

نگاهی به تحول آرای پیتر برگر درباره سکولاریسم

حسن یوسفزاده^۱

چکیده

تحقیق حاضر با بهره گیری از روش اسنادی، به بررسی تحول نظریه های پیتر برگر درباره دین و عرفی شدن می پردازد. پیتر برگر جامعه شناسی است که یک دهه از مدافعان سرسخت نظریه عرفی شدن بوده و آثار زیادی را از خود بر جای گذاشته است. رویکرد برگر به تحولات جهانی در زمینه دین و عرفی شدن، عمدتاً تحت تأثیر فضای حاکم بر جوامع علمی اروپایی و آمریکایی شکل گرفته است. تجربه های بعدی وی از سایر نقاط جهان، موجب تغییر نظریه وی شد. از جمله عواملی که در تحول نظر پیتر برگر مؤثر بوده، می توان به سرزنده بودن دین و جریان هایی در جهان غیر غربی، ناتوانی نظریه های عرفی از پاسخ گویی به پرسش های بنیادین بشر درباره هستی، صداقت در پذیرش واقعیت های موجود، ترکیب معرفتی و تأملات نظری برگر اشاره کرد. کلید واژه ها: پیتر برگر، سکولاریسم، عرفی شدن، دین.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پایه جامع علوم انسانی

^۱ دانشجوی دکتری فرهنگ و ارتباطات دانشگاه باقرالعلوم (ع)، دریافت: ۸۸/۱۱/۲۰ - پذیرش: ۸۸/۱۲/۲۵

مقدمه

پیتر برگر پس از یک دهه دفاع سرسختانه از نظریه عرفی‌شدن، از این نظریه خویش عدول کرده و موضع مخالف اتخاذ کرد. در دوران معاصر، پیتر برگر بیش از جامعه‌شناسان دیگر در سطح «فرانزیه» به مطالعه دین کمک کرده است. عناصر کلیدی چارچوب نظری برگر در کتابی، که با همکاری توماس لاکمن نوشته‌اند، یعنی *ساخت اجتماعی واقعیت* (۱۹۶۶) طرح شده است. این متن بنیادی، که در جامعه‌شناسی شناخت نوشته شده است، پیوندهای میان عقیده، التزام و واقعیت اجتماعی را کشف و ظاهر نمود. قوت این چارچوب نظری اولیه آنجایی است که برگر این چارچوب را در همه آثار بعدی خود به کار گرفته است: در *ذهن بی‌خانمان* (۱۹۷۳)، در *مواجهه با مدرنیته* (۱۹۷۹)، در *ستیز بر سر خانواده* (۱۹۸۳)، در *انقلاب سرمایه داری* (۱۹۸۷). اما کاربرد این چارچوب در دین جالب‌تر و آشکارتر است.

برگر استدلال‌های این کتاب را در *سایبان مقدس* (۱۹۶۷) به کار گرفت. دیدگاه منحصر به فرد برگر، دیدگاهی که برگر امروزه به عنوان دیدگاه اولیه‌اش از آن تعبیر می‌کند، آن بود که پلورالیسم، باورهای باثبات را به تحلیل می‌برد. تحت فشار عوامل متکثرکننده مدرنیته، «سایبان مقدس» به «بینش متزلزل» تبدیل می‌شود. نتیجه محوری آن بود که پلورالیسم به‌طور اجتناب‌ناپذیری به عرفی‌شدن منجر می‌شود. نسخه برگر از نظریه عرفی‌شدن این دیدگاه را تایید می‌کرد که میان نوسازی و عرفی‌شدن ارتباط ذاتی وجود دارد. اما برگر در پلورالیسم حلقه مفقوده‌ای را یافت که این پیوند را روشن‌تر ساخت.

علاقه برگر به دین در سراسر زندگی‌اش ادامه یافت. تأکید محوری وی بر سرنوشت دین، به ویژه مسیحیت در آمریکا و اروپا بود. اما به سرعت توسعه دینی در سطح جهانی، نه فقط اسلام و مسیحیت را در بر گرفت.^۱ گسترش دایره مطالعات برگر، وی را با شواهد جدیدی مواجه ساخت و استقبال از این شواهد تجربی وی را به تجدید نظر در نظریه عرفی‌شدن دین وادار ساخت که در کتاب *افول سکولاریسم* (۱۹۹۹) به صراحت آن را بیان کرده است. وی تا سال ۱۹۷۰ در دفاع از نظریه عرفی‌شدن بسیار جدی بود و سخن از وارونه شدن آن برایش مسخره‌آمیز می‌نمود. وی در این زمینه می‌گوید:

در سال ۱۹۶۹ در کنار برگزاری کنفرانسی برای بی‌ایمانان در رم، در یک مهمانی، یکی از سیاست‌مداران برجسته دموکرات مسیحی در حالی که بسیار متعجب بود، عالی جنابی از دبیرخانه کنفرانس را مورد خطاب قرار داد و پرسید: این کنفرانس اصولاً درباره چه بود؟ پاسخ شنید: سکولاریزاسیون. او پرسید سکولاریزاسیون چیست؟ عالی جناب نیز شجاعانه برخاست و خلاصه‌ای نسبتاً کافی و رسا از ماهیت سکولاریزاسیون ارائه داد. پیرمرد بدعق حزب دموکرات

مسیحی به دقت گوش داد، سپس دستش را بلند کرد و با لحنی قاطع گفت: «ما به آن اجازه نخواهیم داد». در آن زمان، این حرف مرا به خنده انداخت. چند هفته بعد به دعوت *ایوان ایلیچ* به مکزیک رفتم؛ سفری که در تمرکز من بر موضوع جهان سوم بسیار تعیین کننده بود. به یاد می‌آورم که این داستان را برای *ایلیچ* تعریف کردم او نیز خندید. ولی به اندازه من آن را خنده‌دار نمی‌دانست. وی ایده مقابله با عرفی‌شدن را به اندازه من نامعقول ندانست و در این نظر برحق بود.^۲

برگر یکی از پیشگامان بسط نظریه عرفی‌شدن و شاید موثرترین آنها بود و جامعه‌شناسان فراوانی را با خود همراه کرد. اما امروزه دقیقاً بر نقطه مقابل آن تاکید می‌کند.

من وقتی به جهان می‌نگرم می‌بینم که به جز در مواردی، مثل گذشته مذهبی و در برخی جاها مذهبی‌تر از گذشته است. اما این سخن به این معنا نیست که چیزی به نام عرفی‌شدن وجود ندارد. عرفی‌شدن وجود دارد اما به هیچ‌وجه نتیجه اجتناب ناپذیر مدرنیته نیست.^۳

مرکز ثقل تحول اندیشه برگر در این دو نقطه نهفته است:

۱. مدرنیته ضرورتاً به عرفی‌شدن نمی‌انجامد. در دنیای مدرن آنچه تغییر می‌کند عبارت است از، شیوه دینداری، یعنی این که باورهای دینی بر قطعیت و جزم سابق استوار نیستند. اما به هر حال، دینداری از میان مردم برچیده نمی‌شود؛

۲. پدیده عرفی‌شدن، پدیده‌ای جهان‌شمول نیست. عرفی‌شدن، بیشتر یک پدیده غربی است و سرنوشت دین در غرب را نمی‌توان به کل جهان تعمیم داد.

حاصل سخن این که عرفی‌شدن، دارای سابقه‌ای دست‌کم پانصد ساله است و امروزه سخن گفتن از عرفی‌شدن و نظریه‌های مربوط به آن، چندان تازگی ندارد. به تعبیر دیگر،

آنچه جدید و نوظهور می‌نماید و اندیشمندان در حوزه‌های مختلف را وادار کرده تا با نگاهی نقادانه و عمیق به ریشه‌ها، مبانی و احکامش از نو نظر کنند و روند تاریخی آن را مورد بازبینی مجدد قرار دهند، همانا بروز واژگونی در جهت مقدر این‌فرایند و ظاهر شدن مسیرها و احتمالات مختلف در سیر خطی و یکسویه آن است. به تعبیری دیگر، آنچه جدید می‌نماید، اصل نظریه عرفی‌شدن نیست، بلکه واردشدن تشکیک و تردید در تامیت و شمولیت آن و وارد شدن قائلین به قبول تعدیل‌های مهم در اساس آن است.^۴

پیتر برگر پس از اظهار نظر درباره افول عرفی‌شدن، با این چالش مواجه شده است که برخی جوامع، که از نظر صنعتی در مقایسه با دیگر جوامع در سطح پیشرفته‌تری قرار دارند، از نظر

افول دین و سازمان‌های دینی جلوتر از بقیه جوامع هستند و چنین می‌نماید که نظریه عرفی شدن همچنان اعتبار خود را حفظ کرده است. دینداری سایر جوامع را این‌گونه می‌توان توجیه کرد. چنانچه آنها نیز از نظر صنعتی و نوسازی به سطح جوامع پیشرفته اروپایی برسند، باورها و سازمان‌های دینی در آنها نیز به تحلیل خواهد رفت. به عبارت دیگر، هنوز برای قضاوت کردن درباره دینداری جوامعی که در سطح صنعتی به پای کشورهای پیشرفته نرسیده‌اند، زود است و در مورد دینداری آمریکایی‌ها نیز می‌توان گفت که دینداری نسل‌های اخیر در مقایسه با نسل‌های گذشته، بسیار سست شده است. از این‌رو، برگر با رویکرد استثناگرایی به تبیین این چالش پرداخته و معتقد است، دو استثنا برای افول عرفی شدن وجود دارد: استثنای اروپا و استثنای روشن‌فکران.

استثناهای افول عرفی شدن

استثناء اروپا (جغرافیایی)

برگر می‌گوید آنچه وی و بیشتر جامعه‌شناسان امور مذهبی در دهه ۱۹۶۰ در مورد عرفی شدن نوشته‌اند، تنها یک اشتباه بود. بحث اساسی و اصلی آنها این بود که عرفی شدن و مدرنیته پا به پای هم پیش می‌روند. مدرنیته بیشتر، عرفی شدن بیشتر را به دنبال دارد.

«این یک تئوری احمقانه بود. مدارکی برای آن وجود داشت. اما من فکر می‌کنم که این نظریه اساساً اشتباه بود. امروزه بخش معظمی از جهان به صورت کاملاً مادی‌گرا و جدا از روحانیت نیست و بسیار مذهبی است. ایالات متحده نیز همین طور است. تنها استثنا برای این نظریه، اروپای غربی است. در حال حاضر، جالب‌ترین سؤال در رابطه با جامعه‌شناسی این مطلب نیست که چگونه بنیادگرایی در ایران را توضیح می‌دهید؟^۵ مردمی که با جامعه‌شناسی دین سر و کار داشته باشند، لاجرم با آخوندهای ایران نیز سروکار خواهند داشت. آخوندهای ایران مدت‌هاست فعالیت می‌کنند، ما می‌دانیم که آنها چگونه و چرا تلاش می‌کنند؟ اما مسئله جالب از منظر جامعه‌شناسی، نه آخوندهای ایران، بلکه راننده‌های تاکسی در استکهلم و اساتید جامعه‌شناسی در پاریس‌اند.^۶ همزمان با رشد نوگرایی، شاهد رشد شاخص‌های عمده سکولاریسم در اروپای غربی بوده‌ایم. اروپای غربی و مرکزی در واقع زوال چشمگیری در دین را تجربه کرده و می‌کند؛ یعنی در واقع آن چیزی که به بخش مهمی از هویت فرهنگی اروپا تبدیل شده است.^۷ در سال‌های اخیر، برگر با همکاری یک انگلیسی تحقیقات تازه‌ای را درباره عرفیت اروپا انجام داده و به دلایل جدیدی دست یافته‌اند. اما نتایج آن هنوز منتشر نشده است.^۸

پرسشی که در پیش‌روی برگر مطرح می‌شود این است که، آیا اروپا از نظر دینی متفاوت است و اگر متفاوت است، چرا؟ طرفداران نظریه عرفی‌شدن مدعی‌اند که در مقابل استثناگرایی اروپا، استثناگرایی آمریکا نیز مطرح است. بدین‌صورت، به نظر آنان دینداری آمریکا می‌تواند استثنا باشد. پاسخ برگر این است که «مورد دیگر جالب عبارت است از این که، این منظومه فرهنگی در اروپای شمالی (هم در مناطق پروتستان‌ها و هم کاتولیک‌ها) متعاقباً به سرعت و توده‌ای در اروپای جنوبی، به ویژه در اسپانیا - به خصوص پس از سقوط رژیم فرانکو-، ایتالیا و پرتغال گسترش می‌یابد.^۹ در این که عرفیت در اروپا وجود دارد، مناقشه‌ای وجود ندارد. تنها تفاسیر در این مورد متفاوت است.

در این نظر، یورگن هابرماس نیز با برگر هم نظر است. وی در یک سخنرانی در موضوع «دین در عرصه عمومی» می‌گوید: اروپا بایستی به تنهایی رسالت عرفی‌شدن را به دوش بکشد. آنچه در این زمینه بیش از پیش تعجب برانگیز است، احیای نقش سیاسی دین در قلب جامعه غرب است. در ایالات متحده آمریکا داده‌های موجود حاکی از آن است که بخش عظیمی از جمعیت کشور را شهروندان با ایمان و فعال دینی تشکیل می‌دهند. گریس دیوی معتقد است: «تکثرگرایی در آمریکا به فرسایش دین منجر نشد»^{۱۰}

استیو بروس^{۱۱} معتقد است: در آغاز قرن بیستم، حدود ۲۵ درصد از جمعیت بزرگسال بریتانیا عضو کلیساهای بزرگ بودند. که این رقم امروزه به ۱۰ درصد کاهش یافته‌است. به عبارت دیگر، ۳۶ میلیون نفر از جمعیت بریتانیا به کلیسا تعلق ندارند و طی دهه ۱۹۸۰ از عضویت در کلیسا منصرف شده‌اند، اما عضویت در جنبش‌های دینی جدید ۵ الی ۶ هزار نفر بود؛ یعنی از هر ۶ هزار نفر، یک فرد به عضویت این جنبش‌ها در آمده است. در حالی که در ایالات متحده آمریکا کلیساهای به این حد کاهش نیافته است.^{۱۲} یکی از دلایلی که برگر برای استثنا بودن اروپا بیان می‌کند این است که دولت‌ها در اروپای کمونیستی به دلایل عقیدتی، اعم از لحاظ نظری و عملی، حالتی خصمانه نسبت به دین داشته‌اند.^{۱۳}

استیو بروس، یکی از منتقدان اصلی برگر در زمینه افول عرفی‌شدن، معتقد است: آنچه باید استثنا تلقی شود، آمریکاست نه اروپا. آنچه مهم است درک وضعیت متفاوت آمریکا و توجه به ابعاد ویژه جامعه آمریکاست که می‌تواند همزمان پذیرای دین‌گرایی و نوگرایی باشد؛ زیرا به رغم وجود برخی انحرافات، نظریه عرفی‌شدن همچنان اعتبار خود را حفظ کرده است. بی‌شک استثناگرایی وجود دارد، اما بیش از اروپا این ایالات متحده است که یک استثنا تلقی می‌گردد».^{۱۴} بروس در کتاب خود تحت عنوان *دین در دنیای معاصر*^{۱۵} به سخنان خوزه کازاناوا^{۱۶} اشاره کرده، می‌نویسد: کازاناوا معتقد است گرچه شور دینی در بسیاری از نقاط اروپا رو به افول

گذاشته است، اما این افول، بیش از آن که از نوگرایی نشأت گرفته باشد، ناشی از وضعیت کلیسا و دولت در کشورهای مختلف این قاره در طی قرون متمادی است.^{۱۷} یکی از دلایلی که برگر بر بیداری دینی در آمریکا بیان می‌کند، افزایش تعداد کلیساها در این کشور است. اما استیو بروس در ردّ دلیل می‌نویسد: «افزایش کلیساها در ایالات متحده را نه در شهرت کلیساها بلکه باید در طول عمر جمعیت جست. از این‌رو دلیل برگر بر بیداری دینی در قلب دنیای مدرن مرا متقاعد نمی‌کند».^{۱۸} ویل هربرگ (۱۹۸۳) هم از زاویه دیگر این موضوع را تبیین می‌کند: از یک‌سو، آمریکاییان مجذوب کلیساها هستند؛ و از سوی دیگر، اغلب مذاهب آمریکایی چندان مذهبی نمی‌نمایند. دلیل این امر در کارکرد اجتماعی دین برای مهاجران به ایالات متحده نهفته است: مؤسسات مذهبی موجب جذب مهاجران به جامعه آمریکا شدند. گروه‌های مذهبی قومی ساز و کاری، برای تسهیل گذار از هویت سرزمین اجدادی، به هویت جدید بودند. کلیسا حامی کسانی بود که به زبان فرد سخن می‌گفت، در مفروضات و ارزش‌های شخص شریک بود، اما همچنین تجربه تماس با جامعه و محیط جدید را نیز فراهم می‌آورد.^{۱۹}

علاوه بر این، بروس معتقد است: در ارزیابی یک نظر لحاظ کردن عنصر زمان بسیار حائز اهمیت است. نمی‌توان تغییرات اجتماعی جوامع مختلف را در یک سال بررسی کرد. به‌عنوان مثال، چنانچه شهری شدن یکی از عوامل مستقل یا واسط عرفی‌کننده باشد، باید دید که آیا جامعه الف با جامعه ب، که در یک زمان مقایسه می‌شوند، از لحاظ شهری شدن در یک سطح قرار دارند؟ تا دهه ۱۹۲۰ شهری شدن ایالات متحده به سطح شهری شدن بریتانیا در دهه ۱۹۵۰ نرسیده بود. از آنجا که، فرایند نوسازی در ایالات متحده آمریکا و برخی کشورهای اروپایی بسیار دیرتر روی داده، تاثیر آن نیز به تناسب دیرتر احساس خواهد شد. در حال حاضر دینداری در ایالات متحده در حال کاهش است.^{۲۰} بروس در تأیید مدعای خود به یافته‌های ویلسون (۱۹۶۸) استناد می‌کند:

سی سال پیش، بسیاری از ادیان آمریکا به چیزی تبدیل شدند که ما آنها را «عرفی» می‌نامیم. در سال‌های پیش از آن، بسیاری از مسیحیان اوانجلی آمریکا از این‌که از easy-believisم و عرفیت و ... اجتناب ورزیده‌اند، به خود می‌بالیدند. اما بسیاری از اوانجلی‌ها در حال حاضر یک سبک زندگی لیبرال و سهل‌انگار برگزیده‌اند که والدین و پدربزرگشان به شدت با آن مخالف بودند. زهد و پارسایی از بین رفته و اوانجلی‌ها در رفتارشان بسیار شبیه دیگران شده و ویژگی‌های ایدئولوژیکی خود را از دست داده‌اند. ایثار و قربانی از میان رفته است. بهشت هنوز پابرجاست، اما از جهنم کمتر سخن به میان می‌آید. مؤمنان امروزه احساس آزادی انتخاب زیادی دارند. از همه مهم‌تر، تغییر آشکاری در نگرش‌های مربوط به رسیدن به دین وجود دارد.

اثر جیمز هانتز^{۲۱} درباره اوانجلی‌های جوان در دهه ۱۹۸۰ نشان می‌دهد که، بسیاری از آنان مقتضیات انجیل را پذیرفته‌اند اما دیگر مطمئن نیستند که این مقتضیات برای دیگران هم الزام‌آور است؛ یعنی مطمئن نیستند که دیگران نیز لازم است آنها را بپذیرند.^{۲۲} رونالد اینگهارت و پیپا نوریس (۱۳۸۷)، مستندات و آمار فراوانی ارائه می‌دهند مبنی بر اینکه میزان کلیساروی در ایالات متحده آمریکا همواره سیر نزولی داشته است. از سوی دیگر، اینگلهارت و همکارش زیاد شدن کلیساها در آمریکا را ناشی از رقابت میان گروه‌های عرضه کننده دینداری می‌دانند. این گروه‌ها برای جلب مشتری اقدام به فعالیت‌های اجتماعی گوناگون می‌زنند. مطالعه ملی حضار کلیسا^{۲۳} نشان داد که، کلیساهای آمریکا معمولاً برای جلب پیروان جدید کالاهای اجتماعی چندگانه به‌جز شرکت در مراسم عبادی را پیشنهاد می‌کنند؛ فعالیت‌هایی شامل آموزش دینی، گروه‌های فرهنگی و هنری، شرکت در فعالیت‌های سیاسی محله و خدمات رفاهی نظیر آشپزخانه‌های عمومی و مهد کودک‌های تعاونی.^{۲۴}

اما گریس دیوی^{۲۵} از منظری متفاوت استثنائگرایی اروپا را نقد می‌کند. وی در نقد نظر برگر در خصوص استثنا بودن اروپا از روند افول سکولاریسم، معتقد است که می‌توان اطلاعات بدست‌آمده را به گونه‌ای تفسیر کرد که هریک از آنها با دیگری تفاوت فاحش داشته باشد. آیا دلیل استثنا بودن اروپا آن نیست که اروپاییان کمتر از دیگران «دینی» نبوده، بلکه «دینداری» آنها متفاوت است؟ میراث مشترک دینی در اروپای غربی یکی از عوامل مهم در پیشرفت قاره اروپا در گذشته، و احتمالاً در آینده است. این میراث مشترک برطیف گسترده‌ای از ارزش‌های فرهنگی تأثیر گذاشته است. یافته‌های «گروه مطالعات نظام ارزش‌های اروپایی» در سال‌های ۱۹۸۱ و ۱۹۹۰، منبع اصلی داده‌های گریس دیوی است. این داده‌ها به طور کلی پنج متغیر را مورد توجه قرار داده‌اند: تعهد مذهبی، حضور در کلیسا، طرز تفکر نسبت به کلیسا، شاخص‌های اعتقادات دینی و گرایش‌های دینی. این شاخص‌های دینی به دو گروه تقسیم می‌شوند: گروه اول، متغیرهایی هستند که با احساسات، تجربه، و اعتقادات الهی سروکار دارند، گروه دوم، آن دسته متغیرهایی هستند که میزان تعهد به آیین دینی، میزان حضور در مراسم مذهبی و میزان وابستگی به نهادهای دینی را نشان می‌دهند. این گروه بر نفوذ گسترده عرف‌گرایی در اروپای غربی دلالت دارند. اما گروه اول، بر وجود مستمر برخی جنبه‌های زندگی دینی در جوامع اروپای غربی تأکید دارند. با توجه به داده‌های گروه مطالعات نظام ارزش‌های اروپایی، می‌توان گفت که مردم اروپای غربی بیش از آنکه سکولار باشند، مردمی غیرکلیسایی هستند؛ زیرا کاهش چشمگیر حضور در مراسم مذهبی به خصوص در کشورهای پروتستان شمال اروپا منجر به کنار زدن عقاید دینی نشده است.^{۲۶} به تعبیر شجاعی‌زند، در این جوامع در حالی که نرخ

«عمل دینی» بر حسب شاخص‌های عضویت و حضور کلیسایی، پایین است، اما نرخ «باور عمومی به خدا» همچنان بالاست.^{۲۷} مردم اروپا از کلیسا خود را کنار کشیده‌اند و دینداری آنها دیگر به شیوه سنتی نیست، یعنی آنها در مذهب نیز به فردگرایی روی آورده و شکل نهادی را کنار گذاشته‌اند. بنابراین، دیوی هم معتقد است که اروپا را نباید استثنا کرد. دینداری اروپایی‌ها با نقاط دیگر جهان متفاوت است. اما برگر با این استدلال متقاعد نمی‌شود.

من هنوز معتقدم مورد اروپا را می‌توان تحت طبقه عرفی‌شدن قرار داد و اگر عده‌ای معتقد باشند که این دسته‌بندی وضعیت اروپا را قابل فهم نمی‌کند، اما همچنان می‌توان گفت که مورد اروپا از سایر ادیان بزرگ جهان متفاوت است و این تفاوت نیازمند تبیین است. لازم است در مورد افرادی که گریس دیوی از باورهای آنان با عنوان «اعتقاد بدون تعلق»^{۲۸} تعبیر کرده است، جزئیات بیشتری بدست آوریم.^{۲۹} برگر در سال‌های اخیر به این نتیجه رسیده است که ظاهراً استرالیا نیز باید در کنار اروپا مطالعه شود.

«ما استرالیا را بررسی نکرده‌ایم، اما داده‌های استرالیا را ملاحظه کرده‌ایم. این داده‌ها نشان می‌دهند که استرالیا در سطح بسیار بالایی عرفی شده است. کبک موردی جالب‌انگیز است که در دهه‌های اخیر به سرعت خود را عرفی ساخته است. اما به نظر من، دلیل هر دو مورد به توسعه اروپا مربوط می‌شود».^{۳۰} پیتر برگر یکی از عوامل عرفی شدن بیشتر اروپا را در سیاست‌گذاری آموزشی متفاوت اروپا دنبال می‌داند و معتقد است در اروپا دولت در تعلیم و تربیت بیشتر دخالت می‌کند. در اروپا، برخلاف آمریکا، والدین راهی برای حفظ کردن کودکانشان از تأثیر عرفی‌کننده مدارس ندارند. در آمریکا، تا همین اواخر مدارس تحت حاکمیت حاکمان محلی بود و والدین می‌توانستند در برنامه‌ریزی مدارس کمک کنند و تا حدود آن را کنترل کنند.^{۳۱}

۲. استثنا، روشن‌فکران (جامعه‌شناختی)

به نظر برگر روند افول عرفی‌شدن دارای استثنای دیگری نیز می‌باشد. این استثنا دارای جنبه جامعه‌شناختی است و شامل قشر نسبتاً کوچک اما بانفوذ روشن‌فکران بین‌المللی است که برای آنها عرفی‌شدن نه فقط به یک واقعیت تبدیل شده است که حتی برای بعضی از اعضا، در حد یک تعهد ایدئولوژیکی محسوب می‌شود. این‌ها را باید جزو استثناها به شمار آورد.^{۳۲} منظور برگر از روشن‌فکران کسانی هستند که دارای تحصیلات بالای غربی، به ویژه در رشته‌های علوم انسانی و علوم اجتماعی می‌باشند. این افراد در هر جامعه‌ای یافت می‌شوند. این لایه، قشر

نازکی از افراد تحصیل کرده اومانیست در سراسر جهان است که می‌توان تحت عنوان «نخبگان فرهنگی» نیز تعبیر کرد. برگر برای مستند ساختن مدعای خویش به تحقیقی که به صورت گروهی انجام داده‌اند استناد می‌کند:

من اخیراً مشاور یک تحقیق روی یازده کشور جهان بودم که آنچه را که ما «تضاد هنجاری» می‌نامیم، بررسی می‌کرد؛ یعنی بررسی تضادهای اساسی در مورد مسایل فلسفی و اخلاقی. در این تحقیق دریافتیم که در بیشتر کشورها میان فرهنگ برتر و بقیه مردم تضادی بنیادی وجود دارد. بسیاری از جنبش‌های مردم‌گرا در سراسر جهان، به دلیل نوع رنجش و خشم عمومی در مقابل همان برگزیدگان، ایجاد می‌شود. به این دلیل که، این نخبگان و برگزیدگان بسیار تابع جداسازی دین و سیاست هستند. بنابراین، اعتراض‌ها جنبه مذهبی به خود می‌گیرد. این مطالب در سراسر جهان اسلام، در هند، و در اسرائیل مصداق دارد و من فکر می‌کنم در ایالات متحده نیز صدق می‌کند. قانون مسیحیت و سایر جنبش‌های مشابه را نمی‌توان جز به‌عنوان واکنش در برابر اومانیسم سکولار درک کرد.^{۳۳}

افراد متعلق به این قشر، از نوعی آموزش عالی کاملاً عرفی، به‌سبک غربی، به‌ویژه در ادبیات، علوم تجربی، علوم انسانی و علوم اجتماعی بهره‌مند هستند. در واقع این خرده‌فرهنگ، عمده‌ترین «حامل» ارزش‌ها و اعتقادات پیشرو و روشنگر می‌باشد. پیروان این خرده‌فرهنگ جهانی از نفوذ فراوانی برخوردارند و بر نهادهایی که تعریف «رسمی» پدیده‌هایی نظیر نظام آموزشی، وسایل ارتباط جمعی، و حدود نظام حقوقی را ارایه می‌دهند، احاطه دارند. اما این پرسش که چرا افرادی که از چنین آموزش‌هایی بهره‌مندند، به عرف‌گرایی روی می‌آورند؟ به عبارت دیگر، چرا این آموزش‌ها دارای تاثیرات عرفی‌کننده‌اند؟ برگر پاسخ را در بینش خورنده نسبیّت باورها و ارزش‌ها می‌داند. خود این بدنه روشن‌فکر بین‌المللی به توجیه‌پذیری نظریه عرفی‌شدن کمک می‌کند. هنگامی که این‌ها به کشورهای دیگری مثل ترکیه، اورشلیم، دهلی نو سفر می‌کنند، معمولاً با روشن‌فکران دیگر از سنخ خودشان نشست و برخاست می‌کنند و به زودی به این نتیجه می‌رسند که این جمع، وضعیت فرهنگی جامعه را منعکس می‌کند. این یک اشتباه اساسی است. مثل این است که بگوییم دانشگاه هاروارد منعکس‌کننده جایگاه دین در فرهنگ آمریکا است. می‌توان به این نکته اشاره کرد که صحت و اعتبار نظریه عرفی‌شدن به میزان زیادی مدیون این خرده‌فرهنگ بین‌المللی است.^{۳۴}

در این زمینه افراد دیگری نیز با پیتر برگر هم‌عقیده‌اند. به‌عنوان مثال، گریلی^{۳۵} پس از بررسی‌های لازم به این نتیجه می‌رسد که عرفی‌شدن، تصور بزرگنمایی شده از پدیده‌ای است که عمدتاً در میان نخبگان دینی، یعنی روحانیون و متالهیین رخ می‌دهد و به ناروا به مردمی

تعمیم داده می‌شود که آخرت‌گرایی و احساس مقدس در آنها همچنان قوی و پایدار است و به‌سادگی قابل محو نیست.^{۳۶}

این خرده فرهنگ بین‌المللی چنان در نظر توده مردم دیندار غیرقابل تحمل است که ممکن است دست به جنیش علیه آنان بزنند. پیتر برگر در پاسخ به این پرسش، که خاستگاه خیزش دینی در عرصه جهانی چیست، اشاره می‌کند که جایگاه اجتماعی دیدگاه‌های صرفاً عرفی در میان نخبگان فرهنگی است. بخش عمده‌ای از مردم گرچه با این فرهنگ بیگانه هستند، ولی نفوذ آن را احساس می‌کنند. این مشکل آنجا صورت حادثی به خود می‌گیرد که فرزندان این مردم با آن نظام آموزشی تربیت می‌شوند که حتی مستقیماً عقاید و ارزش‌های آنها را مورد حمله قرار می‌دهد.^{۳۷} استیو بروس هم در این مورد با برگر هم عقیده است. به‌عنوان نمونه، وی می‌گوید:

اواخر قرن بیستم، انقلاب ۱۹۷۹ ایران عمدتاً واکنشی بود در برابر استثمار ایران توسط غرب و شکست تلاش‌های شاه جهت تحمیل فرهنگ غربی. با واژگان پارادایم عرفی‌شدن، در ایران تفکیک ساختاری به زور اعمال شد و مقصود از انقلاب، برگرداندن جهت این تفکیک بود. به‌این معنا، «تفکیک‌زدایی» هنگامی ممکن می‌شود که تغییرات تحمیلی باشند. با این حال، مطلب اصلی این است که دین به این دلیل توانست نقشی در انقلاب ایران ایفا کند که اکثریت قاطع ایرانیان مذهب واحدی دارند.

عوامل تغییر موضع

به طور کلی، چند عامل عمده در تغییر نظر برگر درباره عرفی‌شدن، موثر هستند که عبارتند از: بی‌کفایتی نظریه عرفی‌شدن، ارتباط با جهان غیرغربی، به ویژه جهان سوم و مشاهده بیداری دینی در کشورهای جهان سوم، دینداری در آمریکا، ناتوانی عرفی‌شدن از تأمین نیازهای اساسی جوامع، صداقت در پذیرش واقعیت، ترکیب معرفتی، تأملات نظری، شکست لیبرالیسم الهیاتی و در نهایت، اینکه برگر خود را یک متدین دانسته و همواره مترصد داده‌های تازه در مورد اثبات یا ابطال نظریه عرفی‌شده بوده است.

۱. نقایص نظریه عرفی‌شدن

الف) عرفی‌شدن به مثابه انحراف از مسیر: بسیاری از نظریه‌پردازان، به‌ویژه نویسندگان سده نوزدهم، زوال دین را در جامعه نوین پیش‌بینی کرده بودند. تایلر، فریزر، مارکس و فروید پیش‌بینی کرده بودند که با مسلط شدن

علم بر شیوه تفکر جامعه معاصر، منجر به نابودی دین می‌شود، دین ناپدید خواهد شد. نظریه‌پردازان دیگری که به صورت کارکردی به دین توجه داشتند، پیش‌بینی می‌کردند که دین به صورت‌های معمول و سنتی ناپدید خواهد شد جای آن را عقیده‌ای خواهد گرفت که بر مبنای فراطبیعی و متعالی استوار نیست. کنت دین نوینی را بر مبنای بنیادهای عقلانی و علمی بدعت گذاشت که این دین نوپدید، خلأ دین سنتی پیشین را پر خواهد کرد.^{۳۸}

اما بسیاری از نظریه‌پردازان جدید چنین اندیشه‌ای را ردّ کرد و معتقدند که دین مانند گذشته بخش مهمی از جامعه نوین به‌شمار می‌آید. هرچند غالباً می‌پذیرند که صورت‌های خاص دین ممکن است تغییر چشمگیری پیدا کنند. به‌عنوان مثال، بلا (۱۹۷۱) استدلال می‌کند که مفهوم دنیاگرایی بخشی از نظریه جامعه نوین است... خود این نظریه به‌جای آن که یک نظریه علمی باشد، یک آموزه مذهبی است... بسیاری از نظریه‌پردازان دیگر، به‌ویژه در سال‌های اخیر، با توجه به پیدایش جنبش‌های گوناگون و نوپدید مذهبی، به‌ویژه بنیادگرایی مذهبی، به نتایج مشابهی رسیده‌اند.^{۳۹}

اگر کسی حضور دین در همه جا را در یک زمان پذیرفت، آن گاه نگاه به عرفی‌شدن، نه به‌عنوان یک قاعده مدرن، بلکه به‌عنوان موردی انحرافی جالب توجه خواهد بود که مستلزم تبیین است. در سال‌های اخیر، به‌دلایل قابل فهمی، علاقه‌های پژوهشی به‌سوی پدیده‌ای با عنوان «بنیادگرایی» کشیده شده است. این اصطلاح به تحولات معینی در تاریخ پروتستان‌تسیسم آمریکایی اشاره دارد که در صورت استفاده در جاهای دیگر، بسیار گمراه‌کننده خواهد بود. البته، برگر به این مهم توجه داشته است.

در عرف، این اصطلاح برای توصیف جنبش‌های ستیزه‌گر دینی به‌کار می‌رود که ادعا می‌کنند دارای مرجعیت و اعتبار هستند. به‌عنوان مثال مطمئناً این مسئله جالب است که چرا و چگونه انقلاب ایران در یک زمان معین به قدرت رسید. اما این پدیده به این یا آن شکل همواره بوده است و آنچه باید مورد موشکافی قرار گیرد، نه قاعده بلکه استثناء است. به‌عبارت دیگر، جامعه‌شناسان دین بیش از ملایان ایران باید توجه خود را به‌سوی استادان دانشگاه هاروارد و مردم عادی لندن و پاریس برگردانند.^{۴۰}

استارک و بن‌بریج یا استدلال‌های زیاد معتقدند که دین اجتناب‌ناپذیر است. به تعبیر دیگر عرفی‌شدن ناممکن است. به‌نظر آنها ما انسان‌ها دارای تمایلاتی هستیم که هیچ‌گاه به آنها نمی‌توان رسید تنها دین است که می‌تواند آنها را برآورده سازد.^{۴۱} رابرت بلا معتقد است: جامعه مدرن مثل هر جامعه دیگر آستن رویدادهای دینی است. اندریو گرلی^{۴۲} تأکید می‌کند که دینداری همچنان مقاومت کرده و در حال رشد است.^{۴۳} گرلی

گریلی معتقد است که بر حسب تحقیقات انجام شده کاهش در یکی از ابعاد دینداری، بعضاً با افزایش در بعد دیگری همراه است. از این‌رو، نمی‌توان زوال یا کاهشی را در کل دینداری استنباط کرد. وی معتقد است عرفی‌شدن، تصور بزرگنمایی شده از پدیده‌ای است که عمدتاً در میان نخبگان دینی، یعنی روحانیون و متالهیین رخ می‌دهد و به ناروا به مردمی تعمیم داده می‌شود که آخرت‌گرایی و احساس مقدس در آنها همچنان قوی و پایدار است و به سادگی محو نمی‌شود.^{۴۴}

برگر معتقد است با وجودی که اصطلاح «نظریه عرفی‌شدن» می‌تواند شامل آراء، افکار و مطالبی باشد که در خلال دهه‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۶۰ منتشر شده‌اند، ولی عمدتاً می‌توان ریشه اصلی این نظریه را در عصر روشنگری جستجو کرد: نوگرایی لزوماً به افول دین، هم در جامعه و هم در نظر افراد منجر خواهد شد، ولی همین ایده کلیدی و مهم غلط از آب درآمد.^{۴۵}

البته، نمی‌توان انکار کرد که نوگرایی در برخی مناطق تأثیر بیشتری بر جای گذاشته است، اما باید به این نکته نیز توجه داشت که اولاً، نوگرایی در بسیاری از مناطق، حرکت‌های قدرتمند ضدسکولار را به دنبال داشته است. و ثانیاً، عرفی‌شدن در سطح اجتماعی، لزوماً با عرفی‌شدن در سطح تفکر فردی ارتباط ندارد. برخی نهادهای دینی، قدرت و نفوذ خود را در بسیاری از جوامع از دست داده‌اند، اما عقاید و رویه‌های دینی کهنه و نو همچنان در زندگی افراد تأثیرگذار هستند. این عقاید گاهی به شکل‌گیری نهادهای جدید منجر می‌شوند و گاهی نیز انفجار عظیم احساسات دینی را به دنبال دارند.^{۴۶} برگر با صراحت میان دو سطح عرفی‌شدن، یعنی عرفی‌شدن در سطح اجتماعی و عرفی‌شدن در سطح فرد، تمایز قائل می‌شود و ملازمت آن دو را رد می‌کند. چه بسا جامعه‌ای که از نظر نهادی عرفی شده باشد، اما افراد همچنان دینداری خود را حفظ کنند. در این زمینه می‌توان جامعه اروپا را مثال زد. همچنان که عکس آن نیز صادق است. بدین صورت که، ممکن است افراد در سطح فردی یا به تعبیر برگر، در سطح آگاهی عرفی شده باشند، اما جامعه همچنان شاهد فعالیت نهادهای دینی باشد. نمونه بارز آن جامعه آمریکاست. برگر، به پیروی از لاکمن، این دو را به ترتیب «عرفی‌شدن از برون» و «عرفی‌شدن از درون» نام نهاده است.

به نظر برگر، این فرضیه که «ما در جهانی عرفی‌شده زندگی می‌کنیم»، از اول اشتباه بوده است. جهان امروز جز چند مورد استثنایی، همانند گذشته آکنده از احساسات دینی است و در برخی مناطق این احساسات بیشتر از گذشته است و این خود بدان معناست که کل ادبیاتی که مورخان و دانشمندان علوم اجتماعی عنوان «نظریه عرفی‌شدن» بر آن نهاده‌اند، از اساس نادرست است.^{۴۷}

هیدن می گوید:

بررسی‌ها نشان می‌دهد که هیچ نظریه‌ای وجود ندارد. عرفی‌شدن بیش از هر چیز، یک ایدئولوژی و یک آموزه است که یک انقطاع و جدایی ناخوشایند میان دوره‌های تاریخی پدید آورده است. چیزهایی که تاکنون درباره عرفی‌شدن گفته شده است، صرفاً عبارتهای پراکنده و بی‌ربطی می‌باشد که سعی شده است تا در قالب یک ایده به هم آورده شود.^{۴۸}

آنچه تا اینجا روشن شد این است که نظریه عرفی‌شدن نتوانست شواهد تجربی کافی برای اثبات مدعای خود ارائه کند. آنچه در عمل اتفاق افتاد، عکس مدعای مدافعان نظریه عرفی‌شدن بود. در حقیقت، بیداری دینی که در سطح وسیعی از جهان روی داد، نظریه‌پردازان عرفی‌شدن را غافل‌گیر کرد.

ب) عدم امکان تداوم عرفی‌شدن

مورخان درست می‌گویند که ابعاد چندگانه تجربه دینی دارای ثبات انسان است که بارها ظهور خواهد کرد؛ هرچند جهان‌بینی رسمی جامعه حضور آن را انکار کند. برگر می‌گوید:

کسانی از ما که به تفسیر دینی واقعیت علاقه‌مندند، چنین دیدگاهی را ترجیح خواهند داد. من جزو این افراد هستم، اما نمی‌گویم که بررسی علمی دین باید به این نوع تصدیق فلسفی استوار باشد؛ بلکه به شدت معتقدم که این کار باید به لحاظ معرفت‌شناختی بی‌طرفانه انجام شود.^{۴۹}

انسان‌شناسی برگر به او کمک می‌کند تا به این نتیجه برسد که نظریه‌های عرفی، در نهایت رو به افول خواهند رفت. چون انسان از نظر زیستی در پی گستراندن سایبان مقدس بر عرصه گیتی است تا آن را معنادار سازد و این ویژگی بارز آنها شک و عدم قطعیت است؛ زیرا در سرشت او ریشه دارد. نظام‌های عرفی که ویژگی بارز آنها شک و عدم قطعیت است، چه بسا برای مدتی بر جوامع و آگاهی بشری سیطره پیدا کنند، اما دوام نخواهند آورد.

نوگرایی سعی دارد در قطعیتی که مردم در طول تاریخ با آن زیسته و خو گرفته‌اند، شبهه‌ای ایجاد کند. شک و شبهه در مورد قطعیت، وضعیتی ناراحت‌کننده ایجاد می‌کند که بسیاری آن را غیرقابل تحمل می‌دانند و لذا، حرکت‌های دینی که ادعای ارایه قطعیت به مردم را دارند، مقبولیت عام می‌یابند. ساختار روانی نوع انسان به‌گونه‌ای است که شک و عدم قطعیت او را می‌آزارد و بسیاری از مردم، به‌خصوص آنان که میراث‌دار سنت‌های دینی هستند، به‌دشواری با آن کنار می‌آیند. به همین

دلیل، در مواجهه با سرگردانی عقل مدرن، مردمانی بر سنت‌های دینی یقین‌آور پای می‌فشارند. این امر باعث شده که جهان مدرن در عین حال شاهد جنبش‌های ضدعرفی هم باشد و تعامل و چالش‌های مداومی بین سنت، که عمدتاً جلوه‌های دینی دارد، و مدرنیته، فرایند عرفی‌شدن جلوه‌ای از آن است، جریان داشته باشد.^{۵۰}

اما برگر معتقد است قطعیت گذشته دیگر حاصل نخواهد شد:

افرادی که از عدم قطعیت رنج می‌برند، مستعد پذیرش هرگونه قطعیت ارائه‌شده می‌گردند و احتمال گرویدن به مکاتبی که ادعای حقیقت مطلق را دارند، بیشتر می‌شود و مکاتبی که چنین ادعایی دارند، ممکن است مذهبی و ممکن است عرفی باشند و افرادی که به این مکاتب جذب می‌شوند متعصب می‌شوند؛ به تعبیر دیگر، همان نهیلیست‌های دیروز نسبت به آموزه‌های جدید در مورد حقیقت متعصب می‌گردند و این روند پس از مدتی معکوس می‌شود؛ یعنی این افراد مجدداً در وضعیت پلورالیستی قرار می‌گیرند و بسوی نسبیت کشیده می‌شوند و همین طور یک حالت دیالکتیک میان نهیلیست و تعصب وجود دارد که همواره در جریان است. افراد همیشه در حسرت قطعیت گذشته باقی می‌مانند.^{۵۱}

برگر در همین زمینه می‌گوید:

چنانچه نظرات من درست باشد، باید واژگونه شدن هرچه بیشتر عرفی‌شدن را در آینده شاهد باشیم؛ هرچند کارشناسان «رسمی» تعریف واقعیت سعی خواهند کرد گوش‌هایشان را به روی صداهای غرنده و زیرین این روند برندند و حتی‌الامکان نخواهند گذاشت این صدا به گوش دیگران برسد؛ اما خدایان بسیار کهن و بسیار قدرتمندند.^{۵۲}

در این نظر که روند عرفی‌شدن نمی‌تواند برای همیشه ادامه داشته باشد، دانشمندان زیادی با برگر هم‌عقیده‌اند. البته برگر به طور مستقل چنین تعبیری ندارد؛ بلکه در آنجا که از ناتوانی مشروعیت‌بخشی‌های عرفی در پاسخ به پرسش‌های اساسی و معنای زندگی سخن می‌گوید، به همین امر تأکید می‌کند. برگر در محکوم کردن منابع جایگزین معنا به همان نکته اشاره می‌کند: «من تحت تأثیر ناتوانی درونی جهان‌بینی‌های عرفی‌شده برای پاسخ به پرسش‌های وضعیت بشری، پرسش‌های مربوط به از کجا، چه و چرا قرار گرفتم. این سؤال‌های بنیادی به هیچ وجه از بین نمی‌روند و تنها با پیش‌پافتاده‌ترین شیوه‌ها از سوی ادیان تقلبی عرف‌گرایی پاسخ داده می‌شوند.^{۵۳} به رغم شواهد قوی درباره کاهش علاقه به دین، دوام عرفی‌شدن غیرممکن است؛ زیرا در حیات انسانی شرایطی وجود دارد که پرسش از مسائل ماورائی را

گریزناپذیر می‌کند. ما برای یافتن معنای زندگی ناچار از روی آوردن به چنین پرسش‌هایی هستیم.

این امر را شاید بتوان با مراجعه به دیدگاه‌های استارک^{۵۴} و بن‌بریج^{۵۵} بیشتر توضیح داد. نظریه استارک و بن‌بریج با این قضیه آغاز می‌شود که مردم به دنبال پاداش هستند و برای آن هزینه می‌دهند. بعضی از پاداش‌ها کمیاب و غیرقابل دست‌رس‌اند. زمانی که پاداش‌های بسیار مطلوب به‌طور مستقیم دور از دسترس باشند، مردم به جای آن به جبران‌کننده‌ها روی می‌آورند. استارک در جایی می‌گوید: جبران‌کننده‌ها شکلی از «من به تو بدهکارم» هستند. آنها وعده می‌دهند که به جای ارزشی که در حال حاضر حاکم است، پاداش مورد نظر آنها سرانجام به دست خواهد آمد. به نظر این نویسندگان، جبران‌کننده‌ها مجموعه‌ای از باورها و دستورالعمل‌هاییند که جایگزین دستاوردهای سهل‌الوصول پاداش‌ها می‌شوند. جبران‌کننده‌ها دسترسی به پاداش اصلی را به آینده دور محول می‌کنند؛ اما جبران‌کننده‌ها متفاوت‌اند؛ در مواردی مانند درمان زگیل یا معنای کلی حیات مشخص هستند، اما برخی از پاداش‌ها چنان عظیم و کمیاب‌اند که تنها با فرض جهان ماورائی دسترسی به آنها ممکن می‌شود و نظام عرفی از عهده چنین کاری بر نمی‌آید.

از این گفته دو چیز به دست می‌آید: اولاً، فاصله گرفتن سازمان‌های دینی از فلسفه ماواری طبیعت مایه ضعف آنها می‌شود؛ زیرا در این صورت نمی‌توانند جبران‌کننده‌های قوی را فراهم آورند. از نظر استارک و بن‌بریج دلیل کاهش پروتستانیسم لیبرال نیز در همین امر نهفته است. کسانی که از کلیساها فرار می‌کنند به دامن انسان‌گرایی سکولار پناهنده نمی‌شوند؛ بلکه در نهایت به طرف باورهای سنتی گرایش پیدا می‌کنند و این یک نکته بسیار بااهمیت است که برگر نیز بدان توجه کرده است؛ چنانچه خود آنان نیز چنین نباشند، نسل آنان این کار را خواهند کرد. پس، عرفی‌شدن یک فرایند خودمحدودسازنده است و هر جا مذاهب عمده سر فرود آورند، باورهای جدیدی از نوع ماورایی پدید آمده، جبران‌کننده‌های معتبری را ارائه خواهند کرد؛ ثانیاً سازمان‌هایی که خود وعده بزرگ‌ترین و پایدارترین پاداش‌ها را می‌دهند، به مبانی ماورائی روی خواهند آورد.^{۵۶} چه بسا این اتفاق در شکل جنبش‌های جدید دینی باشد که سیطره نظام سکولار را بر نمی‌تابند. خیزش‌های دینی در انتقاد از نظام سکولاریسم، با یکدیگر تفاوت‌هایی دارند؛ ولی آنچه آنان درباره آن اتفاق نظر دارند، بی‌محتوا بودن فرهنگی است که تلاش دارد بدون هیچ‌گونه پایگاه متعالی، همه‌گیر و فراگیر شود. فصل مشترک تمام خیزش‌های مختلف دینی در انتقاد از سکولاریسم این است که هستی انسان بدون بهره‌مندی از تعالی دینی، چیزی جز یک هستی فقیر و حتی سست‌بنیاد نیست.^{۵۷}

اما نقایص دیگری در نظریه عرفی شدن وجود دارد که برگردان توجه نکرده است. از نظر کریستین اسمیت،^{۵۸} نظریه عرفی شدن نقص‌های اساسی دارد: اولاً، بیش از حد انتزاعی^{۵۹} است. ثانیاً، فاقد عامل انسانی است؛ یعنی فرایندی است که بدون بدون توجه به عامل انسانی در حرکت سیر می‌کند و عرفی شدن را بدون عرفی‌کنندگان نمایش می‌دهد. ثالثاً، به جبرگرایی افراطی دچار است. «به حاشیه رفتن ادیان از زندگی سیاسی به‌عنوان یک فرایند طبیعی و غیرقابل اجتناب همچون میتوز،^{۶۰} سلول یا بلوغ جنسی به تصویر کشیده شده است». نظریه عرفی شدن در سنت آگوست کنت و اسپنسر، بازتاب یک نگاه خطی به تکامل اجتماعی است. امیل دورکیم می‌نویسد: اگر یک حقیقت وجود داشته باشد که تاریخ به‌ما می‌آموزد، عبارت از این است که دین به تدریج بخش کوچک‌تر و کوچک‌تری از حیات اجتماعی را دربرمی‌گیرد؛ رابعاً، ایدئالیستی است؛ خامساً، خیالی است؛ سادساً، بر خودویرانگری دین بیشتر تأکید شده است؛ سابعاً، اینکه نگرش مکانیکی وجود دارد. برایان ویلسون تأکید می‌کند که دین و مدرنیته ناسازگارند. اسمیت به همه پاسخ می‌دهد:

اما جامعه‌شناسان و مورخین توضیح ندادند که دقیقاً چگونه و چرا این تغییرات اجتماعی اثرات به اصطلاح زیان‌بخش بر روی دین دارد. دقیقاً چرا باید شهری شدن یا پیشرفت‌های تکنولوژیکی اقتدار دین را تضعیف کنند؟ دقیقاً صنعتی شدن و مهاجرت منجر به خصوصی‌سازی دینی می‌شود؟ چرا ما باید با اینها به‌عنوان «عوامل مهم تاریخ» برخورد کنیم که با سنگی دلی جاده خود را به سوی خصوصی‌سازی دینی صاف می‌کند؟^{۶۱}

تأثیر جهان سوم

مهم‌ترین عاملی که سبب شده است برگرد در «نظریه عرفی شدن» تجدید نظر کند، عبارت است از مطالعات او از جهان سوم. برگرد خود در این زمینه می‌گوید:

شایعه فرشتگان در سال ۱۹۶۹ چاپ شد. ضرورت بدعت‌آمیز نیز در سال ۱۹۷۹. این دوره ده‌ساله دست‌کم تا آنجا که به اندیشه من درباره موضوعات دینی مربوط می‌شود، وصف‌الحال من است. در این فاصله ده‌ساله، بیشتر کار من به عنوان جامعه‌شناس، مستقیماً نه به دین، بلکه به نوسازی و توسعه جهان سوم و نیز به مسئله چگونگی انتقال دیدگاه‌های جامعه‌شناختی به راهبردهای سیاسی انسان دوستانه - مسئله‌ای که نخست مرا به جهان سوم مشغول داشت - مربوط می‌شد. با این حال، این گریزهای جامعه‌شناختی، تأثیر مستقیمی بر نوع نگاه من درباره دین گذاشت. اگر از من

پرسیده شود که مهم‌ترین تجربه‌ای که مرا از کتاب اول (شایعه فرشتگان) به کتاب دوم (ضرورت بدعت‌آمیز) رهنمون شد، چه بود، خواهم گفت که آن تجربه، تجربه جهان سوم بوده است. در سال‌های دهه ۱۹۶۰ ذهن من مشغول مسائلی مربوط به عرفی‌شدن بود و کتاب شایعه‌ای درباره فرشتگان کوششی بود برای غلبه درونی بر عرفی‌شدن. جهان سوم به من آموخت که این دل‌مشغولی تا چه حد نژادپرستانه بود؛ درست است که عرفی‌شدن امروزه پدیده‌ای جهان‌گستر است، اما پدیده‌ای است که در امریکای شمالی و اروپا بسیار بیشتر از هر جای دیگر ظهور کرده و قوام یافته است. در حالی که نگاه به مقیاس جهانی به ناچار دیدگاهی متعادل‌تر درباره روند عرفی‌شدن به دست می‌دهد. نیروی اجتماعی سترگ دین در جهان سوم ما را حیرت‌زده می‌کند. همین حیرت‌زدگی شدید، مرا به این نتیجه رساند که گفت‌وگوی جدید با ادیان جهانی باید در اولویت دستور کار الهیات مسیحی قرار گیرد.^{۶۲}

فکر می‌کنم دیدگاه‌هایم طی این دوره تغییر اساسی نکرد. مسائلی که ذهن مرا مشغول کرده، به‌نحو قابل‌ملاحظه‌ای عوض شد است؛ اما موضع دینی و سیاسی اصلی من کم و بیش یکسان باقی مانده است. واقع مطلب این است که من در عرصه الهیات، تغییری متمایل به «چپ» و در عرصه سیاست، تغییری متمایل به «راست» داشتم. این تحول برخی از دوستانم را آشفته ساخته و حتی رنجانده است (گرچه گفتن ندارد که برخی نیز از آنچه دیگران را رنجانده، خرسند شده‌اند). به هر حال، جهان سوم برای این دو جریان فکری سرنوشت‌ساز بوده است. در عین حال، برای من مورد و مصداقی تجربی و عینی بود تا به تنوع و اقتدار گسترده مقوله دین بیشتر پی ببرم. از این رو، (یکبار و برای همیشه) دریافتم که دیگر غیرممکن است که از روی تعصبات نژادپرستانه، فقط در سنت یهودی - مسیحی متوقف بمانم.^{۶۳}

در سال ۱۹۷۹ من در رم بودم؛ درست در بحبوحه انقلاب ایران. به دلیل اینکه قرار بود از طریق تهران به هند پرواز کنم، با نگرانی رویدادهای ایران را از تلویزیون ایتالیا دنبال می‌کردم. توده عظیمی از پیروان آیت‌الله خمینی با پوسترها و پلاکاردهایشان که به نظر می‌رسید تا انتهای افق گسترده شده‌اند، مدام شعار «الله اکبر» سر می‌دادند. به یاد اظهارنظری که یک دهه پیش درباره سکولاریزاسیون شنیده بودم افتادم و فهمیدم که اصلاً هم خنده‌دار نبوده است. در واقع، مقابله شورمند و هیجانی با عرفی‌شدن، دقیقاً چیزی بود که آیت‌الله خمینی در ذهن داشت و پیامد انقلاب ایران هرچه باشد، باید پذیرفت که فعلاً تا حدودی در این کار موفق بوده است.^{۶۴}

برگر بعدها انقلاب اسلامی ایران را یکی از نمونه‌هایی می‌شمارد برای این که مدرنیته الزاماً به کاهش دین نمی‌انجامد.^{۶۵} یقیناً در جهان اسلام، از اقیانوس اطلس تا دریای چین، هیچ چیز

دیگری غیر از دین نیست که چالشی جدی را با اشکال سکولاریته (از جمله سکولاریته مارکسیستی) ترتیب داده است.^{۶۶}

من کاملاً متقاعد شدم که عرفی‌شدن، کاملاً مساوی‌نوسازی نیست. یا به عبارتی، نوسازی آنچنان که انتظار می‌رفت، کامل نیست. جهان سوم اکنون مملو از دینی است. برخی از این فوران‌ها، اهمیت سیاسی بسیار زیادی دارند. شواهدی که امروزه در اتحاد جماهیر شوروی پس از نیم قرن تلاش حکومت در جهت سرکوبی دین ظهور می‌کند، بهت‌انگیز است. در این کشورها، نه تنها مقاومت دینی بلکه بیداری دینی وجود دارد. حتی در جهان غرب در سالهای اخیر نشانه‌هایی وجود داشته است که گزارش‌های مربوط به مرگ خدا اغراق‌آمیز بوده است.^{۶۷}

در سال ۱۹۷۹، برای اولین بار به هند سفر کرده است. دیداری که تأثیرش بر وی کامل‌تر از هر دیدار دیگری از یک فرهنگ دینی غیرغربی بوده است. برگر در این باره می‌گوید:

در حالی که هندوئیسم به دلایل عدیده، پویایی اسلام معاصر را به نمایش نمی‌گذارد، اما عملکرد آن نیز بی‌گمان مطابق ایده من از سکولاریزاسیون نیست که در دهه ۱۹۶۰ داشته‌م و پیش‌بینی می‌کردم. البته جهان سوم تنها دلیل تعدیل دیدگاه قبلی‌ام درباره سکولاریزاسیون نیست. شواهد تأثیرگذاری از احیای دینی در آمریکای شمالی وجود داشته است. همچنین احیای دینی مهمی دست‌کم در برخی از بخش‌های شوروی سابق شکل گرفت.^{۶۸}

افزون بر این، در جهان سوم برای وی روشن شد که نوسازی، فرآیندی تک‌خطی یا اجتناب‌ناپذیر نیست. برعکس، از ابتدا فرآیندی در تعامل مداوم با نیروهای متعارضی بوده است که این نیروها خود در ذیل نوسازی گنجانده می‌شوند. به نظر وی، خوب است که عرفی‌شدن را از همین منظر بنگریم؛ یعنی آن را در تعامل مداوم با نیروهای ضدمدرن بدانیم. «همین قدر کافی است بگوییم که مقاومت در برابر نوسازی و عرفی‌سازی را نه تنها در جهان سوم، بلکه در جوامع پیشرفته صنعتی - هم در جوامع سرمایه‌داری و هم در جوامع سوسیالیستی در اشکال متنوع آن - می‌توان مشاهده کرد».^{۶۹}

۳. بیداری دینی در آمریکای شمالی

برگر پس از تأکید بر تأثیر جهان سوم در اندیشه‌هایش می‌گوید:

جهان سوم، تنها دلیل تعدیل دیدگاه قبلی‌ام درباره سکولاریزاسیون نیست. شواهد تأثیرگذاری از احیای دینی در آمریکای شمالی وجود داشته است. همچنین احیای

دینی مهمی نیز دست کم در برخی از بخش‌های شوروی سابق شکل گرفت. اهمیت این مسئله آن‌گاه بیشتر می‌شود که توجه داشته باشیم این بخش‌ها برای دست کم نیم قرن تحت سرکوب برنامه‌ریزی شده و پیچیده‌ای قرار داشتند. البته چنان‌که برخی صاحب‌نظران اشاره کرده‌اند، این بدان معنا نیست که نظریه سکولاریزاسیون اشتباه بوده است، اما به نظر من اکنون می‌توان گفت که هم گستره و هم سرسختی سکولاریزاسیون را بزرگنمایی کرده‌ایم؛ حتی در اروپا، امریکای شمالی و بیشتر نقاط جهان. این نظر من به خودی خود، فقط در حکم تجدیدنظر در نظریه‌ای جامعه‌شناختی به واسطه فشار شواهد تجربی است.

اما دلایلی که برگر در لابلای مباحث‌اش مبنی بر تغییر موضع خویش آورده است، منتقدان جدی دارد. از جمله کسانی که به طور جدی برگر را در این زمینه نقد می‌کند، استیو بروس می‌باشد. استیو بروس معتقد است نظر اول برگر همچنان معتبر است و دلایل وی برای تغییر عقیده، متقاعدکننده نیستند.

از نظر بروس، چیزی که بیشتر موجب می‌شود پیتر برگر در اجتناب‌ناپذیری عرفی‌شدن تردید کند، این است که «بخش اعظمی از جهان امروزه همانند گذشته دینی است و در برخی از مناطق حتی دینی‌تر از گذشته است».^{۷۰}

استیو بروس می‌گوید من نمی‌فهمم چرا برگر فکر می‌کند نیروی حیاتی دین در جهان سوم بر نظر او درباره عرفی‌شدن تأثیر گذاشته است. باید به این نکته توجه داشت که نظریه عرفی‌شدن بدین معنا نیست که گذشت زمان دین را فرو می‌کاهد؛ بلکه به معنی تعدادی از مدعیات مرتبط درباره تأثیر تغییرهای اجتماعی خاص در شرایط خاص است. به‌طور آشکار، این ادعا که کثرت‌گرایی مستلزم این است که دولت به‌طور فزاینده‌ای در مورد موضوعات مربوط به عقیده بی‌طرف باشد، تنها به جوامع دموکراتیک و طیف محدودی از اتوکراسی‌هایی که دلیل خوبی دارند تا از ستیزهای دینی و قومی به دور باشند، اشاره دارد. در غیر این صورت، افراد واکنش بسیار معمولی به تنوع نشان می‌دهند. برای مثال، افراد کجرو باید معدوم و یا تبعید شوند.^{۷۱} جفری هادن^{۷۲} هم‌نوا با بسیاری از ناقدان، اهمیت دین در کشورهایمانند ایران را دلیل مجاب‌کننده‌ای بر رد پارادایم سکولاریزاسیون می‌داند.^{۷۳} اما بروس (۱۹۸۳) همین نقد را بر هادن نیز وارد می‌داند: ایراد هادن هنگامی وارد است که پارادایم سکولاریزاسیون را مدلی جهان‌شمول بیانگاریم. هرکس که آثار وِبر، ترولتس، نیوهر، برگر و مارتین را خوانده باشد (که هادن به هیچ کدام ارجاع نمی‌دهد) درمی‌یابد که هیچ‌یک از آنان خود را کاشف قوانینی جهان‌شمول نمی‌یابند که با یافته‌های علوم طبیعی قابل قیاس باشند. روایت سکولاریزاسیون

نیز به مانند تز و بر در مورد اخلاق پروتستان صرفاً تلاشی جهت توضیح یک دسته تغییرها در یک حیطه تاریخی و جغرافیایی مشخص است. این پارادایم رویکردی است به آنچه که از زمان اصلاحات پروتستانی در اروپای غربی (و امتدادهای آن در امریکای شمالی و استرالیا) بر دین گذشته است. اینکه آیا بخش‌هایی از این تبیین در مورد جوامع دیگر نیز صادق است یا خیر، موضوعی تجربی است که باید بسته به میزان تحقق متغیرهای علی پارادایم در دیگر نقاط عالم بررسی شود. ما مدعی برگشت‌ناپذیری پارادایم هستیم، و نه اجتناب‌ناپذیری آن. به عبارت دیگر، می‌توان از عرفی‌شدن اجتناب کرد، اما اگر جامعه‌ای مبتلا شد، به محض واقع شدن، بسیار دشوار بتوان گفت که چگونه می‌توان، در شرایط مشابه محتمل، جامعه را به دوره پیش از آن تحولات بازگرداند. برای مثال، امروزه برابری‌خواهی چنان در غرب ریشه دوانده که گیریم، من دیگر نمی‌توانم تصور کنم که باز روزی حق رأی ایالات متحده محدود به سفیدپوستان شود یا اینکه زنان متأهل از اشتغال درآمدزا منع شوند.

پارادایم مستلزم آن نیست که تمام مؤلفه‌های نشاط مذهبی با سرعت یکسان و یکنواخت افول کنند و چنین وضعی را هم پیش‌بینی نمی‌کند. چون جهان پیچیده است؛ فرآیند سکولاریزاسیون نیز متلاطم است. در دهه ۱۹۷۰، انتظار افول نشاط دینی در بخش‌هایی از بیرمنگام به چالش گرفته شد؛ زیرا در آنجا مسلمانان پاکستانی جایگزین انگلیسی‌های سکولار شدند. مهاجرت بافت مذهبی را تغییر می‌دهد. هنگامی می‌شد گفت که این نشانه شکست پارادایم سکولاریزاسیون است که انگلیسی‌های سکولار هم به همان میزان همسایه‌های پاکستانی‌شان متشرع می‌شدند؛ اما برخلاف این امر رخ داد و همین که پاکستانی‌ها از دیگر جهات انگلیسی شدند، نسل سوم مسلمانان به همان سطح بی‌تفاوتی انگلیسی در قبال دین‌داری میل کرد. تبیین جامعه‌شناختی مستلزم آن است که شرایط از جمیع جهات یکسان باشند. چنین وضعی بسیار نادر است.

۴. ناتوانی عرفی‌شدن از تأمین نیازهای اساسی جوامع

برگر با مدنظر قراردادن بی‌هنجاری اجتماعی می‌نویسد:

افراد می‌توانند، به رغم ناخرسندی، برای مدت زیادی در شرایط بی‌هنجاری زندگی کنند؛ اما جوامع احتمالاً نمی‌توانند. جوامع مبتلا به بی‌هنجاری فراگیر یا نابود می‌شوند و یا طی یک نوزایی ارزش‌های بنیادیشان دوباره متولد می‌شوند. بدایلی که احتمالاً در سرشت انسان نهفته است، چنین نوزایی‌هایی معمولاً دارای جنبه دینی قدرت‌مندی بوده‌اند.^{۲۴}

برگر در محکوم کردن منابع جایگزین معنا به همان نکته اشاره می‌کند:

من تحت تأثیر ناتوانی درونی جهان‌بینی‌های عرفی‌شده برای پاسخ به پرسش‌های وضعیت بشری، پرسش‌های مربوط به از کجا، چه و چرا قرار گرفتم. این سؤال‌های بنیادی به هیچ وجه از بین نمی‌روند و تنها با پیش‌یافتاده‌ترین شیوه‌ها از سوی ادیان تقلبی عرفی‌سازی پاسخ داده می‌شوند.^{۷۵} انسان‌ها طبیعتاً دست‌کم درباره مهم‌ترین پرسش‌های زندگی به دنبال قطعیت می‌گردند و عرفی‌شدن نمی‌تواند این قطعیت را فراهم کند.^{۷۶}

استیو بروس در پاسخ به این استدلال‌ها می‌گوید راه‌حل‌های اساسی برای مسئله بی‌هنجاری، راه‌حل‌های دینی خواهد بود؛ اما متقاعدکننده نیست که نیازها همواره باید پاسخ بگیرند. مردم به غذا نیاز دارند، اما از گرسنگی می‌میرند. ما ممکن است به اجماع فرهنگی نیاز داشته باشیم و نتوانیم به آن دست یابیم. در حقیقت، مشاهده‌های خود برگر درباره آثار مخرب متکثرشدن بر این نکته اشاره دارد که ما می‌توانیم آرزوی همه چیز داشته باشیم، اما در عین حال قادر نباشیم تغییرهایی را که موجب از بین رفتن نظام‌های اعتقادی دینی می‌شوند، معکوس کنیم. بروس بر این نظر است که در جهان اول، اتفاق خاصی نیفتاده است تا برگر نیاز به تجدید نظر داشته باشد:

من در جهان اول چیزی نمی‌بینم تا مرا به این باور برساند که برگر نیاز به تجدید نظر در نظریه عرفی‌شدن دارد. از ۱۹۶۰ به این سو، تغییرات همان‌گونه روی می‌دهد که برگر پیش‌بینی کرده بود: یعنی استقلال فردی رشد کرده و مرجعیت از بین رفته است. آیا کشورهای جهان دوم و سوم همان مسیر جهان اول را طی خواهند کرد، پرسش جالب توجهی است. مطالعات پیمایشی فشرده میان فرهنگی اینگلهارت^{۷۷} از سال ۱۹۹۰ تا ۱۹۹۷ از پیوند قوی و تقریباً جهان‌شمول میان رونق اقتصادی [فزاینده و کاهش در التزام به راست‌کیشی‌های دینی حکایت دارد. آنچه در افریقا و آسیا روی می‌دهد، برای بررسی شرایط عرفی‌شدن اهمیت دارد، اما از ارزش نظریه عرفی‌شدن نمی‌کاهد. به دشواری می‌توان باور کرد که برگر پس از سی سال شواهدی را علیه نظریه اولش در مورد سرنوشت دین ارائه کند.^{۷۸}

بنابراین، بروس معتقد است نایکنواختی به خودی خود ابطال‌کننده پارادایم عرفی‌شدن نیست؛ مسئله اصلی جهت سیر کلی رویدادها و پایداری درازمدت آنهاست. احیای مقطعی دینداری در میان جوامع ماهیگیران نورفوک و شمال شرقی اسکاتلند^{۷۹} دلیلی بر رد پارادایم عرفی‌شدن نیست؛ اما اگر در هر یک از کشورهای غربی به گونه‌ای جنبش احیای دینی رخ دهد که ابعاد

آن با جنبش متودیست جان وزلی قابل قیاس باشد، به یقین می‌توان از شکست پارادایم عرفی شدن سخن گفت؛^{۸۰} اما این استدلال نمی‌تواند از نظر برگر قابل قبول باشد؛ زیرا همچنان که بیان شد، آنچه از دیدگاه‌های برگر استفاده می‌شود، این است که انسان‌ها پس از مدتی از نظام‌های عرفی خسته می‌شوند؛ نظام‌های عرفی توان پاسخ به نیازهای اساسی انسان را ندارند. نظام‌های عرفی در معنادار ساختن گیتی که مهم‌ترین خواسته انسان و منبعث از سرشت اوست، توفیق نمی‌یابند. بنابراین، دست‌کم به لحاظ نظری می‌توان تصور کرد که روزی همین جوامع عرفی‌شد، شاهد بیداری دینی باشند.

صداقت در پذیرش واقعیت

تنها برگر نیست که از پافشاری بر نظریه عرفی‌شدن دست برداشته است، بلکه بسیاری از جامعه‌شناسان وضعیتی مشابه برگر دارند. منصفانه است اگر گفته شود اکثریت جامعه‌شناسانی که امروزه با دین سروکار دارند، دیگر به مسئله مدرنیته و عرفی‌شدن وفادار نیستند. خود برگر نیز به این مطلب اذعان دارد: «من فکر می‌کنم درباره جامعه‌شناسی دین در عصر حاضر، عمده‌ترین تحولات ذهنی دقیقاً به رها کردن نظریه قدیمی عرفی‌شدن مربوط است و این تحول نه به دلیل تغییرهای فلسفی یا الهیاتی روی داده است، بلکه به این دلیل است که این نظریه قادر نبوده برای تأیید خود شواهد تجربی کافی از مناطق مختلف جهان (به خصوص امریکا) جمع آوری کند».^{۸۱} ویژگی برگر در شجاعت وی برای پذیرش واقعیت‌ها نهفته است. به رغم اینکه تحولات سه دهه آخر قرن بیستم می‌توانست همه جامعه‌شناسان را به بازنگری در نظریه‌هایشان وادار سازد که به باور نگارنده چنین اتفاقی روی داده است، اما تعداد انگشت‌شماری از آنان به این اتفاق مهم اذعان کرده‌اند. چه بسا افرادی مانند برگر را ملامت کنند که چرا با چنین صراحتی بر باطل بودن نظریه‌های پیشینش اعتراف می‌کند. همچنان که خود برگر می‌گوید:

از من می‌پرسند کسی که ذهنش در طول یک دهه تغییر کرده است، چگونه می‌تواند اینقدر خودشیفته باشد. به نظر می‌رسد این خودشیفتگی متضمن آن است که شخص نگاهی کاملاً جدی به شأن و جایگاه خود داشته باشد. حساسیت لوتری علاج‌ناپذیرم به من می‌گوید که چنین نگاهی گناه‌آلود است. با این حال، پس از درنگی کوتاه آن را پذیرفتم. این کار را دقیقاً به این دلیل کردم که معتقدم ذهن من برای سیر و سیاحت‌هایش آن قدرها غیرعادی نیست که عاری از هر فایده‌ای باشد. تجربی که طی ده سال گذشته کسب کرده‌ام، عموماً برای همه قابل تکرار است و به نظر خود من هر کس دیگر نیز می‌تواند به بیشتر نتایجی که من رسیده‌ام، برسد.^{۸۲}

به نظر می‌رسد صداقت برگر تا حدودی به مذهبی بودن وی برمی‌گردد. برگر همواره خود را یک مسیحی دانسته است: «هنگامی که به عنوان یک جامعه‌شناس کار می‌کنم، یادآوری اینکه یک مسیحی هستم مرا از سوداژدگی باز می‌دارد... در یک شیوه بسیار مثبت نگران مسائل دینی هستم».^{۸۳} از این‌رو، هیچ‌وقت از پدیده عرفی شدن خرسند نبوده و از آن دفاع نکرده است. به تعبیر بهتر، برگر مدافع «نظریه عرفی شدن» بوده است، نه مدافع «عرفی شدن». بین این دو تفاوت زیاد است؛ مدافع «نظریه عرفی شدن» بوده است چون آن را پدیده‌ای می‌دانسته است که به هر حال اتفاق افتاده و ادامه خواهد یافت. بنابراین، درصدد تبیین این پدیده برآمده است؛ اما تبیین یک پدیده به معنای موافق بودن با آن پدیده نیست. یکی از دلایل مدعای ما این است که برگر عرفی شدن را «بحران دنیای مدرن» می‌داند. او معتقد است انسان‌ها در وضعیت مدرن و عرفی به بحران هویت دچار می‌شوند. انسان‌ها در این شرایط بی‌خانمان می‌شوند. ذهن بی‌خانمان، نتیجه همین ناخرسندی از مدرنیته است.

ترکیب معرفتی

برگر تمایز قاطعی میان الهیات و جامعه‌شناسی قائل نیست. از این‌رو، به تعبیر خودش گاهی پا را از مرز جامعه‌شناسی فراتر نهاده و به الهیات می‌پردازد. بنابراین، هر جا احتمال می‌دهد که مباحث جامعه‌شناسانه محض، تأثیری نامطلوب بر مخاطبانش داشته باشد، سعی می‌کند در حد امکان این تأثیر را خنثی کند. این نکته‌ای است که برگر بارها در آثار مختلفش از جمله در ضمیمه *سایبان مقدس* به آن اشاره کرده است.

می‌توان گفت برگر هم یک متأله و هم یک جامعه‌شناس است و شاید همین ترکیب معرفتی در نزد برگر عامل مهمی در تحول اندیشه‌ای وی بوده است. به نظر استیو بروس نیز ارزیابی در حال تغییر برگر از عرفی شدن ناشی از دگرگونی در توازنی است که در ویژگی درون خود او به عنوان یک جامعه‌شناس و یک مسیحی روی می‌دهد.^{۸۴}

تعدیل نظریه

در دهه ۱۹۵۰ بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی به نوسازی به مثابه فرآیندی یکنواخت و غیرقابل بازگشت می‌نگریستند. آنان بر این باور بودند که هر جامعه‌ای در عین برخی تعدیل‌ها، باید از یک سری مراحل قابل پیش‌بینی، اساساً از نوع توسعه جهان غرب، عبور کند. در همین بستر نظری بود که تالکوت پارسونز آمریکا را «جامعه پیشگام»^{۸۵} نامید؛ اما در عمل مشخص شد که این تعدیل‌ها بسیار بیشتر و اساسی‌تر از آن بود که پیش‌بینی می‌شد. روشن

شد که مدرنیته ردایی بدون درز نیست. پس باید از مدرنیته‌های چندگانه یا مدرنیته‌های آلترناتیو سخن گفت.

زمینه‌های به وجود آمده برای تحول اندیشه برگر، وی را به سوی بازنگری و تعدیل نظریه خویش درباره مدرنیته سوق داد. این تعدیل نظریه، مهم‌ترین ثمره تحول اندیشه برگر درباره عرفی شدن به شمار می‌رود. مهم‌ترین تعدیلی که از نظر خود برگر در نظریه‌اش ایجاد شده، این است که آنچه مدرنیته کم‌وبیش به طرز گریزناپذیری با خود همراه می‌آورد، نه «عرفی شدن»، که «کثرت‌گرایی» یا «پلورالیسم» است. منظور برگر از پلورالیسم همزیستی مدنی گروه‌های نژادی، قومی و دینی با تعاملات اجتماعی میان آنها در یک جامعه واحد می‌باشد.^{۸۶} به نظر وی، امروزه شرایط به گونه است که جوامع مختلف در یک جامعه همزیستی می‌کنند و به‌طور همزمان مدعیات شناختی و هنجاری همدیگر را به چالش می‌کشند.^{۸۷} چیزی که با جهانی شدن دین رخ می‌دهد، جهانی شدن پلورالیسم است. در نظر وی، داشتن تعامل بسیار مهم است؛ زیرا در طی تعامل (گفت‌وگو) آن گروه‌ها بر همدیگر تأثیر می‌گذارند و مهم‌ترین چالش پلورالیسم نیز در همین تأثیرگذاری است. امروزه اگر بخواهیم از تأثیر چیزی بر دین سخن بگوییم، باید از پلورالیسم صحبت کنیم، نه از عرفی شدن. عرفیت پیامد ضروری نوسازی نیست؛ بلکه پیامد ضروری نوسازی، پلورالیسم است.^{۸۸} مدرنیته همگونی سنتی جوامع را متزلزل می‌کند؛ زیرا انسان‌های داخل این جوامع و کسانی که در بیرون ایستاده‌اند، با یکدیگر مواجه می‌شوند. این مواجهه به دو شکل «واقعی» (از طریق شهرنشینی و سفر) و «مجازی» (از طریق باسوادای عمومی و وسایل ارتباط جمعی) صورت می‌گیرد.^{۸۹}

در حالی که برگر معتقد است دیدگاه‌های او در مورد آثار خورنده شناختی پلورالیسم همچنان باقی است، اعتراف می‌کند که رابطه میان پلورالیسم و عرفی شدن را خوب نفهمیده بود. همچنان که در یادداشتی بر انتهای کتاب برگر و مطالعه دین، (۲۰۰۱) می‌گوید: «من اکنون باید بگویم که پلورالیسم چگونگی باور دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهد، نه ضرورتاً چیستی آن را». «به عبارت دیگر، همچنان می‌توان باورهای دینی را حفظ کرد؛ هرچند از قطعیت سابق برخوردار نباشند. مردم همچنان در جوامع مدرن دین‌دار می‌مانند، اما دینداری آنان به شیوه‌ای جدید است. پلورالیسم به واقعیت فراگیر زندگی اجتماعی و خودآگاهی افراد تبدیل شده است.

در سطح نهادی، پلورالیسم معنایش این است که ادیان رسمی دیگر نمی‌توانند این قضیه را بدیهی فرض کنند که یک گروه خاص از انسان‌ها، به‌صورت غیرانتقادی و با سست‌عنصری خود را تسلیم مراجع کنند. اگر آزادی ادیان امری است که پذیرفته شده است - یعنی همان موقعیت نمونه در دموکراسی‌های لیبرال - پس تشکیلات و نهادهای دینی نمی‌توانند برای پرکردن

نیمکت‌های کلیساهایشان به حکومت متکی باشند. افراد باید برای پذیرش این گونه مراجع، شخصاً متقاعد شده باشند. به این ترتیب، چیزی شبیه به بازار آزاد دینی به وجود می‌آید. حتی آن هنگام که یک سنت دینی هنوز هم مدعی یک اکثریت از مردم به‌عنوان طرفداران رسمی خود است، فرد می‌تواند به وابستگی خود به تشکیلاتی که آن سنت را نمایندگی می‌کند، خاتمه دهد. اما در سطح آگاهی فردی، معنای پلورالیسم آن است که اکنون رسیدن به یقین و قطعیت دینی دشوارتر شده است.^{۹۱} بنابراین، برگر دیگر ادعا نمی‌کند که باورهای دینی به کلی از میان برچیده خواهد شد. وی به این باور رسیده است که دست‌یافتن به قطعیت دینی، دشوارتر شده است.

بررسی و نقد

تأمل

در آرا و اندیشه‌های برگر نکات قابل تأملی وجود دارد که به نمونه‌ای از آنها اشاره می‌کنیم. برگر، تنها روش مناسب برای پدیده‌های دینی را پدیدارشناسی می‌داند و معتقد است پدیدارشناسی به «فهم پدیده‌ها از درون» می‌پردازد. این سخن بدان معناست که عقاید و باورهای دینی را باید از زبان معتقدان به یک دین خاص مطالعه کرد. بر اساس این سخن، بررسی عقاید و باورهای یک مسلمان و یا یک کاتولیک، تنها با همدلی با آن فرد امکان‌پذیر می‌شود. باید آگاهی آن مسلمان و کاتولیک تحلیل شود؛ اما برگر در عمل این اصل مهم روش‌شناختی را نقض می‌کند به‌سادگی از تأثیر تکثرگرایانه مدرنیته بر دین (همه ادیان) سخن می‌گوید و آن را تعمیم می‌دهد و پلورالیسم را ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌داند؛ اما در عمل، جز تجربه شخصی خویش را که حداکثر تردد میان راست و چپ مسیحی است، مثال نمی‌زند. بر اساس مبنای برگر، مسلمانانی که در غرب در میان معتقدان به مذاهب دیگر زندگی می‌کنند، ضرورتاً باید در دامن پلورالیسم گرفتار شوند؛ اما در عمل چنین چیزی روی نمی‌دهد. پس دست‌کم می‌توان به این نتیجه رسید که معرفت‌شناسی برگر اشکالاتی دارد. برگر همه معرفت را برخاسته از زندگی روزمره و حاصل روابط با دیگران می‌داند. بر این اساس، جایابی افراد از یک مجموعه معرفتی به مجموعه معرفتی دیگر، آگاهی آنان را متزلزل می‌کند. از این‌رو، نمی‌توانند آگاهی‌های سابق، مانند آگاهی‌های دینی را حفظ کنند و به احتمال زیاد، از بخشی از عقاید و باورهای خویش دست می‌کشند.

انسان یک حیوان تجربی است تا جایی که تجربه بلاواسطه‌ای او همواره متقاعد کننده ترین گواه درباره واقعیت هر چیزی است. به عنوان مثال، فردی به x باور دارد. تا موقعی که افراد پیرامون او همان x را تایید می‌کنند، این فرد بر باور خود از x ادامه

خواهد داد. یعنی پیرامون او اجماعی وجود دارد که بر باور او صحنه می‌گذارد. لکن چنانچه این اجماع از بین برود، تداوم به این باور ممکن نخواهد بود.^{۹۲}

بنابراین، اگر کسانی یافت شوند که به رغم جایابی‌ها، همچنان می‌توانند آگاهی‌های خود را حفظ کنند، که چنین نیز هست مدعای برگر با چالش مواجه می‌شود.

برگر در مطالعهٔ دین، به غیر از مسیحیت، بیشتر بر هندوستان و آیین‌های بودیسم و هندوئیسم متمرکز بوده است و اطلاعات بسیار ناچیزی در مورد اسلام و کشورهای اسلامی دارد. برگر معمولاً به آثار دیگران ارجاع داده است و به‌ندرت به‌طور مستقیم غیر از مسیحیت را مطالعه کرده است. آنچه برگر از اسلام می‌داند، حاصل مطالعاتی است که خود و یا دیگران از مصر، ترکیه و تونس به دست آورده‌اند. برگر به رغم در نظریهٔ اولش جز جهان مسیحیت و فرهنگ غرب را مطالعه نکرده بود، اما نتیجه بررسی‌های خود را بر همهٔ ادیان و جوامع قابل تعمیم دانست. برای مثال، در نظریهٔ «تز آخرین خاکریز» با صراحت بیان می‌کند که اسلام، آخرین خاکریز مذهب در برابر حملات عرفی‌شدن است و در نهایت این خاکریز فرو خواهد ریخت. در واقع، اشتباه دیگر روش‌شناختی برگر این بود که بدون این که ادیان دیگر و قابلیت آنان بر عرفی‌شدن را مطالعه کند، تجربه مسیحیت را به آنان نیز تعمیم داد. چنانچه برگر در دورهٔ اول اندیشه خویش، دین اسلام را بررسی می‌کرد، هرگز نظریه «تز خاکریز» را ارائه نمی‌داد. به نظر می‌رسد، برگر حتی در دورهٔ بعدی نیز که به ناکفایتی «نظریهٔ عرفی‌شدن» پی برد، دوباره به این اشتباه روش‌شناختی دچارست. بدین معنا که این‌بار نیز بدون مطالعه ادیان دیگر و صرفاً با مشاهده حضور دین در امریکا و در برخی جوامع جهان سوم، به‌سوی «افول عرفی‌شدن» کشیده شد. حداکثر چیزی که برگر انجام داد، مشاهدهٔ عمل دین‌داران در برخی جوامع بود. برگر این‌بار نیز به تفاوت جوهری ادیان (دست‌کم تفاوت جوهری اسلام و مسیحیت) توجه نکرد. برگر به جای مطالعهٔ دین، به مطالعه رفتارهای دین‌داران می‌پردازد. به‌همین دلیل، در داوری‌های خود اشتباه می‌کند؛ زیرا چه بسا رفتارهای معقدان به یک دین خاص، به دلایل مختلفی بر اساس آموزه‌های اصلی آن دین شکل گرفته باشد. بنابراین، برای بررسی قابلیت یک دین برای عرفی‌شدن، تنها مشاهدهٔ رفتارهای مؤمنان به آن دین خاص کافی نیست؛ بلکه باید متون و منابع مهم آن دین نیز به دقت بررسی شود. تا زمانی که به تفاوت جوهری ادیان توجه، و قابلیت آنها برای عرفی‌شدن بررسی نشود، هم دفاع از نظریهٔ عرفی‌شدن و هم مخالفت با آن نمی‌تواند مبنای مستحکمی داشته باشد.

یک جامعه‌شناس دین به دنبال تجلیات دینی در عرصه اجتماع است، اما برای اینکه معرفت وی از این تجلیات اثنان بیشتری داشته باشد، باید آن آموزه‌ها را خوب بشناسد. جامعه‌شناس

همانند یک متکلم در صدد دفاع از آموزه‌ها نیست و خود برگر نیز، به خصوص در آثار متأخرش، اذعان کرده است که نباید آن مرز قاطعی که آگوست کنت میان جامعه‌شناسی، به ویژه جامعه‌شناسی دین و الهیات کشید، به آن پایبند بود. جامعه‌شناس دین باید دانش الهیاتی داشته باشد. متاله بودن، غیر از متکلم بودن است. متکلم به دفاع از دین می‌پردازد؛ اما متاله کسی است که دانش الهیاتی دارد.

وجود تفاوت‌های متعدد در آموزه‌های ادیان مختلف - به طور مشخص اسلام و مسیحیت - تجربه آنها را در مواجهه با مدرنیته متفاوت می‌کند. به تعبیر لویس (۱۹۹۳)، اسلام و مسیحیت به لحاظ خاستگاه جغرافیایی، ریشه مشترک ابراهیمی و تأثیرهایی که از تمدن یونانی پذیرفته‌اند شباهت‌های زیادی به هم دارند، در عین حال، همواره در مقابل یکدیگر تعریف و تصویر شده‌اند.

به انفعال کشیده شدن مسیحیت در مواجهه با مدرنیته را باید ناشی از ویژگی‌های ذاتی و توانایی‌های محدود آن در پاسخ‌گویی به نیازهای عصری دانست. بنابراین، می‌توان تصور کرد که اسلام می‌تواند از طریق مواجهه فعال با پدیده‌های عصر جدید مسیر متفاوت را ببیماید. به تعبیر شجاعی‌زند علت‌العلل عرفی شدن مسیحیان و جامعه مسیحی در غرب ظرفیت‌های محدود مسیحیت برای بقا و گسترش بوده است. اسلام در بسیاری از مواضعی که مسیحیت با ضعف و نقص و فتور مواجه بوده است، با قدرت وارد شده و راه‌کار و تدبیر روشنی ارائه کرده است.^{۹۳} نتیجه اینکه مسیر پیموده شده در غرب، تنها مسیر ممکن برای تجربه ادیان دیگر نیست و امکان تجربه مسیرهای متفاوت همواره متصور است.

راهبرد اسلام در مواجهه با مدرنیته، نه «طرد» و نه «انطباق»، بلکه «جذب» است. اسلام نه مدرنیته را به طور کلی طرد می‌کند و نه با فرار به جلو (همانند آنچه عرف‌گرایان درصدد آن هستند) خود را با آن منطبق می‌کند. اسلام در برابر تحولات از خود مقاومت نشان نمی‌دهد، بلکه تلاش می‌کند به صورت فعال آن را مدیریت کند.

برگر در تعدیل نظریه عرفی شدن به این نکته اشاره می‌کند که در عصر مدرن، قطعیت باورهای دینی از بین می‌رود. آنچه تغییر می‌کند، شیوه دین‌داری است، نه اصل دین‌داری. وی معتقد است هیچ دینی نمی‌تواند به تنهایی همه نیازهای افراد را برآورده سازد. در این صورت، افراد از آموزه‌های گوناگون از میان ادیان مختلف، انتخاب می‌کنند. به نظر برگر، جامعه آمریکا نمونه‌ای است که در آنجا دین به شکل کثرت‌گرایانه‌اش حضور دارد، اما باید گفت بر اساس نظر برگر، دین به هر میزانی از تضعیف خود، سطحی از عرفی شدن روی می‌دهد. در این صورت، با اینکه برگر جامعه آمریکا را «عرفی شده از درون» می‌نامد، سخن از افول عرفی شدن چه معنایی

می‌تواند داشته باشد. برگر اعتراف می‌کند در امریکا «مشارکت دینی افزایش یافته است، اما انگیزه‌های افراد نسبت به گذشته تغییر یافته است. با اطمینان می‌توان گفت که امروزه در امریکا بسیاری از افراد با انگیزه نجات از آتش جهنم به کلیسا نمی‌روند». در این صورت، چگونه می‌توان از عرفی‌شدن سخن گفت. ادعای برگر بر ناکفایتی نظریه عرفی‌شدن کاملاً بجا و شایسته است؛ اما دلایل برگر در این باره کافی نیست.

افزون بر اینکه عرفی‌شدن به معنایی که برگر در نظر دارد، با تصور ما از آن متفاوت می‌باشد، چه بسا چیزهایی که برگر دینی می‌نامد، از نظر ما عرفی هستند. بسیاری از چیزهایی که برگر نام دین بر آنها می‌نهد، از نظر ما شبه‌دین‌اند. چنانچه در تعریف دین به جنبه ماوراء آن توجه نشود، نمی‌توان نام دین بر آن نهاد. ما معتقدیم دین منشأ وحیانی دارد. در حالی که دانشمندانی همچون برگر برای دین منشأ بشری قائل‌اند.

نتیجه‌گیری

پیتر برگر از جامعه‌شناسانی است که بیش از یک دهه با سرسختی تمام از نظریه عرفی‌شدن دفاع کرده است و طرفداران فراوانی نیز پیدا کرده بود. لکن از هنگامی که با کشورهای جهان سوم آشنا شد، در درستی اندیشه‌های خود درباره دین و عرفی‌شدن تردید کرد. از آن پس، به تدریج که با واقعیت‌های بیشتری مواجه می‌شد، این تردید شکل جدی به خود می‌گرفت؛ به طوری که او مجبور به تغییر نظر خود درباره دین و عرفی‌شدن شد؛ به این معنا که واقعیت‌های موجود او را به این تجدید نظر وادار ساخت. البته باید گفت که تأملات عمیق برگر در نظریه عرفی‌شدن و نیز صداقت وی در پذیرش واقعیت‌های موجود در تغییر نظر او تأثیر زیادی داشته است؛ زیرا همچنان که خود او نیز اذعان دارد، جامعه‌شناسان دیگری نیز این واقعیت‌ها را مشاهده می‌کنند؛ اما جرئت تجدید نظر در اندیشه خود را نداشته‌اند. در عین حال دیدگاه عرفی‌شدن برگر در دوره اول و دوم به لحاظ روش‌شناختی، تصمیم‌های ناروان و عدم آگاهی مستقیم از اسلام و تعریفی که از دین مدنظر دارد فاقد معیارها و پشتوانه علمی است.

.....پی نوشتها

۱. هنوز هم برگر در موسسه‌ای که خود تاسیس کرده است به مطالعه رابطه دین و توسعه می پردازند.
۲. برگر، «به سکولاریسم شک کرده‌ایم»؛ ترجمه ناصرالدین علی تقویان، روزنامه همشهری، ۱۶ مهر، ۱۳۸۴.
3. Berger Peter. L., " **Reflections of an Ecclesiastical Expatriate** ", The Christian Century October 24, p.964-969
۴. علیرضا شجاعی‌زند، «عرفی‌شدن در مصاف با عرف‌گرایی»، کتاب ماه علوم اجتماعی، ش مسلسل، ۴۳-۴۴، ص ۲۰-۲۱.
5. Berger Peter. **Religious Pluralism for a Pluralist**
6. Berger Peter. L, **Religion in a Globalizing World** ", Monday, December 4, Key West, Florida.
7. Berger Peter, **Religious Pluralism for a Pluralist**.
8. Berger Peter, **Religion in a Globalizing World**, Monday, December 4, Key West, Florida.
9. Berger Peter L " **Reflections of an Ecclesiastical Expatriate** ", The Christian Century, 2000, October 24, pp .964-969.
10. Davie Grace; **Creating an Agenda in the Sociology of Religion :Common Sources/Different Pathways**, Sociology of Religion, Vol .65, No 4, p.340-323.
11. Stive Bruce
12. Steve Bruce, **Religion in the Modern World: from cathedrals to cults**, p.188
۱۳. رک: پیتر ال برگر و توماس لاکمن؛ «غیردینی شدن چگونه اتفاق می افتد»، ترجمه لیلی مصطفوی کاشانی؛ نامه فرهنگ، ش ۲۴.
۱۴. پیتر ال برگر و توماس لاکمن، **افول سکولاریسم**؛ ترجمه افشار امیری؛ ص ۹۴.
15. Religion in the mogecn world
16. Kazanawa
۱۷. همو، **افول سکولاریسم**، ص ۹۶.
18. Steve Bruce, **Religion in the Modern World: from cathedrals to cults**, p.188
19. C.F: Herberg, W, **Protestant_Catholic_ Jew: An Essay in American Religious Sociology**, Chicago
20. Linda Woodhead et al. **Peter Berger and the Study of Religion**, p.89
21. James David Hunter
22. Linda Woodhead et al. **Peter Berger and the Study of Religion**, p.80
23. National congregations studi
24. chaves, mark, "the national congrations study :Background, method and selected results" Journal for the scientific study of Reeligion, 34a, p.427_454
25. Grace Davie
۲۶. پیتر ال برگر و توماس لاکمن؛ **افول سکولاریسم**؛ ص ۸۵-۸۸
۲۷. علی‌رضا شجاعی‌زند، **عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی**، ص ۷۲.
28. believe without belonging"
29. Peter .L Berger, **Reflections of an Ecclesiastical Expatriate** ", The Christian Century October 24, pp. 964-969
30. Berger, 2006)speech (<http://pewforum.org/events/?EventID=136>)
31. Peter .L Berger, **Reflections of an Ecclesiastical Expatriate** ", The Christian Century October 24, pp. 964-969
32. Berger, **Religious Pluralism for a Pluralist Age**.

33. Peter .L Berger, **Epistemological Modesty**, An Interview with Peter Berger. The Christian Century. V.114. Issue: 30. October 29, P.972+.
۳۴. پیتر ال برگر و توماس لاکمن، **افول سکولاریسم**، ص ۲۶-۲۵.
- 35 Andres Greeley
36. C.F: Greeley, Andrew, A religion revival in russia ."Journal for the scientific study of religion .Vol. 33, No.3.
۳۷. پیتر ال برگر و توماس لاکمن، **افول سکولاریسم**، ص ۱۹-۲۰.
۳۸. ملکم همیلتون، **جامعه‌شناسی دین**، ترجمه محسن ثلاثی، ص ۲۸۷.
۳۹. پیشین: ۲۸۷-۲۸۸
40. Peter. L Berger, **Reflections of an Ecclesiastical Expatriate** ", The Christian Century October 24, pp. 964-969
- 41 Steve Bruce, **Religion in the Modern World: from cathedrals to cults**, p.188
42. Andrew Greeley.
۴۳. گراسمن، ۲۰۰۵، ص ۷۰۶.
۴۴. علی‌رضا شجاعی زند، **عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی**، ص ۱۴۶-۱۴۷.
۴۵. پیتر ال برگر و توماس لاکمن؛ **بریجیت برگر و هانسفرید کلنر؛ ذهن بی‌خانمان: نوسازی و آگاهی**؛ ترجمه محمد ساوجی؛ ص ۱۹.
۴۶. همو، **افول سکولاریسم**؛ ص ۱۸-۱۹
۴۷. همان.
۴۸. شجاعی‌زند، علیرضا؛ **عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی**، ص ۱۵۹ به نقل از لخنر، ۱۹۸۹
49. Peter. L Berger, **Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion** ". Journal for the Scientific Study of Religion, V.13, No. 2.pp. 125-133.
۵۰. پیتر ال برگر و توماس لاکمن؛ **افول سکولاریسم**؛ ص ۲۷
51. Berger Peter. L, "**Protestantism and the Quest for Certainty**". The Christian Century. Volume: 115. Issue: 23. August 26, P: 782+.
52. Ibid.
53. Berger Peter. L, **Religion in a Revolutionary Society**, Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, p.15
54. Rodney Stark
55. William Sins Bainbridge
56. Steve Bruce, **Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory**; p.30-44
۵۷. پیتر ال برگر و توماس لاکمن؛ **افول سکولاریسم**؛ ص ۲۹
58. Cristian Smith
59. Over-abstraction
۶۰. تقسیم هسته سلول بدو قسمت بدون کم شدن کروموزم ها (cell mitosis)
۶۱. نوهاس، ۲۰۰۵، ۲.
62. Peter. L Berger, **A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural**, p.133-135.
63. Ibid.
64. Ibid, p133.
65. Berger Peter. L. (1994), "**The Gross National Product and the Gods**". The McKinsey Quarterly. Issue: 1. P: 97+.
66. Peter. L Berger, **A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural**, p.133

67 Berger Peter. L, " **Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion** ". Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 13, No. 2. (Jun.), pp. 125-133.

۶۸ برگر، ۱۳۸۴، روزنامه همشهری، ۱۶ مهر.

۶۹ همان

70. Berger Peter. L, " **Protestantism and the Quest for Certainty** ". The Christian Century. Volume: 115. Issue: 23. August 26, P: 782+.

71. Woodhead. Linda. & Heelas. Paul, David Martin and, (ed), **Peter Berger and the Study of Religion**, p.92.

72. Jeffery Hadden

73. Hadden, J. K, "Toward desacralizing secularization theory." Social Forces, 65, p.587- 611.

74 Berger Peter. L. (1979b), **Facing up to Modernity**, Harmondsworth: Penguin Books, p.235.

75 Berger Peter. L. (1974b), **Religion in a Revolutionary Society**, Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, p.15

76 Berger Peter. L. (1998), " **Protestantism and the Quest for Certainty** ". The Christian Century. Volume: 115. Issue: 23. August 26, P: 782+.

77 Inglehart

78 Woodhead. Linda. & Heelas. Paul, David Martin and. (2001), (ed), **Peter Berger and the Study of Religion**, p.99-100.

79 Scotland

۸۰ بروس، ۲۰۰۲: فصل اول «خدا مرده است: سکولاریزاسیون در غرب» ترجمه امیر غلامی.

<http://www.zend.۲com>

۸۱ همان.

۸۲ برگر، مندرج در: روزنامه همشهری، ۱۶ مهر ۱۳۸۴.

83 Berger Peter. L, **The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue between the World Religions**. Buddhist-Christian Studies, Vol. 1. P.185

84 Steve Bruce, " **The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization** ", p99

85 "vanguard society"

86 Berger, speech (<http://pewforum.org/events/?EventID۱۳۶=>

87. Berger Peter. L, " **A Sociological View of the Secularization of Theology** ", Journal for the Scientific Study of Religion, Vol. 6, No. 1. (Spring,) pp. 3-16.

88. Berger Peter .L, " **Religion in a Globalizing World** ", Monday. December 4. Key West. Florida.

89. Berger, Religious Pluralism for a Pluralist Age.

90. Woodhead Linda & Heelas, 2001 :194

91. Berger, Religious Pluralism for a Pluralist Age.

92. Berger Peter. L, **The Heretical Imperative, Contemporary Possibilities of Religious affirmation**. Garden City, NY: Anchor/Doubleday, p.32

۹۳ علی‌رضا شجاعی‌زند، عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، ص ۴۶۷.

پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

منابع

- اینلگهارت، رونالد و بیبا نوریس؛ *مقدس و عرفی: دین و سیاست در جهان*؛ ترجمه مریم وتر؛ تهران: کویر، ۱۳۸۷.
- برگر، پتر ال و توماس لاکمن؛ *ساخت اجتماعی واقعیت*؛ ترجمه فریبرز مجیدی، نشر مرکز، ۱۳۷۵.
- _____، بریجیت برگر و هانسفرید کلنر؛ *ذهن بی خاتمان: نوسازی و آگاهی*؛ ترجمه محمد ساوجی؛ تهران: نشر نی، ۱۳۸۱.
- _____، *افول سکولاریسم*؛ ترجمه افشار امیری؛ تهران: پنگان، ۱۳۸۰.
- _____، «غیردینی شدن چگونه اتفاق می افتد»، ترجمه لیلی مصطفوی کاشانی؛ فصلنامه نامه فرهنگ س ۶، ش ۲۴، زمستان ۱۳۷۵
- _____، «به سکولاریسم شک کرده ایم»؛ ترجمه ناصرالدین علی تقویان، روزنامه همشهری، ۱۶ مهر، ۱۳۸۴.
- _____، «نخبگان با دامن زدن به سکولاریزاسیون تضاد هنجاری می آفرینند»؛ ماهنامه راهبرد، شماره ۳۱، بهار ۱۳۸۳.
- بروس، استیو، «پارادایم سکولاریزاسیون» فصل اول کتاب *خدا مرده است: سکولاریزاسیون در غرب*؛ ترجمه امیر غلامی؛ نسخه الکترونیکی. (www.zend2.com).
- شجاعی زند، علیرضا؛ *عرفی شدن در تجربه مسیحی و اسلامی*، تهران: مرکز بازشناسی ایران و اسلام، ۱۳۸۱.
- _____، «تعریف دین و معضل تعدد»؛ نقد و نظر، ش ۱۹-۲۰، ۱۳۷۸.
- _____، «عرفی شدن در مصاف با عرف گرایی»، کتاب ماه علوم اجتماعی، سال چهارم، شماره هفتم و هشتم، مسلسل، ۴۳-۴۴، خرداد ۱۳۸۰، ص ۲۰-۲۱.
- همیلتون، ملکم، *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، نشر مؤسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، ۱۳۷۷.
- Berger Peter. L, *The Noise of Solemn Assemblies: Christian Commitment and the Religious Establishment*. Garden City, NY: Doubleday, 1961.
- _____، " **A Sociological View of the Secularization of Theology** ". Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 6. No. 1. (Spring.) p.3-16, 1967.
- _____، **The Social Reality of Religion**. London: Faber and Faber, 1969.
- _____، " **Some Second Thoughts on Substantive versus Functional Definitions of Religion** ". Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 13. No. 2. (Jun, 1974), pp. 125-133.
- _____، **Pyramids of Sacrifice: Political Ethics and Social Change**. New York: Basic Books, 1974a.
- _____، **Religion in a Revolutionary Society**. Washington DC: American Enterprise Institute for Public Policy Research, 1974b.
- _____، **The Heretical Imperative. Contemporary Possibilities of Religious affirmation**. Garden City, NY: Anchor/Doubleday, 1979.
- _____، **Facing up to Modernity**. Harmondsworth: Penguin Books, 1979b.

- _____, " **From Secularity to World Religions** ". The Christian Century. 97, 1980. P.44-8.
- _____, **The Pluralistic Situation and the Coming Dialogue between the World Religions.** Buddhist-Christian Studies, 1981, Vol. 1. p.31-41
- _____, **The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion.** London: Faber and Faber, 1990.
- _____, **A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural.** Garden City, NY: Doubleday, 1990b.
- _____, " **God in a World of Gods**". First Things 35 (August/September 1993): 25-31.
- _____, " **The Gross National Product and the Gods** ". The McKinsey Quarterly. Issue: 1, 1994, P.97+.
- _____, " **Secularism in Retreat**". The National Interest. Issue: 46, 1996, p.3+
- _____, " **Epistemological Modesty**". An Interview with Peter Berger. The Christian Century. Volume: 114. Issue: 30. October 29, 1997, p.972+.
- _____, " **Protestantism and the Quest for Certainty** ". The Christian Century. Volume: 115. Issue: 23. August 26. p.782+, 1998.
- _____, " **Going to extremes: between relativism and fundamentalism** ". (www.w3c.org), 1999
- _____, " **Reflections of an Ecclesiastical Expatriate** ". The Christian Century October 24, 2000, p.964-969
- _____, " **Reflections on the Sociology of Religion Today** ". Sociology of Religion. Vol. 62. No. 4. Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium, 2001, P.443-454.
- _____, " **Whatever Happened to Sociology. First Things** ". A Monthly Journal of Religion and Public Life. October 2002, Page Number: 27+
- _____, **Religions and Globalisation.** European Judaism. Volume: 36. Issue: 1. 2003. Page Number: 4+.
- _____, **Religious Pluralism for a Pluralist** ". Project Syndicate, 2005a
- _____, " **Orthodoxy and Global Pluralism** ". This article was delivered as the keynote address at the Conference "The Spirit of the Orthodoxy and the Ethic of Capitalism", held March 7-9, 2005b, at the Institute for Human Sciences. Vienna. Austria.
- _____, " **Religion and Development** ". (speech). Society for international development, 2005c.
- _____, " **Religion and the West** ". The National Interest, 2005d
- _____, " **Religion in a Globalizing World** ", Monday, December 4, Key West. Florida, 2006
- _____, " **Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today**".

- _____, & Thomas Luckmann, (1963), **Sociology of Religion and Sociology of Knowledge**, Sociology and Social Research. vol. 47, pp. 417-27. Reprinted in: R. Robertson (ed), Sociology of Religion. Harmondsworth, Penguin, 1969, p. 68.
- _____, & Stanley Pullberg. " **Reification and the Sociological Critique of Consciousness** ", History and Theory, 1965, Vol. 4, No. 2. p.96-211.
- _____, & Stan D. Gaede; Howard L. Harrod; Donald E. Miller; Wade Clark Roof. (1981). **Review Symposium: Peter L. Berger's "The Heretical Imperative"**. Journal for the Scientific Study of Religion. Vol. 20, No. 2. pp. 181-196.
- Bruce, Steve. **Religion in the Modern World: from cathedrals to cults**. Oxford. New York, 1996.
- _____, **Choice and Religion: A Critique of Rational Choice Theory**; Oxford University Press. Oxford, 1999.
- _____, " **The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization** ", in: Woodhead. Linda. & Heelas. Paul. David Martin and, (ed). **Peter Berger and the Study of Religion**. Routledge: London, 2001.
- _____, **Fundamentalism**; Oxford: Polity Press, 2001b.
- Davie. Grace; " **Creating an Agenda in the Sociology of Religion: Common Sources/Different Pathways** ". Sociology of Religion. Vol. 65, No. 4. Special Issue: [Culture and Constraint in the Sociology of Religion]. (Winter, 2004). pp. 323-340.
- Woodhead. Linda. & Heelas. Paul. David Martin and, (ed). **Peter Berger and the Study of Religion**. Routledge: London, 2001.

