

تأملاتی در باب جامعه‌شناسی دین امروز*

پیتر ال. برگر^۱

باقر طالبی دارابی**

اشاره

نوشته پیش رو متن سخنرانی یکی از جامعه‌شناسان دین برجسته در روزگار ماست که در این زمینه آثار فراوانی دارد. پیتر برگر در این نوشتار می‌کوشد جایگاه جامعه‌شناسی دین در روزگار کنونی را تبیین کرده، مهم‌ترین مباحث و چالش‌های پیش روی آن را طرح کند. او که خود از نظریه‌پردازان و منتقدان نظریه سکولاریزاسیون یا عرفی‌شدن است در این سخنرانی نکات مهمی را طرح می‌کند که می‌تواند خط‌مشی‌های کلی این رشته را ترسیم کند. برگر، ضمن اشاره به نظریه عرفی‌شدن و ارتباط آن با مدرنیسم، تأکید می‌کند که با ظهور جامعه‌شناسی دین و توجه آن به شواهد و ادله تجربی، نظریه عرفی‌شدن و نیز سکولاریسم مورد تردید قرار گرفت و پدیده‌هایی در کشورهای مختلف ظهور کرد که این نظریات از عهده تبیین آن برنمی‌آمد. وی پس از مقایسه آمریکا و اروپا در مسئله عرفی‌شدن به عوامل مؤثر در این زمینه اشاره کرده و در انتها تأکید می‌کند که بهتر است جامعه‌شناسی دین در بستر جامعه‌شناسی شناخت بررسی شود.

کلیدواژه‌ها: جامعه‌شناسی دین، سکولاریزاسیون، عرفی‌شدن، مدرنیسم، کثرت‌گرایی

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Berger, Peter (2000), "Reflections on the Sociology of Religion Today" Paul Hanly Furfey Lecture, in: *Sociology of Religion*, Vol. 62, No. 4, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium, (Winter, 2001), pp. 443-454.

** عضو هیئت علمی دانشگاه ادیان و مذاهب.

پیش از هر چیز، اجازه دهید بگویم بسیار مفتخرم که از من خواسته شده است در اینجا یک درس خطابه ارائه کنم. وقتی خوزه کاسانووا (Jose Casanova) از من دعوت کرد، گفت که در انتخاب موضوع مختارم و نیز اضافه کرد که در بیان مطالب کاملاً آزادم. چه پیشنهاد فرینده‌ای بود. من می‌توانستم شکوه طلایی گذشته را احیا کرده، از قلم افتادگی‌های کهنه را ترمیم کنم و از خشونت‌ها و هتک حرمت‌ها پرده بردارم. اما با اندکی تأمل و تعمق تصمیم گرفتم این فریب را کنار بزنم. به نظر من، نباید هدفی سودمند را با درگیر کردن مخاطب با این نوع غر و لندهای دوران پیری ضایع کرد. در عوض، تصمیم گرفتم درباره چیزی که از نظر من جالب‌ترین مسایل جامعه‌شناسی دین امروز است سخن بگویم و هر حرف و سخن (احتمالاً گزینش‌شده) دیگری را به گفت و شنودهای خصوصی که احتمالاً بعد از این سخنرانی صورت می‌گیرد، موکول کنم.

جامعه‌شناسی دین از زمانی که سر زبان‌ها افتاد، احتمالاً از دوران کلاسیک‌هایی مانند دورکیم و وبر، شیدا و شیفته پدیده عرفی‌شدن (secularization) شد. البته بحث‌های بی‌پایانی درباره این اصطلاح در گرفت، جرح و تعدیل شد و هر چند وقت یکبار ابطال و انکار شد. اما برای مقاصد مختلف می‌توان آن را به زبان ساده به فرآیندی که طی آن دین اهمیت خود را هم در جامعه و هم در آگاهی افراد از دست می‌دهد، تعریف کرد. بیشتر جامعه‌شناسانی که درباره این پدیده تحقیق کرده‌اند در این دیدگاه مشترک‌اند که عرفی‌شدن نتیجه مستقیم و بی‌واسطه مدرن‌شدن (modernization) است. به بیان ساده، باور اصلی این بود که رابطه میان دین و مدرنیته معکوس است؛ هرچه بر یکی افزوده شود از دیگری کاسته می‌شود. دلایل متفاوتی برای این رابطه مطرح شده است. اغلب آن را به استیلای تفکر علمی مدرن نسبت می‌دهند که جهان را به لحاظ عقلی قابل درک‌تر و اداره‌شدنی‌تر کرده و از این روی، بنا بر فرض، جای ماوراءالطبیعه را تنگ‌تر و تنگ‌تر کرده است. عبارت «افسون‌زدایی از جهان» وبر بیان رسای این تفسیر است. دلایل دیگری نیز نقل شده است: پراکندگی رو به رشد نهادهای مدرن (این پارادایم مطلوب پارسونز بود)، قطع شدن پیوند میان دولت و کلیسا در رژیم‌های دموکراتیک مدرن که تعلق دینی را امری انتخابی ساخته است، و آخرین و نه لزوماً ضعیف‌ترین دلیل، فرآیند مدرن و گسترده مهاجرت، شهرنشینی و رسانه‌های ارتباط جمعی که شیوه‌های سنتی زندگی را سست کرده است. زمانی که من کارم را در این

حوزه آغاز کردم تعدادی نظریه و کارهای تجربی در این زمینه وجود داشت که می‌شد به‌طور منطقی آنها را نظریه‌عرفی‌شدن نامید (چنان‌که نامیده هم شده بودند). یادآوری این نکته خالی از ارزش نیست که چنین برداشتی از جایگاه و موقعیت دین در دنیای مدرن لزوماً از یک ایدئولوژی دین‌ستیزی ناشی نمی‌شد. شاید بتوان دورکیم را به لحاظ فلسفی متمایل به خداناباوری دانست، اما وبر، هرچه که بود، با دلتنگی‌های دینی ضدیت نداشت. فرضیه‌عرفی‌شدن دیدگاه مشترک دو دسته افراد است؛ کسانی که افول دین را محکوم کرده‌اند و کسانی که به این افول خوشامد گفتند. جالب توجه است که در زمره محکوم‌کنندگان، الاهیدانانی معتقد به دو آیین بزرگ مسیحی (کاتولیک و پروتستان) وجود دارند و برخی از همین گروه حتی ترتیبی دادند که به خوشامدگوها ملحق شوند. ماجرای اصلی در الاهیات پروتستان، دست‌کم از اواسط قرن نوزدهم، این مسئله بود که چگونه می‌توان به لحاظ نظری و عملی با ضرورت زیستن در جهانی سکولار هم‌اوردی کرد. همین ماجرا با اندکی تفاوت در کلیسای کاتولیک رم نیز تکرار شد؛ واکنش‌هایی در قالب مقاومت تدافعی در مقابل عرفیت (secularity) تا منطبق شدن محتاطانه (aggiornamento) با آن. من همچنان تحت تأثیر مفروضات فراگیر در حلقه‌های دینی بودم؛ مفروضاتی مبنی بر اینکه ما واقعاً در جهانی سکولار زندگی می‌کنیم (نه فقط در اروپا که چنین فرضی قابل درک است، حتی در آمریکا که تجربه عادی و روزمره، این فرض زیستن در جامعه سکولار را مخدوش می‌کرد).

ظهور چیزی موسوم به sociologie religieuse (= جامعه‌شناسی دینی) در اروپای کاتولیک در دهه ۱۹۳۰ نمونه‌ای گویا از این جریان است. در تحقیق تجربی پرزحمتی کاهش و افول عمل و اعتقاد دینی ترسیم شده بود، چنان دقیق و باظرافت که بتواند در خدمت طرح‌ریزی استراتژی‌ای برای کلیسا قرار بگیرد تا با توسل به آن بتواند به رقابت و هم‌اوردی با وضعیت پدیدآمده بپردازد. بر این اساس، گابریل لوبرا (Gabriel Le Bras)، پدر sociologie religieuse، در یکی از کارهای بی‌شمارش، طی تحقیقی، تأثیر مهاجرت بر دین مردمی که از نورمندی (Normandy) (که در آن زمان کاتولیک‌ترین منطقه در فرانسه بود) به پاریس آمده بودند را تأثیری کاملاً ویرانگر معرفی کرد. وی این تحقیق را برای خواندن عموم مردم انجام نداده بود، اما در یکی از بیانات بسیار بلیغ و شیوای خود

اظهار داشته است که ایستگاه راه‌آهن کاره دو نورد (Care du Nord) که مهاجران اهل نورمن می‌بایست از آن وارد پاریس می‌شدند، احتمالاً سنگ‌فرشی جادویی داشته است! چون به محض اینکه مهاجری پا روی آن می‌گذاشت، از کاتولیک بودن دست می‌کشید. استراتژی کنار آمدن با این مسئله اندکی بعد از جنگ جهانی دوم در نشریه کاتولیک با نام *France, pays de Mission* - فرانسه، سرزمین دعوت مسیحی - متجلی شد. اگر امروزه ما با دلیل موجهی در نظریه عرفی شدن قدیم مناقشه می‌کنیم، کارهای لوبرا و بسیاری از افراد دیگر مانند او به ما کمک می‌کند که در نظر داشته باشیم که این نظریه فاقد بنیادهای تجربی نبوده است (و اتفاقاً، کار آنها به آن دسته از ما، از جمله خودم، که روزگاری مدافع نظریه سکولاریسم بودیم و اخیراً آن را کنار گذاشتیم، یادآور می‌شود که سال‌های جوانی ما همه‌اش حماقت نبوده است!).

منصفانه است که بگوییم اکثریت جامعه‌شناسانی که امروزه با دین سر و کار دارند دیگر هوادار مسئله مدرنیته و عرفی شدن نیستند. برخی جامعه‌شناسان، از جمله برایان ویلسون، هنوز (باید بگویم شجاعانه) به ارائه نوشته‌های مهم در هواداری و وفاداری از نسخه‌ای پرشور و شر از نظریه عرفی شدن ادامه می‌دهند.^۲ در اندیشه‌ورزی‌ام درباره جامعه‌شناسی دین معاصر، بزرگ‌ترین تغییر ذهنی، دقیقاً کنار گذاشتن نظریه عرفی‌سازی بود؛ و دوست دارم تأکید کنم که این تغییر نه به دلیل تغییر فلسفی یا الاهیاتی، که به این سبب صورت گرفت که این نظریه در درک شواهد تجربی به دست آمده از نقاط مختلف جهان (نه فقط ایالات متحده) خود را بسیار ناتوان نشان داد. اما این را هم دوست دارم به دانشجویانم بگویم که یکی از فواید جامعه‌شناس بودن (برخلاف فیلسوف یا الاهیدان بودن) آن است که می‌توانید همان اندازه که از نواخته شدن کوس رسوایی نظریه یک فرد لذت می‌برید از تأیید آن به واسطه شواهد و ادله تجربی نیز شادمان شوید.

از نظر من، شواهد نشان می‌دهد که جهان، با وجود برخی استثناهای قابل توجه، مانند گذشته و در برخی مناطق حتی بیش از هر زمان دیگر دیندار است. این، اما، به این معنا نیست که چیزی به نام عرفی شدن اصلاً وجود ندارد؛ معنایش صرفاً این است که این پدیده به هیچ روی نتیجه مستقیم و گریزناپذیر مدرنیته نیست. بنابراین، این بار گران بر دوش جامعه‌شناسی دین افتاد که نقشه عرفی شدن را - هم به لحاظ جغرافیایی

و هم از نظر جامعه‌شناختی - نه به مثابه موقعیت پارادایمی دین در جهان معاصر، بلکه به عنوان وضعیتی در میان وضعیت‌های دیگر، دوباره ترسیم کند. برای من ترسیم تمام جزئیات این نقشه در اینجا ممکن نیست. روشن است که در بسیاری از نقاط جهان بیداری قدرتمند و تندروانه جنبش‌های دینی رخ داده است که برخی از آنها پیامدهای درازمدت اجتماعی و سیاسی دارند. سرآمد همه این بیداری‌های دینی دو جنبش است، بیداری گسترده اسلام، هم در سراسر کشورهای اسلامی و هم در میان مسلمانان دیاسپورا (مسلمانان مقیم خارج از کشورهای اسلامی) و انفجار کمتر مورد توجه پروتستانیزم اونجیلی (Evangelical Protestantism)، به ویژه نسخه پنتاکستی (Pentecostal) آن، که در سطح وسیعی از جهان در حال توسعه، چشمگیرتر از همه در آمریکای لاتین (که در این باره شما را به اثر دیوید مارتین (David Martin) ارجاع می‌دهم)^۳ پدیدار شده‌اند. در تمام اجتماعات دینی دیگر نیز بیداری قدرتمندی را شاهدیم؛ در میان کاتولیک‌های رمی (به‌ویژه در کشورهای در حال توسعه)، مسیحیان ارتدوکس شرقی (به طرز چشمگیری در روسیه)، یهودیان (در اسرائیل و در دیاسپورا)، هندوها و بوداییان. خلاصه آنکه، بیشتر نقاط دنیا در تب و تاب احساسات دینی می‌جوشد. و در هر جا که طبقه نخبه سیاسی و فرهنگی شکل گرفته است، مانند ترکیه، اسرائیل و هند و حتی ایالات متحده، اینها خود را در مقابل این جنبش‌های بیداری دینی در حالت تدافعی یافته‌اند!

پس عرفی‌شدن با کجای این نقشه منطبق است؟ باید بگویم در دو جا. نخست، در جایی که در آنجا طیفی اندک از روشنفکران، عموماً معروف به افراد دارای تحصیلات نوع غربی به‌ویژه در علوم انسانی و علوم اجتماعی، وجود دارند. آنها حلقه بین‌المللی سکولاری را تشکیل می‌دهند که اعضای آن را می‌توان در هر کشوری دید. و باز در اینجا نمی‌توانم به این پرسش پردازم که چرا این نوع از تحصیلات تأثیرات سکولاریستی دارد (شاید به این دلیل که این نوع تحصیلات معمولاً بینش‌گزنده نسبت به اعتقادی و ارزشی را به همراه دارد). اما باید اشاره کنم که این حلقه سکولار بین‌المللی به تداوم اعتبار نظریه عرفی‌شدن در میان روشنفکران غربی کمک کرده است: وقتی آن روشنفکران غربی به مثلاً استانبول، اورشلیم یا دهلی سفر می‌کنند، اغلب، و منحصرأ، با روشنفکران آنجا حشر و نشر دارند، یعنی با کسانی که بسیار شبیه به خودشان هستند و

بر این اساس به سرعت چنین نتیجه می‌گیرند که این یا آن باشگاه اندیشه، حقیقتاً، نشان‌دهندهٔ فلان وضعیت فرهنگی در بیرون است؛ نتیجه‌ای که در واقع یک اشتباه بزرگ است (فکر نمی‌کنم ضرورتی داشته باشد که بگویم این به همان اندازه غلط است که معتقد باشیم باشگاه اندیشهٔ هاروارد حاکی از جایگاه دین در میان فرهنگ آمریکاست).

ثانیاً، یک استثنای جغرافیایی در قبال حضور فراگیر و تکان‌دهندهٔ دین در جهان معاصر نیز وجود دارد و آن اروپای غربی و مرکزی است. به نظر من، این تنها بخش قابل توجه از جهان است که نظریهٔ قدیمی سکولاریزاسیون در آن به لحاظ تجربی همچنان قابل دفاع است. اینکه چرا چنین است، پرسشی وسوسه‌انگیز است.

در واقع، باید بگویم جالب‌ترین پرسش در جامعه‌شناسی دین امروز که یگانه پرسش است این است: آیا اروپا به لحاظ دینی متفاوت است و اگر آری، چرا؟ این پرسش استثنا‌باوری اروپایی (= European Exceptionalism) را پیش می‌آورد که دست‌کم در این موضوع، بر پیشانی آن، مسئلهٔ متعارف استثنا‌باوری آمریکایی (= american exceptionalism) چسبیده است. اغلب ملاحظه می‌شود که، برعکس اروپا، ایالات متحده را کشوری بسیار دیندار و مذهبی معرفی می‌کنند. اما این استثنایی نیست؛ چراکه از این نظر آمریکا در زمرهٔ الگوی فراگیر و رایج جهانی قرار می‌گیرد. این اروپاست که یک استثنای بزرگ است یا چنین به نظر می‌رسد. و همین که کسی بیداری خروشان و تکان‌دهندهٔ دین در سراسر جهان را پذیرفت، توجه و نگاهش به فرآیند معرفی شدن بسیار دقیق و کنجکاوانه می‌شود و از این جهت این معرفی شدن نه یک هنجار مدرن، بلکه یک مورد ظریف انحرافی است که مستلزم تبیین است. در سال‌های اخیر، به دلایل معقولی، علاقهٔ محققان به پدیده‌ای موسوم به «بنیادگرایی» (= fundamentalism) افزایش یافته است. این را هم در نظر داشته باشید که این اصطلاح به تحولی خاص در تاریخ پروتستان‌تیزم آمریکایی اشاره دارد و وقتی برای جای دیگر به کار می‌رود، گمراه‌کننده است؛ در عرف عام، این اصطلاح برای توصیف هر جنبش دینی ستیزه‌جو که ادعای اقتدار و اعتبار دارد، به کار می‌رود. به یقین طرح این پرسش جالب خواهد بود که چرا و چگونه اسلام ستیزه‌جو در فلان زمان معین با انقلاب ایران به قدرت رسید؟^۴ اما این پدیده فی‌نفسه، به گونه‌ای، همیشه پیرامون ما وجود داشته

است. این استثنا مستلزم بررسی دقیق و انتقادی است و نباید به عنوان امری هنجاری و رسمی به آن نگاه کرد. به عبارت دیگر، جامعه‌شناسان دین باید بیش از آنکه به روحانیون ایران بپردازند به استادان هاروارد و مردم عادی در لندن و پاریس توجه کنند. عرفی‌شدن اروپایی به لحاظ تجربی چگونه بروز و ظهور یافته است؟ این امر بیشتر در رفتار مرتبط با کلیساها نمایان شده است. در سراسر اروپای غربی و مرکزی شرکت مردم در زندگی کلیسایی، نفوذ دین در زندگی عمومی و شمار مردمی که باورهای دینی را انتخاب می‌کنند، رو به افول و کاهش نهاد. عرفی‌شدن اروپایی این را نیز نشان می‌دهد که شمار کسانی که به اعتقادات دینی سنتی اعتراف می‌کنند، کاهش یافته است. امر جالب توجه دیگر آنکه این حلقه فرهنگی که در زمان‌های قبل (مثلاً تا دهه ۱۹۶۰) در (مناطق پروتستان و کاتولیک) اروپای شمالی متمرکز بود، بعدها به سرعت و به‌طور همه‌جانبه به اروپای جنوبی - از همه بیشتر اسپانیا (به‌ویژه بعد از فروپاشی رژیم فرانکو) و نیز به ایتالیا و پرتغال - گسترش یافت. برخی از کاتولیک‌های محافظه‌کار در این کشورها با این ادعا که این گسترش تخریب اقتدار کلیسا به واسطه شورای دوم واتیکان و اصلاحات متعاقب آن است، آن را مذمت می‌کردند. اما دقیقاً مثل همین پدیده را می‌توان در یونان دید که مردم ارتدوکس آن نسبت به تغییرات در کلیسای کاتولیک چندان هم بی‌توجه نبوده‌اند. حتی نوعی عرفی‌شدن اروپایی متمایز در آنجا ظهور کرد؛ بسته‌ای از فرهنگ چندملیتی که به تنهایی آن را به دوش می‌کشید: همین که کشوری به لحاظ اقتصادی و سیاسی اروپایی می‌شد، عرفی‌شدن اروپایی را همراه با بقیه لوازم آن کسب می‌کرد. اتفاق افتادن چنین چیزی مانند فرو ریختن کوه‌های پیرنه^۵ بود که، از دیدگاه فرانکو، مانند مرزهایی اسپانیا را از کج‌روی‌های (همسایه شمالی) جدا می‌کرد. در سال‌های اخیر، چنین چیزی با شدت بیشتری در ایرلند و اسپانیا رخ داده است. این پدیده دقیقاً با همین ویژگی در کبک نیز رخ داده است. (موردی نادر که می‌توان آن را اروپایی شدن از راه دور نامید).

درباره اصل این واقعیات حرفی نیست، اما تفسیرها مختلف است. گروهی از تحلیل‌گران درباره توصیف مورد اروپایی در قالب عرفی‌شدن مناقشه می‌کنند. سرشناس‌ترین افراد در میان آنها عبارت‌اند از دانیله ارویو-لژه (Daniele Herveiu- Leger) در فرانسه، گریس دیوی (Grace Davie) در بریتانیا و پاول سولنر (Paul Zolehner) که

تمرکزش بر کشورهای آلمانی‌زبان است. آنها وضعیت را روی‌گردانی از کلیساهای سنتی (به تعبیر برخی تحلیل‌گران آلمانی دهه ۱۹۶۰ «Entkirchlichtung» به معنای کلیسایاباوری‌زدایی) می‌دانند که طی آن بسیاری از مردم دینداری خود را در تعریف و در عمل نوعی دینداری غیرسنتی، فردی‌شده و رهاشده از نهادها قلمداد می‌کنند. واضح است که چنین چیزی مسئله‌ای حساس برای کلیساها به وجود آورده است؛ اما نباید دیدگاه جامعه‌شناسان را بر آنها دیکته کند. جامعه‌شناسان به جای آنکه به بازار تحقیقات منفی کلیساها بیونندند باید درباره این انواع جدید دینداری مطالعه کنند.

بگذارید این را بگویم که این استدلال‌ها من را کاملاً قانع نکرد؛ هنوز فکر می‌کنم مورد اروپا را می‌توان تحت مقوله فرآیند عرفی‌شدن جای داد. حتی اگر کسی با اروپا-لژه و دیگران هم‌نظر باشد که این مقوله وضعیت اروپایی را دربرنمی‌گیرد، هنوز به نظر می‌رسد که اروپا با دیگر مناطق عمده دنیا متفاوت است و این تفاوت‌ها مستلزم تبیین است. ما به جای‌نگاری تفصیلی‌تر مردمانی نیازمندیم که مصداق اصطلاح دیوی در کتاب اخیرش درباره دین در بریتانیا، یعنی *Believe without Belonging* (= اعتقاد داشتن بدون تعلق داشتن) هستند. همچنین به تحلیل تفصیلی‌تری درباره اینکه چگونه کلیساها، به رغم خالی بودن نیمکت‌ها و کمبود روحانی، توانستند همچنان نهادهایی ممتاز در گستره عمومی باقی بمانند. خوزه کاسانووا این پدیده را به عکس عبارت دیوی، یعنی «تعلق داشتن بدون اعتقاد داشتن»، تحلیل کرد.

در هر جامعه‌شناسی عرفی‌شدن بازنگری‌شده، مقایسه میان اروپا و آمریکا، به روشنی، بسیار کاربرد دارد. این مقایسه حفظ تعادل و برابری میان مدرنیته/عرفی‌شدن را به شدت دشوار می‌کند: آمریکا بسیار دیندار است اما کیست که بتواند بگوید آمریکا کمتر از اروپا مدرن است! پس تفاوت در چیست؟ اجازه دهید تصدیق کنم که پاسخی برای این پرسش ندارم. هر پاسخی به این پرسش قریب به یقین مستلزم همکاری میان جامعه‌شناسان و تاریخ‌دانان است؛ به اعتقاد من فرآیند عرفی‌شدن در قرن نوزدهم در اروپا شروع شد (البته با نقاط آغاز و مسیرهای متفاوت در کشورهای مختلف).

فرض من آن است که هیچ تحول مهم تاریخی‌ای نیست که تنها یک دلیل داشته باشد؛ بنابراین، با تعدادی از عوامل مواجه هستیم که در خلق عرفی‌شدن اروپایی نقش داشته‌اند. رایج‌ترین عاملی که از آن نام می‌برند، عامل سیاسی است؛ رابطه نزدیک میان

کلیسا و دولت (برخلاف آمریکا). نتیجه آن شد که هر مخالفت سیاسی‌ای اغلب با حرکت روحانی‌ستیز نیز همراه بود. اجازه دهید دست‌کم شما را به عامل دیگری که اندکی نیشدار است، آشنا کنم، عاملی که من طرح می‌کنم به تبیین تفاوت میان این دو قاره کمک می‌کند، یعنی عامل آموزش و پرورش. در بسیاری از مدارس دولتی اروپا آموزش و پرورش اساساً در دست دولت است که معلم‌ها را به تمام اطراف و مناطق کشور گسیل می‌دارد؛ بسیاری از این معلمان، تو گویی مانند سربازان پیاده‌ارتشِ روشنگری سکولار عمل می‌کنند. وقتی دوره تحصیلات ابتدایی و متوسطه اجباری شد، بسیاری از والدین راه‌گیزی برای دور نگه داشتن فرزندان خود از تأثیرات عرفی‌ساز مدارس نداشتند. اما در آمریکا، تا این سال‌های اخیر، آموزش و پرورش وضعیت بسیار متفاوتی داشت؛ مدرسه را مراجع محلی اداره می‌کردند و بر این اساس، بسیار با خواست‌های والدین قابل تطبیق بود. به بیان ساده‌تر، والدین اروپایی باید با معلمانی که از سوی مراجع آموزش و پرورش فرستاده می‌شدند، منطبق شوند؛ اما والدین آمریکایی، هر اندازه هم غیرروشن، می‌توانستند معلمان را در جهت خواست‌های خود برانگیزانند. تبیینی باورکردنی؟ شاید باشد و شاید هم نباشد. اما به شما پیشنهاد می‌کنم که این مسئله می‌تواند موضوعی برای صد پایان‌نامه دکتری باشد.

یک عنصر مهم دین آمریکایی که در اروپا کاملاً نادیده گرفته می‌شود، پروتستان‌تیزم اونجیلی است؛ یعنی میلیون‌ها آمریکایی که خود را «مسیحیانی بازتولد یافته» می‌دانند. اینها نیز گروهی یک‌دست نیستند. آن نکته را اینجا نمی‌توان پی گرفت. به هر حال، مشابهت جالبی وجود دارد که موضوع مهم دیگری را پیش روی جامعه‌شناسی دین باز می‌کند؛ حضور قدرتمند چیزی که روبرت ووثنو (Robert Wuthnow) آن را «دین شُلّه‌قلمکار» (patchwork Religion) می‌نامد. در آمریکا، در تحقیقات پیاپی‌ای که نه فقط ووثنو بلکه دیگران نیز (از جمله وید کلاک روف (Wade Clark Roof) و نانسی امرمان (Nancy Ammerman)) انجام داده‌اند مردمی را می‌یابید که با خوشه‌چینی از سنت‌های مختلف، دینی فردی‌شده را گرد آورده‌اند و با نوعی دینداری کنار آمده‌اند که هیچ نسبت و انطباقی با مذاهب سازمان‌یافته ندارد. بسیاری از آنها اذعان دارند که اصلاً «دیندار» نیستند، بلکه در پی چیزی به نام «معنویت» هستند. نتایج مشابهی از تحقیقات در اروپا به دست آمده است. اروپا-لژِه از اصطلاح Bricolage (= التقاط) کلود لوی

اشتراوس برای توضیح این نوع از دینداری استفاده می‌کند، مردم مانند بچه‌ها که به اسباب‌بازی خود ور می‌روند، از میان «مواد» دینی در دسترس دست‌چین می‌کنند و دینی برای خود گرد هم می‌آورند. یادآوری این نکته مهم است که چنین مردمی را در درون و بیرون از کلیسا می‌توان یافت، هم در میان کسانی که چون وابستگی نهادی دارند مدعی راست‌کیشی‌اند و هم در میان آنهایی که کژکیشی را اختیار کرده‌اند. با وجود این، تفاوت مهم و معناداری در اینجا وجود دارد: در آمریکا این گروه از مردم بسیار بیش از هر جای دیگری وابسته‌اند (و این نیز نمونه دیگری است از تمایل ذاتی آمریکایی‌ها به معاشرت جمعی که در جای خود اسطوره «فردگرایی سفت و سخت» آمریکایی را زیر سؤال می‌برد)؛ و این خود داستان دیگری است.

این امر مرا به عرصه دیگر جامعه‌شناسی دین امروز سوق می‌دهد؛ درک عمیق‌تر پویایی‌های کثرت‌گرایی. وقتی به کارهای گذشته‌ام نگاه می‌کنم درمی‌یابم که دیرزمانی آن‌سوتر، این مسئله را به قدر کافی و مناسب شناخته بودم، بدفهمی من به رابطه کثرت‌گرایی و عرفی‌شدن مربوط می‌شد. اجازه دهید این مسئله را در قالب دو گزاره بیان کنم: مدرنیته زیست‌جهان‌های افراد را متکثر کرده و در نتیجه تمام اطمینان‌های مسلم را متزلزل می‌کند. این متکثرسازی بسته به عوامل دیگر موجود در آن وضعیت و موقعیت خاص، هم می‌تواند عرفی‌ساز باشد و هم می‌تواند نباشد. اگر این گزاره‌ها را فرضیه قلمداد کنیم، قلمرو جذابی برای تحقیقات تجربی باز می‌شود. و باز مقایسه میان اروپا و آمریکا احتمالاً ثمربخش خواهد بود؛ آمریکا که خود «جامعه پیشتاز» در کثرت‌گرایی مدرن است هنوز از نظر عرفی‌شدن با اروپا بسیار فاصله دارد.

اسباب این کثرت‌گرایی مدرن چندان هم پوشیده نیستند؛ این اسباب همان فرآیند کلاسیک نوسازی‌اند؛ شهرنشینی، مهاجرت، آموزش و پرورش عمومی، رسانه‌های ارتباط جمعی. تمام اینها تحت شرایط دموکراتیک که مانع از آن می‌شود که دولت جهان‌بینی انحصاری خود را تحمیل کند، استعداد و قابلیتی دوچندان پیدا می‌کنند. روان‌شناسی اجتماعی اهمیت حمایت اجتماعی از تعریفی که افراد از واقعیت دارند را بسیار مهم می‌داند؛ هر جا که این حمایت ضعیف یا تمایز یافته باشد، تعریف‌ها از واقعیت، جایگاه‌های مسلم خود در آگاهی افراد را از دست می‌دهند و به موضوعی برای انتخاب‌های شخصی مبدل می‌شوند. من همچنان به این فکر می‌کنم که مفیدترین

کار برای همکاری این بینش‌های روان‌شناسی اجتماعی در درون جامعه‌شناسی از لابه‌لای نظریه‌ی نهادهای آرنولد ژلن (Arnold Gelhen) ممکن است. اما با این فرض، اینکه گفته شود اعتقادات دینی انتخابی‌اند نه مسلم گرفته‌شده، مانند آن نیست که گفته شود دیگر کسی به این اعتقادات تمسک نمی‌جوید. ساده‌تر آنکه، به نظر من کثرت‌گرایی بر چگونگی و نه چیستی اعتقادات و عمل دینی اثر می‌گذارد.

تا آنجا که به جامعه‌شناسی دین آمریکا مربوط می‌شود، به نظر من، موضوع محوری همان عرصه‌ی در حال گسترش کثرت‌گرایی دینی است. از نظر من، کتاب تأثیرگذار *Protestant-Catholic-Jew* (= پروتستان، کاتولیک و یهودی) ویل هربرگ (Will Herberg) که در ۱۹۵۵ انتشار یافت، گزارش خوبی از وضعیت کثرت‌گرایی آمریکا در اواسط قرن بیستم ارائه می‌کند. از آن زمان تاکنون چقدر وضع تغییر کرده است! حتی در همین سه مقوله‌ی وسیعی که در عنوان کتاب هربرگ آمده است: هنوز باید در انتظار بیداری قدرتمند مسیحیت اونجیلی در میان پروتستان‌ها، زمین‌لرزه‌ی واتیکان دوم در میان کاتولیک‌ها، و بروز و ظهور راست‌کیشی یهودی بود که فراتر از تمام خط و مرزهای مذهبی انقلاب فرهنگی دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ (قابل ذکرتر از همه جنبش فمینیسم) هستند. راست‌کیشی مسیحیان شرقی (احتمالاً غول خفته‌ی صحنه‌ی دینی آمریکا) از نقشه‌ی هربرگ بیرون افتاده‌اند. از خیزش متأخر اسلام، بودیسم و (اندکی کمتر) هندویسم نام نمی‌برم. تمام اینها پیامدهای مهم سیاسی دارند: در دهه‌ی ۱۹۵۰ بود که بر سر زبان‌ها افتاده بود که دموکراسی آمریکایی بر «ارزش‌های یهودی - مسیحی» استوار است؛ شاید به لحاظ تاریخی، گزاره‌ی قابل باوری باشد. برای درک مشکلات سیاسی ناشی از کثرت‌گرایی پیشنهاد می‌کنم خود را معلم درس تعلیمات مدنی دوره‌ی دبیرستان در هاوایی فرض کنید. در این صورت با کلاسی مواجه هستید که اکثریت بچه‌های کلاس اصالتی آسیایی دارند، بیشتر آنها احتمالاً نه مسیحی‌اند و نه یهودی: آیا هنوز خواهید گفت که دموکراسی آمریکایی بر «ارزش‌های یهودی - مسیحی» استوار است؟ و اگر پاسخ منفی است پس کدام ارزش‌ها؟ یا آیا به موضع سکولاریستی درمی‌افتید و می‌گویید که هیچ راه دینی برای مشروعیت بخشیدن به رژیم آمریکا وجود ندارد؟ گرایش‌های مردم‌شناختی این را بسیار محتمل ساخته است که وضعیت هاوایی در بسیاری از سرزمین‌های اصلی آمریکا، روزبه‌روز، بیشتر شود. به یقین، این امر

پرسش‌های جالبی را برای فلسفه سیاسی مطرح می‌کند. البته به نظر من راه‌های بیشتری نیز برای تحقیق در جامعه‌شناسی دین آمریکایی باز می‌کند.

منصفانه است که بگوییم، اکنون پس از گذشت نزدیک به یک قرن، هنوز روح ماکس وبر در تلاش‌هایی که آن را جامعه‌شناسی دین می‌نامیم پرسه می‌زند. باید این را نیز اضافه کنم که این روح هنوز علایم حیاتی جدی از خود بروز می‌دهد. بنابراین، مسئله رابطه میان فرهنگ سرمایه‌داری و اخلاق «ریاضت‌کشی این‌جهانی» امروزه نیز همان اندازه مطرح است که زمانی که وبر مقاله‌اش درباره «اخلاق پروتستانی» را می‌نوشت. فقط به بحثی که هنوز درآمدی است بر اقتصاد بازار در جوامع پساکمونستی نظری بیندازید که با این پرسش تکراری مواجه است که آیا عوامل فرهنگی (برای نمونه در روسیه) مانعی بر سر راه موفقیت چنین اقتصادی است، یا برعکس آیا برخی فرهنگ‌ها (مانند چین) می‌توانند تسهیل‌کننده تحول اقتصادی باشند؟ من نمی‌گویم که در این بحث نیز نام وبر برده شده است، اما مطمئنم که این روح هرهر می‌خندد. پس، اینجا مسئله‌ای دنباله‌دار برای جامعه‌شناسی دین مطرح است؛ رابطه میان دین و توسعه اقتصادی.

در اینجا، باز به تبعیت از وبر، تنها دیدگاهی میان‌مللی می‌تواند موفقیت‌هایی به همراه داشته باشد. رشد انفجاری پروتستانیزم را که پیش از این یادآور شدیم در نظر بگیرید: آیا این جنبش دینی امروزه می‌تواند همان اخلاق یا شبیه به آن را که به گفته وبر زمینه‌ساز رشد سرمایه‌داری در اروپا و آمریکای شمالی است، ترویج کند؟ پاسخی که از کتاب دیوید مارتین درباره این جنبش در آمریکای لاتین برمی‌آید، کاملاً مثبت است. البته، باید در نظر داشت که این جنبش بسیار جدید است (رشد انفجاری آن در دهه ۱۹۵۰ شروع شده است) و بیشتر هواداران آن هنوز بسیار فقیرند. اما در مناطقی از آمریکای لاتین که شرایط عینی اقتصادی فرصتی برای مردمی است که سخت کار می‌کنند، بیش از آنکه مصرف کنند ذخیره می‌کنند، خانواده‌هایی مستحکم دارند و به تحصیلات فرزندان خود توجه زیادی می‌کنند - مانند کشور شیلی - پیشاپیش می‌توان سرآغاز شکل‌گیری طبقه متوسط پروتستانی را که شبیه پیشینیان انگلو-امریکن خود است، مشاهده کرد. در واقع، تحقیقی که دیوید مارتین و دستیارانش در مرکز مطالعات مردم‌شناسی (Centro de Estudios Publicos) در شیلی انجام داده‌اند این قضیه را (که شاید

بتوانیم آن را قضیه‌ای در قالب «واقع‌گرایی جادویی» بنامیم) مطرح می‌کند که «ماکس وبر زنده و سالم است و در حومه‌ی سانتیاگو در شیلی زندگی می‌کند!» امروزه چیزی وجود دارد که می‌توانیم آن را رشد بین‌المللی انجیلی در مناطق وسیعی از جهان در حال توسعه - نه فقط آمریکای لاتین، بلکه در جوامع چینی آسیای شرقی و جنوب شرقی- نامید. تحقیق درباره‌ی پیامدهای اجتماعی-اقتصادی این پدیده‌ی دینی مهم به لحاظ مطالعات میان‌المللی همچنان پراکنده و نامنسجم است، اما فکر می‌کنم نوعی تعمیم احتمالی ممکن است: این نوع از پروتستان‌تیزم نیرومند پیامدهای رفتاری‌ای به همراه دارد که، اغلب به‌طور ناخواسته، با شرایط لازم سرمایه‌داری در حال تکوین همانندی دارد، و بر این اساس، برای تحرک اجتماعی رو به بالا ثمربخش است.

وبر با پذیرفتن اینکه اخلاق پروتستانی عاملی برای تولید سرمایه‌داری مدرن است، تلاش گسترده‌ی خود را در جامعه‌شناسی دین مقایسه‌ای مصروف داشت تا نمونه‌هایی از «ریاضت‌کشی این جهانی» را در میان دیگر سنت‌های دینی پیدا کند. او می‌پنداشت که چنین چیزی در سنت‌های دیگر نیست. برداشتی که تقریباً به کلی اشتباه است. در سال‌های اخیر، ساموئیل آیزنشتات (Shmuel Eisenstadt) و دیگران در پی کشف همانندی‌های کارکردی اخلاق پروتستانی برآمدند. نویدبخش‌ترین نامزد، چیزی موسوم به اخلاق کنفوسیوسی بود. همان‌طور که می‌دانید، درباره‌ی این پدیده‌ی ادعایی بحث داغی در گرفته است.

البته این بحث را استیلای اقتصادی خیره‌کننده‌ی جوامع سرمایه‌دار آسیای شرقی و بیش از آن پیشرفت‌هایی (همچنان مسئله‌ساز) که بعد از ایجاد اقتصادهای بازار در سرزمین اصلی چین رخ داده، دامن زده است. موفقیت‌های اقتصادی نه فقط ژاپن و «اژدهای کوچک» (کره جنوبی، تایوان، هنگ‌کنگ و سنگاپور) بلکه حتی چشمگیرتر از اینها دیاسپورای چینی در آسیای جنوب شرقی (در جایی مانند اندونزی، مالزی، تایلند و فلپین که اغلب، اقلیت بسیار کوچکی از چینی‌ها کنترل بیشتر بخش‌های اقتصادی موفق را در دست دارند) را چگونه می‌توان تبیین کرد؟ امری مشترک میان همه‌ی این فرهنگ‌ها هست که به شدت تحت تأثیر آیین کنفوسیوس است. قابل درک است که محققان گوناگونی فرض را بر این بگیرند که عامل فرهنگی به تبیین ماجراهای موفقیت‌های اقتصادی در این مناطق کمک خواهد کرد. در اینجا نیز با نوعی اخلاق کار

سخت، انضباط، صرفه‌جویی، پیوندهای مستحکم خانوادگی و احترام فراوان برای تعلیم و تربیت مواجه هستیم که خلاصه این همه «ریاضت‌کشی این جهانی» است. البته وبر، در اثر خود درباره آیین کنفوسیوس، به این نتیجه می‌رسد که اخلاق کنفوسیوسی این جهانی، اما زاهدانه است و او شاید درباره کنفوسیوس رسمی امپراتوری چین درست می‌گفته است. اما «اخلاق پساکنفوسیوسی» که در این بحث‌های اخیر مطرح است چیزی نیست که وبر درباره آن تحقیقی فحیم و محققانه انجام داده باشد؛ بلکه، این اخلاق همان است که روبرت بِلّا به درستی آن را «آیین کنفوسیوس بورژوازی» نامید، ارزش‌ها و الگوهای زندگی مردم عادی که بیشتر آنها کلاسیک‌های کنفوسیوس را هرگز نه خوانده و نه شنیده‌اند. البته من در پی آن نیستم که موضعی قطعی در این بحث اختیار کنم و به طرز معقولی مطمئنم که عوامل فرهنگی دیگری غیر از آیین کنفوسیوس (مانند دین عامیانه آسیای شرقی و در ژاپن آیین شینتو) در اینجا نقش داشته‌اند. در هر حال، به نظر من، با اطمینان خاطر می‌توان گفت فرهنگ، که بیشتر دین به آن مشروعیت بخشیده است، عاملی مهم در تاریخ اقتصادی اخیر آسیای شرقی بوده است.

«مؤسسه مطالعه فرهنگ اقتصادی در دانشگاه بوستون»، که من مدیریت آن را از ۱۹۸۵ به عهده دارم، دقیقاً رابطه فرهنگ و رفتار اقتصادی را برنامه کاری خود قرار داده است (اگر بخواهید می‌توانید آن را یک برنامه کاری «نئووبری» بخوانید)؛ و در بیشتر نقاط دنیا فرهنگ عملاً مترادف با دین فهمیده می‌شود. مؤسسه مزبور بانی تحقیق پیش‌گفته دیوید مارتین و نیز کار گوردون ردینگ (Gordon Redding) درباره فرهنگ کارآفرینان چینی ساکن در آن سوی مرزهای این کشور بوده است. با جسارت تمام دو پروژه دیگر مؤسسه را نیز یادآور می‌شوم، تحقیق روبرت هفنر (Robert Hefner) درباره اسلام در اندونزی، و تحقیق ژان اشتراخ درباره عوام مردم در اسپانیا. دیدگاه سنتی (جامعه‌شناسان) درباره اسلام آن است که، برخلاف آیین پروتستان، این دین هیچ نسبتی با رفتار اقتصادی مدرن ندارد. هفنر درباره جنبش‌های اسلامی در اندونزی تحقیق کرد که به نظر می‌رسد دیدگاه‌های متعارض با دیدگاه سنتی دارند و می‌گویند تحت شرایط خاصی (که در همه جا حاکم نیست) یک جنبش خودآگاه اسلامی می‌تواند ارزش‌هایی را که می‌توانند با سرمایه‌داری مدرن (یعنی همان کثرت‌گرایی و دموکراسی) رقابت

کنند، ترویج دهد. مورد اوپس دئی (Opus Dei) ^۶ جالب است، دست‌کم نه به این دلیل که نمونه بزرگی از ایده و بر درباره پيامدهای ناخواسته را به تصویر می‌کشد: اینجا با جنبشی مواجه هستیم که نوعی محافظه‌کاری پر و پا قرص در قالب ارتدوکسی کاتولیک است و هنوز هم این‌گونه باقی مانده است، اما نقش مهمی در تولید اقتصادهای بازار در سال‌های پایانی رژیم فرانکو در اسپانیا و نقش مؤثری در سنت دموکراسی متعاقب آن داشت؛ نوعی «ریاضت‌کشی این جهانی» کاتولیک همراه با خط سیری طعنه‌آمیز. از نظر من، کار اشتراخ را می‌توان به این صورت خلاصه کرد: اوپس دئی که در پی آن بود که از اسپانیا شهرکی مانند فاطیما بسازد، موجب شد اسپانیا به شهرکی در جوار بروکسل تبدیل شود.^۷

پرسش دیگری را دوست دارم در اینجا مطرح کنم: اگر روشن شده باشد که نوعی «ریاضت‌کشی این جهانی» در شرایط معینی از سرمایه‌داری در حال تکون کارآیی دارد، آیا در اوضاع و شرایط سرمایه‌داری بالنده و شکوفا (یا به تعبیری «سرمایه‌داری پساصنعتی» یا «پسامدرن») هم تأثیر دارد؟ بگذارید پرسش را گرافیکی مطرح کنم: اگر سخت کار کردن و کامروایی به تأخیر افتاده در از بین رفتن گدامحله‌های آمریکای لاتین مؤثر بوده است، آیا چنین چیزی برای مردمی که می‌خواهند آن را در دره سیلیکون (Silicon) ^۸ اجرا کنند هم اثر خواهد داشت؟ نمی‌دانم. اما، می‌توانم یک فرضیه ثمربخش تحقیقی را پیشنهاد کنم: اخلاق اصالت لذت این جهانی مشابهت زیادی با فرهنگ خلاقیت مورد نظر دانش جدید اقتصاد دارد. این فرضیه برای اخلاق‌گرایان مسئله‌ساز خواهد بود، اما جامعه‌شناسان، به اعتقاد من، باید ایپق لو بوقژوا (Épater la bourgeoisie) میان وارد کردن شوک به طبقه متوسط یا طبقه بورژوا (سرمایه‌دار) یکی را انتخاب کنند.

مسئله مرتبط اما متمایز دیگری نیز وجود دارد؛ مسئله مربوط به رابطه میان دین و دموکراسی. این مسئله تا حدی با مسئله مربوط به دین و اقتصاد مدرن هم‌پوشانی دارد، اما (برخلاف لفاظی‌های بدیع سیاسی) رابطه دموکراسی و سرمایه‌داری یک رابطه ساده متقارن نیست. در تاریخ ایالات متحده، تا دوران استعماری، به احتمال زیاد، درست همان‌گونه که اخلاق پیوریتنی برای رفتار اقتصادی در قبال سرمایه‌داری نخستین سازنده بود جامعه مذهبی پیوریتنی نیز برای مشارکت دموکراتیک در عرصه عمومی سازنده

بود. البته در کشورهای دیگر، چنین تعامل شسته و رفته میان اقتصاد و پیامدهای سیاسی دین وجود ندارد. در قالب جنبش‌های بزرگ دینی دوران ما، باید با جرئت این فرضیه را مطرح کنم که پروتستان‌تیزم انجیلی، با داشتن رهبری غیرروحانی و فعالیت در اجتماعات مذهبی، می‌تواند نوعی آموزش پیشادموکراتیک برای هوادارانش فراهم کند. باید بیشتر دربارهٔ خیزش اسلامی محتاط باشم، اگرچه کار روبرت هفتر مرا مجاب ساخت که هیچ چیزی در سنت اسلامی نیست که ذاتاً با دموکراسی دشمن باشد (به نظر من، در نگاهی گذرا می‌توان دریافت که در قرآن و در دوران موسوم به خلفای راشدین راست‌گیش، عناصر مؤید دموکراسی یافت می‌شود که در جهان مسیحیت هم‌زمان آن دوران، اصلاً یافت نمی‌شد). در اینجا نیز مانند دیگر سنت‌های دینی جای تحقیق بسیار دارد. در این خصوص یادآوری این نکته مهم است که سنت‌ها می‌توانند تغییر کنند، گاه این تغییر پرماجرا و تحت فشار اوضاع و احوال صورت می‌پذیرد. پیش‌تر از ماجرای اوپس دئی در اسپانیا یاد کردم. این بخشی از تصویری بزرگ‌تر است: ساموئل هانتینگتون، با نوشتن دربارهٔ چیزی که خود «دموکراسی جهان سوم» نام می‌نهد، به نحو قانع‌کننده‌ای مدعی شده است که موضع‌گیری جدید در قبال دموکراسی که کلیسای کاتولیک از زمان «واتیکان دوم» اتخاذ کرده است، عامل مهمی در فرآیندهای دموکراسی‌سازی در کشورهای مختلف به‌ویژه در اروپای جنوبی، در آمریکای لاتین، در فیلیپین و در مناطق کاتولیک امپراتوری سابق اتحاد جماهیر شوروی بوده است.

این دموکراسی فقط دموکراسی به معنای محدود آن یعنی مکانیسمی سیاسی که می‌تواند از نظر دینی مشروع یا نامشروع باشد، نیست. سایه‌روشنی از چیزی که می‌توان آن را ارزش‌ها و نهادهای مؤید دموکراسی نامید که بدون آنها مکانیسم دموکراسی پوسته‌ای توخالی و بسیار شکننده خواهد بود. ارزش‌هایی مانند ارزش آزادی اجتماعات و ارزش مدارا که مشترکاً ذیل مقولهٔ «جامعهٔ مدنی» می‌گنجند. در جوامع غربی که دموکراسی فاقد مشروعیت دینی است این ارزش‌ها معمولاً در قالب مقولاتی که از نهضت روشنگری ریشه گرفته‌اند، تبلیغ می‌شوند. می‌توان ریشهٔ این معانی بدیع را در اعلامیه‌های حقوق بشر قرن نوزدهم تا اعلامیه‌های سازمان ملل متحد در این باره، پی‌جویی کرد. این معانی بدیع اغلب به گوش مردم جوامع غیرغربی سنگین می‌آید،

مردمی که برداشت‌های متفاوتی از رابطه میان فرد و جامعه دارند؛ همان‌گونه که به گوش کاتولیک‌های خود غرب نیز سنگین است. کارهای الاهی‌دانانی مانند ژاک ماریتن (Jacques Maritain) و جان کورتنی میوری (John Courtney Murray) بود که این امکان را فراهم آورد که واتیکان دوم جهت‌گیری جدیدی در پیش بگیرد. کلیسای کاتولیک از آن پس توانست از موضع مخالفت به سمت موضعی اصلاحی و مثبت حرکت کند، چراکه این الاهی‌دانان منطق کاتولیک برای مدارا، کثرت‌گرایی و دموکراسی را تقریر کرده بودند. همکار من آدام سلیگمن (Adam Seligman) هم‌اکنون درگیر پروژه‌ای است که می‌خواهد منطق‌های مشابه این را در یهودیت و اسلام سنتی کشف کند، واضح است که چنین کاری در اسرائیل و در سراسر جهان اسلام اهمیت سیاسی بالایی دارد. البته پرسش‌های مشابهی را می‌توان درباره مسیحیت ارتدوکس شرقی و نیز در خصوص سنت‌های دینی آسیای جنوب شرقی و آسیای شرقی مطرح کرد.

از آنجا که سر و کار خود من با جامعه‌شناسی دین اساساً بر کار نظری استوار است، ممکن است از من انتظار داشته باشید که درباره نظریه نیز چیزی بگویم. شرمنده که باید ناامیدتان کنم. در دهه ۱۹۶۰، همراه با توماس لاکمن و برخی دیگر از دوستان، احساس کردیم که اگر کاری بنیادین در باب نظریه‌ای برای جامعه‌شناسی دین انجام دهیم، کاری مفید خواهد بود. همان‌طور که برخی از شما می‌دانید، به کاری اقدام کردیم که - به نوعی - ازدواج نظری میان ماکس وبر و آلفرد شوٲس بود، قرار دادن جامعه‌شناسی دین در درون بستری وسیع به نام جامعه‌شناسی شناخت.^۹ قبلاً یادآوری کردم که مجبور شدم بخشی از این کار نظریه‌پردازانه - بخشی که دوشادوش نظریه عرفی‌سازی بود - را متوقف کنم و بعدها جزییات و نکات دیگری را، به‌ویژه در راستای شناخت کثرت‌گرایی، به آن نظریه افزودم. اما، بعد از آن رویکرد نظری که در آن سال‌های اولیه بر ساختیم، همچنان از خود راضی بوده و به آن می‌بالم، و در نتیجه، کارهایی که در این اواخر صورت گرفته است (از جمله، بسیاری از کارهایی که، با کمال شرمندگی، خود را «ساختارگرا» می‌نامند) چندان مرا تحت تأثیر قرار نمی‌دهند. اما آن کار هنوز داستان دیگری است. در هر حال، هرچه که از نظریه به سمت مسایل و مشکلات تجربی برگشتم، پارادایم جامعه‌شناسی شناخت زمان کار خودم را بسیار مفید یافتم؛ هرگز این انگیزه در من پدید نیامد که آن را با چیز دیگری عوض کنم.

اما، موضوعی هست که پیش از این اندکی درباره آن بحث کردم و به نظر من می‌توان برخی کارهای نظری جالب در آن باره انجام داد، و آن موضوع، مسئله کثرت‌گرایی است. می‌توانیم از نظریه بینامللی فراگیری در باب پویایی‌های روان‌شناختی و اجتماعی کثرت‌گرایی استفاده کنیم که گویشی دقیق میان انفتاح و انسداد پدید می‌آورد. در سوی افراطی، این گویشی میان نسبی‌گرایی و جزم‌اندیشی است، با افرادی که با آرامش بسیار از این یکی به آن دیگری می‌پزند. دانیله ارویو-لژه (Daniele Hervieu-Leger)، جامعه‌شناسی که پیش از این از او یاد کردیم، توصیفی زنده از برخی ابعاد این پدیده در کتاب اخیرش با عنوان *Le Pèlerin et le converti. La Religion en mouvement* طرح می‌کند (این کتاب تا این زمان که این سخنرانی را ارائه می‌کنم به زبان انگلیسی ترجمه نشده است). Pilgrims (زائران) مورد بحث لژه در این کتاب ساکنان جایی هستند که در بستر آمریکا، به تعبیر وید کلارک روف، «فرهنگ جست‌وجو» نامیده می‌شود. تغییر دین‌دادگانی (converts) که لژه از آنها سخن می‌گوید مهاجرانی از فضای منفعت زیارت هستند؛ آنها تعهد کامل به این یا آن جامعه جزم‌اندیش خود را با انسداد مواجه می‌بینند.

نظریه‌ای این‌چنین در باب کثرت‌گرایی، که به نظر من به خودی خود جالب است، پیوند میان روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی دین/شناخت را مستحکم می‌کند. اما در عین حال می‌تواند در عمل، به افراد و جوامع در مواجهه با مشکلات ساخت معنا در نبود اطمینان‌های مسلم، کمک کند. البته این مشکلات و دشواری‌ها برای الیهیدانان و به طور کلی برای مردم دردناک‌اند. شاید جامعه‌شناسی بتواند در اینجا کمکی متعادل به تمامی آنها بکند که در پی یافتن جایی در میانه نسبی‌گرایی و جزم‌اندیشی هستند.

پی‌نوشت‌ها:

۱. مدیر مؤسسه تحقیق درباره فرهنگ اقتصادی و استاد جامعه‌شناسی در دانشگاه بوستون آمریکا؛ از وی کتاب‌ها و مقالات زیادی منتشر شده است. او یکی از اصلی‌ترین جامعه‌شناسان دین معاصر و از پراچ‌ترین‌ها در مباحث جامعه‌شناسی دین به‌ویژه در بحث فرآیند سکولاریزاسیون است.
۲. Bryan Wilson جامعه‌شناس دین بریتانیایی است که اینک بیش از دو سال است چشم از جهان فرو بسته است. این سخنرانی برگزیده از مرگ او ایراد شده است. (م.)

۳. مارتین جامعه‌شناس دین بریتانیایی است که تحقیق دربارهٔ مسیحیت کاتولیک در آمریکای لاتین رسالهٔ دکتری او و حوزهٔ تخصصی وی است. (م.)
۴. طرح این بحث دربارهٔ انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ ایران از سوی برگر حاکی از آن است که در میان جامعه‌شناسان دین غربی چه تحلیل و ذهنیتی دربارهٔ انقلاب و اسلام به وجود آورندهٔ آن وجود داشته است. به نظر می‌رسد اسلام انقلابی سال ۵۷ کاملاً اسلام مسالمت‌جو بود؛ اسلامی که رهبری آن، به عنوان فقیه آن اسلام و انقلابیون مسلمان، دست زدن به اقدام مسلحانه را نفی می‌کردند و گروهی مانند مجاهدین خلق، که اقدام به مبارزهٔ مسلحانه می‌کردند، مورد تأیید ایشان نبودند. (م.)
۵. Pyrenees کوه‌های میان فرانسه و اسپانیا.
۶. Opus Dei (اوپس دئی) که معنای لغوی آن یافتن خدا در زندگی روزمره است، نهاد دینی کاتولیکی است که قدیس خوزه‌ماریا اسکریوا (Josemaria Escriva) آن را تأسیس کرد و رسالتش را رواج این باور قرار داد که کار و شرایط زندگی روزمره فرصت‌های مناسبی برای رشد و نزدیک‌تر شدن به خدا، خدمت به خلق و پیشرفت و توسعهٔ جامعه است. (م.)
۷. فاطیما شهری در کشور پرتغال است که به شهر الهامات مریم معروف است و کلسیای کاتولیک برای آن ارج و منزلتی قائل است؛ و در سوی دیگر، بروکسل شهری صنعتی و سکولار در کشور بلژیک است. برگر با این جمع‌بندی کنایه‌آمیز می‌خواهد بگوید که پیامد ناخواستهٔ تأثیر دین در اقتصاد که بر هم بر آن صحنه گذاشته است، چه بسا چیزی معکوس باشد. (م.)
۸. بخش جنوبی منطقهٔ خلیجی سان‌فرانسیسکو در کالیفرنیا شمالی در ایالات متحدهٔ آمریکا. این منطقه موطن بسیاری از شرکت‌های بزرگ تکنولوژیک دنیاست. (م.)
۹. مقصود برگر از این کار نظری تلفیقی کتاب بسیار تأثیرگذار *Social Construction of Reality* است که عنوان ساخت اجتماعی واقعیت به زبان فارسی برگردانده و چاپ شده است. (م.)

