

# پارادایم سکولاریزاسیون\*

نوشته ی استیو بروس\*\*

ترجمه ی امیر غلامی

---

\* فصل اول از کتاب "خدا مرده است؛ سکولاریزاسیون در غرب"، انتشارات بلک ول، 2002  
\*\* استاد دانشگاه آبردین اسکاتلند و از جامعه شناسان برجسته ی دین

## فهرست:

- مقدمه
- شرح پارادایم
- گرایش های خلاف سکولاریزاسیون
- این پارادایم مؤید چه نیست؟
- نتیجه گیری
- پانویس ها
- مراجع متن

## مقدمه

هدف از این فصل گشودن باب بحث جامعی از سکولاریزاسیون است. در این فصل شواهد اندکی ارائه می دهیم. هدف ام صرفاً آن است که تا حد امکان واضح و مختصر شرح دهیم که مراد جامعه شناسان مدرن از سکولاریزاسیون چیست. البته این گزینشی شخصی است، اما به نظرم با زمینه ی این بحث به قدرمکفی آشنایی دارم که بتوانم خلاصه ی معقول و گویایی از آن ارائه دهیم. چنان که در خلال این نوشتار روشن می شود، سکولاریزاسیون نظریه ی یگانه ای ندارد. بلکه دسته هایی از توصیف ها و تبیین ها در این باب مطرح شده اند که هر یک به طور معقولی منسجم<sup>1</sup> هستند. شرح من تنها ملاحظات جامعه شناختی از ماکس وبر به این سو را در بر می گیرد. در صدد تلخیص آرای روانکاوانی مانند زیگموند فروید یا مدل های تکاملی جاه طلبانه برای توسعه ی اجتماعی<sup>2</sup> هم نیستم که شاخصه ی متفکران قرن نوزدهمی مانند آگوست کنت و کارل مارکس است، هرچند که دیدگاه های آنان نیز جالب توجه است. دربخش پایانی این فصل به بحث از انتقادهایی می پردازم که بر این پارادایم وارد است و در خلال فصل های آتی به تفصیل مطرح نشده اند.

---

<sup>1</sup> . cohere

<sup>2</sup> . social development

ادعای اصلی ام این است که مدرنیزاسیون برای دین<sup>3</sup> مشکلاتی ایجاد کرده است. مدرنیزاسیون نیز خود انگاره ای چند وجهی است، که شامل صنعتی شدن<sup>4</sup> کار؛ گذار<sup>5</sup> از روستاها به قصبه ها و شهرها؛ جایگزینی کمون ها با جامعه<sup>6</sup>؛ رشد فردگرایی<sup>7</sup>؛ رشد برابری خواهی<sup>8</sup>؛ و عقلانی شدن<sup>9</sup>، چه در حیطه ی اندیشه و چه در حیطه ی سازمان اجتماعی است. در اینجا لازم نیست وقت زیادی صرف ابضاح معانی این واژگان کنیم؛ در خلال بحث این معانی روشن خواهند شد. نیازی هم نیست که خود را در باره ی معنای 'دین' معذب کنیم. عجالتاً این تعریف از دین را اختیار می کنم که دین اساساً شامل باورها، کنش ها و سازمان<sup>10</sup> هایی است که بر وجود باشند<sup>11</sup> هایی دارای قدرت های عاملیت<sup>12</sup> (یعنی، خدایان) یا قدرت های غیرشخصی، یا فرآیندهای واجد مقاصد اخلاقی (مانند انگاره ی هندوان از کارما) مبتنی باشند. باشند<sup>13</sup> هایی که می تواند قواعدی برای امور بشری وضع یا در آن مدخله کنند. اگرچه این تعریف دور و درازی است، اما به نظر می دهد عمده ی منظورمان از دین پوشش می دهد و زمینه ی راهبردی معقولی فراهم می آورد.

تعریف سکولاریزاسیون، پیش از ارائه ی تبیین های آن دشوارتر است چرا که اغلب صاحب نظران تعریف ها و تبیین های متعارضی از آن دارند، اما برای شروع بحث ذکر دو رویکرد کفایت می کند. برگر و لوکمن (1966:74) در تعریف خود از سکولاریزاسیون، افول قدرت اجتماعی دین را به " خودمدار شدن<sup>13</sup> پیشرونده ی بخش های اجتماعی<sup>14</sup> از سلطه ی معانی و سازمان ها ی دینی " تعبیر می کنند. ویلسون همین مطلب را با تفصیل بیشتری بیان می کند و در تعریف سکولاریزاسیون، با اشاره ی صریح به اندیشه و رفتار افراد می نویسد:

این اصطلاح به اوضاعی اطلاق می شود که شامل مصادره ی دارایی ها و تسهیلات سازمان های دینی توسط قدرت سیاسی؛ کنترل سکولار بر فعالیت ها و کارکردهای سنتی دین؛ کاهش زمان، انرژی و منابعی که مردم صرف دلمشغولی های فرا- تجربی<sup>15</sup> می کنند؛ افول مؤسسات دینی؛ در حیطه ی رفتاری، ریشه کن شدن تقید سفت و سخت به احکام دینی؛ غلبه ی تدرجی نگرش تجربی، عقلانی، و

---

3 . religion  
4 . industrialization  
5 . transition  
6 . society  
7 . individualism  
8 . egalitarianism  
9 . rationalization  
10 . organisation  
11 . entity  
12 . agency  
13 . autonomitazation  
14 . societal sectors  
15 . supra-empirical

ابزاری بر آگاهی<sup>16</sup> اختصاصاً دینی ( که می تواند از توسل به مراقبه، مناسک، و اعمال عبادی گرفته تا تعبیری دین محورانه از اخلاق را در برگیرد)؛ رها کردن تعابیر عرفانی، شاعرانه، و هنری از طبیعت و جامعه، و گرایش به توصیفات واقع گرا، و همراه با آن جدایی قاطع نگرش های ارزشدورانه<sup>17</sup> و عاطفی از گرایش های شناختی<sup>18</sup> و پوزیتیویستی است. (1982:149)

این توصیف پیچیده ایست زیرا جایگاه دین در نظام اجتماعی، جایگاه اجتماعی سازمان های دینی، و باورها و رفتارها را در بر می گیرد. اگرچه این موارد به صورت همبسته ارائه شده اند، و ویلسون آنها را مرتبط می داند، اما آشکار است که اگر بخواهیم تعمیم مان همه ی جوامع را در برگیرد، تفاوت های درون جوامع و میان آنها به قدری زیاد هست که ممکن است تمام مؤلفه های تعریف فوق همه جا دقیقاً به یک میزان صادق نباشند. با این حال، امکان قدری تعمیم دهی وجود دارد.

ویلسون صراحتاً میان اهمیت<sup>19</sup> اجتماعی دین و دین فی نفسه تمایز می نهد. همواره باید این مطلب را در نظر داشت که ممکن است دین از هرگونه اهمیت اجتماعی تهی شود، اما همچنان نزد مؤمنان واجد نهایت اهمیت باشد. در هر حال، چنان که احتجاج خواهیم کرد، بسی آشکار است که سه چیز با هم ارتباط علی<sup>20</sup> دارند: اهمیت اجتماعی دین، تعداد کسانی که دین را جدی می گیرند، و اینکه هرکس چگونه دین را جدی می گیرد. ممکن است کشوری که رسماً و عموماً سکولار است دارای مردمانی عمیقاً دیندار باشد. در خلال این فصل ها نشان خواهیم داد که افول اهمیت دین به کاهش شمار دینداران و میزان دینداری مردم می انجامد.

به طور خلاصه، من سکولاریزاسیون را شرایطی اجتماعی می دانم که در (الف) کاهش اهمیت نقش دین در مؤسسات غیر دینی مانند دولت و اقتصاد؛ (ب) تنزل جایگاه اجتماعی. نقش ها و مؤسسات دینی؛ و (ج) کاهش میزان مشارکت مردم در امور دینی، کاهش اظهار باورهای دینی، و کاهش نقش دین در تدبیر دیگر حیطه های زندگی تجلی می یابد.

به عنوان نکته ی مقدماتی آخر، می توان دید که پارادایم سکولاریزاسیون به میزان فراوانی به آنچه که امروزه "طلب" دین خوانده می شود نیز معطوف است. به نظر من بهترین تبیین برای تغییرات باورها و رفتار دینی، تغییرات در ساختار اجتماعی و فرهنگی است که دین را کم و بیش پذیرفتنی و مطلوب نموده اند.

16 . consciousness

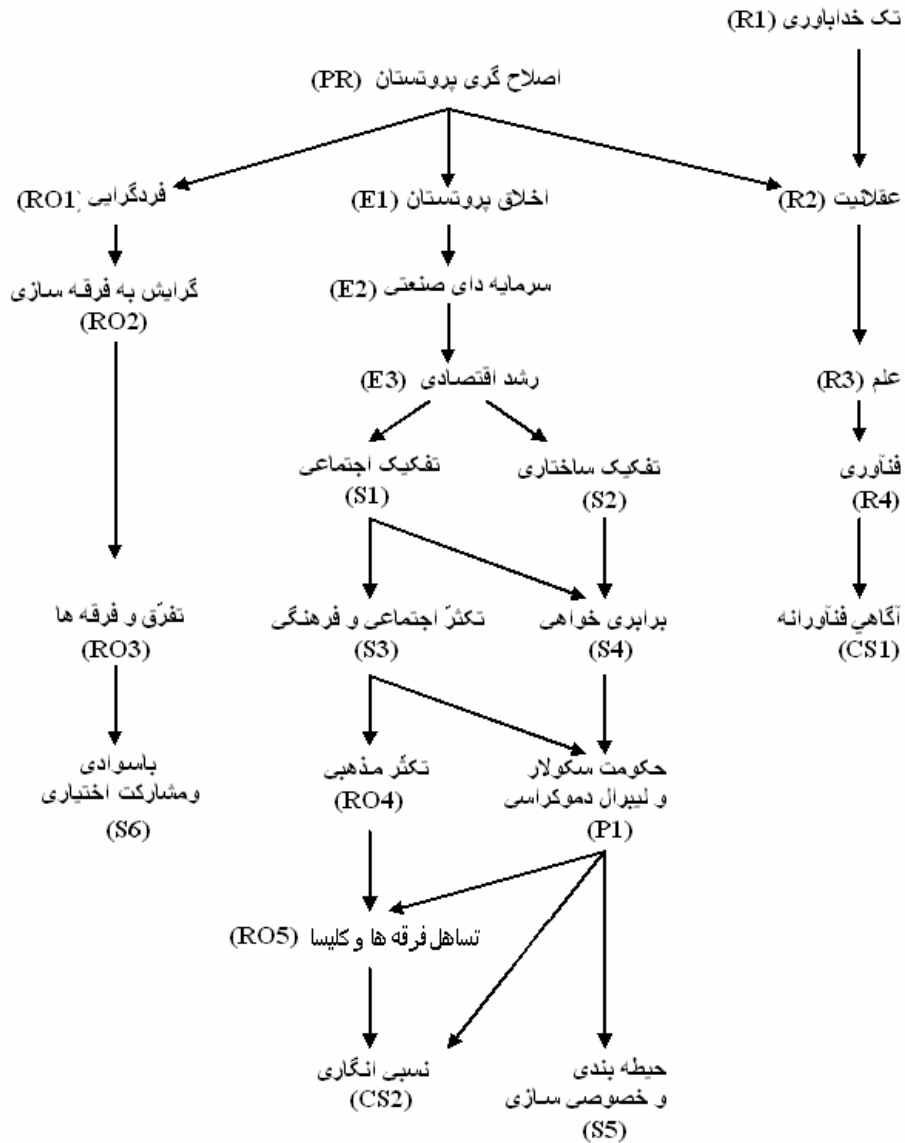
17 . evaluative

18 . cognitive

19 . significance

20 . causal

شکل 1. پارادایم سکولاریزاسیون



کلید:

(Rationality):R عقلانیت; RO: (Religious Organisation) سازمان مذهبی;  
 (Economy):E اقتصاد; S: جامعه; (Polity):P سیاست;  
 (Cognitive style):CS شیوه‌ی شناختی

## پارادایم

شکل 1.1 نشانگر دیگرام مؤلفه های کلیدی پارادایم سکولاریزاسیون و ارتباطات آنهاست. از آنجا که این مؤلفه ها به خوبی شناخته شده اند و تألیفات فراوانی درباره شان موجود است، در طرح این پارادایم به شرح مختصری از آنها بسنده می کنم.

در مورد جایگاه علی این ارتباطات باید بر دو نکته تأکید کنم. نخست اینکه، قائل به این نیستم که این علت ها به خودی خود برای ایجاد معلول هایشان شرط کافی<sup>21</sup> هستند. بسیاری از شرایط دیگر، که بررسی هر کدام به قدر کتاب می آرد، نیز لازم اند. برای مثال، پیوند E1 و E2 (ارتباط اخلاق پروتستان و سرمایه داری صنعتی) نشانگر تغییری در نگرش به کار است. تغییری که انگیزاننده ی تحولات دیگری بود که همزمان در حال وقوع بودند. ماکس وبر با تشخیص نقش اخلاق پروتستان در ایجاد سرمایه داری مدرن نمی گوید که اخلاق پروتستان در هر اوضاع و احوالی به سرمایه داری می انجامد: شرایط مادی نیز باید جور باشد. هنگامی که اسباب مادی فراهم نبود، (مانند اسکاتلند، نک. مارشال 1980) پیوریتن ها فقط دریغگوی مقاصد عقیم مانده شان ماندند. دوم اینکه، من قائل به این نیستم که هیچ یک از این علت ها همواره شرط لازم<sup>22</sup> اند. با ادامه ی مثال وبر، همین که سرمایه داری عقلانی، با مزایای آشکارش، استقرار یافت مردمانی با ویژگی های روانشناختی متفاوت از فرهنگ های گوناگون می توانند آن را برگزینند (چنان که در مورد ژاپن می بینیم) - یعنی، همین که ابداعات اجتماعی استقرار یافتند، می توانند فارغ از منشأ های خود گسترش یابند.

## تک خداآوری<sup>23</sup> (RI)

تشریح پارادایم را از ستون عقلانی شدن آغاز می کنم، نه به این سبب که عقلانی شدن مهم ترین عامل است، بلکه از آن جهت که نقطه ی شروع اولیه از آن است. عقلانی شدن عمدتاً شامل تغییراتی در شیوه ی اندیشیده ورزی و لذا شیوه ی کنش گری مردم است. برگر به پیروی از وبر احتجاج می کند که چه بسا عقلانی شدن غرب دارای ریشه های یهودی و مسیحی باشد. دین تورات از جهات مهمی با ادیان فرهنگ های پیرامونی اش متفاوت بود. ادیان مصر و بین النهرین عمیقاً کیهان شناختی<sup>24</sup> بودند. جهان در نظمی کیهانی تنیده بود که کل عالم را در بر می گرفت، و هیچ تمایز قاطعی میان انسان و غیرانسان، تجربی و فراتجربی نمی نهاد. خدایان یونانی و رومی حتی با انسان ها ازدواج هم می کردند. دین یهود این پیوستگی میان انسان و خدایان را گسست. به بیان برگر: "عهد عتیق خدایی را پیش می نهد که خارج از کیهانی که آفریده ی اوست ایستاده، اما خدای محیط بر کیهان است نه محاط در آن" (1969:115). او جهان را خلق کرده و ختم می کند، اما، میان آغاز و پایان، می توان جهان را

21. sufficient

22. necessary

23. monotheism

24. cosmologic

واجد ساختار و منطق خاص خود انگاشت. خدای اسرائیل باستان خدایی سخت ترافرازنده<sup>25</sup> [استعلایی] بود. این خدا مطالبات اخلاقی ثابتی برای مؤمنانش وضع کرده بود و بسی بعید و فراسوی سحرورزی و دستکاری قرار داشت. می شد احکام اش را آموخت و از آنها تبعیت کرد، اما نمی شد به او رشوه داد، وادارش کرد، یا گولش زد تا خواست ما را اجابت کند. جهان میان بشر و خدا سراسر اسطوره زدایی شد.

اما در اسطوره های یونان و روم باستان، تباری از خدایان یا ارواح بودند که اغلب بوالهوسانه و ناموافق هم عمل می نمودند و این نگرش رابطه ی میان طبیعت و فراطبیعت را پیشبینی ناپذیر می ساخت. نخست یهودیت و سپس مسیحیت نیروهایی عقلانی ساز بودند. تک خداپاوری این ادیان، ماوراءطبیعه را ساده و پرستش خدا را نظام مند ساخت. کسب رضای خدا کمتر معروض گمانه زنی هوس های کثره ای خدایگان مستبد شد و بیشتر حاصل پیروی از نظام درست اخلاقی گشت.

با بسط کلیسای مسیحی، و انباشته شدن جهان از فرشتگان و قدیسان الاهی وار، جهان مجدداً اسطوره ای شد. مریم باکره همراه با عیسی به مقام شفیع و بخشاینده ترفیع یافتند. این ایده که می توان توسط مناسک، اعتراف و توبه خدا را تحت تأثیر قرار داد زیرآب تنظیم رفتار بر پایه ی یک نظام اخلاقی استاندارد را زد. زندگی فرد هر قدر هم که گناهکارانه بود، می توانست با تقدیم وجوهی به کلیسا برای خود آمرزش دست و پا کند. اما با اصلاحات پروتستانی در قرن های شانزدهم و هفدهم این رویه ی اسطوره ای شدن جهان واژگونه شد. با حذف مناسک و نذورات برای جلب نظر خدا، و از سرگیری عقلانیت اخلاقی، جهان باز اسطوره زدایی شد.

صوری نمودن کسب رضای خدا، جدایش اخلاق و اخلاقیات از باورهای فراطبیعی را ممکن ساخت. تبعیت از نظام اخلاقی و حتی جستجوی توجیهای دیگری برای این نظام ممکن شد. برای مثال می توان برای فرمان "با دیگران همان کن که بر خود می پسندی" توجیهی سراسر فایده انگارانه ارائه کرد، اما برای "خدا را راضی کن و گرنه زجر بکش" نمی توان چنان توجیهی یافت. از این جهت، تمایل عقلانی ساز مسیحیت جا را برای الترناتیوهای سکولار باز کرد.

پس می توانیم این نکات را در پیوند R1 به R2 (تک خداپاوری برانگیزاننده ی عقلانی شدن است) خلاصه کنیم. اگر توجه داشته باشیم که در این توصیف، 'عقلانی' حاکی از هیچ مزیت خاصی نیست، ملاحظه می کنیم که نمی توان این عبارت را چنان که معمول است پیراهن عثمان کرد. همچنین باید توجه داشته باشیم که منظور اصلی وبر و برگر از عقلانی شدن، یک روال اندیشه ی واحد به معنای فلسفی کلمه نیست بلکه متغیر مورد نظر، میزان عقلانیت وسیله-هدف های تنیده در سازمان اجتماعی است (که بارزترین شکل آن دیوانسالاری قانون-محور مدرن است). به بیان ویلسون: "شاید امروزه مردم عاقل تر و اندیشه ورزی شان واقع گرایانه تر شده باشد، اما، چنان

<sup>25</sup> . transcendental

که ویلین<sup>26</sup> خاطر نشان کرده، چه بسا موضوع مهم تر، درگیری مداوم آنها در سازمان های اجتماعی باشد که رفتار عقلانی را به آنها تحمیل می کند" (1966:7).

### **اخلاق پروتستان (E1)**

ماکس وبر احتجاج کرده که از جمله نتایج ناخواسته ی جنبش اصلاح دینی [رפורماسیون] در اروپا، ایجاد نگرش جدیدی به کار بود. مارتین لوتر با حمله به انگاره ی محدود کشیشان از کار، همه ی مشاغل را (البته به جز خدمات مربوط به آموزش گناهان) از زمره ی عبادات شمرد. اصلاح گران دینی با ردّ توبه، شفاعت، و آموزش، مردم را از تدابیر گناه شویی ادواری محروم کردند. لذا بر اهمیت جهد برای زندگی به سان یک مسیحی افزودند و اولویت را به پیشگیری از وسوس دادند؛ و حاصل تأکید بر فضیلت کار شد. جان کالوین و پیروانش با تأکید بر اینکه خدا از پیش مردمان را به بخشودگان و نابخشودگان، برگزیدگان و ردشدگان، تقسیم بندی کرده (یعنی سرنوشت همه از پیش مقدر شده)، ناخواسته حال و هوایی ایجاد کردند که در آن پیوریتن ها توانستند موفقیت دنیوی را گواهی بر لطف الاهی بدانند، البته به شرطی که این موفقیت حاصل شیوه های صالحانه و ساعیانه ی مردمان پرهیزگار باشد. حاصل درآمیختن این مؤلفه ها ایجاد یک 'اخلاق' جدید بود. بر خلاف سابق که مردمان بسیار مؤمن باید از تعلقات دنیوی می بریدند و خود را در صومعه ها و دیرها (یا، در مورد سیمون استایلیت، بر سر یک ستون) محبوس می کردند، پیوریتن ها سرنمون شیوه ای از زندگانی بودند که وبر "ریاضت این جهانی" نام می نهد.

پیوند E2 به E3 (از سرمایه داری صنعتی به رشد اقتصادی) نشانگر این واقعیت ساده است که آن کشورهایی که زودتر به سرمایه داری صنعتی رسیدند در رفاه هم از رقبایشان پیش افتادند. و چنان که در ادامه خواهیم دید، رفاه<sup>27</sup> خود همراه با تضعیف معتقدات دینی بوده است.

### **تفکیک های ساختاری (S2)**

مدرنیزاسیون مستلزم ایجاد تفکیک های ساختاری<sup>28</sup> و کارکردی بود. منظورم از تفکیک های ساختاری، تکثیر نقش های اجتماعی و ایجاد سازمان هایی تخصصی جهت انجام کارکردهایی بود که پیش تر توسط نقش یا سازمان واحدی انجام می پذیرفت (پارسونز 1964). روزگاری خانواده هم واحد تولید بود و هم سازمانی اجتماعی که جامعه را بازتولید می کرد. با مدرنیزاسیون، فعالیت اقتصادی از خانه منفک شد. و خانه هرچه بیشتر واجد ارزش های مستقل خود شد (در دیگرام، S2 از R2 تأثیر پذیرفت). از ما انتظار می رود که هنگام کار عقلانی، ایزاری و عملگرا باشیم. همچنین انتظار می رود که جهانشمول گرا باشیم، یعنی با همه ی مشتریان یکسان رفتار کنیم، و

<sup>26</sup> Veblen. اقتصاد دان آمریکایی سده ی نوزدهم

<sup>27</sup> . prosperity

<sup>28</sup> . structural differentiations

توجه مان صرفاً به موضوع کار باشد. قرار نیست که قیمت کالاهایمان را بر پایه ی نژاد یا دین خریدار تغییر دهیم. بر خلاف آن، در حیطه ی خصوصی می توانیم پرشور، بخشنده و عاطفی باشیم.

تخصصی شدن فزاینده ی امور، علاوه بر تأثیرات غیرمستقیمی که اختصاراً ذکر شد، یک اثر مستقیم هم داشت: تخصصی شدن به سکولاریزه شدن بسیاری از کارکردهای اجتماعی انجامید که در قرون وسطا قلمرو انحصاری کلیسای کاتولیک محسوب می شد یا عمدتاً در حیطه ی صلاحیت کشیشان بود. روزگاری آموزش، بهداشت، رفاه و کنترل اجتماعی همگی در قلمرو سازمان های دینی بودند؛ اما امروزه ما برای هر کدام سازمان تخصصی جداگانه ای داریم. این انتقال قدرت تدریجی بود و در جاهای مختلف با سرعت های متفاوتی انجام گرفت، اما پرورش متخصصان جدید در همه جا متخصصان دینی را از گردونه خارج کرد. در جاهایی هم که سازمان های دینی تسلط خود را بر مؤسسات سکولار امروزی حفظ کرده اند، آن خدمات توسط متخصصان غیرروحانی انجام می گیرد که تعلیم یافته و تأیید شده ی مؤسسات سکولار هستند، و اساساً در محیطی با ارزش های سکولار به کار می پردازند. برای مثال، کلیسای انگلستان خدماتی اجتماعی در امور اسکان ارائه می دهد اما مددکارانی که در این سازمان ها مشغول به کار اند توسط معیارهای سکولار آزموده شده اند، نه بر پایه ی معیارهای دینی و روحانی. این کارکنان به دولت پاسخگو هستند، نه به ملاک های روحانی کلیسا. ارزش های روحانی کلیسا می تواند انگیزه ی مداخله ی آن در امور اجتماعی باشد اما در عمل تمایز میان این انگیزه های روحانی و رویکرد سکولار چندان مشهود نیست.

### **تفکیک اجتماعی (S1)**

چنان که مارکس در نظریه ی تشکیل طبقات اش نشان می دهد (گیننز 1971: 35-45)، تفکیک فزاینده ی کارکردهای جامعه منجر به تقسیم و جدایی مردم شود— یعنی تفکیک ساختاری با تفکیک اجتماعی توأم بود. رشد اقتصادی ملازم با مدرنیزاسیون به پیدایش طیف فراگسترتری از مشاغل و شیوه های معیشت انجامید. ایجاد طبقات جدید اجتماعی اغلب به تضادهای طبقاتی منجر شد؛ مسلماً این وضع با کناره جویی طبقات از یکدیگر همراه بود. در جوامع فئودالی، ارباب و رعیت ها دیوار به دیوار هم زندگی می کردند. ممکن بود ارباب سواره باشد و رعیت پیاده، اما با هم سفر می کردند. ممکن بود بستر ارباب پاکیزه تر باشد اما هر دو یک جا می خوابیدند. در ادینبوروی قرون وسطا همه ی جور آدم در یک عمارت زندگی می کردند و کثافات شان را به یک خیابان می ریختند. این آمیختگی بدان سبب ممکن بود که هرکس شأن خود را در نظم اجتماع می شناخت. 'جایگاه' ها چنان صلب و مستقر بود که لازم نبود نجبا نگران باشند که اگر با دون پایگان معاشر باشند، دون پایه خیال 'سروری' به مخیله اش راه دهد. با منطف تر شدن جایگاه ها، کسانی که تمکن کافی داشتند فاصله گیری فضایی را جایگزین آن فاصله ی طبقاتی کردند که قبلاً فی نفسه کفایت می کرد. وقتی جورجیان نیوتاون در ادینبوروی ساخته شد، برژوازی از شهر قدیمی نقل مکان کرد.



لازمه‌ی وجود یک جهان واحد اخلاقی که هر کس در آن جایگاه خود را داشته باشد، وجود یک ساختار اجتماعی نسبتاً پایدار است. با تکثیر نقش‌های جدید اجتماعی و افزایش تحرک اجتماعی، تصور سنتی مجتمع و ارگانیک یا کمونال از نظم اخلاقی و فراطبیعی رو به زوال نهاد. وقتی اجتماع به گروه‌های رقیب تقسیم شد، نگرش قدسی به اتحاد اجتماع حول محور خدا نیز فروریخت. با فزون‌تر شدن تمایز میان طبقات و بخش‌های اجتماعی، این گروه‌ها نظام‌هایی منافذی برای رستگاری ایجاد کردند که با علائق‌شان هم‌نوا تر بود (مک اینتایر 1967). مردم همواره جهان فراطبیعی را با همان چشمی نگریده‌اند که جهان مادی را می‌دیدند. لذا جوامع کشاورزی فئودالی گرایش به دینی با ساختاری طبقاتی داشتند. هر می‌که رأس آن پاپ، اسقف‌ها، کشیش‌ها و در قاعده‌ی آن مردم عادی قرار داشت، بازتاب هرم اجتماعی شاه، اشراف، نجبا و دهقان‌ها بود. زارعان خرد و طبقه‌ی در حال گسترش تجار اما طالب دینی دموکراتیک‌تر بودند؛ لذا مجذوب فرقه<sup>29</sup>‌های اولیه پروتستان مانند پرزبیتریان‌ها، باپتیست‌ها و کویکرها شدند.

با این حال، مدرنیسم صرفاً واکنش فرهنگ دینی به تغییرات ساختاری اجتماعی، اقتصادی و سیاسی نبود. خود دین نیز تأثیر قابل ملاحظه‌ای بر تنوع اجتماعی و فرهنگی (S3) داشت. برای توضیح این مطلب باید یک گام به عقب برگردیم تا پیوند میان جنبش رفورماسیون، رشد فردگرایی و گرایش به اشتقاق و فرقه‌سازی را تشریح کنیم.

### فردگرایی (ROI)

دیوید مارتین یک پیامد عمده و ناخواسته‌ی جنبش اصلاح دین را به خوبی خلاصه می‌کند. او می‌نویسد: "منطق پروتستان‌یسم آشکارا حامی اصل اختیاری بودن دین است، به حدی که سرانجام این اصل را از لحاظ جامعه‌شناختی غیرواقع‌گرایانه می‌نماید" (9: 1987a). آمادگی نظام‌های باور<sup>30</sup> برای چندپارگی<sup>31</sup> بسیار متفاوت است. (بروس 1985، ر.والیس 1979). عمده‌ی این تفاوت‌ها را می‌توان بر پایه‌ی میزان دسترسی پذیری معرفت مرجعی توضیح داد که در قلب نظام باور قرار دارد. برخی ادیان مدعی اتوریته‌ی یگانه‌ای برای حقیقت هستند درحالی‌که بعضی شیوه‌های گوناگون رستگاری را مجاز می‌دارند. کلیسای کاتولیک مدعی است که اتوریته‌ی عیسی به پطرس حواری رسید که نخستین اسقف رم شد و از طریق پطرس به تشکیلات پاپی منتقل شده است. کلیسای کاتولیک مدعی کنترل همه‌جانبه بر ابزارهای رستگاری و ولایت مطلق در مورد تفسیر خواست خداست. تا وقتی که این مدعاهای اصلی کلیسای کاتولیک به چالش گرفته نشود، کلیسا نسبتاً از انشقاق و چندپارگی مصون است. چون تبعیت از کلیسای کاتولیک رومی در قلب نظام باور کاتولیک قرار دارد، گسست از آن دشوار و مستلزم خیزش‌های سترگ اجتماعی، در ابعاد انقلاب فرانسه، بود. لذا در کشورهای کاتولیک چندپارگی فرهنگ

<sup>29</sup> . sect

<sup>30</sup> .belief systems

<sup>31</sup> . fragmentation

کاتولیک که پیامد انفکاک‌های ساختاری و اجتماعی بود به انقسام قاطع میان کسانی که معتقد به سنت دینی باقی مانده‌اند و کسانی که آشکارا مخالف آنند انجامید. به همین خاطر در اسپانیا و ایتالیا سنت‌های محافظه‌کار کاتولیک و احزاب نیرومند کمونیست شکل گرفته‌اند.

درست برخلاف این وضع، دینی که در پی اصلاحات پروتستانی ایجاد شد بی‌نهایت مستعد چندپارگی بود زیرا اتوریته‌ی سازمان کلیسا را به عنوان منبع تفسیر رابطه‌ی میان خدا و انسان از میان برداشت. اگرچه کاتولیک‌ها گاهی به همین خاطر پروتستان‌ها را به باد انتقاد می‌گیرند اما این نکته جنبه‌ی جامعه‌شناختی دارد و نه الاهیاتی. اگر همگی ما بتوانیم با خواندن اناجیل خواست خدا را تشخیص دهیم، آنگاه چگونه می‌توانیم مجادله‌ی میان خوانش‌های معارض حاصل را فرو نشانیم؟ اصلاح‌گران دینی امیدوار بودند که چون همه‌ی مسیحیان تثلیست‌هایی هستند که به خدایی واحدی باور دارند، روح القدس واحدی دارند که در همه‌ی مخلوقات خدا هست، و انجیل واحدی دارند، مؤمنان صادق به راحتی و طبیعتاً با هم به توافق می‌رسند، اما تاریخ بطلان این امیدواری را نشان داد. سنت، عادت‌ها، احترام به آموزه‌ها، یا پرستش خدای یگانه‌ی شخص وار، همگی تمایل به جدایش را مهار می‌کنند، اما نمی‌توانند جلو فرقه‌گرایی را بگیرد. در پی جنبش اصلاح‌دین، یک کلیسای مسیحی منزله و مقتدر ایجاد نشد بلکه تعداد کثیری نگرش و سازمان رقیب سر برآوردند. در کشورهای پروتستان، انشقاق اجتماعی به شکل یک تقسیم‌بندی رادیکال میان مؤلفه‌های روحانی و دنیوی بروز نیافت، بلکه به شکل‌گیری فرقه‌هایی از دل سنت غالب انجامید. طبقات نوظهور اجتماعی توانستند با ربط دادن دین سنتی با تصورشان از خود، خواسته‌ها و جاه‌طلبی‌های نوین خود را بروز دهند.

می‌توان روایتی سکولار نیز به RO1 افزود. اگرچه اصلاح‌گری سرسختانه انگاره‌ی فردگرایی را برانگیخت، اما به تدریج خود فردگرایی دارای پویایی خودبنیادی شد. همین وضع برای انگاره‌ی برابری خواهی نیز که در دیباگرام با عنوان S4 ذکر کرده‌ام رخ داد. برابری خواهی را به این خاطر در این جا نهاده‌ام که می‌خواهم تأکید کنم که ایده‌ی فردگرایی، و واقعیت اجتماعی همزاد آن یعنی تنوع<sup>32</sup> (S3) فقط در اوضاع و احوال مساعد ناشی از تفکیک ساختاری (S2) و رشد اقتصادی (E3) مجال بروز می‌یابند.

پیوند میان مدرنیزاسیون و نابرابری ناسازه‌وار<sup>33</sup> است. همزمان با ایجاد طبقات که به قول مارکس در اثر جبر نیروی تولید ایجاد شدند، صنعتی شدن مبنای برابری خواهی را نیز فراهم کرد. برای درک این نکته لازم نیست به بررسی تفاوت‌های فراوان میان منابع مدرن و سنتی قدرت بپردازیم. لوئر و کالوین با نفی موقعیت انحصاری کشیشان و با رد امکان این که شایستگی دینی بتواند از شخصی به شخص دیگر تسری یابد (مثلاً، امکان حصول رستگاری به واسطه‌ی شفاعت)، آنچه را که در مسیحیت نخستین تلویحاً وجود داشت تصریح کردند: اینکه فرد

<sup>32</sup> . diversity

<sup>33</sup> . paradoxical

فرد ما ( و نه مجموع مان) در پیشگاه خدا برابر هستیم. به نظر رفورمیست ها، برابری ما به سبب گناه نخستین مان است، اما ایده ی برابری را نمی توان محدود به حیطه ی دینی نمود. ایده ی برابری در پیشگاه خدا مبنای برابری در پیشگاه انسان، و برابری در پیشگاه قانون شد. و سرانجام وظایف برابر به حقوق برابر بدل شدند.

اگرچه در اینجا لازم نیست به جزئیات مطلب بپردازیم، اما می توان اشاره ای گذرا به به نظر گلنر داشت. او احتجاج می کند که برابری خواهی لازمه ی صنعتی شدن بود؛ اقتصاد مدرن نمی تواند در جامعه ای شکل گیرد که در آن تقسیم بندی سفت و سختی میان فرهنگ های والا و پست برقرار باشد (1983 و 1991). گسترش فرهنگ مشترک ملی مستلزم جایگزینی نظام طبقاتی قدیمی جایگاه ها و دارائی ها با یک تقسیم بندی طبقاتی انعطاف پذیرتر بود. توسعه ی اقتصادی باعث تغییر و تحول، و انتظار برای تحولات بیشتر شد و تحرک نیروی کار را به همراه داشت. دیگر مردم به این سبب که نیاکان شان همواره مشغول یک پیشه بوده اند به آن پیشه نمی پرداختند. این اندیشه میان مردم رواج یافت که می توانند وضع خود ارتقا دهند، پس اندیشیدن به ارتقای وضع خود شایع تر شد. کارگران صنعتی گرچه مزد ناچیزی دریافت می کردند، اما دیگر خود را رعیت نمی شمردند.

در نظام طبقاتی فراگیر قرون وسطا، رعیت تنها یک نقش داشت و آن نقش سراسر زندگی اش را شکل می داد. در قرن هجدهم، یک معدنکار کورن والی [در جنوب غربی انگلستان.م] موقع کار شدیداً تحت فشار بود، اما غروب ها و یکشنبه ها می توانست لباس ها و نقش خود را عوض کند و به سلک یک مبلغ بابتیست در آید. در این حالت آدمی معزّ و محترم می شد. این امکان تغییر نقش ها نشانگر تغییری شگرف است. همین که اشتغال از قید نظام طبقاتی فراگیر و مادام العمر رها شد و مختص به وظایف شد، مردم توانستند در نظام های طبقاتی مختلف جایگاه های متفاوتی اشغال کنند. این وضع به نوبه ی خود امکان فرق نهادن میان نقش و شخص ایفاگر نقش را فراهم ساخت. دیگر در عین حال که برای نقش ها می شد مدارج و درجات بسیار متفاوتی از عزّت و احترام قائل بود، مردمان فراسوی نقش ها را از جهاتی برابر شمرد. به بیانی دیگر، تا موقعی که قدرتمندان افراد را فقط در قالب هویت واحدی در نظام فئودالی می دیدند، انگیزه ای قوی برای مقاومت در مقابل برابری خواهی داشتند: می توانستند برابری دهقانان و ارباب فئودال شان را تهدیدی بیانگرند که دنیا را زیر و زبر می کند. اما همین که امکان داوری در مورد جایگاه شغلی، فارغ از شخصی حائز آن جایگاه، فراهم آمد ایجاد نظم لازم برای اداره ی کارخانه میسر شد، در عین اینکه ممکن بود خارج از چارچوب کاری، نظم متفاوتی حاکم باشد. ممکن بود که صاحب معدن در محیط کار بر کارگرش حکمرانی کند، اما در کلیسای محل در کنار کارگر، یا حتی زیر دست او بنشیند. البته قدرت و جایگاه اجتماعی اغلب تراگذر<sup>34</sup> است. قدرت در یک حیطه، بخت اعمال نفوذ در حیطه ی دیگر را می افزاید. یک صاحب کارخانه که کلیسایی بنا می کرد می توانست انتظار داشته باشد که از سران جماعت کلیسا باشد، اما تنها در صورتی که ثروتمندی اش با اظهار پرهیزگاری هم توأم می بود. اگر پرهیزگار

<sup>34</sup> . trasferable

نبود، اعضای کلیسا می توانستند با ترک آن کلیسا و انتخاب کلیسای مجاور، به تلاش او برای دستیابی به جایگاهی در کلیسای محل واکنش نشان دهند.

### اجتماعی سازی

از ترکیب چند درونمایه ی مهم، تحولات عمده ای در سرشت جوامع ایجاد می شود که تأثیر عمیقی بر نقش های اجتماعی و اقبال نظام های باور دینی می گذارند. ویلسون واژه ی اجتماعی سازی<sup>35</sup> را مشتمل بر صورتی می داند که "امور زندگی مردم، به طور فزاینده ای در هم تنیده می شوند، البته نه در سطح محلی بلکه در سطح اجتماعی (که جامعه به وضوح، اما نه به یک میزان، حائز انگاره ی ملت دولت می شود)" (1981: 154). اگر انفکاک اجتماعی (S1) و فردگرایی (ROI) را بتوان جنبش کمون های کوچک مقیاس<sup>36</sup> از پایین شمرد، هجوم متناظر این جنبش، از بالا همانا اجتماعی سازی بود. به تدریج قدرت کمون های همبسته و منسجم رو به زوال نهاد و جای خود را به شرکت های نوظهور صنعتی و تجاری بزرگ مقیاس<sup>37</sup>، شهرها، و دولت های مدرن داد که توسط دیوانسالاری های عظیم و غیرشخصی هدایت می شدند. این پدیده همان گذار کلاسیک از اجتماع به جامعه است که فردیناند تونیز توصیف می کند (1955).

ویلسون به پیروی از دورکیم احتجاج می کند که دین از کمون ریشه می گیرد، و قدرت خود را از آن کسب می کند. هر چه دایره ی زندگی فرد از کمون فراتر رود و به شهر میل کند، کارکردهای دین نقصان می یابند. کلیسای قرون وسطا فرد را در کودکی تعمید می داد، نامگذاری می کرد و رسماً به عضویت می پذیرفت، در جوانی عقد ازدواجش را می خواند، و پس از مرگ برایش مراسم تدفین برگزار می کرد. تقویم خدمات کلیسا منطبق بر نظم زمانی فصول بود. کلیسا زندگی محلی را تجلیل می کرد و مشروعیت می بخشید. در عوض، مقبولیت چشم گیری داشت، اقبالی که مرتباً از طریق مشارکت مؤمنان کمون محلی در مراسم اش ابراز می شد. در سال 1898 تقریباً همگی ساکنان روستای اجدادی من پایان موفقیت آمیز فصل درو را با اهدایای تحفه ای از محصول شان به کلیسا جشن می گرفتند. در سال 1998 عده ی بسیار قلیلی از مردم این روستا (و تنها یک کشاورز) جشن خرمن را با اهدای سبزیجات و اغذیه ی بسته بندی شده به کلیسا (که اغلب محصولات غیرمحلی هستند) برگزار می کنند. محصولاتی که اغلب از شعبه ی محلی یک سوپرمارکت زنجیره ای بین المللی خریداری شده اند. در حالت نخست، کلیسا تعبیری دینی از رخدادی با اهمیت حیاتی ارائه می داد. در حالت دوم، یک دسته ی کوچک از مسیحیان به میل خود کاری می کنند که ارزش نمادین مشکوکی دارد. این مراسم دیگر جشن خرمن نیست بلکه شکرگزاری خدا به خاطر همه ی آفریده هایش است. از جمله نعمت هایی که در یک سرود مذهبی به عنوان موهبت قابل تقدیر الاهی ذکر می شود این است که "هواپیماهای جت در آسمان ها سوختگیری می کنند"! پس با گستردن دامنه ی نمادین مراسم، مشکل ارتباط آن با زندگی را رفع می شود اما این امر به بهای از دست رفتن

<sup>35</sup> . socialization

<sup>36</sup> . small- scale

<sup>37</sup> . larg-scale

پیوند مستقیم مراسم با زندگی افراد شرکت کننده در آن تمام می شود. هنگامی که کلیت فراگیر اجتماعی از مردم که با هم نشست و برخاست و کار و زندگی می کنند جای خود را به شهرک خوابگاهی و حومه ی مسکونی بدهد، دیگر چندان چیز مشترکی برای تجلیل باقی نمی ماند.

در پی انفکاک و اجتماعی سازی، مقبولیت هر گونه نظام فراگیر اخلاقی و دینی افول می کند، و به جای آن انگاره های رقیبی می نشینند که گرچه ممکن است در مورد تجارب فردی و خصوصی، دارای مضامینی غنی باشند، اما ارتباط اندکی با عملکرد نقش های اجتماعی، یا شیوه ی عمل نظام های اجتماعی دارند. مقبولیت ذهنی دین نزد برخی از مردم محفوظ ماند، اما بدهت عینی آن از میان رفت. دیگر دین یک ضرورت نبود، بلکه یک ترجیح شد.

اهمیت برهمکنش نیروهای اجتماعی و فرهنگی چنان است که به تأکید چندباره می آرد. چندپاره شدن سنت دینی (RO3) که نتیجه ی جنبش رفورماسیون بود موجب تسریع شکل گیری دولت های بیطرف در قبال دین شد (P1). لازمه ی توسعه ی اقتصاد موفقیت، میزان بالایی از انسجام، از جمله در ارتباطات کارآمد، نظام حقوقی مشترکی که ضامن قراردادها باشد، جو اعتماد، و غیره بود (گلنر 1991). و این امر هم وجود یک فرهنگ ملی یکپارچه را می طلبید. جایی که توافق<sup>38</sup> دینی وجود داشت، سنت دینی غالب می توانست 'فرهنگ والا'<sup>39</sup>ی ملی را تأمین کند. در چنین شرایطی روحانیون همچنان می توانستند معلم مدرسه، مورخ، مبلغ، کارمند دولت و استراتژیست نظامی باشند. در جاهایی که این توافق اندک بود، دولت بیشتر به سمت سکولار شدن گرایش یافت. نظام آموزش همگانی در ایرلند توسط کلیسای کاتولیک و در کشورهای اسکاندیناوی توسط کلیسای لوتری ایجاد شد. در بریتانیا و ایالات متحده، دولت رأساً نظام آموزش همگانی را ایجاد کرد. اما، حتی در جاهایی هم که کلیسا سیطره ی صوری خود را بر بعضی حیطه های اجتماعی حفظ کرد، آن حیطه ها عمدتاً متأثر از ارزش های سکولار بودند. در مدارس تحت نظارت کلیسا ممکن است که اندکی از سنت مشخصاً دینی باقی باشد، اما جو غالب سکولار است. در مدارس تحت نظارت کلیسای ایرلند همان ریاضیات، شیمی و اقتصادی تدریس می شود که در مدارس دولتی انگلیس.

جیمز بکفورد پس از تلخیص این نکات تذکر می دهد که " پیوند میان دین، باورهای الزامی آن و کمون می تواند از لحاظ تاریخی کاملاً محتمل الوقوع<sup>40</sup> باشد. دین در قدیم به دلایل اجتماعی آشکاری ملازم با کمون های محلی بود، اما از این مطلب نتیجه نمی شود که دین تنها در چارچوب کمونی می تواند عمل کند" (1989:110). این مطلب درست است. مسلماً حرف من این نیست که چون در گذشته دین کاملاً در حیات اجتماعی یکنواخت کمون ها تنیده بود، افول کمون ها باید به ضرورت منطقی، از آن قسم ضرورتی که در اثبات های ریاضی یافت می

<sup>38</sup> . consensus

<sup>39</sup> . high culture

<sup>40</sup> . contingency

شود، به افول دین بیانجامد. برعکس، احتجاج خواهیم کرد که میان این دو پدیده ارتباطی تجربی وجود دارد. در فصل های آتی به سرشت دین فردی شده ی مدرن خواهیم پرداخت و نشان خواهیم داد که اولاً، دین مدرن فاقد وجه کمونی است، و ثانیاً، بازتولید وجه کمونی دین دشوار است. پس من در پی اینهمان شمردن افول کمون و افول دین نیستیم، بلکه به دنبال روابط علی میان این دو هستیم.

### تفرق<sup>41</sup> و فرقه ها (RO3)

خوب است در اینجا به عقب برگردیم و پیوند فرعی جدیدی میان برخی پیامدهای رفورماسیون و پیوند E2-E3 (رابطه ی صنعتی شدن و رشد اقتصادی) برقرار کنیم. رفورماسیون انگیزه ای قوی برای گسترش سواد عمومی، و پس از آن ایجاد مؤسسات داوطلبانه فراهم کرد (S6). با کاهش فراوان قدرت روحانیون و رشد این نگرش که هر یک از ما باید جداگانه پاسخگوی خدا باشیم، تأمین منابع آموزشی لازم برای مردم عادی جهت ایفای این مسئولیت جدید اهمیتی حیاتی یافت. حاصل کار، ترجمه ی انجیل از یونانی و رومی به زبان های محلی؛ پیشرفت های سریع در صنعت چاپ؛ گسترش باسوادی و تلاش هایی ثمربخش تری برای سوادآموزی توده ها بود. و چنان که گلنر و دیگران احتجاج کرده اند، گسترش آموزش هم از علل اصلی رشد اقتصادی بود و هم پیامد آن. به این ترتیب تعامل روحیه ی فرقه گرایی رقابتی خط RO (سازمان های دینی) پارادایم، همراه با الزامات خط E (اقتصاد) به گسترش سواد و آموزش مردمان غیرروحانی منجر می شود، و آموزش هم به نوبه ی خود مشوق اهمیت حقوق فردی و رشد برابری خواهی (S4) و دموکراسی لیبرال (P1) می شود.

چون رشد فرقه های پروتستان مدل جدیدی برای سازمان اجتماع ارائه کرد، تأثیر کاملاً مستقیمی نیز بر شکل گیری دموکراسی لیبرال داشت. درست است که کانون توجه دین اصلاح شده روح افراد بود، اما نگرش پروتستانی همچنین برای تهذیب، تبلیغ و کنترل اجتماعی، پیروان اش را به تشکیل گروه هم تشویق می کرد. بر خلاف اجتماع انداموار<sup>42</sup> سابق که در آن جایگاه افراد تا حد زیادی به طور موروثی مشخص می شد، فرقه گرایان مؤسسات داوطلبانه ای شامل افراد همعقیده ایجاد کردند. افرادی که به اختیار خود به عضویت گروه در می آمدند و اهداف مشترکی را دنبال می کردند. ممکن بود این مؤسسات کاملاً آمرانه<sup>43</sup> باشند. مثلاً کوپکرها گاهی کنترل اجتماعی شدیدی بر اعضای فرقه اعمال می کردند، و کسانی را که نتوانسته بودند مطابق استانداردهای الزامی شان زندگی کنند طرد می کردند، به حدی که حتی اگر خطای فرد ناشی از تقصیر خودش هم نبود، باعث اخراج او از فرقه می شد. با این حال آمریت (اتوریته ی) مؤسسات داوطلبانه کاملاً محدود بود زیرا در جامعه ای با انفکاک و پیچیدگی فزاینده، هر فرقه فقط یک مؤسسه و یکی از منابع هویت شد. بر خلاف اجتماع انداموار، عضویت در فرقه ها داوطلبانه بود.

41 . schism

42 . organic

43 . authoritarian

### تکثر اجتماعی و فرهنگی (S3)

تکثر و تنوع اجتماعی و فرهنگی نقشی حیاتی در توسعه‌ی حکومت سکولار داشت (و منظورم از حکومت، فقط دولت نیست، بلکه مؤسسات اصلی اجتماعی و حال و هوای عمومی جامعه را نیز در بر می‌گیرد، آنچه نیوهاوز (1984) "محلّه‌ی عمومی" می‌خواند). فعلاً می‌خواهم مواردی را کنار بگذارم که (الف) ایجاد دولت سکولار با سرکوبی شدید سازمان دین همراه بود (که دو نمونه‌های بارز آن انقلاب 9-1789 فرانسه و انقلاب بولشویکی سال 1919 روسیه‌اند) و (ب) کشورهای لوتری اسکاندیناوی که در آنها دولت صرفاً به سبب گرایش به ایده‌ی لیبرال دموکراسی (P1) بعدها سکولار شد.

اینکه نخست بریتانیا (و اعمار مستعمره نشین آن) را ذکر می‌کنم تنها به سبب میهن محوری ام نیست. می‌خواهم احتجاج کنم که ضرورت اجتماعی یک عامل سکولاریزاسیون حکومت است. مدرنیزاسیون به طرق مختلفی با تنوع فرهنگی فزاینده توأم بود. نخست اینکه، جمعیت نقل مکان کرد و زبان، دین و آداب و رسوم اجتماعی اش را هم با خود به سرزمین‌های جدید برد. دوم اینکه، بسط یک دولت ملت گسترش‌یافته موجب شد تا گروه‌های جدیدی وارد قلمرو حکومت شوند. و سوم اینکه، چنان‌که قبلاً گفتم، حتی بدون این تغییرات جمعیتی هم که باید در یک حکومت محاط می‌شدند، مدرنیزاسیون از طریق تکثیر طبقات و چندپارگی‌های طبقاتی همراه با تضاد فزاینده‌ی منافع، پلورالیسم فرهنگی ایجاد کرد. به ویژه در جوامع پروتستان که تشکیل طبقات با ایجاد فرقه‌های رقیب همراه بود، حاصل ناسازگار شد. از یک سو دولت ملت می‌کوشید که تا فرهنگ ملی واحدی میان هزاران اجتماع کوچک ایجاد کند و از سوی دیگر افزایش فرقه‌ها به تکثر دینی دامن می‌زد.

با اینکه این نکته را پیش‌تر گفته‌ام، اما چون اغلب بد فهمیده شده، خطر خسته کردن و از دست دادن خواننده را می‌پذیرم تا باز تأکید کنم که تکثر فقط در فرهنگی عامل پیش‌راننده‌ی سکولاریزاسیون می‌شود که اصولاً پذیرای برابری خواهی (S4) باشد و سیاستی که کم و بیش دموکراتیک داشته باشد (P1). در جامعه‌ای که اکثریت قریب به اتفاق مردم مذهب واحدی دارند، مذهب می‌تواند کارکردی موقعیت‌زا به ایمان اعطا کند. تحمیل دین سالاری به انقلاب ایران در سال 1979 از آنجا میسر شد که قاطبه‌ی ایرانیان مذهب واحدی داشتند، که همان مذهب شیعه از دین اسلام باشد. یک جامعه‌ی استبدادی طبقاتی می‌تواند اقلیت‌های مذهبی (و حتی اکثریت‌های مذهبی) را نادیده بگیرد یا سرکوب کند: لازم نیست منحرفان را تحمل کرد، می‌توان آنان را سرکوب کرد (مانند سرانجام بهائیان در جمهوری اسلامی ایران) یا آنان را به مجمع جزایر گولاک تبعید کرد (مانند سرانجام ناراضیان اتحاد شوروی). اما برای جامعه‌ای که برابری خواه‌تر، دموکرات‌تر و از نظر فرهنگی متکثرتر می‌شد لازم آمد تا هماهنگی اجتماعی را مقدم بر سخت‌گیری دینی قرار دهد. حاصل بیطرفی فزاینده‌ی دولت بود. یا تشکیلات دینی

کلاً از حکومت کنار گذاشته شدند (مانند قانون اساسی ایالات متحده) یا عقیم شدند (مانند بریتانیا). چنان که پیش تر اشاره شد، این وضع به کاهش حیطة و قدرت اجتماعی دین سازمان یافته انجامید. کنار گذاشتن دین از مرکز حیات عمومی، کلیسا را از دست و پنجه نرم کردن با حکومت آسوده کرد و آشکارا به 'روحانی' تر شدن آن انجامید، اما در عین حال به کاهش تماس و پیوستگی کلیسا با کلیت جامعه نیز منجر شد.

جدایی کلیسا و حکومت یکی از پیامدهای تکثر فرهنگی بود. پیامد دیگر تکثر، که برای درک سکولاریزاسیون همان قدر اهمیت دارد، گسست میان اجتماع و جهانبینی دینی بود. تفاوت کلیدی میان سکولاریزاسیون مردمی و از پایین با سرکوبی دین توسط دولت، همین گسست است. در انگلستان قرن شانزدهم، کلیسا بر تمام رخدادهای چرخه ی زندگی فرد و اجتماع احاطه داشت و به آنها رنگ دینی می داد. تولد، ازدواج، و مرگ، و گذر فصل های زراعی، همگی توسط کلیسا مدیریت می شدند، و اساساً همگی تأییداتی بر جهانبینی مردم بودند. تکنیک های کلیسا برای شفای بیماری، حاصلخیز کردن خاک، و افزایش زاد و ولد احشام مجری بود. اما فراسوی رخدادهای خاص، که در آنها عموم مردم جنود کلیسا محسوب می شدند، حرمت و اعتبار جهانبینی دینی در سراسر زندگی روزمره هم ساری و جاری بود. مردم با اصطلاحاتی مثل "God be praised" [ معادل "الحمدالله" مسلمانم.] در مورد وضع هوا حرف می زدند و موقع جدا شدن از هم می گفتند "God Speed" [تقریباً معادل "در امان خدا."م.] یا "Goodbye" (که امروزه اغلب فراموش کرده ایم که مختصر شده ی "God be with you" است).

پیامدهای تکثر<sup>44</sup> فزاینده ی دین برای حکومت یا حتی اجتماعات محلی کاملاً روشن است. نکته ای که اهمیتی معادل دارد، اما کمتر لحاظ شده، پیامدهای اجتماعی-روانشناختی تکثر فزاینده است: اینکه قطعیت اعتقادات مؤمنان به چالش گرفته شد (برگر 1980).

ایده ها موقعی متقاعدکننده تر می شوند که قبول عام داشته باشند. در آن صورت دیگر نه صرفاً یک سری اعتقادات، بلکه تعبیر دقیق واقعیت امور انگاشته می شوند. طرح دیدگاه های آلترناتیو چالش سهمگینی پیش می نهد. البته مؤمنان همواره به صرف اینکه بفهمند دیگران با آنها مخالف اند دست به شمشیر نمی برند. موقعی که برخورد ایدئولوژی ها در زمینه ی تعارضات اجتماعی رخ می دهد (که در ادامه بیشتر بدان خواهیم پرداخت) یا هنگامی که ارائه دهندگان آلترناتیوها را بتوان از مرتبه ی نازل تری شمرد و لذا برخورد جدی با آنان لازم نیاید، چالش های معرفتی<sup>45</sup> [شناختی] را می توان فرونشاند. حتی مؤمن می تواند نظریه ای ارائه کند که هم گوناگونی ادیان را توضیح دهد و هم تأیید مجددی بر حقانیت و سروری دین خودش باشد. این دقیقاً همان کاری است که میسیونر های تکاملی مشرب پرزبیتترین در قرن نوزدهم کردند. آنان احتجاج کردند که خدا بنا به حکمت خود، خویشتن را به طرق گوناگون بر فرهنگ های مختلف آشکار ساخته است. می گفتند انیمیسیم قبایل آفریقایی

<sup>44</sup> . diversity

<sup>45</sup> . cognitive



با سطح توسعه‌ی اجتماعی‌شان متناسب بود، همان‌طور که کاتولیسیسم تشریفاتی اروپاییان جنوبی مناسب وضع آن جوامع بود. تکامل جوامع، آنان را به سمت عالی‌ترین فهم از خدا راهبر شد، که همان پرزبیترینیسم اسکاتلندی باشد! همین قابلیت خنثی‌سازی تهدیدات معرفتی (برگر و لوکمان 1966: 133) تبیین می‌کند که چرا اثر سکولارساز تکثر ناشی از چندپارگی درونی جامعه بر حکومت، بیش از اثر تکثر ناشی از مهاجرت به داخل یا خارج از قلمرو آن است. ردّ عقاید بیگانگان آسان‌تر از ردّ عقاید دوستان و اقوام است.

هنگامی که سروش غیب تنها با یک ندای مبین سخن بگوید، آسان‌تر می‌توان پذیرفت که سخن‌اش از جانب خداست، اما اگر هم‌زمان بیست ندای گوناگون به گوش برسد، آدم وسوسه می‌شود نگاهی هم به پشت پرده بیاندازد. همان‌گونه که برگر در ایضاح عنوان کتابش "امر موروثی" (1980) توضیح می‌دهد، موقعیت مؤمن امروزی کاملاً با موقعیت مؤمنان قرون وسطا متفاوت است. از این جهت که هرچند امروزه هم می‌توانیم به دینی معتقد باشیم اما نمی‌توانیم از این معرفت اجتناب کنیم که مردمان بسیاری (از جمله مردمان بسیاری مانند خودمان) اعتقادات متفاوتی دارند.

به عنوان نکته‌ی پایانی در مورد تأثیر پلورالیسم، می‌خواهم به پیگیری پیوند ظریف اما مهم دیگری بپردازم که میان تکثر و قدرت مجاب‌کننده‌ی علم و تکنولوژی (میان S3 و R3 و R4) برقرار است. هر چند ذکر این نکته در اینجا ریسک همنوایی با دیدگاهی نادرست درباره‌ی نقش علم در افول دین را هم در بر دارد (که در فصل 5 بدان خواهیم پرداخت). باید در اینجا تأکید کنم که من در بحث از منشاء‌های اصلی فرآیند سکولاریزاسیون، میان ایده‌های علمی و دینی رقابت مستقیمی نمی‌بینیم، بلکه این رابطه را ظریف‌تر و معطوف به جابجایی و ارجحیت تبیین‌ها می‌یابم. پیامد تلویحی اولویت یافتن تبیین علمی برای پلورالیسم دینی این بود که تبیین علمی، مقبولیت دیدگاه‌های آلترناتیو خود را تضعیف کرد. مبنای عقلانی علم و ساختارهای اجتماعی آموزش، آزمایش و انتشار دستاوردهای مبتنی بر عقلانیت سبب می‌شود که اختلافات میان دانشمندان از اختلافات میان روحانیون کمتر باشد. یا، به بیان دقیق‌تر، گرچه دانشمندان در مورد مسائل مرزی قلمرو تخصصی خود جرّ و بحث می‌کنند، اما همگی در مورد قلمروهایی که گشوده‌اند معرفت مشترک قابل‌توجهی دارند. اصول پایه‌ای مکانیک، فیزیک، شیمی و زیست‌شناسی محل شک نیستند اما کشیشان کلیساها و فرقه‌های رقیب بر سر مبانی با هم اختلاف نظر دارند، مگر اینکه اصول شاخصه‌شان را کنار بگذارند. به رغم اسطوره‌زدایی از اتوریته‌ی حرفه‌های تخصصی سکولار که در ربع قرن آخر قرن بیستم رخ داد، هنوز هم علم واجد همان ارج و اعتباری است که کلیسای قرون وسطا داشت. اگر آسیب‌شناسان [پاتولوژیست‌ها] بگویند که چهل و هفت سالمند در لکنتشایر به علت ابتلا به باکتری ایکولی<sup>46</sup> مرده‌اند، تقریباً همگی ما با نتیجه‌گیری‌شان موافقت می‌کنیم. سپس می‌توانیم تبیین‌های الهی یا متافیزیکی پیش بکشیم که چرا آن گروه گوشت‌آلوده خورده بودند. این همان منطق تبیین‌های سحرآمیز زَند<sup>47</sup>

<sup>46</sup> . E.coli

<sup>47</sup> . Zande

است از اینکه چرا مردی به علت سقوط قفسه ی خوراکی بر سرش مرد. زَند می داند که قفسه چوبی بود و موریانه چوب قفسه را خورده بود، و در عین حال می گوید که این مرد سحر شده بود. چون همگی ما فرهنگ دینی مشترکی نداریم، حتی نمی توانیم بر سر اینکه چگونه می توان مضمون دینی یک رخداد را تحقیق کرد توافق کنیم، تا چه رسد به اینکه بدانیم که آن رخداد می توانسته چه مضمون دینی ای داشته باشد. در مورد تبیین بیماری توسط باکتری ایگولی می توان اتفاق نظر جامعه ی علمی را پذیرفت، اما هر گونه تفسیر دینی از آن بیماری باید با دیگر تفسیرهای دینی رقابت کند. تبیین های مبتنی بر جهان مادی برای رخدادهای زندگی، بیش از جستجوی مضامین الاهی توافق انگیز هستند. به این ترتیب، چندپارگی فراوان فرهنگ دینی مقبولیت تبیین های متمم دینی را سست می کند، تا چه رسد به اینکه قابل رقابت با تبیین طبیعت گرا باشند. موقعی هم که تبیین های دینی همچنان باقی باشند، دیگر یک آلترناتیو قابل قبولی نیستند، بلکه نقش یک لایه ی تأویلی افزوده را ایفا می کنند. و دقیقاً به خاطر همین افزوده بودن شان، می توان از آنها چشم پوشی کرد. می توان مانند برخی بنیادگرایان آمریکایی شیوع ایدز را عذاب الاهی برای همجنسگرایان دانست (هر چند معلوم نیست که چرا خدا باید بیماران هموفیلی و هتروسکسوال های آفریقای غربی را هم با این عذاب جزا دهد)، اما همین که تبیینی مجاب کننده و مؤثر (و درمان هایی) برای ایدز تشخیص داده شد که ربطی به عذاب الاهی نداشت، گزینش تبیین مبتنی بر عذاب الاهی اختیاری می شود.

### حیطه بندی و خصوصی سازی (S5)

یک مؤلفه ی کلیدی پارادایم سکولاریزاسیون، واکنش افراد به انفکاک، اجتماعی سازی و پلورالیسم است. یکی از شیوه هایی که مؤمنان می توانند ایمان خود را با واقعیت تنوع عقاید دینی سازش دهند، این است که فرض کنند که همه ی ادیان به یک معنا واحد هستند، و به این ترتیب ایمان خود را در سطح بالاتری از انتزاع مجدداً تحکیم بخشند. یک امکان دیگر (که با شیوه ی قبل منافات ندارد) این است که ایمان خود را به حیطه ی معینی از زندگی اجتماعی محدود کنند. در حقیقت، در یک نگرش جدی به مدرنیته، که در کتاب برگر و لوکمان با عنوان *ساخت اجتماعی واقعیت* (1973) به جهان انگلیسی زبان عرضه شده، این است که تفکیک ساختاری ما را وادار کرده که در نه در یک جهان، بلکه در چند جهان زندگی کنیم، که هر یک ارزش ها و منطق خاص خود را دارند. خصوصی سازی<sup>48</sup> دین در پی حیطه بندی<sup>49</sup> می آید. به این معنا که حوزه ی دین تنها کسانی را در بر می گیرد که آموزه هایش را پذیرفته اند. به بیان لوکمان:

این وضع بازتاب زوال طبقه بندی معنایی واحد در جهانیابی است. برپایه ی ساختارهای سازمانی پیچیده و لایه بندی اجتماعی جوامع صنعتی، 'روایت' های متفاوتی از جهانیابی ظهور می کنند. فرد در اثر شیوع فرهنگ مصرفی و خودمداری<sup>50</sup>، محتملاً به سان یک 'خریدار' با فرهنگ و عالم قدسی<sup>51</sup> مواجه می شود.

<sup>48</sup> . privatization

<sup>49</sup> . compartmentalization

<sup>50</sup> . autonomy

همین که دین یک ' امر شخصی<sup>52</sup> شد فرد می تواند از میان انواع معانی 'غایی'، 'آنهاپی را که مناسب می یابد برگزیند. (1970: 98-9)

دانیل بل رابطه ای را که ویلسون میان خصوصی سازی دین و افول اهمیت یا محبوبیت دین مطرح می کند به چالش می گیرد. او پس از پذیرش اینکه مدرنیزاسیون موجب " انقباض اتوریته ی سازمانی دین از سپهر عمومی، و عقب نشینی آن به عرصه ی خصوصی شده، عرصه ای که در آن دین فقط می تواند بر مؤمنانش اتوریته اعمال کند"، می افزاید "ولی این انقباض لزوماً به معنای انقباض مشخصی در خصایص و گستره ی باورهای دینی نیست" (1977: 427). این نکته به روشنی نمایانگر خلاصه ای از مؤلفه های محل بحث در پارادایم سکولاریزاسیون است. در فصل های بعد به نکته ای خواهیم پرداخت که در اینجا چند بار مطرح کردم: خصوصی سازی دین موجب از میان رفتن عمده ی حمایت اجتماعی می شود که برای استحکام باورها حیاتی است. خصوصی سازی، حفظ شیوه ی زندگی مشخصاً دینی را بسیار دشوار می کند، انگیزه ی تبلیغ گری را سست می کند و نسبی انگاری *بالفعل* را رواج می دهد، که برای باورهای مشترک سم مهلک است. مسلماً این ادعایی است تجربی که مستلزم عرضه ی شواهد است. در این مورد شایان ذکر است که گرچه عنوان مقاله ی بل "بازگشت خدایان" است، اما برای نشان دادن اینکه خصوصی سازی دین آن را تضعیف نمی کند هیچ شواهدی بر ادعای خود علیه ویلسون ارائه نمی دهد.

خوزه کاسانورا (1994) سهم مهمی در پیشرفت این بحث دارد. او احتجاج می کند که بخش بندی اجتماعی (که کاملاً آن را می پذیرد) موجب خصوصی سازی دین نشده است. استدلال او این است که چون امروزه کلیساهای اصلی قواعد لیبرال دموکراسی و اصول پایه ی حقوق فردی را پذیرفته اند، پس مجدداً می توانند نقشی اجتماعی ایفا کنند. نقش امروزی کلیساهای حاصل بازگشت به مدل قدیمی معاهده ی میان کلیسای اصلی و دولت نیست، بلکه ثمره ی عملکرد کلیساهای به عنوان گروه های فشار در جامعه ی مدنی است. ممکن است این مطلب کاملاً درست باشد، اما طرح آن جهت رد پارادایم سکولاریزاسیون، مستلزم چشم پوشی از نکاتی عمده است. نخست اینکه، با ملاحظه ی عاقبت 'راست نو مسیحی'<sup>53</sup> در ایالات متحده (در این مورد نک. گراوی 1993 و بروس 1998b) آشکار می شود که گروه های دارای علائق دینی تنها هنگامی توانسته اند در عرصه ی عمومی تأثیرگذار باشند که مطالبات خود را در قالب اصطلاحات سولار بیان کنند. از این رو حتی آفرینش گرایی<sup>54</sup> [ قول به صحت روایت انجیلی که انواع موجودات زنده در شش روز آفریده شده اند.م] باید به عنوان 'علم آفرینش' مطرح شود، و به سان مدل های تکاملی حیات با داده های علمی مربوط سازگار، و مستعد محک زدن توسط آزمون های تجربی باشد. مخالفت با سقط جنین باید در قالب حقوق سلب ناشدنی فرد مطرح شود. طلاق و همجنسگرایی به عنوان

51 . sacred cosmos

52 . private affair

53 . new Christian right

54 . creationism

سوءکارکرد های اجتماعی مطرح شوند. یعنی، گروه های واجد علائق دینی فقط هنگامی می توانند در جامعه ی مدنی مؤثر باشند که خصوصی سازی باورهای دینی خاص شان را بپذیرند و در میدان سکولار بتازند. دوم اینکه، حتی اگر کاسانوا درباره ی نفوذ گروه های دینی در جوامع مدرن اغراق نکرده باشد، به بیان پیامدهای اجتماعی-روانشناختی خصوصی سازی نپرداخته است.

### **دولت های سکولار و لیبرال دموکراسی (PI)**

من از تأکید مکرر اینکه بسیاری از مؤلفه های این مدل پیچیده نسبتاً خودمدار هستند به ستوه آمده ام. واضح است که نوآوری های اجتماعی به محض استقرار یافتن، می توانند جذابیتی بسی فراتر از انگیزه های اولیه ی آن نوآوری ها بیابند. پذیرش این نکته با ملاحظه ی اینکه بسیاری از نوآوری ها ابتدائاً اصلاً مطلوب نبوده اند بلکه پیامدهای ناخواسته ی کنش هایی بوده اند که به دلایل دیگری انجام گرفته، تقریباً ناگزیر می شود. این مطلب را می توان به وضوح تمام در مورد پیامدهای 'اخلاق پروتستان' دید. اگر لوتر و کالوین می دانستند که پیامد رفورم هایشان روایتی سکولار از ایده های آنها و توجیه گر ثروت جویی خواهد شد ( که آنان هم مثل اغلب پارسایان، آن را تهدیدی عمده برای قداست می دانستند) بر خود می لرزیدند.

ایجاد لیبرال دموکراسی های سکولار اولاً مقتضای برابری خواهی (S4) بود که به واسطه ی تفکیک ساختاری (S2) میسر شد، و ثانیاً حاصل تکثر اجتماعی و فرهنگی (S3) بود. این تکثر نیز ناشی از فرقه گرایی پروتستانی (RO2) و بخش بندی اجتماعی (S1) بود، اما لیبرال دموکراسی سکولار به خودی خود جذابیت یافت. به طوری که در اواخر قرن نوزدهم جوامعی را می یابیم که بدون اقتضانات عملی ذکر شده همان اصول را برگرفتند و به عنوان مبانی اصلاحات سیاسی به اجرا نهادند. برای مثال، ملاحظه می کنیم که در کشورهای اسکاندیناوی به رغم اینکه تکثر فراینده ی دینی تنها به کلیساهای لوتری (یا دست کم سنت لوتری) خلاصه می شد، اما ایجاد دموکراسی پارلمانی و تضعیف سلطنت (یا دوک نشین) با زوال قدرت کلیسای لوتری همراه بود ( که کارکردهای اجتماعی متنوع خود را در قالب خدمات اجتماعی سکولار حفظ کرد).

اینکه اصلاحات مشابه در ترکیه ی پس از شکست امپراتوری عثمانی در جنگ اول جهانی به چنان موفقیتی دست نیافت می تواند پرسش هایی در مورد اقتضانات اقتصادی و سیاسی یک دموکراسی کارآمد برانگیزند، اما در هر حال نشانگر آن است که نوآوری های اجتماعی می توانند از ریشه های تاریخی شان بگسلند.

### **نرمش فرقه ها و کلیساها (RO5)**

این مؤلفه ما را به بطن انتقادهای معاصر به پارادایم سکولاریزاسیون می کشاند. استارک و برخی همفکرانش بر پایه ی تعبیرشان از تجربه ی سکولاریزاسیون در آمریکا احتجاج کرده اند که رقابت میان عرضه کنندگان

محصولات مذهبی به افزایش نشاط مذهبی می انجامد. در فصل های آتی و جاهای دیگر (نک. بروس 1999 و استارک و فینک 2000) به تفصیل بیشتر به بررسی این ادعا پرداخته ام. ادعای پارادایم سکولاریزاسیون آن است که تنوع و تکثر مذهبی با دریغ حمایت اجتماعی از هر مذهب خاص، و با تشویق مردم به حصر باورهای مذهبی شان در قلمروهای مشخص (S4)، و طرد مؤلفه های خاص و متعارض از باورهایشان، به تضعیف تعهدات مذهبی می انجامد. فرقه، با افزودن به آلترناتیوهای رقیب (RO3) گورکن گور خویش است.

اچ. آر. نیبور (1962) این ادعای اخیر را در مورد یکی از مهدهای مهم سکولاریزاسیون مطرح کرده است. نظرات او امتداد پژوهش های ارنست ترولش درباره ی تکامل فرقه هاست. نیبور یادآور می شود که بارها و بارها پیش آمده که آنچه به عنوان یک فرقه ی رادیکال پدید آمده به تدریج صرفاً به تسمیه<sup>55</sup> ای بدل شده که با دنیای پیرامونش در صلح و صفا به سر می برد. جنبش کویکرها در ابتدا آلترناتیو رادیکالی برای مذهب مستقر کلیسای انگلستان بود و بنیانگذاران آن به خاطر مخالف خوانی متحمل مجازات های فراوان شدند. در طی چند نسل، هم از شدت انتظارات این جنبش از پیروانش و هم از حدت انتقادات آن به آلترناتیوهای دیگر کاسته شد. مندیست ها هم به همین ترتیب آرام گرفتند. ایسیشی به درستی خاطر نشان می کند که روند تاریخی جنبش کویکرها بسیار پیچیده تر از رویکرد خلاصه ی است که نیبور پیش می نهد، اما می پذیرد که "در قرن هجدهم و نوزدهم رفقای کویکر کم کم پذیرفتند که به ارزش های محیط شان احترام بگذارند و القاب و مدارج دنیوی را نیز در مشخصات خود ذکر کنند" (ایسیشی 1967: 162).

این که چنین جهش هایی اغلب رخ داده اند نشانگر قوت نیروهای اجتماعی دخیل است. نیبور برای تشریح این موارد می کوشد. در بررسی او سه نکته به پارادایم سکولاریزاسیون مربوط می شود. نخست اینکه، نیبور احتجاج می کند که تعهد دینی بدان خاطر ناگزیر کاهش یافته که بخش فزاینده ای از نسل های بعد از آباء بنیانگذار فرقه، دیانت خود را به ارث می برند نه اینکه آن را انتخاب کرده باشند. نسل اول (و پیروان بزرگسال متعاقب آنان) زندگی فرقه ای را برگزیدند و این گزینش را با آگاهی کامل از عواقب سخت منافق محسوب شدن انجام دادند. لذا آنان با سطح بسیار بالایی از تعهد شروع کردند، و هر چه بیشتر به خاطر عقایدشان رنج بردند، بر تعهد آنان به فدای خود نزد خدایشان افزوده شد. کسانی که از قدمای جنبش زاده می شوند ممکن است جداً معتقد به عقاید فرقه شان باشند، اما آن عقاید را انتخاب نکرده اند. دوم اینکه، یک پیامد غیر عمدی عضویت در فرقه، ترقی ثروت و منزلت اجتماعی بود. این وضع تا حدی فقط یک تصادف تاریخی بود. به رغم رکودها و کسادها، اقتصادها رشد داشته اند و اغلب مردم غنی تر شده اند. اما ترقی پروتستان های فرقه گرا بیش از میانگین جامعه بوده است. بخشی از آن به علت 'اخلاق پروتستان'ی بوده که بر تشریح کرده است (E1) و بخشی به خاطر اعتماد عمومی به زهد و پرهیزگاری اعضای این فرقه ها بوده است. تصادفی نیست که تقریباً همه ی نظام بانکی بریتانیا از شرکت هایی منتج شد که خانواده های کویکر تأسیس کرده بودند: براکلی ها، بکهاوس ها، تریتون ها و گرنی ها.

<sup>55</sup> . denomination

مردم می گفتند اگر می خواهید کسی مراقب پولتان باشد، سراغ یک کویکر بروید. مشکل افزایش ثروت (و جایگاه اجتماعی و منزلت عمومی که همراه آن می آید) این است که به همان میزان هزینه های یک پروتستان زاهد بودن را افزایش می دهد. باکلی های بانکدار که در قرن نوزدهم از فرقه ی رفقای کویکر به جناح انجیلی کلیسای انگلستان گرویدند، انگیزه هایی بس فراتر از بنیانگذاران کویکر داشتند.

مؤلفه ی سوم تز نیبور در پژوهش دانشمند علوم سیاسی آلمانی روبرت میشل (1962) در مورد الیگارشسی اتحادیه های کارگری و احزاب سیاسی چپ گرا نیز یافت می شود. گرچه اغلب فرقه ها با نوعی دموکراسی بدوی، و برابری همه ی مؤمنان و سازمان رسمی اندک و یا بدون سازماندهی، آغاز شدند، اما به تدریج یک کادر رهبری حرفه ای ظهور کرد. به ویژه پس از مرگ رهبر بنیانگذار کاریزماتیک، لازم بود تا مبلغان و مدرسانی برای حفظ جنبش تعلیم داده شوند. اگر این امر با موفقیت پیش می رفت، لازم بود تا سازمان رو به رشدی مختص این امور تأسیس شود. باید از اموالی حفاظت می شد و کتابهایی منتشر و توزیع می شد. با تشکیل سازمان، کارمندان حقوق بگیر پیدید آمدند که علاقه ی وافری به کاهش سطح تنش میان فرقه و جامعه ی اطرافش داشتند. همچنین آنان می توانستند خود را با روحانیون کلیساهای مستقر مقایسه کنند (و ابتدا به خاطر جایگاه مذهب شان و نه منافع شخصی) خواستار همان سطح آموزش، و ارج و منزلت اجتماعی شوند. نکته ی مشابهی که میشل در بررسی جنبش های چپ گرا مطرح می کند این است که سازمان ناگزیر به الیگارشسی می انجامد و الیگارشسی عزم و اراده ی اولیه را زایل می کند.

اگر فرقه بتواند کاملاً خود را از جامعه ی وسیع تر<sup>56</sup> منفک کند چنان که عقاید و فرهنگ آن به صورت زمینه ی 'بدیهی' زندگی اعضا درآید می تواند به بقای خود به شکل نخستین ادامه دهد. آمیش، هوتریترز و دوکوبورز نمونه هایی از این قسم ذکر می کنند. اما در اغلب این موارد هم فرقه ها تنها اندکی از جامعه ی وسیع تر منفک می شوند و نمی توانند از اثرات اجتماعی - روانشناختی تکثر اجتناب کنند. با شکست فرقه در جلب اقبال اکثریت جمعیت و پذیرش اینکه تنها باید با 'اندک رستگاران' سر کند، فرقه دلایل خوبی می یابد تا مدعاهایش را تعدیل کند و بپذیرد که تنها تجلی اراده ی خدا نیست، بلکه تنها یکی از شیوه های کسب رضای الاهی است.

برنهاده ی نیبور و میشل آن است که پروژه ی فرقه گرایی عمدتاً خودبرانداز<sup>57</sup> است. فرقه به گونه ای رادیکال برای پالایش فساد یک مذهب مستقر آغاز می کند و پس از چند نسل تعدیل و ملایم می شود تا آنکه سرانجام خودش هم به یک تسمیه ی بی دردسر دیگر بدل می شود. اما زوال اهداف فرقه، با تضعیف سنت دینی غالب و افزایش تنوع مذهبی همراه است که با همه ی پیامدهایی که پیش تر ذکر شد به تقویت سکولاریزاسیون می انجامد.

<sup>56</sup> . wider society

<sup>57</sup> . self-defeating

باید اضافه کنم که این روند استثنایی هم دارد. برخی فرقه ها همچنان فرقه باقی می مانند. (ویلسون 1993, 1990) اوضاع و احوالی را بررسی می کند که در آن بقای فرقه محتمل است. ایسیشی (1967) خاطرنشان می کند که تحول در فرقه می تواند ناسازه وار باشد. با این که کویکرها ی انگلیسی بسیاری از استانداردهای رفتاری شان را رها کردند، اما در مورد ساختار فرقه، پس از لاس زدن با رهبری حرفه ای، مجدداً به دموکراسی بدوی شان بازگشته اند. با این حال، الگوی عمومی تعدیل فرقه ها آن قدر عمومیت دارد که بتوان آن را یک عامل مؤثر در پارادایم سکولاریزاسیون شمرد.

نتیجه ی فرعی تساهل فرقه ها، یعنی ملایمت کلیساها، نیز تحت همین عنوان می گنجند. این نکته پیش تر تحت عناوین دیگر نیز مطرح شده است. اغلب کلیساها در مواجهه با نقصان و فقدان اتوریته ی خود، ادعاهایشان در مورد بی همتا بودن خود را تعدیل کرده و به این بسنده کرده اند که خود را یکی در میان بقیه بدانند. این تغییر همیشه از سر رضا نبوده است. برای مثال، کلیسای اپیسکوپال ایرلند، مانند همتای ولزی اش، سخت در برابر تنزل سازمان<sup>58</sup> خود مقاومت کرد. کلیسای پرزبیتترین اسکاتلند هم از ربع قرن آخر قرن نوزدهم به این سو و به رغم در اقلیت بودنش همواره کوشیده است تا از کمک های دولتی برای توسعه ی مدارس عمومی برخوردار شود. اما شکست خورده است. از ابتدای قرن بیستم اغلب کلیساهای دولتی مشتاق همکاری با دیگر سازمان های مسیحی بودند. و در پایان قرن بیستم اغلب آنها می کوشند تا با طرح خود به عنوان سخنگوی ارشد همه ی مذاهب، نقش جدیدی در فضای عمدتاً سکولار فعلی برای خود دست و پا کنند.

### رشد اقتصادی (E3)

سرانجام فرقه های پروتستان را می توان تعمیم داد. بسیاری از مفسران به نحوی از انحا خاطر نشان کرده اند که رفاه فزاینده شور و حرارت مذهبی را کاهش داد. (اینگهارت 1990، 1997). این مطلب در مورد اغلب سنت های دینی تاحدی صدق می کند. اغلب شاخه های عمده ی ادیان بزرگ، دست کم به لحاظ نظری، قداست را در زهد می دانستند. معروف بود که گذشتن شتر از سوراخ سوزان آسان تر از گذشتن ثروتمند از دروازه ی بهشت است. می گفتند هرچه حیات دنیوی سهل تر باشد، مصائب به عالم عقبی موکول می شوند. هر چه آدمی آسوده تر باشد، کمتر پروای خدا می کند. همچنین آسودگی و رفاه را عامل 'زوال آدمیت' می دانستند (که در فصل 7 به این انگاره می پردازیم). یک شیوه ی تنزه جویی، کناره گرفتن از عالم اقتصاد است. محرومان اغلب نظریه های آرامبخشی در باب عدل الاهی می پروراندند. این نظریه ها پیوندی میان شرایط نامساعد معیشت شان و دین ایجاد می کرد. در این نظریه ها نداری به جای اینکه فقدان محسوب شود، به رحمت و التفات الاهی تعبیر می شود: رستگاران نادارانند. پس جای شگفتی نیست که با بهبود شرایط معیشتی، باید دین را بازنویسی کرد و در طی این فرآیند بسی محتمل است که بخش عمده ای از توان دین زایل شود. یک نمونه ی این وضع، مذهب پنتکاستالیسم<sup>59</sup>

<sup>58</sup> . disestablishment

<sup>59</sup> . pentecostalism

سفیدپوستان ایالت های جنوبی آمریکا بود که در نیمه ی دوم قرن بیستم رواج یافت. پنتکاستالیست هایی مانند اورال رابرت (هارل 1985) و تامی فی بیکر (بارنهارت 1988) در شرایط فقرزده ای بار آمدند که تقبیح لباس های مجلل، آرایش، فیلم های هالیوودی، رقص های جمعی و تلویزیون را آسان می نمود. وقتی آنان به رفاه رسیدند و توانستند چیزهایی را بخرند که پیش تر کار شیطان می دانستند، در اصول زاهدانه شان تجدیدنظر کردند. اخلاقیات بنیادگرایان به مرور دستخوش تغییر شد، هرچند که این تغییر در مورد جنسیت کندتر بود. برای مثال، با اینکه همچنان طلاق را اسف بار می شمارند، اما کاملاً آن را پذیرفته اند.

البته این فی نفسه بدان معنا نیست که دینداری بنیادگرایان جنوب آمریکا رقیق تر شده است. من تقلب نمی کنم و تغییرات رفتاری را گواهی بر سکولاریزاسیون در سطح ایدئولوژیک نمی گیرم. مقصودم اما طرح یک رابطه ی علی است: ناپدید شدن شیوه های خاص زندگی، حفظ باورهای خاص را دشوارتر می سازد.

### علم (R3) و تکنولوژی (R4)

به دلایلی که در فصل های آتی تشریح خواهم کرد، اثرات سکولارساز علم را تا بدین جا ذکر نکردم. برخی منتقدان پارادایم سکولاریزاسیون، برداشت نادرستی از نقش علم در سکولاریزاسیون دارند و آن را در صدر علل سکولاریزاسیون می نشانند. این بدفهمی، به کج نمایی هایی از قبیل تعبیر استارک منجر می شود که می گوید: " این ادعا که علم مهلک ترین نتایج را برای دین داشته در همه ی روایت های سکولاریزاسیون به طور ضمنی و در اغلب شان به طور صریح یافت می شود." (استارک و فینک 61: 2000). به طور خلاصه، به نظر من مطابق فرضیه ی عام جامعه شناسی مدرن، واقعیت برساخته ی اجتماع است (برگر و لوکمن 1973). با این شعار، توجه خواننده را به نقش روابط و علائق اجتماعی در متقاعدکننده ساختن ایده ها جلب می کنم. تا بدین جا شیوه های گوناگونی را ذکر کرده ام که مردم پیش می گیرند تا باورهایشان را در برابر شواهدی که بیگانگان بی اعتقاد مایه ی هزیمت آن باورهای داند، آن باورها حفظ نمایند. وقتی می خواهیم تعلق خاطر مردم به باورهای کاذب را ریشه یابی کنیم، اشتباه است اگر فرض بگیریم که ایده ها و مشاهدات به خودی خود متقاعدکننده اند یا اینکه 'حقیقت'<sup>60</sup>ی فارغ از نیاز به تفسیر در میان است.

گنت، مارکس و برخی دیگر دیدگاه مانعة جمع<sup>61</sup> عصر روشنگری به معرفت را (که قائل به کنارزدن تدریجی خرافات توسط تفکر انتقادی و معرفت علمی بود) وارد جامعه شناسی نمودند. اما این دیدگاه دیگر بخشی از پارادایم مدرن سکولاریزاسیون نیست. ویلسون با بررسی نفوذ فزاینده ی علم و فنآوری، وضع فعلی را به روشنی تمام چنین توصیف می کند: " همه ی اینها ... بدان معنا نیست که مواجهه ی علم و دین فی نفسه به حال دین زیانبار بوده است. درحقیقت علم و دین می توانند همچون رویکرد هایی آلترناتیو به جهان همزیستی داشته باشند"

<sup>60</sup> . truth

<sup>61</sup> . zero-sum



(43: 1963). ارتباط میان علم و دین بسیار ظریف تر و پیچیده تر از آن است که روایت های مانعاً جمع از رقابت این دو ارائه می دهند.

از دید جامعه شناسان مدرن، اثرات سکولارساز علم عمدتاً ناشی از تعارض ادعاهای معطوف به امور واقع نیستند. بلکه بیشتر حاصل پیامدهای تلویحی نگرش علمی به نظم جهان و چگونگی سیطره بر آن است.

رابرت مرتون (1970) یکی از قوی ترین ارتباطات میان علم و دین را با بررسی دانشمندان پیوریتن پیش می نهد. مرتون احتجاج می کند که پژوهش های بسیاری از دانشمندان پروتستان قرن هفدهم، ملهم از میل به اثبات عظمت خلقت الهی بود، که ریشه در رویکرد عقلانی ساز اخلاق پروتستان و علاقه اش به چیرگی بر جهان فاسد داشت [5]. اما سرانجام کار همان واروگویی<sup>62</sup> بود که بر سر عقلانی سازی اخلاق آمد. از آنجا که دانشمندان پیوریتن توانستند قواعد بنیادی حاکم بر سرشت جهان مادی را نشان دهند، برای نسل های آتی دانشمندان میسر ساختند که بدون آسمان و ریسمان بافتن و تأکید بر اینکه " این نشانه ی عظمت الهی است" کار خود را پی گیرند. در هر مرحله ای از رشد معرفت، خدا برای پرکردن رخنه ها فراخوانده می شد. برای مثال، نیوتون معتقد بود که خدا هر از چندی در حرکت سیارات دست می برد تا بی قاعدگی های جزئی را تصحیح کند. بعدها مدل های بهبودیافته ی اخترشناسی ابداع شد که نیازی به تصحیحات الهی نداشتند. علم خودمدار شد و مدل هایی تبیینی از جهان ارائه داد که نیازمند امرالاهی نبود.

در اینجا می توانیم رابطه ای علی میان خط RO (سازمان دینی) و رشد علم برقرار کنیم. تکثرپذیری پروتستانی با تضعیف سیطره ی کلیسا بر همه ی حیطه های اندیشه و رزی، بر استقلال علم افزود.

اما برای سکولاریزاسیون، نقش توسعه ی فنآوری های کارآمد بود مهم تر از نقش علم بود. فراموش نکنیم که در قرون وسطا ( و تا امروز در جوامع پیشا- فنآوری) دین اغلب نقشی عملی داشت. آب مقدس بیماری ها را شفا می داد و عبادت به صحت جسم کمک می کرد. ویلسون به مانند بقیه احتجاج کرده که فنآوری با کاهش زمینه ی توسل مردم به دین نقش نیرومندی در سکولاریزاسیون داشته است. در اینجا باز هم می بینیم که به جای رویارویی مستقیم میان علم و دین، با تغییری مواجهیم که می توان به 'کناره گیری' از دین تعبیر کرد. مثلاً در پی اختراع یک داروی جدید ضد کرم گوسفندی، روستاییان بوچان [در شمال شرق اسکاتلند] دعا برای حفظ گوسفندانشان از کرم ها را به این خاطر تعطیل نکرده اند که دیگر خدا را به قدر کافی در این زمینه مطلع نمی دانند. انباشت تدریجی معرفت علمی به مردم قدرت فهم و تسلط بر حیطه هایی را داد که روزگاری رازآلود بودند؛ پس نیاز و مجال توسل به دین به تدریج فروکش کرد. علم و فنآوری انبساط یافتند؛ صرفاً از بسامد و جدیت دینداری مردم می کاهند.

<sup>62</sup>. irony

به بیان عام تر، با رشد علم و فناوری، به قول دیوید مارتین " بر معنای عام قدرت بشر افزوده شده، حیطه ی بخت و اقبال تنگ گشته، و معنای قیود قاهره ی الهی که نسل های پیشین را درمانده کرده بود نقصان یافته است."<sup>63</sup>

### فناوری (R4) و آگاهی فناورانه (CSI)

گرچه آثار اولیه ی برگر آکنده از رویکرد به سکولاریزاسیون است، اما یک سیر خاص اندیشه ی او نادیده گرفته شده است. برگر و کلنر (1974) در بررسی اثرات اجتماعی روانشناختی شیوه های مدرن تولید احتجاج می کنند که فناوری مدرن به ما یک "آگاهی فناورانه" می بخشد. یعنی شیوه ی خاصی از اندیشه که فارغ از میزان ادراک مان از آن، به راحتی با امر قدسی<sup>63</sup> آشتی نمی یابد [6]. نمونه ای از این آگاهی فناورانه، 'قطعه وارگی'<sup>64</sup> است. استعمال ماشین آلات مدرن برای تولید مستلزم این فرض است که پیچیده ترین باشند ها را هم می توان به قطعات تشکیل دهنده شان فروکاست. هر قطعه بی نهایت بار قابل تعویض است. هر رادیاتور فولکس واگن گلف مدل 1990 به هر گلف دیگر مدل 1990 می خورد. انتظار می رود که ارتباط موتور با یک رادیاتور و همان موتور با رادیاتور دیگر دقیقاً یکسان باشد. در یک ارتباط هیچ چیز مقدسی نیست. یک فرض بنیادی دیگر آگاهی فناورانه، 'بازتولیدپذیری'<sup>65</sup> است. تولید فناورانه این امر را مسلم می گیرد که می توان هر مجموعه ی پیچیده ای از کنش های خلاق را به کنش های ساده تری تقسیم بندی کرد؛ کنش هایی که بی نهایت بار قابل تکرار اند و همواره پیامدهای مشابهی دارند. این نگرش به تولید کالا، به مدیریت افراد تولید کننده (شیوه ی ای که به یاد قهرمان ترویجش 'فورديسم' نام گرفته) و نیز به دیوانسالاری تسری یافته است. با اینکه تناقض آشکاری میان این مفروضات و آموزه های اغلب ادیان به چشم نمی آید، اما این رویکردها ناهمسازی های جدی دارند. نگرش فناورانه جای اندکی برای فوران الاهیت باقی می گذارد.

برای خلاصه کردن رشته ی R (عقلانیت) در دیگرام پارادایم، باید بگویم که اثرات علم و فناوری بر مقبولیت باورهای دینی اغلب مورد بدفهمی قرار گرفته اند. اهمیت تقابل ایده های علمی و دینی کمتر از اثرات ظریف تر نگرش ناتورالیستی به جهان است. علم و فناوری ما را اثنیست نکرده اند. بلکه، فرضیات زیربنایی آنها، که می توانیم به طور خلاصه در 'عقلانیت' خلاصه شان کنیم - یعنی ملاحظه ی جهان مادی به سان یک رشته روابط تغییرناپذیر میان علت ها و معلول ها، قطعه وارگی اشیا، بازتولید پذیری کنش ها، انتظار تغییرات مداوم در تبیین هایمان از جهان مادی، و تأکید بر نوآوری - ما را کمتر از پیشینیان مان مستعد پذیرش انگاره های الهی ساخته اند. به قول وبر:

<sup>63</sup> . sacred

<sup>64</sup> . componentiality

<sup>65</sup> . reproducibility

افزایش بخردانگی و عقلانیت فرد... حاکی از افزایش معرفت عام او به شرایط زیست اش نیست. نشانگر چیزی دیگر است، اینکه فرد می‌تواند، اگر بخواهد، معرفتی را بیاموزد. و این بدان معناست که اصولاً هیچ نیروی محاسبه‌ناپذیر مرموزی در کار نیست، بلکه فرد اصولاً می‌تواند، بر همه‌ی چیزهای محاسبه‌پذیر تسلط یابد. یعنی جهان افسون‌زدایی شده است. دیگر لازم نیست فرد، به سان وحشیان، به قوای جادویی متوسل شود یا مجیزگوی ارواحی واجد قوای مرموز شود. ابزارهای تکنیکی و محاسبه این خدمات را انجام می‌دهند (1948: 139).

### **نسبی‌انگاری (CS2)**

نسبی‌انگاری چه بسا توانمندترین و مغفول‌مانده‌ترین بخش پارادایم سکولاریزاسیون باشد. در فصل‌های بعد برای تبیین ضعف تعهدات دینی مکرراً به نسبی‌انگاری رجوع خواهیم کرد.

یافتن واژه‌ی درستی که دقیقاً بیانگر این مؤلفه باشد آسان نیست؛ چه بسا گمراه‌کننده باشد اگر 'نسبی‌انگاری' را به معنای یک نگرش فلسفی دقیق بگیریم. مقصود من از نسبی‌انگاری بیشتر یک اصل عملکردی یا شیوه‌ی شناختی است. منظورم بیشتر ملاحظاتی عملی در مورد ایده‌هایمان و چگونگی برخوردمان با کسانی است که با ما هم عقیده نیستند. نگرش کلیسای مسیحی قرون وسطا به معرفت به شدت آمرانه و انحصارطلبانه بود. مطابق این نگرش، حقیقت امری یگانه بود که فقط کلیسا می‌دانست چیست. ترکیب تکثر فزاینده‌ی فرهنگی و اجتماعی با برابری خواهی زیرآب تمام مدعاهای اتوریته‌ی انحصاری معرفت را زد. بدون پذیرفتن اینکه هیچ حقیقت واحدی وجود ندارد، و در زمانه‌ی ای که حیطه‌بندی اصل هادی اجتماع است، دشوار بتوان در جهانی زیست که برای عقاید گوناگون و ناهمساز اعتبار یکسان قائل است، و از ادعاهای آمریت طلب می‌رمد. در عین حال که می‌توانیم جهان بینی مرجح مان را حفظ کنیم، پافشاری بر اینکه آنچه درست می‌دانیم باید برای همگان هم درست باشد دشوار است. تساهلی که لازمه‌ی همسازی در جوامع متکثر و برابری خواه است دین را تضعیف می‌کند (چنان که اغلب صور معرفت و کدهای رفتاری را تضعیف می‌کند) زیرا ما را و او می‌دارد که طوری زندگی کنیم که انگار معرفت به خواست خدا غیرممکن نیست.

### **خلاصه‌ی نخست**

پیش از پرداختن به ارزیابی پارادایم به طور خیلی خلاصه رئوس مطالب را بیان کنم. در شکل 1 کوشیده‌ام ارتباطات میان تغییرات گوناگون دموکراسی‌های صنعتی غربی را که به اختصار 'مدرنیزاسیون' می‌خوانیم

نشان دهم. مؤلفه های این مجموعه به طرق مختلف چنان موجب افول دین شده اند که اهمیت اجتماعی دین زایل شده است. در برخی موارد از آنچه دیگران در مورد متعلقات پارادایم گفته اند فراتر رفته ام و افزوده ام که افول اهمیت اجتماعی و حمایت کمونی از دین، موجب زوال مقبولیت باورهای دینی شده است (گرچه در مورد ویلسون، مثلاً، این فراروی فقط تصریح مطلبی بوده که او پیش تر به طور تلویحی گفته است). تغییرات در سطوح ساختاری و فرهنگی موجب تغییراتی در نشاط مذهبی شده، که شاهد آن کاهش درصد معتقدان به باورهای متعارف دینی و تعهدات حاصل از آن باورهاست. چکیده ی مطلب این که: فردگرایی، تکثر و برابری خواهی در زمینه ی لیبرال دموکراسی زیرآب اتوریته ی باورهای دینی را می زند.

## گرایش های خلاف سکولاریزاسیون

بخش قبلی شامل توضیح روندی بود که برگر " فرآیند زدودن سیطره ی مؤسسات و نمادهای دینی از بخش های جامعه" و در پی آن افزایش کسانی که "بدون بهره جستن از تعبیرهای دینی به جهان و حیات خود می نگرند" می خواند (1969: 107-8).

اگر به همین حد بسنده کنیم تصور نادرستی القا کرده ایم. برگر، ویلسون، مارتین، والیس و بسیاری دیگر وسیعاً به موقعیت هایی هم که پرداخته اند که در آنها دین نقش جداً مؤثری در امور اقتصادی، سیاسی و اجتماعی دارد و همچنان بر زندگی مردم تأثیرگذار است. پژوهش من در مورد مناقشه ی ایرلند شمالی (بروس 1986، 1988b) مورد انتقاد فراوان قرار گرفته است، زیرا نقشی را که به دین نسبت داده ام اغراق آمیز دانسته اند. شاید ناقدان ما آثارمان را چنان قلب کنند که انگار انقراض قریب الوقوع دین را پیش بینی می کنیم، اما دیدگاه ما چنین نیست. ادعای ما را می توان چنین خلاصه کرد که می گوئیم که دین اهمیت اجتماعی خود را از دست می دهد، به طور فزاینده ای خصوصی می شود، و وجوه مشخصه ی آن رنگ می بازد، مگر هنگامی که نقشی جز ربط دادن افراد با فراطبیعت بیابد. چنین نقش هایی را می توان تحت دو عنوان اصلی گنجانند: دفاع فرهنگی و گذار فرهنگی. برای مصنوعیت در برابر این انتقاد که آنچه از این پس می گویم وصله پینه ی جدیدی است که برای جلوگیری از شکست پارادایم سرهم کرده ام، باید تأکید کنم که این نکات را در حین طرح ایده های قبلی کاملاً در نظر داشته ام. چارچوب اصلی این طرح توسط روی ویلاس طی درسگفتاری به سال 1972 ارائه شده و او همواره ایده ی اصیل را از آن برابیان ویلسون دانسته است.

در صورت بندی پیشین، من دو دسته روندهای خلاف آمد<sup>66</sup> [دفاع فرهنگی و گذار فرهنگی] را مطرح کردم. در اینجا می‌خواهم قدری مفصل‌تر به رابطه‌ی هر کدام با مدرنیزاسیون بپردازم. یک شیوه‌ی بیان تفاوت میان این دو روند آن است که بگوییم در عین اینکه هر دو منشاء نشاط مذهبی و مستلزم واکنش‌هایی به شرایط روز هستند (و به این معنا مدرن هستند)، اما نقش دین در دفاع فرهنگی مبتنی بر مؤلفه‌ی 'پیشا مدرن' است.

## دفاع فرهنگی

بسیاری از نمونه‌های بقای دین به عنوان یک نیروی توانمند اجتماعی را در جاهایی می‌توان یافت که دین نشانگر هویت گروهی، و حافظ ویژگی‌های قومی یا ملی را باشد. دین اغلب منابعی برای دفاع از فرهنگ یک ملت، گروه قومی، بومی یا طبقاتی فراهم می‌آورد. نمونه‌های برجسته‌ی این نقش دین، لهستان و ایرلند جنوبی هستند، اما نمونه‌ی ایرلند شمالی را هم می‌توان ذکر کرد. در ایرلند شمالی، به مانند دیگر جوامع 'دوگانه'، یا حواشی جوامع سکولار ساز، دین عامل مقاومت در برابر دست‌اندازی‌های قدرت مرکزی بوده است. به قول دیوید مارتین "اتحاد ناگسستی کلیسا و ملت در مواقعی رخ می‌دهد که کلیسا تنها ابزار موجود ملیت در برابر سیطره‌ی بیگانه باشد، مانند یونان، لهستان، بلژیک، ایرلند، و کرواسی. در چنین کشورهایی، اسقف‌ها سخنگوی ملت می‌شوند و حتی در قبرس یک اسقف پیشوای کوشش‌های استقلال طلبانه می‌گردد." (1978b: 107).

به مؤلفه‌های اصلی‌تر سکولاریزاسیون بازگردیم تا ببینیم که چگونه مناقشات قومی می‌توانند بر این مؤلفه‌ها تأثیر بگذارند. مؤلفه‌ی تفکیک ساختاری را ملاحظه کنید. قبلاً فرض گرفتیم که هیچ مانعی بر سر راه افزایش خودمداری کارکردهای اجتماعی نیست، اما آشکار است که عداوت میان گروه‌های دینی - قومی می‌تواند فرآیند تفکیک را مختل یا معطل کند. برای مثال، در کشورهایی که مردم نتوانستند بر کلیسای ملی سیطره یابند، کلیسای کاتولیک مدارس تحت نظارت خود را حفظ کرد و اغلب به ایجاد سازمان‌های سکولار موازی، مانند اتحادیه‌های کارگری و انجمن‌های حرفه‌ای دست زد. اگرچه یک اقلیت کلیسایی به سختی می‌تواند بر نظام‌های کنترلی حکومت دست‌اندازی کند، اما ممکن است همچنان ترجیح دهد که کنترل خود را بر رفتار اعضایش اعمال کند.

در مدل کلاسیک تفکیک کارکردی، نخستین سپهری که از قیود فرهنگی رها می‌شود اقتصاد است. اما حتی در حیطه‌ی اقتصاد نیز که بارزترین جلوه‌ی گزینش عقلانی محسوب می‌شود هویت‌های قومی می‌توانند بر اصول بنیادی عقلانیت اقتصادی فائق آیند. برای نمونه، در ایرلند شمالی تلاش برای تحمیل عقلانیت بر حیطه‌ی اشتغال (از طریق مقررات 'استخدام منصفانه') عمدتاً نتوانسته جلوی ترجیحات دینی - قومی در رویه‌های استخدامی را بگیرد. (به ویژه در شرکت‌های کوچکی که وابستگی کمتری به قراردادهای دولتی دارند و لذا اعمال نظارت بر

<sup>66</sup> . counter trends

آنها دشوارتر است). در حیطه ی مصرف شخصی نیز که ورای مقررات حکومتی است، مردم می توانند ترجیحات معطوف به هویت قومی خود را اعمال کنند. شرکت های تجاری کوچک ایرلند شمالی از این جهت غیرعقلانی عمل می کنند که اغلب در هر شهر کوچکی دو شرکت اصلی خدماتی هست، یکی برای پروتستان ها و یکی برای کاتولیک ها، و هر کدام از این شرکت ها به زحمت سرپا هستند، چون بازار محلی تنها برای حفظ یک شرکت سودآور گشش دارد. پروتستان ها و کاتولیک ها، به ویژه هنگام اوج گیری تنش های قومی، کسب و کار همدیگر را تحریم می کنند و مسافت های بعیدی می پیمایند تا با هم کیشان خود طرف معامله شوند.

تجمع سازی<sup>67</sup> را در نظر بگیرید. گاهی یک اقلیت محصور شده در پی اجتناب از اضمحلال اجتماع خود برمی آید. در این صورت، ممکن است سرکشان آن اجتماع که به جای اتخاذ شیوه های اجتماع خود، می کوشند از جامعه ی بزرگ تر اطرافشان تبعیت کنند، خائن و متقلب محسوب شوند و به این خاطر مورد تنبیه قرار گیرند. برای مثال، در مناقشات قومی در بوسنی و ایرلند شمالی، کسانی که با افراد خارج از محدوده ی گروه ازدواج می کردند مکرراً مورد آزار اقوام شان قرار می گرفتند تا مرزهای قومی خود را حفظ کنند.

سرانجام اینکه، مناقشه ی قومی پیامدهای معرفتی پلورالیسم را عقیم می گذارد، زیرا قدرت کلیشه های تنگ نظرانه به شدت نافی فرهنگ های آلترناتیو هستند. گذار تدریجی به سوی نسبی انگاری، به عنوان شیوه ای برای پذیرش دیگران، بستگی به این دارد که ما چقدر آن دیگران را جدی بگیریم. اگر دلایل خوبی برای تنفر از دیگران داشته باشیم، چنان ملاحظاتی نه لازم می آیند و نه مطلوب. وقتی نفی فرهنگ های متفاوت عمیقاً در تار و پود هویت قومی تنیده باشند، تهدید معرفتی برخاسته از ایده های دیگران نسبتاً ضعیف خواهد بود. به همین خاطر بود که پروتستان های اسکاتلندی قرن نوزدهم کاریکاتورهایی از گناهان اجتماعی کاتولیک های مهاجر ایرلندی ترسیم می کردند تا آنان از زمره ی مسیحیان بشمارند.

در این قسم بررسی ها، معمولاً دین را متغیر مستقلی محسوب می کنیم و به دنبال تبیین هایی می گردیم که بیانگر علت پیوندهای عمیق میان هویت های دینی و ملی باشند. اما این تنها بخشی از داستان است. دیوید مارتین در *نظریه ی عام سکولاریزاسیون* (1987b) نشان می دهد که یک عامل عمده ی تفاوت الگوهای سکولاریزاسیون در اروپا، تفاوت بافت دینی کشورهای مورد نظر بوده، و لذا تفاوت الگوهای سکولاریزاسیون تنها به فرق میان فرهنگ های همگن و متکثر مربوط نمی شود. من در تبیین اینکه چرا برخی فرهنگ های دینی در حفظ هویت ملی بهتر عمل کرده اند و موجب مقاومت ملی در برابر کمونیسم در اروپای شرقی شده اند، احتجاج کرده ام که یک عامل قابل ملاحظه، سرشت خود دین است (بروس 1999). این تفاوت ها پیچیده اند اما یکی شان را ذکر می کنم

<sup>67</sup> . societalization

تا نشان دهم که سرشت دین همواره با پارادایم سکولاریزاسیون آمیخته است. این مثال گواهی دیگر است علیه این اتهام که من از مشکلات پارادایم طرفه می‌روم.

یک خط‌گسل (از میان‌گسل‌ها)، میان پروتستانیسم و کاتولیسیسم است. کشورهای قویاً کاتولیک قبل از بقیه‌ی کشورها و مؤثرتر از همه هویت دینی - قومی‌شان را علیه کمونیسم بسیج کردند - دو نمونه‌ی برجسته لهستان و لیتوانی هستند. این امر علل بسیاری دارد. از جمله اینکه سرشت بین‌المللی مذهب کاتولیک رومی، کلیساهای کاتولیک محلی را در برابر اضمحلال تقویت کرد. اما علتی که می‌خواهم خاطرنشان کنم، سرشت کمونی و ارگانیک کاتولیسیسم است. یا، اگر از سوی دیگر به مسئله بنگریم، فردگرایی پروتستانیسم و پتانسیل بالقوه‌ی آن برای انشقاق، مشوق تکثر فرهنگی و تضعیف‌کننده‌ی هرگونه واکنش جمعی بود.

اگرچه دائماً تأکید کرده‌ام که پارادایم سکولاریزاسیون را نباید الگویی جهانشمول انگاشت، شایان توجه است که در همه‌ی موارد عمده‌ی دفاع فرهنگی، دین (یا کلیسا) به عنوان تجلی هویت جمعی یک نقش پیوسته داشته است. هیچ نمونه‌ای یافت نمی‌شود که در آن نقش دین پس از شکست دفاع فرهنگی بروز یابد. هرکجا که دین به سبب فشار تکثر فرهنگی (و نه به سبب چیرگی یک اقلیت حاکم، مانند وضع ترکیه، روسیه یا ایران پیش از 1978) از حکومت جدا شود، یا (به بیان عام‌تر) دین خصوصی شود، هیچ میزانی از فشار اجتماعی نمی‌تواند این پیوند گسسته را بند بزند. برای مثال، سبب عداوت اولیه‌ی بریتانیایی‌ها با مهاجران ایرلندی در اوایل قرن نوزدهم عمدتاً دینی بود. اما حاصل جذب موفقیت‌آمیز آن موج مهاجرتی و سکولاریزاسیون فرهنگ آن شد که مخالفت با مهاجران مسلمان در ربع قرن آخر قرن بیستم، سکولار و راسیستی بود و دیگر هیچ دخلی به هویت دینی‌شان نداشت. این نکته آشکار است و می‌توان آن را با مقایسه‌ی مقاومت کشورهای حوزه‌ی بالتیک در مقابل کمونیسم به روشنی دید. لیتوانی، که قویاً کاتولیک است، بهتر توانست هویت خود را در برابر روسیه‌ی کمونیست حفظ کند تا استونی و لتونی، که از لحاظ مذهبی متکثر بودند. دین فقط هنگامی می‌تواند به عنوان عامل اصلی دفاع فرهنگی عمل کند که همه‌ی مردم مذهب مشترکی داشته باشند. چون امروزه دیگر هیچ نشانی از خیزش دین جدیدی که مؤمنان ادیان مختلف را متحد کند مشهود نیست، می‌توانیم عاقلانه نتیجه بگیریم که تحولات تاریخی روندی یک‌سویه دارند. این بدان معنا نیست که تمام جنبش‌های دینی - قومی صرفاً ساختارهای جان‌بدر برده‌ی پیشامدرن هستند؛ این جنبش‌ها همچنین واکنش‌هایی در برابر جنبه‌های مشکل‌ساز مدرنیته نیز هستند. مثلاً، بدون غرق شدن در جزئیات، می‌بینیم که انقلاب 1979 ایران عمدتاً واکنشی بود در برابر استثمار ایران توسط غرب و شکست تلاش‌های شاه جهت تحمیل فرهنگ غربی. با واژگان پارادایم سکولاریزاسیون، در ایران تفکیک ساختاری به زور اعمال شد و مقصود از انقلاب، برگرداندن جهت این تفکیک بود. به این معنا، 'تفکیک زدایی' هنگامی ممکن می‌شود که تغییرات تحمیلی باشند. با این حال، مطلب اصلی این است که دین به این سبب توانست نقشی در انقلاب ایران ایفا کند که اکثریت قاطع ایرانیان مذهب واحدی دارند. پس تفکیکی که شروع شد دوامی

نیافت، زیرا نامحبوب و تحمیل شده از خارج بود، نه اینکه تدریجاً و 'طبیعتاً' ناشی از توسعه ی اجتماعی باشد (بروس 2001b).

به بیان رسمی، غیاب نسبی آن قسم تفکیک هایی که در اغلب دموکراسی های پایدار اروپای غربی رخ داد شرط لازم برای پدید آمدن جنبش های دفاع فرهنگی است.

### گذار فرهنگی

یک دسته ی دیگر از مواردی را که در آنها دین اهمیت اجتماعی خود را حفظ می کند می توان 'گذار فرهنگی' نام نهاد. در طی تحولات فرهنگی، که هویت اجتماعی تهدید می شود، دین می تواند موجبات هضم چنان تحولاتی را فراهم آورد یا طرق جدیدی برای حفظ عزت نفس فراهم کند. ویل هربرگ (1983) این نکته را کانون تبیین خود از آنچه ناسازه ی آمریکایی می نامد قرار می دهد. از یک سو آمریکاییان مجذوب کلیساها هستند؛ از سوی دیگر، اغلب مذاهب آمریکایی چندان مذهبی نمی نمایند. تبیین علت این ناسازه در کارکرد اجتماعی دین برای مهاجران به ایالات متحده نهفته است: مؤسسات مذهبی موجباتی برای جذب مهاجران به جامعه ی آمریکا فراهم کردند. گروه های مذهبی قومی سازوکاری برای تسهیل گذار از هویت سرزمین اجدادی به هویت جدید بودند. کلیسا گروهی حامی بود که به زبان فرد سخن می گفت، در مفروضات و ارزش های شخص شریک بود، اما همچنین تجربه ی تماس با جامعه و محیط جدید را نیز فراهم می آورد.

همین الگو در میان مهاجران ایرلندی قرن نوزدهم بریتانیا نیز مشهود است. آنان نیز به همان راهی رفتند که دیگران پیش تر رفته بودند. آنها به محض اینکه توانستند، اجتماع ی دینی و قواعد خود را بنیاد نهادند، و در آن اجتماع انسجام فرهنگی و حس عزت نفس خود را قوام بخشیدند. پیش از تأسیس سازمان های خانوادگی و فرهنگی، بیشتر مهاجران ایرلندی رعایت قواعد مذهبی خود را و نهاد بودند، اما اغلب پس تأسیس آن اجتماعات در غربت بیشتر مقید به آداب شریعت خود شدند - چه بسا حتی متشرع تر از آن که در سرزمین مادری شان بودند.

یک جنبه ی مهم دیگر حفظ اهمیت دین، و حتی در مواردی افزایش این اهمیت، هنگامی است که دین در گذار فرهنگی نقش ایفا می کند. این وضع در طی خود فرآیند مدرنیزاسیون رخ می دهد. مدرنیزاسیون در اجتماعات، و در الگوهای سنتی اشتغال و جایگاه های طبقاتی گسیختگی ایجاد می کند و با بسط دامنه ی ارتباطات، ساکنان حاشیه ها و ولایات را از آداب و رسوم، شیوه های زندگی، و ارزشهای مرکز و مادرشهرها آگاه تر می سازد. برعکس این مطلب هم صادق است. کسانی که در مرکز جامعه هستند، و حاملان مدرنیزاسیون اند، مروج و الگوی دیگران می شوند، و با آموزش و اجتماعی سازی در صدد جذب حاشیه نشینان به باورها و شیوه های 'شایسته' برمی آیند. مرکز نشینان خواستار بهبود و ارتقای زندگی توده های روستایی و کوچندگان به حاشیه های شهرها می شوند. حاشیه نشینانی که یک توده ی بالقوه خطرناک را تشکیل می دهند. بخش های حاشیه ای جامعه



نیز به نوبه ی خود مشتاق پذیرش آن مدل های محترم رفتاری می شود، به ویژه هنگامی که جایگاه و اعتبار اجتماعی شان سر در فراز داشته باشد.

اما صنعتی شدن و شهرنشینی به جنبش های احیاگرانه و اصلاحی دین نیز دامن زد. جنبش های احیاگر ناسیان و اباهه گران را به مدار سخت کیشی کشاندد. تازه گرویدگان اغلب با اعتقادات پر شر و شورشان سازمان های دینی حاکم را آزدند. تازه گرویدگان ضعف موضع خود را با کناره گیری از سازمان رسمی دین (یا اخراج از آن) و تشکیل فرقه های جدید جبران کردند. نمونه ی بارز این وضع، متودیسیت های اواخر قرن هجدهم و قرن نوزدهم بریتانیا هستند. فرودستان و فرمانبران سابق با فرقه سازی مذهبی از نظام قدیم وابستگی به کشیشان ناحیه و عمده ملاک ها بریدند. آنان مدعی خودبسنگی شدند، و ارزش های مذهبی و آدابی را پیش گرفتند که مؤید آمال اجتماعی اقتصادی و دموکراتیک تازه تحقق یافته شان بود. اوانجلیکالیسم<sup>68</sup> [بشارت گری پروتستانی.م] مشروعیتی روحانی برای خواست بهبود جایگاه طبقاتی فراهم کرد. و در عین حال با ارزش فراوانی که برای صرفه جویی، وجدان کاری و سخت کوشی، تسلط بر نفس، جدیت و به تعویق انداختن کامجویی قائل شد به تحقق آن ارزش ها یاری رساند. صنعتی شدن بخت ترقی مردم را فراهم کرد؛ اوانجلیکالیسم مشوق خواست ترقی بود.

اگرچه صنعتی شدن و شهرنشینی در درازمدت به زوال اجتماعات سنتی می انجامد و به این ترتیب بستر شکوفایی دین را زیر و زبر می کنند، اما در کوتاه مدت می توانند با افزایش دل بستگی به مؤسسات دینی همراه باشند. به طور خلاصه، در خلال تغییرات سریع اجتماعی، مدرنیزاسیون می تواند نقش جدیدی برای دین، به عنوان یک عامل اجتماعی ساز<sup>69</sup> بیابد.

## خلاصه ی دوم

تصادفی نیست که اغلب جوامع مدرن عمدتاً سکولار هستند. صنعتی شدن یک سری تغییرات اجتماعی به همراه آورد. مانند چندپارگی زیست جهان، افول اجتماع، گسترش دیوانسالاری، آگاهی فناورانه - که همراه هم موجب شدند تا تقید به دین و مقبولیت آن کمتر از زمانه ی پیشامدرن شود. اغلب دانشمندان علوم اجتماعی، مورخان، و زعمای کلیسا در جهان غرب در این مطلب هم رأی اند. اگر اصالتی در رویکرد من باشد، تنها تأکیدی است که بر نقش تکثر دارم. تبیینی که دیگران از علل افول دین ارائه می دهند عموماً با تأکید بر بی طرف شدن حکومت ها در قبال دین آغاز می شود. اما تبیین من معطوف به علل این بی طرفی است. اگرچه این ایده که حقوق شهروندان نباید وابسته به معتقدات مذهبی شان باشد تا میانه ی قرن نوزدهم آن قدر جا افتاده بود جذب گفتمان لیبرال و دموکراتیک شود در اصلاحات دموکراتیک تبلور یابد، اما این ایده ناشی از ضرورت بود. تکثر فرهنگی که محصول برهمکنش فرهنگ های متنافر مذهبی و تفکیک های ساختاری و اجتماعی بود هویت دینی (در همه ی

<sup>68</sup> . evangelicalism

<sup>69</sup> . socializing

شکل های آن جز عام ترین ایده های دینی) را از عرصه ی عمومی بیرون رانده و به سپهر خصوصی سپرده بود.

نکته ی دیگری که در این پارادایم بر آن تأکید کرده ام، تأثیر تکثر بر شیوه های دینداری مردمانی بود که خواهان حفظ باورهای دینی شان اند. حذف حمایت از دینداری در سطح ساختار اجتماعی تأثیر متناظری بر روانشناسی اجتماعی باور نهاد. یقیناً جزمی کلیسا و فرقه جای خود را به تأیید خفیف کیش و آئین دادند.

با این حال، چنان که احتجاج کردم، روندهای خلاف آمدی نیز وجود دارند که می توانند سکولاریزاسیون را به تعویق بیندازند. تأثیر سکولارکننده ی تکثر به میزان فراوانی بستگی به برابری خواه بودن فرهنگ و دموکراتیک بودن سیاست دارد. در غیاب این دو عامل، تکثر می تواند به مناقشات قومی دامن زند و تقید به هویت دین کمونی را تحکیم بخشد.

ملاحظات من درباره ی نقش دین در دفاع فرهنگی و گذار فرهنگی، قید و شرط هایی اضافی نیستند. این ملاحظات در کلیت رویکرد من مندرج اند - تأملاتی ضروری هستند درباره ی این حقیقت که توسعه ی اجتماعی و تاریخ دینداری، پدیده هایی پیچیده اند، پس تبیین هایی پیچیده می طلبند.

## این پارادایم مؤید چه نیست

در این بخش به اختصار به رفع برخی ایراداتی ناشی از سوءتفاهم می پردازم و به برخی نقدها پاسخ می دهم.

### سکولاریزاسیون جهانشمول و اجتناب ناپذیر است

جفری هادن (1987) هم‌نوا با بسیاری از ناقدان، اهمیت دین در کشورهایمانند ایران را دلیل مجاب کننده ای بر ردّ پارادایم سکولاریزاسیون می گیرد. اما ایراد او هنگامی وارد است که پارادایم سکولاریزاسیون را مدلی جهانشمول بیانگریم. هرکس که آثار وبر، ترولنتش، نیوهر، برگر و مارتین را خوانده باشد (که هادن به هیچ کدام ارجاع نمی دهد) در می یابد که هیچ یک از آنان خود را کاشف قوانینی جهانشمول نمی یابند که با یافته های علوم طبیعی قابل قیاس باشند [7]. روایت سکولاریزاسیون نیز به مانند تیز وبر در مورد اخلاق پروتستان صرفاً تلاشی جهت توضیح یک دسته تغییرات در یک حیطة ی تاریخی و جغرافیایی مشخص است. این پارادایم رویکردی است به آنچه که از زمان اصلاحات پروتستانی در اروپای غربی (و امتدادهای آن در آمریکای شمالی و استرالیا) بر

دین گذشته است. اینکه آیا بخش هایی از این تبیین در مورد جوامع دیگر هم صادق است یا خیر، موضوعی است تجربی که باید بسته به میزان تحقق متغیرهای علی پارادایم در دیگر نقاط عالم مورد بررسی قرار گیرد. با این حال، تحلیل مقایسه ای، با تشخیص 'همه ی موارد دیگر' ی که با مؤلفه های پارادایم مشابهت ندارند، می تواند پرتویی بر رویکرد سکولاریزاسیون بیافکند. مثلاً وضعیت دین در ایران 1980 شباهتی با وضع دین در شیلی 1990 ندارد و در هیچ یک از این دو کشور نیز شبیه وضع دین در بلژیک نیست.

پارادایم سکولاریزاسیون حاکی از این هم نیست که تغییرات تشریح شده اجتناب ناپذیراند. به نظر من هیچ چیز در حیات بشری اجتناب ناپذیر نیست، جز مرگ و مالیات، و به گمانم کسانی که جور دیگری می اندیشند بسیار اندک باشند. بالآخره مردم موجوداتی هستند زنده که می توانند تغییر کنند. اما معقول می نماید که تحولات اجتماعی را در یک 'فرآیند ارزش افزوده' در نظر آوریم (اسلمسر 1966)، به گونه ای که، به محض واقع شدن، بسیار دشوار بتوان گفت که چگونه می توان، در شرایط مشابه محتمل، جامعه را به دوره ی پیش از آن تحولات بازگرداند. مثلاً امروزه برابری خواهی چنان در غرب ریشه دوانده که، گیریم، من دیگر نمی توانم تصور کنم که باز روزی حق رأی ایالات متحده محدود به سفیدپوستان شود یا اینکه زنان متأهل از اشتغال درآمدزا منع شوند. با استفاده از مثال فوق، ملاحظه می کنیم که دشوار بتوان گفت که چگونه یک لیبرال دموکراسی واجد تکثر مذهبی را می توان به یک جامعه ی یکنواخت مذهبی بازگرداند، که در آن مذاهب ویژگی های اولیه ی خود را داشته باشند. ممکن است طرفداران مذاهب رقیب به تدریج با کنار نهادن وجوه افتراق شان همگرا شوند (الگوی عامی که در آن فرقه ها و کلیساها به آئین هایی ملایم بدل می شوند)، اما در فرهنگ متکثری که بر حقوق افراد تأکید دارد بسیار بعید است که گروه عامی رخ دهد که مثلاً در آن همه ی آمریکاییان بنیادگرای پروتستان شوند یا همه ی آلمانی ها مورمون شوند. ما مدعی برگشت ناپذیری<sup>70</sup> پارادایم هستیم، و نه اجتناب ناپذیری آن.

### **پارادایم سکولاریزاسیون، پیشرو و سکولاریستی است**

تا آنجا که من می دانم، برگر، ویلسون، مارتین، دوبلار و والیس هیچ کدام فروید، هاکسلی یا گنت را نیای فکری خود نشمردند. با این حال این شیوه ی انتقاد هنوز رایج است که به نظریه پردازان سکولاریزاسیون انگ تفرعن اومانیتی بزنند و مدعی شوند که پارادایم سکولاریزاسیون فرض می گیرد که دین به این سبب رو به افول نهاده که مردم فهیم تر، باهوش تر، بالغ تر یا مطلع تر شده اند. برای نمونه، نقد پیتر گلاسیر بر پارادایم سکولاریزاسیون این است که این پارادایم چیزی نیست جز "تعمیم هایی بر پایه ی یافته های محدود تجربی که جامعه شناسان متگای یک ایدئولوژی تلویحی درباب پیشرفت می کنند" (64: 1977). در پاسخ به "یافته های محدود تجربی" که گلاسیر ذکر می کند، باید خاطر نشان کرد که بیست و پنج سال از طرح ادعای گلاسیر سپری شده و در این حین حجم بسیار عظیمی از داده های مؤید پارادایم گرد آمده، در حالی که داده های بسیار قلیلی خلاف آن یافت شده

<sup>70</sup> . irreversibility

است. اما مقصود من در اینجا بخش دوم نقل قول فوق است. با اینکه برخی از نظریه پردازان سکولاریزاسیون در قبال تحولاتی که شرح و توصیف کرده اند موضع بیطرفانه ای داشته اند، اما بسیاری شان را اصلاً نمی توان حامی سکولاریزاسیون شمرد. توصیف وبر از وضعیت مدرن به عنوان " قفس آهنی عقلانیت" را دشوار بتوان حاکمی از همدلی دانست. ویلسون درجایی با لحن پیشگویانه ی غربی می نویسد: " دین در جامعه ی مدرن حاشیه ای، و نسبتاً ضعیف باقی خواهد ماند تا آرامش بخش مردمان گرفتار در چاک نظام بیروح جامعه ای باشد که مردم زندانیان نیم آگاه و نیم بی قرار آندند " (1976b: 276). اگر بدبینی لحن نقل قول بالا به قدر کافی آشکار نیست، ارزیابی او را در مورد اثرات افول اجتماع و سکولاریزاسیون ملاحظه کنید:

از آنجا که چنین تحولاتی موجب تسهیل رفتارهای جنایتکارانه و ضداجتماعی گوناگونی شده اند، گسیختگی کنترل اخلاقی ناگزیر به اتخاذ معیارهای سرکوب گرانه تر برای حفظ نظم اجتماع منجر می شود... دولت های مدرن، حتی در حکومت های مدرن لیبرال... در صدد استفاده از ابزارهایی مانند نظام های پردازش اطلاعات اشخاص، مراقبت ویدئویی از اماکن عمومی، نشان گذاری الکترونیک مجرمان، اتهام بستن های بی بنیاد، بازنگری در مقررات صدور روادید برای مهاجران، اردوگاه های نظامی، عدم تحمل و غیره برآمده اند.

ملاحظه می کنیم که ویلسون نه تنها مدرنیته را رهایی بخش نمی داند، بلکه معتقد است که زوال ارزش های مشترک قطعاً از دلپذیری زندگی می کاهد.

### **پارادایم سکولاریزاسیون یک نظریه ی ضعیف است**

نقادی همه منظوره ی هادن بر پارادایم سکولاریزاسیون شامل این مطلب هم هست که این پارادایم "آش شله قلمکاری از ایده های در هم و برهم است و نه یک نظریه ی نظام مند" (1987: 587). از زبان هتاکنه ی نقل قول که بگذریم، من باقی مطالبش موافقم، اما آن را مزیت پارادایم می دانم. هزاران تن از محققان جهت فهم رابطه ی میان مدرنیزاسیون غرب و افول قدرت و مقبولیت دین، پدیده های مختلف اجتماعی را پژوهیده اند: از آناباپتیست های قرن نوزدهم آلمان و آزاداندیشان دهه ی 1920 لندن گرفته، تا مونی ها [پیروان سون میونگ مون، مرشد مذهبی کره ای.م] دهه ی شست کالیفرنیا. پدیده ای به این عظمت را تنها هنگامی می توان به صورت یک "نظریه ی نظام مند" درآورد که آن نظریه تا سرحد بی معنایی انتزاعی باشد (مانند هر دو نظریه ی استارک درباب دین). هیچ نظریه ی سکولاریزاسیونی وجود ندارد. تنها چند دسته از تبیین های آزمون پذیر مطرح اند که به همان خوبی هر تبیین دیگری در علوم اجتماعی انسجام دارند. مهم نیست که این تبیین ها گاهی 'در هم و برهم' اند، مهم این است که می توان آنها را منسجم نمود.

## سکولاریزاسیون خط سیر یکنواختی دارد

پارادایم سکولاریزاسیون معادل جامعه‌شناسانه‌ی باله‌ی زیرآبی نیست. پارادایم مستلزم آن نیست که تمام مؤلفه‌های نشاط مذهبی با سرعت یکسان و یکنواخت افول کنند و چنین وضعی را هم پیش بینی نمی‌کند. چون جهان پیچیده است، فرآیند سکولاریزاسیون هم متلاطم است. در دهه‌ی 1970، 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 نشانه‌ی 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.

برخلاف قوانین علوم مادی، گزاره‌های ما صرفاً بیانگر عمومیت‌ها هستند. اینکه همواره اشراف تکرر ای بوده اند که از حرکت‌های سندیکایی - آناشیک حمایت کرده‌اند، این ادعا را که اشرافیت بریتانیا حامی منافع مالکان و طبقه‌ی سرمایه‌دار است از اعتبار نمی‌اندازد. از اینکه چند هزار نفر مونی شده‌اند، ردّ پارادایم سکولاریزاسیون منتج نمی‌شود.

سرشت جامعه‌شناسی، جستجوی آن تحولات عام اجتماعی است که مسائل مورد علاقه‌مان را تبیین می‌کنند. هرگز نباید فراموش کنیم که این تحولات، انتزاعاتی هستند که از سنباده‌زدن زیر و زبرهای رخدادهای جهان واقعی حاصل می‌شوند. در نگاه نزدیک‌تر، هنگامی که تاریخ نشان می‌دهد که ممکن بود اوضاع طوری دیگری باشد، نشانگر نقض پارادایم سکولاریزاسیون نیست؛ بلکه تنها نشانگر رابطه‌ی عادی میان تاریخ و جامعه‌شناسی است. زبر و زبرهای امور واقع فقط هنگامی مشکل‌ساز می‌شوند که بتوان نشان داد که با همان مواد خام، یک انتزاع دیگر طرح بهتری از کار درمی‌آورد. اگر انتظارات خیلی زیاد باشند، تنها باید شاهد انتزاع 'رشد' یا 'نوسانات کتره‌ای' باشیم. در غیر این صورت، برخی بی‌قاعدگی‌های کوچک را نباید برای پارادایم مهلک انگاشت.

یک دلیل دیگر تلاطم این است که هر یک از سازمان‌های دینی تاریخ خاص خود را دارد. در این جاست (و نه در یک نظریه‌ی عام در مورد دین) که برخی از بررسی‌های استارک و همکارانش در مورد عرضه‌کنندگان دین ارزشمند می‌نماید. میزان تقاضا برای دین هر قدر که باشد، کلیساها، فرقه‌ها و طریقت‌ها و آئین‌ها می‌توانند آن تقاضا را با کنش خود به انحاء مختلف برآورند. یا به بیان عام‌تر، حیات اجتماعی از پیش تعیین شده<sup>71</sup> نیست. افراد، گروه‌ها و سازمان‌ها می‌توانند از امکانات خود به انحاء مختلف بهره‌برند. در اسپانیا، کلیسای

<sup>71</sup> . predetermined

کاتولیک با حمایت خود از فرانکو چه بسا وفاداری جمع کثیری از جمعیت را از دست داد. ایان پیزلی با شخصیت قوی و کله شقی خود توانست فرقه ای با بیش از 100 لجنه ایجاد کند.

مطابق دترمینسیم اجتماعی سرسختانه، باید گفت که این امور نقش چندانی در تصویر کلی ندارند. اگر پیزلی نبود، یکی دیگر می آمد و همان کارها را می کرد. اگر حمایت کلیسا از فرانکو نبود، رخداد دیگری موجب رویگردانی مردم از کلیسا می شد. لازم نیست که ما در اینجا درگیر جدال میان تاریخی نگری از مد افتاده و جامعه شناسی معتبر شویم. تنها باید تشخیص دهیم که قدری آزادی هم در سیستم هست، یعنی افراد و مؤسسات می توانند با مهارت کمتر یا بیشتری عمل کنند. به همین خاطر تغییرات دینی، یکنوا نیستند، حتی اگر از این تغییرات را بتوان با الگویی قابل توضیح نمود. حتی اگر بتوان تغییرات اجتماعی تحکیم کننده یا تضعیف کننده ی مقبولیت باورهای دینی را به طور یکنواخت بر تمام بخش های اجتماع اعمال کرد (که نمی توان)، این حقیقت که مردم می توانند به طرق مختلف به محرک واحد واکنش دهند لازم می دارد که تحولات دینی هرگز یکنواخت نباشند.

اما تا همین جا هم راه درازی آمده ایم. نایکناختی به خودی خود ابطال کننده ی پارادایم سکولاریزاسیون نیست؛ مسئله ی اصلی جهت سیر کلی رویدادها و پایداری درازمدت آنهاست. احیای مقطعی دینداری در میان جوامع ماهیگیران نورفوک و شمال شرقی اسکاتلند (گرفین 2000) دلیلی بر رد پارادایم سکولاریزاسیون نیست، اما اگر در هر یک از کشورهای غربی گونه ای جنبش احیای دینی رخ دهد که ابعاد آن با جنبش متودیسیت جان وزلی قابل قیاس باشد، به یقین می توان از شکست پارادایم سکولاریزاسیون سخن گفت.

### **آخر خط به اتنیسم ختم می شود**

یک سوءتعبیر رایج از پارادایم سکولاریزاسیون این است که برخی می گویند مطابق پیش بینی این پارادایم، عاقبت همه اتنیست می شوند (و لذا صحت پارادایم مستلزم وقوع این امر است). اندرو گریلی، جامعه شناس برجسته ی آمریکایی دین، به کرات شمار کسانی را که 'اتنیست های سرسخت' می خواند معیاری برای سکولاریزاسیون گرفته است (برای مثال، جاگودزینسکی و گریلی 2001). پاول هیلاس (2001) کراراً با اشاره به شمار اندک مردمی که در نظرسنجی ها خود را اتنیست یا اگنوستیک می خوانند، این وضع را دلیلی بر مشکوک بودن رویکرد سکولاریزاسیون می داند. من در فصل 10 بیشتر به این مطلب خواهم پرداخت. این فرضی متکبرانانه است که برخی مؤمنان فرض می گیرند که باورهایشان آن قدر مهم اند که بی اعتقادان هم باید درصدد نفی عامدانه ی آن باورها برآیند.

ویلسون همواره این نکته را به صراحت تمام مطرح کرده است. او درجایی می گوید که رویکرد سکولاریزاسیون "حاکمی از آن نیست که ... همه ی مردم دارای آگاهی سکولار شده اند. حتی مستلزم این هم نیست که اغلب افراد همه ی علائق دینی شان را رها کرده باشند، هرچند وقوع این امر ممکن است. سکولاریزاسیون فقط می گوید که

اهمیت دین در کارکرد نظام اجتماعی از میان می رود" (150 – 149: 1982). او در جای دیگر می گوید " دین در فرآیند سکولاریزاسیون حذف نمی شود. فقط با خام ترین تعبیرهای سکولاریستی می توان به این نتیجه رسید" (8: 1987).

من از ویلسون فراتر می روم و احتجاج می کنم که افول اهمیت اجتماعی دین، به نوبه ی خود، به کاهش شمار مردم علاقمند به دین می انجامد. یعنی، یک رابطه ی علی میان این دو هست، نه اینکه بنا به تعریف این رابطه صحیح باشد. اما، حتی با رادیکال ترین دیدگاه ها، اصلاً انتظار نمی رود که دین منقرض شود.

برخی می گویند اینکه بسیاری از مردم خود را به نحوی مذهبی می خوانند می تواند گواهی بر این باشد که آن تغییری که در حیات دینی بریتانیا می بینیم، 'سکولاریزاسیون' نیست. من هیچ اشکالی در استعمال یک واژه برای اطلاق به فرآیندی که هیچ تعریف ثابتی ندارد نمی بینم. برای مثال، ایده ی 'انشعاب' را در نظر بگیرید. اگر یک حزب سیاسی، گیریم با 1000 نفر عضو، به ده فراکسیون رقیب تقسیم شود، من این وضع را 'انشعاب' می خوانم؛ حتی اگر این فرآیند به سرانجام بالقوه اش، که تقسیم حزب به 1000 حزب تک نفری باشد منتهی نشود. معنای انشعاب از انتهای فرآیند اخذ نمی شود بلکه از آغاز آن ایفاد می شود. به همین نحو، سکولاریزاسیون را می توان به معنای 'کاهش یافتن دینداری' تلقی کرد.

سرانجامی که من می توانم برای دینداری تصور کنم، بی دینی آگاهانه نیست؛ شما باید خیلی دغدغه ی دین داشته باشید تا بی دین شوید. پیش بینی من برای دین، بی تفاوتی گسترده نسبت به آن است (چیزی که وبر بی نوایی<sup>72</sup> دین می خواند)؛ دینی با اهمیت اجتماعی باقی نخواهد ماند؛ و ایده های مشترک دینی مردم چنان می شوند که انگار همه ی اذهان کاملاً پاک شده باشند و همه از صفر شروع به اندیشیدن در باره ی جهان و جایگاه خود در آن کنند. این نکته ی مهمی است، زیرا ناقدان اغلب گمان می کنند که پارادایم سکولاریزاسیون فرض می گیرد که دیدگاه ذاتی بشر انتیسم ماتریالیستی و ابزاری است. مسلماً اینکه مردم، عاری از فرهنگ و تاریخ شان، 'ذاتاً' چگونه اند ناشناختنی است، زیرا همه ی ما محصول فرهنگ و تاریخ مان هستیم. اما تا آنجا که این مطلب به تصدیق پارادایم مربوط می شود باید ملاحظات چندی را در نظر داشت.

اگر تصور کنیم که آثار همه ی سنت های دینی سابق محو شوند و قرار باشد با اذهانی کاملاً خالی از آن اثرات به دنیا نگاه کنیم، برخی از ما ایده هایی دینی می یابیم و مناسبی برای خود ابداع می کنیم. این مطلب را به این سبب نمی گویم که فرض کرده ام بشر ناگزیر به دین نیاز دارد، بلکه به خاطر آن می گویم که استنباط برخی گزاره های دینی از هرگونه تأمل درباب وضعیت بشری، یک احتمال منطقی آشکار است. گفتن اینکه 'اِتل مرده است و دیگر نیست' حاکی از وجود احتمالات گوناگون است: ممکن است اِتل به جهان دیگری رفته باشد؛ یا جسم اتل مرده باشد

<sup>72</sup> . unmusical

اما هنوز بتوان با ایتلیت مروده داشت، یا ایتل نمرده باشد بلکه درجایی پنهان شده باشد و هنگامی که ما شایسته ی مصاحبت اش باشیم ظاهر شود؛ یا ذات ایتل قالب جسد اش را ترک گفته باشد و در همان روز مرگش در جسم کودکی حلول کرده باشد، و الی آخر.

اختلاف میان جهان دیندار و جهان سکولار، در امکان تصور ایده های دینی نیست. هرکسی می تواند هرچیزی را تصور کند. اختلاف در احتمال مقبولیت چنان تصویری است. رویکردی که سکولاریزاسیون را افول مقبولیت ایده های دینی می داند، مدعی نمی شود که سرانجام کار بی دینی ایست. در حقیقت مدعی هیچ سرانجامی نمی شود. اما توضیح می دهد که چرا ایده های مشترک دینی مانند سابق مجاب کننده نیستند. این مطلب منافاتی با این امکان ندارد که کسی ایده های غربی دربارہ ی سفر فضایی، امکان حیات در سیارات دیگر، و بعید بودن اینکه اهرام ساخته ی دست بشر باشند را با هم بیآمیزد، آنها را با اُز قابل توجهی افکار هپروتی بار بگذارد، و حاصل این معجون، طریقتی بشقاب پرندہ ای مثل بو اند پیپ<sup>73</sup> از آب درآید (بالچ، 1982)، فرقه ای که در سال 1997، هنگامی که سی و نهمین عضو آن، ملقب به 'دروازہ ی بہشت'، دست بہ خودکشی زد، سروصدای زیادی بہ پا کرد. آنچه کہ پارادایم رد می کند، این امکان است کہ چنین نظریاتی در اوضاع و احوال سیاسی، اجتماعی و اقتصادی قابل تصور کنونی اقبال عام بیابند. دیوید مارتین، هنگام نقد نظریہ های ناشیانه ی سکولاریزاسیون، در مورد قصدش از نگارش کتاب *جامعہ شناسی دین انگلیسی* می نویسد: " از جمله امیدوارم بتوانم نشان دهم کہ پیامد افول دین، عقلانیت نبود، بلکه الاهیات های زیرزمینی، احساسات غیرعقلانی و خرافات بود" (2000: 35). اگر مارتین بپذیرد کہ هیچ یک از آن الاهیات ها مقبولیت چندانی نیافته اند، احساسات غیرعقلانی بہ بخش های کوچکی از زیست جهان محدود شده اند، و از خرافات و موهومات قرون وسطایی سایہ ی ماتی بیش نمانده، من هیچ مجادله ای با داوری اش در مورد پیامد افول دین ندارم.

برای بازگویی اصل اساسی باید گفت، اگرچه درصد اثنیست ها بہ کل جامعہ یک سنجہ ی درجہ ی دوم جالب می باشد (کہ در غرب دائماً رو بہ افزایش است)، اما یک آزمون اصلی برای سنجش سکولاریزاسیون نیست. در نظر ویلسون سنجہ ی اصلی سکولاریزاسیون داده های مربوط بہ اهمیت اجتماعی دین است. او سرانجام اهمیت دین را 'بسیار اندک' می بیند. دیگران (از جمله خود من) یک ملاحظہ ی ثانوی ہم مطرح می کنیم. چون من انتظار دارم کہ ایدئولوژی هایی کہ اهمیت خود را از دست می دهند، مقبولیت شان نیز از دست برود، محبوبیت باورهای دینی را سنجہ ی مفیدی برای سکولاریزاسیون می یابم. من انتظار دارم کہ درصد کسانی کہ اساساً نسبت بہ ایده های دینی بی تفاوت هستند افزایش یابد و دینداران جدی بہ اقلیتی کوچک بدل شوند.

<sup>73</sup> . Bo and Peep



مارکسیسم به عنوان یک برنامه ی سیاسی قربانی شکست اسف بارش در عرضه ی کالا شد؛ مارکسیسم به عنوان یک نظریه ی علمی در باب جامعه، قربانی قید و شرط های بی پایانی شد که آن را مصون از ابطال ساختند. اگر منجیان غریق خیلی زیاد باشند، او غرق می شود. امیدوارم توضیحات بالا برای پاسخگویی انتقادات وارد بر پارادایم سکولاریسم، به بهای آزمون ناپذیر ساختن آن تمام نشده باشد. هدف من آن بود که تضمین کنم مطلب درستی را می آزماییم. این پارادایم مستلزم جهانشمولی یا یکنواختی سکولاریزاسیون نیست؛ نوعی ترقی خواهی در لباس مبدل هم نیست؛ یک دسته تبیین های همراستا است و نه یک نظریه ی واحد. اما این اشکالی ندارد؛ این پارادایم فرض نمی گیرد که تاریخ روندی شسته رفته دارد، پس کژ و کوژی ها واژگون اش نمی کنند؛ و فرض نمی گیرد که تنها آلترناتیو دین، بیدینی است. پارادایم تنها مستلزم افول قدرت، محبوبیت و منزلت باورها و مناسک دینی در درازمدت است.

### پانویس ها:

[1] گرچه ویلسون معمولاً تعریف خود از سکولاریزاسیون را محدود به اهمیت اجتماعی دین می کند، اما از ارجاعات مکرر اش به داده های مربوط به باورها و رفتارهای خاص دینی (مثلاً، 21:1966) معلوم می شود که او دینداری شخصی را هم شاخص اهمیت اجتماعی دین می گیرد و هم معلول آن.

[2] خود پارسونز (1960) می اندیشید که سکولاریزاسیون در وسیع ترین معنای ممکن محال است زیرا جوامع محتاج انسجامی هستند که حاصل ارزش های مشترک است. اگرچه او جدایی فزاینده ی کلیسا و حکومت را ویژگی مشخصه ی جوامع مدرن می داند، اما معتقد است که این وضع فقط به سبب تعمیم یافتن ارزش های مسیحی بر کلیت جامعه امکان پذیر شده است.

[3] باید یادآور شد که من در پی تعیین پیامدهایی هستم که تفکیک بر پذیرش و برجستگی باورها و مؤسسات دینی داشت. گرچه مسئله ی کنترل اجتماعی و انسجام اجتماعی اغلب کسانی را که در مورد این موضوع مطلب نوشته اند مجذوب خود کرده، اما مقصود بحث من تأثیرات تفکیک بر تنظیمات اجتماعی نیست.

[4] در راستای رویه ی محدود کردن بحث به علوم انسانی، بر مؤلفه هایی از آثار نیبور متمرکز می شوم که وجه عمدتاً جامعه شناختی دارند. او علاوه بر مورخ بودن الاهی دان نیز بود و علائق دیگری هم داشت که ربطی به بحث من ندارند.

[5] برخی از مورخان متأخرتر علم برخی از آثار مرتون را به چالش گرفته اند، اما پیوند عام میان پیوریتنیسم و علم همچنان باقی است. نک. کلارآن (1997).

[6] این عمدتاً مشکلی برای نظام های باور خدا باور است. برای شاخه های فلسفی تر بودیسم و هندویسم مصالحه با آگاهی فناورانه آسان تر است زیرا می توانند احتجاج کنند که عوالم طبیعی و روحانی از قوانین 'برتر' واحدی تبعیت می کنند.

[7] برگر در آثار متقدم تر خود (1969: 108-9) به این پیشنهاد نزدیک تر می شود که 'غربی شدن' جهان سوم ناگزیر با سکولاریزاسیون همراه است. اما، او میان سکولاریزاسیون اجتماعی - ساختاری و سکولاریزاسیون آگاهی تمایز قائل می شود، و فقط اولی را ناگزیر می داند، هر چند که آن زمان این ایده را نپروانده بود. به تدریج که برگر بیشتر به جهان سوم علاقمند شد، نکات ظریف تری به دیدگاه هایش در مورد مدرنیزاسیون افزود. همچنین نظرات سابقش در مورد سکولاریزاسیون در غرب را پس گرفت. به نظر من، چه بسا میل او به بازنگری دیدگاه خود در مورد جهان سوم منجر به این شده باشد که نظراتش در مورد سکولاریزاسیون در جهان اول را بیش از حد لازم تصحیح کرده باشد.

مراجع متن:

- Balch, R. W. 1982: Bo and Peep: a case study of the origion of messianic leadership. In R. Wallis (ed.), *Millennialism and Charisma*, Belfast: The Queen's University of Belfast, 13- 72.
- Barnhart, J. E. 1988: *Jim and Tammy: Charismatic Intrigue inside PLT*. Buffalo, NY: Prometheus Books.
- Beckford, J.A. 1989: *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin Hyman.
- Berger, P. L., and Luckmann, T. 1966: Secularization and pluralism. *International Yearbook for Sociology of Religion*, 2: 73:84.
- Berger, P. L. 1969: *The Social Reality of Religion*. London: Faber & Faber
- Berger, P. L., and Luckmann, T. 1973: *The Social Construction of Reality*. Harmondsworth: Penguin.
- Berger, P. L., Berger, B., and Kellner, H. 1974: *The Homeless Mind*. Harmondsworth: Penguin.
- Bell, D. 1997: The Return of the sacred? *British Journal of Sociology*, 28: 419-49
- Berger, P. L. 1980: *The Heretical Imperative: Contemporary Possibilities of Religious Affirmations*. London: Collins
- Bruce, S. 1985: Authority and fission: The Protestants' divisions. *British Journal of Sociology*, 36: 592 – 603.
- Bruce, S. 1999: *Choice and Religion: A Critic of Rational Choice Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruce, S. 2001b: *Fundamentalism*. Oxford: Polity Press
- Casanova, J. 1994: *Public Religion in Modern World*. Chicago: University of Chicago Press.

- Gellner E. 1983: *Nation and Nationalism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Gellner E. 1994: *God's Salesman: Norman Vincent Peal and the Power of Positive Thinking*. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens, A. 1971: *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Webber*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Glassner, P.E. 1977: *The Sociology of Secularisation: A Critique of a Concept*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Greeley, A. M. 1989: *Religious Change in America*. Cambridge, Mass. : Harvard University Press.
- Griffin, S. C. 2000: *A Forgotten Revival: East Anglia and NE Scotland 1921*. Bromley Day One Publications.
- Hadden, J. K. 1987: Toward desacralizing secularization theory. *Social Forces*, 65: 587- 611
- Harrell, D.E. 1985: *Oral Robert: An American Life*. Bloomington, Ind.: Indiana University Press.
- Herberg, W. 1983: *Protestant-Catholic- Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Heelas, P. 2001: The Spiritual revolution: from 'religion' to 'spirituality'. In L. Woodhead, P. Fletcher, K. Kawanami and D.Smith (eds)
- Inghart, R. 1990: *Cultures Shift in Advanced Industrial Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Inghart, R. 1997: *Modernization and Postmodernization: Cultural, Political and Economic Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Klaaren, E. M. 1997: *Religious Origins of Modern Science*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans.
- Luckmann, N. 1977: *The Invisible Religion: The Problem of Religion in Modern Society*. New York: Macmillan.
- Martin, D. 1987a: *The Dilemmas of Contemporary Religion*. Oxford: Blackwell.
- Martin, D. 1987b: *A General Theory of Secularization*. Oxford. Blackwell.
- McIntyre, A. 1967: *Secularization and Moral Change*. London: Oxford University Press.
- Neuhaus, R. J. 1984: *The Naked Public Square: Religion and Democracy in America*. Grand Rapid, Mich.: Eerdmans
- Niebuhr, H. R. 1962: *The Sources of Denominationalism*. New York. Meridian.
- Parsons, T. 1960: *Structure and Process in Modern Society*. New York: Free Press.
- Parsons, T. 1964: Evolutionary universals in society. *American Journal of Sociology*, 29: 339-57.
- Smelser, N. 1966: *Theory of Collective Behavior*. London: Rutledge & Kegan Paul.
- Stark, R., and Finke, R. 2000: *Acts of Faith: Explaining the Human Side of Religion*. Berkeley and Los Angeles: University of Californian Press.
- Tonnies, F. 1955: *Community and Association*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Wilson, B. R. 1966: *Religion in Secular Society*. London: C.A. Watts.
- Wilson, B. R. 1976b: Aspects of secularization in the West. *Japanese Journal of Religious Studies*, 3: 329- 76.

Wallis B. R. 1979: *Salvation and Protest: Studies of Social and Religious Movements*. London: Francis Pinter.

Wilson, B. R. 1982: *Religion in Sociological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.