

پیتر برگر و جامعه‌شناسی دین

الله کرم کر می‌پور*

اشاره

پیتر برگر با نگرشی الاهیاتی — جامعه‌شناختی به تبیین دین و دینداری پرداخته است. او در یک دوره فکری بلند مدت از این نظریه دفاع می‌کند که دین به مثابه «سایبانی مقدس» است به طوری که افراد جامعه را در زیر چتری فراگیر و نظم‌بخش گرد هم می‌آورد. در این حیطه، دین سازوکاری شناختی-ممنایی است که به شیوه‌ای مقدس، نحوه زیستن جمعی و فردی را برای انسان فراهم می‌کند. برگر در بخش دیگری از زندگی خود به رابطه دین و سکولاریزاسیون بیشتر می‌اندیشد و به این نتیجه می‌رسد که بُعد نظم‌بخش و نهادین دین در حال فروگاهش است اما بُعد شناختاری و فردی آن همچنان در حال رشد است. در دوره اول به این رابطه می‌اندیشد که مدرنیته به سکولاریزاسیون منجر می‌شود، در نظریه دوم به «دینداری‌های ترکیبی» و «سبک‌های دینداری» توجه می‌کند و به طور کلی به «دین خصوصی» که مؤلفه اصلی دوران مدرن است توجه می‌کند. بنابراین نظریه خطی او در باب رابطه دین و مدرنیته جای خود را به نظریه‌ای ترکیبی و تلفیقی می‌دهد که در آن مدرنیته به «حذف دین» منتهی نمی‌شود بلکه به «تغییر دین» کمک می‌کند.

کلیدواژه: سکولاریزاسیون، زیست‌جهان، سایبان مقدس، کثرت‌گرایی

مقدمه و زمینه

پیتر لودویگ برگر (Peter Ludwig Berger) جامعه‌شناس و الاهیدان لوتری، در ۱۷ مارس ۱۹۲۹ در شهر وین اتریش به دنیا آمد. مدت کوتاهی پس از جنگ جهانی دوم به ایالات متحده آمریکا رفت و تحصیلات خود را در آنجا به پایان برد. برگر بعد از اتمام دوره لیسانس در سال ۱۹۴۹، در مدرسه تحقیقات اجتماعی در نیویورک ثبت نام کرد. در سال‌های ۱۹۵۰ و ۱۹۵۲ فوق‌لیسانس و دکتری گرفت و در سال‌های ۱۹۵۶ تا ۱۹۸۱ در دانشگاه‌های مختلفی از جمله کارولینای شمالی، دانشگاه راتگرز، کالج بوستون و مدرسه‌ای جدید برای تحقیقات اجتماعی شهر نیویورک صاحب کرسی بود.^۱

برخی معتقدند برگر بیشترین سهم را در مطالعه دین در سطح نظری داشته است (Woodhead and others, 2001). نظریات برگر امروزه در پیرامون نظریه اجتماعی و جامعه‌شناسی شناخت و دین، و به طور خاص، ایده «سکولاریزاسیون در دنیای مدرن» دور می‌زند. اصول و مبانی نظری او در کتاب ساخت اجتماعی واقعیت، در حوزه جامعه‌شناسی شناخت انتشار یافت.^۲ در سال ۱۹۶۷ در حوزه جامعه‌شناسی دین، کتابی به نام واقعیت اجتماعی دین منتشر کرد. در بخش اول این کتاب به تعریف دین و در بخش دوم که حدود نیمی از کل کتاب را شامل می‌شود به بحث پیرامون ایده سکولاریزاسیون با تأثیرپذیری از آرای دین‌شناسی ماکس وبر می‌پردازد. او اکنون استاد جامعه‌شناسی و مدیر مؤسسه فرهنگ، دین و مسائل جهانی در دانشگاه بوستون است.^۳

۱. برخی از تحقیقات وی در این دوره عبارت‌اند از: تحقیق با همکاری دیوید سارتین و برنیک سارتین دربارهٔ جهش کاریزماتیک در آمریکای لاتین؛ تحقیق با رابرت هنفر دربارهٔ اشکال و صورت‌های اسلام در اندونزی؛ تحقیق با همکاری هانسفرد کلتر دربارهٔ توسعه در کاپیتالیزم؛ و تحقیق با همکاری نانسی امرمن و دیگران دربارهٔ اجتماعات امریکایی که در سال ۱۹۹۷ به نام اجتماع و جامعه منتشر شد.

۲. این کتاب با این مشخصات به فارسی ترجمه شده است: ساخت اجتماعی واقعیت (رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت)، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۵.

۳. برخی از آثار مهم برگر از این قرارند:

- *the sacred canopy: elements of a sociological theory of religion* (1976).
- *the Other Side of God* (1981).
- *The Capitalist Spirit: Toward a Religious Ethic of Wealth Creation* (1990).
- *a far Glory: The Quest for Faith an Age of Credibility* (1992).
- *The secularization of the World: Resurgent Religion and world politics* (1999).

زمینه و خاستگاه فکری برگر را نمی‌توان بدون در نظر گرفتن نگرش‌های خاص کسانی مثل مارکس در بررسی اندیشه و هستی اجتماعی انسان (هستی اجتماعی انسان تعیین‌کننده آگاهی اوست)، پدیدارشناسی آلفرد شوتز، روش تفهیمی و نگاه تفسیرگرای ماکس وبر، و نیز روان‌شناسی اجتماعی هربرت مید تجزیه و تحلیل کرد. همین زمینه‌های فکری است که او را به روشی ترکیبی در حوزه جامعه‌شناسی شناخت و دین سوق داده و باعث شده است تا برگر در تحلیل کنش‌ها و باورهای جامعه هم واقعیت‌های اجتماعی و هم امور ماوراء الطبیعی را در نظر داشته باشد. در واقع، جامعه‌شناسی دین او تلاشی است برای تبیین دین در عصر مدرنیته.^۱

جامعه‌شناسی دین برگر از روش و نگاه او به جامعه‌شناسی شناخت جدا نیست. از نظر او دین و شناخت هر دو تابعی از «زمینه» و «متن» و «محیط» و «زبان» و «اوضاع و احوال» پیرامونی هستند؛ زیرا «واقعیت» و «شناسایی» به بافت‌ها و زمینه‌های اجتماعی مربوط می‌شوند. آنچه در نظر راهبی تبتی «واقعی» می‌نماید، ممکن است برای پیشه‌وری آمریکایی «واقعی» نباشد. بنابراین هم‌جوشی خاص «واقعیت» و «شناسایی» به بافت و زمینه اجتماعی خاص آنها مربوط است (برگر ۱۳۷۵: ۹). این اعتبار و نسبت اجتماعی روش‌های مختلفی را پیش‌روی یک جامعه‌شناس قرار می‌دهد و هیچ تحلیل جامعه‌شناختی‌ای نمی‌تواند این رابطه‌ها را نادیده بگیرد. زبان نیز صرفاً یک ابزار گفتاری

۱. در پاسخ به این پرسش که آیا می‌توان هم‌زمان با مطالعه جامعه‌شناختی دین، با نگرشی الاهیاتی نیز به این موضوع پرداخت و آیا جمع میان آن دو مشکلی ایجاد نمی‌کند و به لحاظ روشی و محتوایی چه‌طور می‌توان هم‌زمان از هر دو دیدگاه به بررسی دین پرداخت، برگر از مفهومی به نام «شهروند دوگانه» (Dual-citizenship) استفاده می‌کند. این اصطلاح توضیح می‌دهد که چگونه یک محقق دینی، هم‌زمان می‌تواند هم به روش علمی کار کند و هم خود دیندار باشد (بنگرید به: برگر و کلنر، ۱۳۸۱: ۶۶). در جای دیگری و به بیانی ژورنالیستی‌تر پاسخ می‌دهد که «من هرگز با این موضوع مشکلی نداشته‌ام. تا آنجا که به جامعه‌شناسی یا علوم اجتماعی مربوط می‌شود من یک وبری متعارف هستم. من به علم فارغ از ارزش اعتقاد دارم. فکر می‌کنم آنچه را نوشته‌ام ممکن است مورد سوگیری قرار گیرد، اما آن‌گونه که کار خودم را می‌فهمم، کاری فارغ از ارزش است: مثلاً در مورد سکولاریزاسیون، من فکر می‌کنم اگر یک ملحد، یک بودایی یا هر چیز دیگری بودم، مسیر مفهومی مشابهی را پشت سر می‌گذارم. این را صرفاً به خاطر گول زدن خودم نمی‌گویم؛ زیرا من علایق دینی عمیقی دارم و خودم را، هرچند به روشی بدعت‌آمیز، یک مسیحی معتقد می‌دانم» (بنگرید به: اخبار ادیان، سال ششم، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۸۷، ص ۵۲).

نیست و ما با زبان فقط حرف نمی‌زنیم، بلکه با زبان امور و اشیا را نظم می‌دهیم و معنا می‌بخشیم. چگونگی شکل‌گیری مفاهیم دینی، و تحول و رشد و تأثیر آنها بر آگاهی انسانی در همین مسیر قابل مطالعه است.

با این نگاه، برگر تلاش می‌کند صورت‌بندی جدیدی از دین ارائه کند. انسان در این صورت‌بندی، کنش‌گری فعال است که در تعامل و رابطه مستقیم محیط و شرایط زندگی قرار دارد و درون شبکه‌ای از معانی، باورها و ساخت‌های زبانی زندگی می‌کند. برگر برای تبیین این صورت‌بندی، از مفهوم «عرف عام» (common sense) یا عقل سلیم و جنبه‌های عمومی کنش انسانی استفاده می‌کند. او بر این نظر است که غرایز پایدار و مشخص انسان‌ها بسیار محدودند و در نتیجه، پایداری زندگی اجتماعی باید از دل آن محیط، ارزش‌ها و معانی فراگیر، و بالاتر از همه، ارزش‌ها و معانی دینی‌ای بیرون بیاید که کانون واقعی سازمان اجتماعی را پدید می‌آورند و در آن مشترک‌اند. از اینجا توجه خود را به «شیوه تکوین و عینیت‌یافتن» این معانی در نهادهای اجتماعی و جامعه‌پذیری اعضای جدید یک جامعه معطوف می‌کند. ایده‌ها، ارزش‌های فرهنگی و هنجارها کانون یک سازمان اجتماعی تلقی می‌شوند که در آن اعضای جدید فرایند اجتماعی شدن را از سر می‌گذرانند. در نتیجه با کار جامعه‌شناختی بر روی دین و در نظر گرفتن رابطه موجود بین محیط، موقعیت و ذهنیت می‌توان به شناخت درستی از دین رسید.

چیستی و تعریف دین

برگر در مطالعه جامعه‌شناختی دین به جنبه‌های جمعی و تجربی دین توجه دارد و می‌کوشد تعریفی پسینی، تجربی و بلکه تلفیقی از سطوح ارزشی و شناختی همراه با کنش‌های زمان‌مند و عینی از دین عرضه کند. برای رسیدن به این مقصود، از میان سه رویکرد تقلیلی (reductionism)، جتوهری (substantive) و کارکردی (functional) به تعریف کارکردی نظر دارد. در نگاه تقلیلی، دین صرفاً به‌عنوان انعکاسی از فرایندهای اجتماعی مهم یا بیانی از علایق اقتصادی و یا بروز نیازهای روانی تعریف می‌شود و جنبه‌ها و جهت‌های دیگر آن فراموش می‌شود. از این‌رو، این نگاه به کار تحلیل دین نمی‌آید. در تعریف جوهری به امر گوهرین دین توجه می‌شود و تلاش می‌شود از ظواهر و سطوح بیرونی دین و حیطة تعاملات اجتماعی فراتر رفته، به هسته اصلی، درونی و ارزشی دین

دسترسی پیدا کنند. هدف اصلی در اینجا کشف جوهر دین و ارائه مقوله‌هایی از مفاهیم دینی است که علاوه بر توصیف دین آن را از مقوله‌های غیردینی متمایز سازد. در بعد کارکردی، تلاش معطوف به «کارایی» و نقش دین در عرصه‌های زندگی است؛ یعنی دین به چه «مشکلات» و «پرسش‌هایی» پاسخ می‌دهد و به کار چه چیزهایی می‌آید.

هرچند برگر تعریف جوهری را برای پیروان یک دین امری بسیار مهم می‌داند، اما خود او به‌عنوان یک جامعه‌شناس، بیشتر به تعریف کارکردی دین توجه دارد. تعریف کارکردی دین در واقع ناظر به موقعیت‌های اجتماعی، نسبت‌های گوناگون زمانی-مکانی و ظرفیت‌های شناختی، زبانی و فرهنگی است. تعریف کارکردی بر این دیدگاه استوار است که کار جامعه‌شناختی ناظر به سوزهای انسانی و نیز ساخت‌های ذهنی و زبانی است. امور ماورایی به عرصه زندگی جمعی انسان وارد می‌شوند و با تعیین نحوه زیست انسان، به زندگی جمعی او نظم می‌دهند. امر ماورایی برای حیات فردی انسان نوعی آرامش و دوام و برای زندگی جمعی او نوعی اتحاد و انسجام به ارمغان می‌آورد. دین به کمک «نظم‌بخشی» به حیات جمعی می‌آید و بالاتر از آن، به شیوه‌ای مقدس، به انسان در تفسیر جهان و جایگاه خویش در آن یاری می‌رساند. در اینجا تلاش برگر این است که نشان دهد چگونه دین فضایی از قدسیت ایجاد می‌کند و چگونه با تقسیم مقوله‌سازی میان امر قدسی و غیرقدسی، «نظمی کیهانی» به امور می‌بخشد. ادیان از جایی آغاز می‌شوند که این تقسیم‌بندی شروع می‌شود و درست از همین جا امور قدسی به هیئت نمادها درمی‌آیند و امور مقدس ساخته می‌شوند (Berger, 1967: 25). به بیان دیگر، «انسان مجبور است نظم معناداری بر واقعیت تحمیل کند». این توجه به معنا همان چیزی است که تار و پود «نظم اجتماعی» را می‌سازد و زندگی اجتماعی را سر پا نگه می‌دارد. دین محصول غریزه نظم‌داری کیهان و نتیجه مجموعه فرافکنی‌شده انسانی است که خود را بیرون می‌ریزد. هدف از دین دل‌سپردن به این مجموعه معانی، و پایدار ساختن معانی متزلزل و ناپایدار اجتماعی است. دین کوشش جسورانه انسان برای درک کل عالم است، به نحوی که برای انسان معنادار باشد.

سرنوشت هر دینی به «نمادها»، «امر قدسی» و «ماورای طبیعت» بستگی دارد. در همین جاست که انسان در پی «سایبان امنی» است که او را از آشوب و بی‌نظمی نجات دهد. دین «سایبانی» (یا چتری دامن‌گستر) از نمادها است که به منظور یکپارچه کردن

بخش‌های مختلف جامعه و نیز تجربیات مختلف افراد انسانی عرضه شده است. به بیان دیگر، دین به مثابه سازوکاری شناختی و هنجاری عمل کرده، نظم طبیعی و اجتماعی موجود را به نظمی کیهانی و مقدس مرتبط می‌سازد و از این طریق احساس «بودن در کاشانه» را، در جهان هستی، برای انسان پدید می‌آورد. کارکرد و کارایی دین این است که همه فرایندهای نهادی جامعه، تجربیات افراد، و نمادها و باورهای دینی را تأیید کرده، در ساختی سازمان‌یافته نظم بخشد. از این چشم‌انداز، نهاد دین در ساختارهای سیاسی و اقتصادی جامعه از منزلت بالایی برخوردار است. در زیر این سایبان، قواعد و قوانین دینی جاری و ساری‌اند. دین در این فضای قدسی-زمینی کنش‌های روزمره مردم، به صورت مستقیم و غیرمستقیم، نمادها و تعاریف دینی را تأیید می‌کند. اگر هم افرادی پیدا شوند که در این تعاریف و نمادها تردید روا دارند، معمولاً در حاشیه قرار می‌گیرند و کمتر موفق می‌شوند توده‌های مردم را تحت تأثیر خود قرار دهند (توسلی و مرشدی، ۱۳۸۵: ۱۰۰).

بنابراین می‌توان گفت دین از نظر برگر، سیستمی شناختی-اعتقادی است که به کار معنا بخشی به زندگی فردی و همچنین نظم بخشی به زندگی جمعی می‌آید. از این نظر دین عبارت است از نگاه انسان به سوی نظام مقدس که شامل همه موجودات، چه انسان و چه غیرانسان، می‌شود. این تفسیر اجتماعی همان چیزی است که او ذیل نظریه زیست-جهان آن را تحلیل می‌کند.

پژوهش‌های علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

دین و نظریه زیست-جهان

گفته شد منظور برگر از «سایبان مقدس» نوعی اتحاد و یکپارچگی و هماهنگی به شیوه مقدس است. در اینجا می‌توان پرسید این «سایبان مقدس» از طرف چه کسی و چگونه ساخته می‌شود؟

در روش‌شناسی برگر، شناخت و دین تابعی از وضعیت و موقعیت کنشگران در این جهان هستند. رابطه دوسویه‌ای میان واقعیت‌های بیرونی و ساخت‌های ذهنی-شناختی وجود دارد که هیچ کس نمی‌تواند خود را از آن کنار بکشد. به بیان دیگر، پیش‌فرض روش‌شناختی برگر این است که بین داده‌های عینی و معانی ذهنی رابطه‌ای دیالکتیکی وجود دارد؛ یعنی تعاملی دوسویه بین آنچه به‌عنوان «واقعیت بیرونی» تجربه می‌شود و

آنچه به منزله آگاهی فرد به فهم درمی‌آید. به عبارت دیگر، «آگاهی زندگی روزمره» رشته‌ای از معانی است که به فرد مجال می‌دهد تا راه خود را از میان رویدادهای معمولی و برخوردهای زندگی‌اش با دیگران در پیش گیرد. کل این معانی، که فرد در آنها با دیگران سهیم است، یک زیست-جهان اجتماعی (social life - world) خاص را می‌سازد.

بنابراین، زیست-جهان خاستگاه همه معانی و معرفت‌های انسانی است. این بخش از شناخت و معنا، بخشی از تجربه ماست که صورتی پیشینی و نظری دارد و به انسان این فرصت را می‌دهد تا راه خود را در زندگی روزمره و از میان رویدادهای معمولی دنبال کند. در عین حال این زیست-جهان روزمره امری معمولی و دم‌دستی است؛ به طوری که برگر در جای دیگری، از زیست-جهان با عنوان «واقعیت برتر» یاد می‌کند که برای اثباتش به هیچ دلیل دیگری غیر از حضور آن نیاز نیست (برگر، ۱۳۷۵: ۲۳).

این زندگی و زیست-جهان خالی از معنا نیست و انسان تلاش می‌کند حدی از معنا را با زندگی روزمره بیامیزد. «معناجویی» مختص موجود انسانی است و همین خصیصه است که مرز میان انسان و حیوان را مشخص می‌کند. به نظر برگر، همه انسان‌ها در جست‌وجوی زندگی مبتنی بر معنا هستند و این معناجویی، به طور آشکار، نیاز بشر به معنا را نشان می‌دهد (Berger, 1967: 100). برگر بر این نکته تأکید می‌کند که دین بستری برای معنابخشی به زندگی است. زمانی این جهان معنای خودش را از دست می‌دهد که انسان از تفکر درباره آن دست بکشد. انسان می‌تواند در واقعیت جهان شک کند، اما مجبور است شک خود را نسبت به آن به حالت تعلیق درآورد؛ زیرا انسان به طور معمول در آن زندگی می‌کند (Ibid: 23).

تفسیری که برگر از معنابخشی و نظم‌بخشی دین ارائه می‌کند، در واقع، از این نگرش الاهیاتی او سرچشمه می‌گیرد که امور به دو بخش قدسی و زمینی تقسیم می‌شوند. در این نگرش، جهان دو سطح دارد: یکی واقعیت جهان معمولی و زمینی و دیگری جهان ماورایی و قدسی که کارکرد پنهان و پشت‌صحنه این جهان زمینی و اجتماعی است. برگر در الاهیات اجتماعی، حوزه ماورایی و قدسی‌ای که به تجربه بشری درمی‌آید را با عنوان یک «واقعیت دیگر» (The Other) توصیف می‌کند.

برگر زیست-جهان انسانی را از زیست-جهان حیوانی متمایز می‌کند. به نظر برگر جهان-خانه حیوانات، چه به صورت انواع و چه به صورت افراد، «از پیش تعیین‌شده»

است و هر حیوانی اغلب رابطه ثابتی با محیط خود دارد؛ رابطه‌ای که دیگر اعضای آن محیط با او در آن شریک‌اند. اساساً حیوانات «عوالم بسته» و بدون ساختاری دارند؛ اما انسان رابطه‌ای دوسویه با جهان دارد؛ از یک طرف، همچون جهان حیوانی، پا به جهانی می‌گذارد که از پیش وجود داشته است و از طرف دیگر بر خلاف جهان حیوانی، این جهان برای او آماده شده نیست و خود به ساختن و مهیا کردن آن دست می‌برد. جهان انسانی به گونه‌ای است که در زمان تولد، «تمام شده» نیست (Berger, 1967: 4). جهان انسانی بر خلاف جهان حیوانی، دستگامی تام و تمام نیست. آدمی خود به ایجاد سازوکار این جهان دست می‌برد، در آن دخل و تصرف می‌کند و به تفسیر و تحلیل آن می‌پردازد. «انسان خودش جهان خودش را می‌سازد؛ زیرا دنیای انسانی از قبل ساخته و پرداخته نیست. انسان وارد جهانی شده که بی‌نظم است و خودش می‌کوشد به آن نظم و ثبات بخشد. رابطه انسان و محیط یک رابطه باز است و در نتیجه، «شیوه‌های ساختن» و جهت‌دهی آن نیز باز است. از این نظر، برگر معتقد است جهانی که انسان به آن وارد می‌شود «یک جهان باز» است. او به پیروی از آلفرد شوٹس، در «باز بودن جهان» (world openness) اولویت را به زیست-جهان می‌دهد. انسان از رفتار مبتنی بر غریزه آزاد است، ضمن اینکه راه‌های متعددی برای کامل ساختن این غریزه پیش روی او گشوده شده است. راه‌های ممکن برای انسان‌شدن او بی‌شمار است و بر خود اوست که جهانی انسانی برای خود به وجود آورد. در واقع همین زیست-جهان نقطه آغاز حرکت او به سوی دین است و در همین زیست-جهان است که دین آغاز می‌شود. بنابراین، دین در زیست-جهان انسان‌ها ریشه دارد. زندگی در بی‌نظمی و آشفتگی برای انسان تحمل‌ناپذیر است و در تکاپوی این است که ورای بی‌نظمی و آشفتگی، «آستانه معنایی برای خود پیدا کند.

اما این «آستانه معنایی» همیشه بی‌آسیب نیست و خطراتی ماورایی آن را تهدید می‌کند. گاهی انسان با «موقعیت‌هایی حاشیه‌ای»^۱ و خارج از محدوده نظم اجتماعی مواجه می‌شود. انسان در چنین موقعیت‌هایی با محدودیت‌هایی روبه‌رو است؛ برگر «مرگ» را

۱. marginal situations: برگر این واژه را از کارل یاسپرس وام می‌گیرد و در واقع نزدیک به مفهومی است که اگرستانسالیست‌ها به نام موقعیت‌های مرزی از آن استفاده می‌کنند.

یکی از این محدودیت‌ها می‌داند و دلهره از مرگ را به کل جامعه تسری می‌دهد. همین محدودیت‌ها هستند که نظم اجتماعی را به مخاطره می‌افکنند. مخاطره و دلهره و اضطراب خاص جهان انسانی‌اند. برگر با تأثیرپذیری از رهیافت پدیدارشناختی و اگزستانسیالیستی بر این نظر است که انسان برای ساختن جهان خود، خود را بیرون می‌افکند؛ به این بیان که انسان معانی خود را بر واقعیت‌ها تحمیل می‌کند. برگر برای اشاره به این معنا از واژه بیرون‌افکنی یا بیرون‌ریزی (externalization) استفاده می‌کند؛ بر این اساس، تمامی نظم و معنایی که در جهان وجود دارد، همان معانی درونی خود انسان است که بر اساس تجربه زیستی خودش آنها را بر واقعیت حمل کرده است؛ یعنی هر محصول انسانی صورت شکل گرفته معانی ذهنی اوست.

انسان در پروسه فعالیت بیرون‌ریزی، جهانی را می‌سازد که تنها در آن می‌تواند جای گیرد و بدین شکل، خود را تحقق می‌بخشد. در ساختن چنین جهانی، انسان خودش را تعریف می‌کند و شخصیت خودش را می‌سازد. انسان نه تنها جهان را می‌آفریند بلکه خودش را هم بازتولید می‌کند. این ساختن و تولید کردن امری فردی و رهاشده نیست؛ بلکه مقوله‌ای جمعی و اجتماعی است. انسان‌ها در تعامل با هم، ابزارشان را می‌سازند و از طریق آن، زبان را به مثابه ابزار ارتباطی و نهادهای اجتماعی را به‌عنوان ساختارهای نظام‌بخش می‌سازند. نتیجه اینکه اگر ساختن جهان یک فعالیت جمعی را می‌طلبد، و فرایند شکل گرفتن «خود»، ضمن ساختن جهان به وجود می‌آید؛ پس «خود» یا «خویشتن» اساساً ساختاری اجتماعی دارد و در تجربه اجتماعی به ظهور می‌رسد. برگر در این مورد می‌گوید: «خودسازندگی انسان همیشه و به الزام یک مقوله جمعی است... انسانیت خاص آدمی و اجتماعی بودن او به طرز جدایی‌ناپذیری در هم بافته شده است» (برگر، ۱۳۷۵: ۷۸). مجموعه این محصولات که در بافتی انسانی ساخته می‌شود فرهنگ نامیده می‌شود. در این میان، جامعه همان بخشی است که روابط دائم انسان با اطرافیانش را می‌سازد و فرهنگ نتیجه فعالیت مستمر انسانی است. زندگی انسانی زمانی میسر می‌شود که جهان ناپایدار و نامعینی که انسان با آن مواجه است توسط یک نظام معنایی و نظم اجتماعی حفظ شود.

دورکیم قبل از برگر بر وجه انسانی و اجتماعی دین انگشت تأکید نهاد. به نظر دورکیم اساطیر تحت اشکال بسیار متفاوتی دین را بازنمایی کرده‌اند؛ اما علت عینی

ابدی و جهانی این احساسات منحصر به فرد که تجربه دینی از دل آن شکل گرفته است، جامعه است. این جامعه است که دین را می‌سازد؛ زیرا آنچه انسان را می‌سازد کلتی از دارایی‌های ذهنی است که تمدن را می‌سازد و تمدن ثمره جامعه است. برگر همین نظریه را بسط می‌دهد که چگونه انسان برای خود مامن و پناهگاهی از معنا می‌سازد. در نظر او دین به مثابه نظامی مقدس زمانی ساخته می‌شود که به نوموس^۱ اجتماعی مستقر، ثبات یا مشروعیتی بیابد که مأخوذ از منابعی قدرتمندتر از تلاش‌های بی‌هدف خود آدمیان است. این کیفیت مقدس — که ممکن است در جوامع مختلف، به چیزهای متفاوتی نسبت داده شود — چیزی است غیر از انسان، و در عین حال به انسان مربوط بوده و او را با واقعیت برتری غیر از خودش ارتباط می‌دهد. به زبان خود برگر، «این نظم مقدس، که انسان را در کار نظم بخشیدن به واقعیت در برمی‌گیرد و تعالی می‌بخشد، پناهگاهی نهایی برای او در برابر هراس از ناهنجاری فراهم می‌کند. داشتن ارتباطی "درست" با نظم مقدس، آدمی را در مقابل خطرات کابوس بی‌نظمی (chaos) حفاظت می‌کند».^۲ نکته‌ای که باید در نظر داشت این است که اگر مارکس دین را ایدئولوژی‌ای در سطح رویین روابط تولید و به مثابه نظامی از اعتقادات می‌دانست که آگاهی کاذب افراد را در حالت از خود بیگانگی فراهم می‌کند، برگر دین را نوع خاصی از ایدئولوژی و مأمنی از یک امر نظم‌بخش معرفی می‌کند. اساسی‌ترین نیاز انسان یافتن نظم و معنایی است؛ اما برعهده خود انسان است که به زندگی خویش معنا دهد. انسان بودن یعنی پاسخگویی به وضعیت‌های گوناگون زندگی، یعنی پاسخ دادن به پرسش‌های مختلفی که در وضعیت‌های گوناگون با آن مواجه می‌شود. انسان در این مواجهه، برای خود، جهان اجتماعی معناداری می‌سازد که آن را می‌توان نوموس نامید (Berger, 1967: 19). این نوموس به زندگی فرد معنا می‌دهد. برگر در جای دیگری می‌نویسد: «انسان بودن یعنی زیستن در یک جهان، زیستن درون واقعیتی که نظم داده می‌شود و به زندگی معنا می‌بخشد» (برگر، ۱۳۸۱: ۷۲). این نظم‌بخشی غالباً با نمادهای

۱. *nomos* یعنی همان نظم اجتماعی‌ای که محصول وجود انسانی است.

۲. برگر مفهوم *cosmos* به معنای «نظم مقدس» را از یک طرف در مقابل مفهوم *chaos* به معنای هرج و مرج و بی‌نظمی و از طرف دیگر در مقابل مفهوم *order* به معنای نظم دنیوی به کار می‌برد (کنت و دیگران، ۱۳۸۱: ۳۶).

ناشناخته و نوعی رازآلودگی (mystification) همراه است؛ چون دنیای اجتماعی — فرهنگی که مجموعه‌ای از معانی انسانی است، با راز و رمزهایی که تصور می‌شود خاستگاهی غیرانسانی دارند، پوشیده شده است. برگر نظریه زیست-جهان را با مفهوم دیگری به نام «چندگانگی جهان‌های زیست (یا زیست-جهان‌ها)» (worlds-plurality of life) توضیح می‌دهد که می‌توان آن را ذیل دین سایبانی و دین خصوصی پی گرفت.

دین به‌مثابه سایبان (سنتی) و دین خصوصی (مدرن)

بخشی از نوشته‌های برگر معطوف به تفاوت‌های دینداری در جامعه سنتی و جامعه مدرن است. او درصدد پاسخ گفتن به این پرسش است که کارکرد دین در جامعه سنتی چیست و با آمدنش به جهان جدید دچار چه تحولی شده است؟

برگر با یک چرخش پارادایمی از جامعه سنتی (دین به‌مثابه سایبان) به جامعه مدرن (دین خصوصی)، می‌گوید که به سبب کثرت (plurality) زیست-جهان‌ها، تقسیم کار و مدرن‌شدن عرصه‌های زندگی و حوزه‌های آگاهی بشر در جامعه مدرن وظیفه قدیمی دین مورد تهدید قرار گرفته است (برگر، ۱۳۸۱: ۷۳). در جهان مدرن رفته‌رفته بخش‌های مختلف جامعه و به تبع آن، تجربیات گوناگون افراد، تحت اداره «نظام‌های معنایی» متفاوت و بعضاً متضادی درمی‌آیند؛ در نتیجه، دین در «جای دادن» این نظام‌های معنایی، در درون کلیت «نمادین فراگیر» — که خود آن را ساخته و پرداخته است — دچار ضعف می‌شود. در این صورت، مقبولیت معانی و باورهای دینی حتی در درون آگاهی فرد نیز مورد تردید قرار می‌گیرد؛ زیرا بخش‌های مختلف جامعه تحت سیطره زیست-جهان‌های متعدد در آمده است و فرد نیز در زندگی روزمره خود پیوسته با «دیگرانی» روبه‌رو می‌شود که در «زیست-جهان‌های» دیگری به سر می‌برند؛ در نتیجه، فرد با دنیایی مواجه می‌شود که در آن، نمادها و تعاریف دینی دگرگون و حتی گاهی انکار شده‌اند.

اولین پیامد این وضعیت متکثر، خصوصی‌شدن دین است (همان: ۸۷). فرد با آگاهی از عدم اقبال دیگران به عقاید و باورهایش درمی‌یابد که نباید آنها را در عرصه عمومی بروز دهد. با افزایش این روند، دین گام به گام از عرصه عمومی جامعه رخت برمی‌بندد و دیگر، با نمادها و تعاریف دینی از واقعیت سخنی گفته نمی‌شود. این روند به «کاهش

نفوذ دین» در جامعه منجر می‌شود. در نهایت، دین تسلط خود را بر جامعه از دست می‌دهد و «عرصه عمومی» تحت سیطره عقاید و ایدئولوژی‌های مدنی‌ای درمی‌آید که یا فاقد محتوای دینی‌اند و یا اشاره‌ای مبهم به دین دارند. در این وضعیت، دین نه تنها قادر به یکپارچه کردن بخش‌های مختلف جامعه نیست، بلکه از یکپارچه کردن تجربیات افراد نیز، به‌ویژه آن سنخ از تجربیات افراد که در ارتباط با عرصه عمومی جامعه است، بازمی‌ماند. در عرصه عمومی، «انتخاب» فردی به عنصری محوری تبدیل می‌شود و کارکرد جمعی و جماعتی دین به حوزه فردی و خصوصی راه می‌یابد. کارکرد معنابخش دین از حیث جمعی به حیثی فردی و تمایزبخش منتقل می‌شود.

با ورود عنصر «ترجیح» (preference) و انتخاب در حوزه دین، در عرصه عمومی جامعه، تفاسیر مختلفی از دین ظهور می‌یابند، «بازار دین» رونق می‌گیرد و در سطح آگاهی ذهنی افراد، «سبک‌های دینداری» پدید می‌آید (برگر، ۱۳۸۱: ۸۸). این وضعیت باعث تضعیف تسلط دین بر جامعه و متکثر شدن واقعیت دین هم در بعد اجتماعی-ساختاری و هم در بعد ذهنی-شناختاری می‌شود. به نظر برگر، پیامد این کثرت‌گرایی این است که فرد آماده می‌شود تا زمینه‌ها و استعدادهای لازم را برای نوکیشی و تغییر دین در درون خود ایجاد کند. همان‌طور که هویت فرد در طی طریق او در جامعه مدرن در معرض دگرگونی‌های اساسی قرار می‌گیرد، رابطه‌اش با تعاریف نهایی و غایی از واقعیت نیز دستخوش تغییر می‌شود (همان).

در جامعه امروزین، دین در قلمرو زندگی خصوصی روزمره اجتماعی جای گرفته است و تحت تأثیر ویژگی‌های خاص همین قلمرو تغییر و تحول پیدا می‌کند. یکی از اساسی‌ترین ویژگی‌ها در این قلمرو، فردی‌شدن و «فردگرایی» است. این نوع دین خصوصی‌شده، گرچه ممکن است برای افرادی که آن را انتخاب می‌کنند جنبه‌ای «واقعی» داشته باشد، اما دیگر قادر نیست نقش پیشین خود را ایفا کند. نقش پیشین دین ساختن جهانی مشترک بود که در آن تمام مظاهر حیات اجتماعی به غایتی واحد برسند و معتقدان به آن غایت گرد هم آیند.

برگر در زیر عنوان روند سکولاریزاسیون به تحلیل این تغییر پارادایمی، یعنی تغییر از نظم معنابخش سنتی به جهان مدرن، می‌پردازد. نتیجه این چرخش کثرت‌گرایی و غیردینی‌شدن است؛ چیزی که خود او آن را «قطبی‌شدن» می‌نامد. «قطبی‌شدن دین که از

غیردینی شدن و از بین رفتن و حیث جنسی آن و یا واقعی بودن آن ناشی شده، نیز می‌تواند بدین گونه توصیف گردد که غیردینی شدن فی‌نفسه به کثرت‌گرایی منجر می‌گردد» (برگر، ۱۳۷۵: ۶۸). سکولاریزاسیون انحصار عمل سنت‌های دینی را از بین برده است؛ در نتیجه به طور طبیعی به کثرت‌گرایی منجر خواهد شد.^۱ این کثرت‌گرایی باعث می‌شود که برخلاف گذشته، ادیان نتوانند از افراد جامعه وفاداری محض طلب کنند و تبعیت و پیروی کردن به «امری داوطلبانه» و اختیاری تبدیل می‌شود. در نتیجه، سنت دینی که در گذشته خود را به طرزی آمرانه تحمیل می‌کرد، اکنون مجبور است برای خود بازاریابی کند. به عبارت دیگر، محصولات و متاع دین باید به مشتریانی «عرضه» شود که دیگر به نحو ناگزیر «مقاضی» آن نیستند (همان: ۶۸).

برگر یادآوری می‌کند کثرت‌گرایی ادیان فقط به ساختارهای اجتماعی دین محدود نمی‌شود؛ بلکه به زمینه‌های دینی، یعنی محصول بازاریابی بازاریان امور دینی، نیز ارتباط پیدا می‌کنند. در این بازار، هیچ چیز جنبه تحمیلی ندارد و باید برای آن بازاریابی کرد. تحلیل مبتنی بر بازار از این نظریه برگر نشئت می‌گیرد که در دنیای جدید، جنبه‌های محتوایی دین نسبت به جنبه‌های شکلی و ساختاری آن از اهمیت بالاتری برخوردارند. محتوای دینی به پدیده «باب روز» تبدیل می‌شود و این البته به معنای آن نیست که سنن دینی به سرعت تغییر می‌کنند و یا اصول تغییرناپذیر الاهیات در برابر تغییر و تحول تسلیم می‌شوند؛ اما در هر حال، در این وضعیت، امکان تغییر وجود دارد.

دین و سکولاریزاسیون

ماکس وبر مدرنیزاسیون را فرایند عقلانی‌شدن روبه‌رشد همه عرصه‌های زندگی و افسون‌زدایی (disenchantment) از جهان تعریف می‌کرد. این تعریف برآمده از نظریه او در باب کنش عقلانی معطوف به هدف بود؛ یعنی جهت‌گیری عقلانی نظامی از اهداف

۱. برگر در گفت‌وگو با چارلز تی. مانیوس (دانشیار مطالعات دینی در دانشگاه ویرجینیا) که پرسیده است «کدام جنبه‌های فرایند مدرنیزاسیون حوزه پلورالیسم را برجسته‌تر کرده، باعث تشدید و گسترش آن می‌شود؟» به سه عامل شهرنشینی، آموزش همگانی و ارتباطات همگانی مدرن از جمله فیلم و اینترنت اشاره می‌کند (برای اطلاع بیشتر بنگرید به: مجله *نخب‌آر/ادیان*، سال ششم شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۸۷، ص ۵۰).

فردی متمایز که متضمن «محاسبه سنجیده فرصت‌ها» و پیامدهای نوع خاصی از کنش است. فرایند عقلانی شدن امور با خود، نسبی‌سازی و رقابت میان مجموعه‌های متفاوتی از ارزش‌ها را به همراه دارد. به همین دلیل، کل پروژه و بر پاسخ دادن به این پرسش بود که چرا نوع خاصی از نگرش‌های دینی مستعد دنیوی شدن است. این نظریه و بر در مورد رابطه دین و سکولاریزاسیون در قالب طرح نووبری برگر بدین گونه بازتعریف شده است که اگرچه ممکن است سکولاریزاسیون همچون پدیده‌ای جهانی در جوامع جدید مورد توجه قرار گرفته باشد، ولی به طور یکسانی در همه آنها اشاعه نیافته است. مسئله برگر در واقع همان مسئله و بر است؛ اما در یک صورت بندی خردتر. برگر تحلیل خود را از اینجا آغاز می‌کند که عامل اصلی سکولاریزاسیون، اقتصاد و سرمایه‌داری مدرن است. اقشار مختلف مردم به حسب نزدیکی و دوری از این فرایند به طور متفاوتی تحت تأثیر آن قرار گرفته‌اند و در واقع روند سکولاریزاسیون به سایر بخش‌های جامعه تسری یافته است. بنابراین هرچند سکولاریزاسیون پدیده عام جوامع مدرن است، توزیع یکنواختی در درون آنها ندارد و تأثیر آن بر افراد یکسان نیست. به نظر او در چشم‌اندازی تجربی و آماری می‌توان دید که تأثیر سکولاریزاسیون بر مردان بیشتر از زنان است و بر افراد میانسال بیشتر از افراد بسیار جوان و بسیار مسن، بر شهرنشینان بیشتر از روستائیان، بر طبقاتی که مستقیماً با تولید صنعتی مدرن سروکار دارند (به‌ویژه طبقات کارگر) بیشتر از گروه‌های مشاغل سنتی‌تر (مانند صنعتگران یا مغازه‌داران کوچک)، و بر برهمن‌تستان‌ها و یهودیان بیشتر از کاتولیک‌هاست (Berger, 1967: 108).

۱. در یک پژوهش اجتماعی درباره رابطه سکولاریسم و تحصیلات (مطالعه موردی شهر تهران) با پشتوانه نظریه برگر و داده‌های مشخص این نتیجه به دست آمد که تحصیلات عالی نقش تعیین‌کننده‌ای در فرایند سکولاریسم دارد به طوری که عمومیت ابعاد دین (اعتقادات بنیادی و اعمال دینی) در بین دانشجویان و نیز افراد تحصیل کرده تا حدی کمتر است. در نتیجه می‌توان گفت تحصیلات عالی در سکولار کردن افراد نقش دارد اما این نقش بسیار کم است، تنها بخش کوچکی از کسانی که از تحصیلات عالی برخوردارند سکولارند. به عبارت دیگر، ابعاد دین در بین افراد جامعه چنان عمومیت گسترده‌ای دارد که حتی علم به عنوان دیدگاهی کاملاً سکولار (دست‌کم از دید برگر) درباره جهان نقش اندکی در سکولاریزاسیون ذهنیت (افراد) دارد (برای اطلاع بیشتر بنگرید به: «سکولاریسم و رابطه آن با تحصیلات عالی»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، پاییز ۱۳۸۵، شماره ۳).

برگر در دوره اول زندگی علمی خود به این نظریه معتقد بود که فرایند مدرنیزاسیون به افول دین می‌انجامد و به عبارتی، هر چه جامعه به سمت «حوزه‌های آگاهی مدرن» پیش می‌رود، نمادهای دینی رنگ می‌بازند و دین کارکرد اصلی خود را از دست می‌دهد. کتاب *سایبان مقدس* با همین رویکرد نوشته شده است که میان مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون پیوندی ذاتی وجود دارد؛ به این بیان که اولی لزوماً به دومی منجر می‌شود. اما با خیزش جنبش‌های نوین دینی در سه دهه آخر قرن بیستم مانند انقلاب اسلامی ایران و جنبش همبستگی در لهستان، و همچنین طرفداری کلیسا از انقلابیون ساندنیست نیکاراگوئه و دیگر نقاط آمریکای لاتین نظریه سکولاریزاسیون به چالش کشیده شد و نظریه‌هایی تحت عنوان سکولارزدایی (desecularization) پدید آمد (کاظمی پور، ۱۳۸۲: ۴). برگر نیز در اندیشه خود تجدیدنظر کرد و این نظریه را که برای دو دهه (۱۹۵۰ و ۱۹۶۰) حیات فکری او را تشکیل می‌داد، «اشتباه بزرگ» خود نامید (Berger, 1998: 782).

برگر سکولاریزاسیون را در مفهوم کلی آن، جدایی حوزه‌های جامعه از حوزه دین تعریف می‌کند. به بیان او «سکولاریزاسیون فرایند خارج‌شدن بخش‌های جامعه و فرهنگ از قلمرو نهادها و نمادهای دینی است» (برگر، ۱۹۶۷: ۱۰۷). به لحاظ تاریخی و با توجه به جامعه و نهادهای غربی می‌توان گفت سکولاریزاسیون جدایی حوزه‌هایی است که قبلاً در اختیار و سلطه کلیسای مسیحی بودند. او سکولاریزاسیون را فرایندی دامن‌گستر می‌داند به طوری که «بر تمام حیات فرهنگی و اندیشه اثر می‌گذارد و می‌توان آن را در افول مضامین دینی در هنر، فلسفه، ادبیات و مهم‌تر از همه، در ظهور علم به‌عنوان دیدگاهی مستقل و کاملاً سکولار درباره جهان دید» (Ibid).^۱

۱. هنوز بر سر معنا و مفهوم سکولاریزاسیون و دامنه تاریخی و فلسفی و اجتماعی آن مناقشه وجود دارد. برایان ویلسون، که مشرب نزدیک به پیتر برگر دارد می‌نویسد: «جدداً انگاری دین و دنیا مفهومی غربی است که اساساً فرایندی را که، به‌خصوص به بارزترین وجهی در طول قرن جاری، در غرب رخ داده است توصیف می‌کند. همه ادیان جهان به درجات و مراتب متفاوت حاوی تصورات منظم و سامان‌مند «مربوط به حلول لاهوت در ناسوت» و نیز درک و دریافت‌ها و اعمال رازورانه‌اند. ولی اصرار و تأثیری که در این زمینه‌ها دارند یکسان نیست. آیین‌های هندو و بودایی، برخلاف یهودیت و مسیحیت تعداد بیشتری از باورهای ساوراءالطبیعه‌گرایانه ابتدایی را به جای آنکه طرد و محو کنند، در خود جذب کرده و با آن کنار آمده‌اند. دین اسلام با آنکه نظراً به

به نظر برگر سکولاریزاسیون تنها نهادها و واقعیت‌های بیرونی را در برنمی‌گیرد، بلکه مشمول دنیای اذهان افراد نیز می‌شود. به عبارت دیگر، سکولاریزاسیون بُعدی ذهنی نیز دارد که به حوزه آگاهی مربوط می‌شود: «غرب مدرن افراد را طوری بار می‌آورد که به جهان و زندگی خود بدون تمسک به تفسیر مذهبی می‌نگرند» (Ibid: 108). بنابراین سکولاریزاسیون دو بعد دارد: بعد اجتماعی-ساختاری که به معنای جدایی نهادهای جامعه از قلمرو دین است و دیگری سکولاریزاسیون ذهنی-شناختاری که به معنای عدم تمسک افراد به تفسیرهای مذهبی در رفتار و پندار خویش است.

به نظر برگر عامل مهمی که باعث سکولاریسم شناختی و ذهنی می‌شود، کثرت‌گرایی است که خود ناشی از سکولاریزاسیون است. در بخش‌هایی از حیات دینی تاریخ انسان، تشکیلات مذهبی به صورت مجموعه‌ای از انحصارات و ساختارهای مطلق‌گرا عمل و به طور مستقل به تعریف نهادهای مذهبی جهان اقدام می‌کردند؛ به طوری که خارج شدن از جهانی که دین تعریف می‌کرد از سوی گام نهادن به تاریکی، بی‌نظمی، بی‌هنجاری و احتمالاً جنون بود و از سوی دیگر مستوجب عقوبتی سخت تلقی می‌شد. سکولاریزاسیون نهادی با از بین بردن انحصار مذهبی، منجر به کثرت‌گرایی می‌شود (Ibid: 135).

ویژگی کثرت‌گرایی این است که نهادهای دینی نمی‌توانند وفاداری افراد را به شکل جمعی مسلم بگیرند؛ چون وفاداری به مقوله‌ای فردی و داوطلبانه تبدیل می‌شود و در نتیجه قطعیت کمتری می‌یابد. آنچه با زور و نوعی مشروعیت اعمال می‌شد، به ذره‌های کوچک‌تری تقسیم و به «بازار» عرضه می‌شود. وضعیت کثرت‌گرایی به وضعیت بازاری منجر می‌شود که در نتیجه آن نهادهای دینی به مراکز بازاریابی تبدیل می‌شوند و سنت‌های مذهبی مناسب با سلیقه و مذاق مصرفی مشتریان شکل می‌یابند. آنچه حاصل می‌شود این است که فعالیت‌های مذهبی تابع منطق اقتصاد بازار می‌شوند (Ibid: 133).

توحید حتی اکیدتری از مسیحیت قائل است، فاقد تشکیلات متمرکز موثری است که بتواند به مدد آن تربیبات و منش‌های رازورانه محلی را، که تا زمان حاضر وسیعاً در جوامع مسلمان دوام داشته، تنظیم کند و تحت قاعده‌ای درآورد. فرایندهای تاریخی پر دامنه و بلندمدتی که زمینه را برای جدا انگاری دین و دنیا آماده کردند در خاورمیانه و آسیا قوت و استمرار کمتری داشته‌اند» (بنگرید به: «جدانگاری دین و دنیا» در میرچا الیاده، فرمگ و دین، ترجمه هینت مترجمان، ویراسته بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران: طرح نو، ۱۳۷۴، ص ۱۴۲).

تحلیل برگر تا آنجا ادامه می‌یابد که می‌گوید پیروزی در وضعیت رقابتی متضمن عقلانی‌کردن ساختارهای مذهبی-اجتماعی است. گسترش ساختارهای بوروکراسی در نهادهای مذهبی موجب می‌شود که همه نهادهای مذهبی، قطع نظر از سنت‌های اعتقادی‌شان، از لحاظ اجتماعی شبیه هم بشوند.

برگر از سال ۱۹۷۴ در نظریه اول خود مبنی بر اینکه مدرنیته دین را تضعیف می‌کند، دچار تردید می‌شود و اعتراف می‌کند: «چندی است به این نتیجه رسیده‌ام که بسیاری از صاحب‌نظران حوزه دین هم درباره میزان سکولاریزاسیون و هم درباره برگشت‌ناپذیری آن اغراق کرده‌ایم» (Berger, 1974: 16). برخی از محققان دلایل تردید برگر را رشد محافظه‌کاری و کلیسای انجیلی در ایالات متحده، افول کلیسای لیبرال، تداوم گرایش به دین در کشورهای غربی و حیات دین در سایر کشورهای جهان می‌دانند (Bruce, 2001: 89). با ادامه یافتن این تردید، برگر در اواخر دهه نود به رد نظریه سکولاریزاسیون می‌رسد: «بزرگ‌ترین اشتباه من و دیگرانی که در دهه پنجاه و شصت در این زمینه کار می‌کردند این بود که تصور می‌کردیم مدرنیته لزوماً به افول دین می‌انجامد» (Ibid: 87).

رد نظریه اول او به این نتیجه منتهی شد که بگوید: «دنیای امروز، به‌جز در مواردی، به اندازه گذشته دینی است و در جاهایی هم مذهبی‌تر از گذشته است». تحولات عرصه جهانی حاکی از آن است که مدرنیزاسیون و سکولاریزاسیون پدیده‌هایی به‌هم وابسته‌اند و نیز بیانگر این است که سکولارزدایی، دست‌کم به اندازه سکولاریزاسیون، پدیده‌ای مهم در دنیای جدید است.

البته برگر دو استثنا برای فرایند سکولارزدایی ذکر می‌کند؛ یکی اروپای غربی و دیگری خرده فرهنگ بین‌المللی که حاملان آن کسانی با تحصیلات عالی نوع غربی^۱، خاصه در علوم انسانی و اجتماعی‌اند. این خرده فرهنگ حامل اصلی ارزش‌ها و اعتقادات عصر روشنگری است. او یکی از عوامل گسترش جنبش‌های مذهبی در جهان

۱. به نظر برگر علم دیدگاهی کاملاً سکولار است و خرده فرهنگ بین‌المللی بین قشر کوچکی از تحصیل‌کردگان در سراسر جهان رواج دارد که نتیجه منطقی آن این است که تحصیلات عالی نقش سکولارکننده‌ای در افراد دارد (برای اطلاع از این رابطه معناها را بنگرید به ناپی و آزاد ارمکی، ۱۳۸۶: ۷۶).

را مخالفت توده‌های مردم با همین خرده فرهنگ بین‌المللی سکولار و حاملان آن می‌داند؛ «جنبش‌های مذهبی خصلتی سخت توده‌ای دارند. این جنبش‌ها ورای انگیزه‌های ناب مذهبی‌شان جنبش‌های اعتراض و ضد نخبگان سکولار و ایستادگی در برابر آنهاست» (Berger, 1998: 11).

نتیجه‌گیری

برگر در تبیین جامعه‌شناختی خود از دین به‌مثابه‌ی سایبان مقدس (سنتی) تا دین در دوران مدرن (خصوصی) راه زیادی طی کرد و به این نتیجه رسید که دو نوع مواجهه‌ی دیندارانه در برابر موج سکولاریزاسیون وجود دارد: یکی طرد (rejection) و دیگری تطابق (adaptation). واکنش اول بر ناسازگاری با مدرنیسم و سکولاریزاسیون تأکید دارد. ظهور انقلاب‌های دینی و ایجاد خرده‌فرهنگ‌های دینی و منطقه‌ای در مقابل فرهنگ مدرن نتیجه‌ی این ناسازگاری است. برگر تبیین این مسئله را در این دو احتمال بررسی می‌کند: یکی اینکه مدرنیته در امور یقینی و قطعی و ایمان‌های مرسوم مردم تشکیک می‌کند؛ در نتیجه آنان با گسترش مدرنیسم مقابله می‌کنند و در بنیادگرایی ذوب می‌شوند. دوم اینکه دیدگاه‌های اغلب سکولار در میان نخبگان فرهنگی رواج می‌یابد و در نتیجه پایگاه‌های اجتماعی ضدسکولار در میان توده‌ی مردم ایجاد می‌کند اما آنچه در عرصه‌ی جهانی مشاهده می‌شود این است که حرکت‌های دینی از نوع اول (طرد) سیر نزولی دارند و حرکت‌های نوع دوم (تطابق) سیر صعودی؛ اما در هر صورت، دلایل فراوانی وجود دارد که جهان قرن بیست و یکم همچنان دینی خواهد بود. گرچه حرکت‌های دینی با به قدرت رسیدن، در خواهند یافت که قادر به حفظ مواضع اولیه خود در قبال مدرنیته نیستند.

کتاب‌نامه

- برگر، پیتر (۱۳۷۵)، *ساخت اجتماعی واقعیت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: نشر آموزش انقلاب اسلامی.
- _____ و بریجت برگر و هانسفرید کلنر (۱۳۸۱)، *ذهن بی‌خانمان، آگاهی و نوسازی*، ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
- _____ (۱۳۸۰)، *الول سکولاریسم*، ترجمه امیر افشاری، تهران: نشر پیکان.
- _____ (۱۳۸۳)، *بر خلاف جریان*، ترجمه سیدحسین سراج‌زاده، تهران: طرح نو.
- _____ (۱۳۷۵)، «غیردینی شدن منشأ کثرت‌گرایی»، ترجمه لیلی مصطفوی، *نامه فرهنگ*، شماره ۲۴.
- نوسلی، غلامعباس و ابوالفضل مرشدی (۱۳۸۵)، «بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفتم، شماره ۴.
- ناییب هوشنگ و تقی آزاد ارمکی (۱۳۸۶)، «سکولاریسم و رابطه آن با تحصیلات عالی»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، دوره هفتم، شماره ۳.
- کنت، تامسون و دیگران (۱۳۸۱)، *دین و ساختار اجتماعی*، ترجمه علی بهرام‌پور و حسن محدثی، تهران: نشر کویر.
- کاظمی‌پور، عبدالحمید (۱۳۸۲)، *باورها و رفتارهای مذهبی در ایران*، تهران: انتشارات طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۱)، *تقسیم کار اجتماعی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: نشر مرکز.
- Berger, Peter L. (1967), *Sacred canopy: Element of A sociological Theory of religion*, New York: Doubleday.
- _____ (1998), "Protestantism and the Quest of Certainty", *the Christian Century*, 26 Augsy- 2 Septamber 2, pp 782- 96.
- Bruce, steve (2001), "The Curios of unnecessary recantation: Berger and secularization", in *Peter Berger and the study of religion*, New York: Routledge
- Woodhead, Linda, Paul Heelas and David Martin (eds) (2001), *Peter Berger and the study of religion*, London and New York: Routledge.



ثروءشكاه علوم انسانی ومطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی