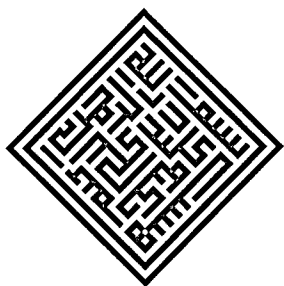


تکاپوهای پژوهشی در شناخت حیات اجتماعی دین در ایران

محمد رضا طالبان

۹۱
مطالعات
اجتماعی
شیعه





بسم الله الرحمن الرحيم
هست کلید در گنج حکیم

اصفهان - سردر ورودی مسجد شیخ لطف الله
(خط کوفی بنایی)

تکاپوهای پژوهشی در شناخت حیات اجتماعی دین در ایران

محمد رضا طالبان

عضو هیأت علمی «پژوهشکده‌ی امام خمینی و انقلاب اسلامی»



نشر آرمیا

اطلاعات رکورد کتابشناسی: فیبا

اصفهان/ صندوق پستی: ۸۱۴۶۵-۱۹۷۳ تلفن: ۰۹۱۳۳۲۰۰۹۴۵		تکاپوهای پژوهشی در شناخت حیات اجتماعی دین در ایران
توزیع: بخش ققنوس ۰۲۱۶۶۴۰۸۶۴۰ بخش صدای معاصر ۰۲۱۶۶۹۷۸۵۸۲ بخش فدک ۰۳۱۳۳۳۵۱۲۰۷ بخش مذاذ آبی ۰۲۱۸۳۵۶۴۳۶		
فروش اینترنتی: چهارسوق 45000q.ir سی‌بوک 30book.com پاتوق کتاب bookroom.ir	محمد رضا طالبان	
کتاب الکترونیک: طاقچه taaghche.com فیدیبو fidibo.com	ویراستار: سمیه سادات حسینی	
کلیه حقوق محفوظ و مخصوص نشر آرما است. تکثیر، انتشار و بازوبسی این اثر یا قسمتی از آن به هر صورت از قبیل کاغذی، الکترونیکی و صوتی بدون اجازه‌ی مکتوب ناشر ممنوع است و پیگرد قانونی دارد.	طراحی جلد: محمد صدقی / صفحه‌آرا: مسعود چترورز شمارگان: ۳۰۰ نسخه / نوبت چاپ: اول / ۱۴۰۲ / شابک: ۹۷۸-۶۲۲-۷۸۶۳-۱۶-۱	
	www.nli.ir	



کتاب‌های سرو

(مطالعات اجتماعی شیعه)

دبیر مجموعه: محسن حسام مظاهری

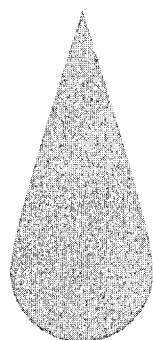
۳۳

«کتاب‌های سرو» مجموعه‌ای از پژوهش‌های فرهنگی اجتماعی در موضوع تشیع و شیعیان است. در این مجموعه، به تشیع به مثابه‌ی «دین زیسته» و از منظر دانش‌های اجتماعی (جامعه‌شناسی، انسان‌شناسی، ارتباطات و رسانه و مطالعات فرهنگی) پرداخته شده و مقولات و مسایل انضمامی مرتبط با این مذهب و وضعیت پیروانش در دنیای امروز مورد بررسی و مطالعه قرار می‌گیرد. به تبع تنوع این مقولات و مسایل، گستره‌ی موضوعی کتاب‌ها نیز وسیع است و مواردی چون مناسک و آیین‌های شیعی (عزاداری، زیارت، نذر، اعتکاف و غیره)، سازمان رسمی شیعه (حوزه و روحانیت)، گفتمان‌های شیعی، زیست روزمره، فرهنگ مادی و معنوی شیعیان و موارد مشابه دیگر را شامل می‌شود.



فهرست

- مقدمه | ۹۰
- فصل اول | چارچوبی مفهومی برای پیمایش دینداری در ایران | ۱۷
- فصل دوم | مطالعه تطبیقی دین و به هم پیوستگی در ایران | ۵۵
- فصل سوم | تکثر مذهبی و التزام دینی در ایران | ۸۳
- فصل چهارم | دینداری و پتانسیل اعتراض سیاسی | ۱۰۵
- فصل پنجم | دین و خودکشی در ایران: تحلیل تطبیقی درون کشوری | ۱۳۷
- فصل ششم | بررسی تجربی ارتباط تجانس مذهبی با خودکشی در ایران | ۱۶۱
- فصل هفتم | دین، التزام مذهبی و تحصیلات عالی | ۱۷۹
- فصل هشتم | تبیین جامعه شناختی شکاف جنسیتی در دین اسلامی ایرانیان | ۲۰۹
- فصل نهم | امنیت حیاتی و شکاف جنسیتی مذهبی در ایران | ۲۳۷
- فصل دهم | تفاوت جنسیتی در دینداری و نظریه قدرت - کنترل | ۲۵۹
- فصل یازدهم | تحلیل بولی و کلان نگر از عرفی شدن در ایران | ۲۸۳
- فصل دوازدهم | آزمون بین کشوری نظریه بازار دین | ۳۰۷
- فهرست منابع | ۳۳۹



مقدمه

واقعیت آن است که همهٔ آدمیان از آن حیث که در جامعه و محیط‌های اجتماعی مختلفی زندگی و کسب تجربه می‌کنند، واجد دانش و معرفت‌هایی می‌شوند که آنها را با دنیای پیرامون‌شان هماهنگ می‌سازد. این نوع دانش و معرفت در ادبیات جامعه‌شناسی، «معرفت عامه»^۱ نامیده شده که از حیث مضمونی، نزد هر فرد، ملغمه‌ای از آموخته‌ها، شنیده‌ها، مشاهدات و تجربیات زیستهٔ شخصی است که معمولاً در قالب تعمیم‌هایی ساخته و عرضه می‌شوند. این تعمیم‌ها، اغلب طریقی برای ساده‌کردن دید ما از دنیای پیرامون‌مان هستند و همهٔ افراد در زندگی روزمره‌شان تا اندازهٔ زیادی به آنها متوسل می‌شوند تا بتوانند با بسیاری از وضعیت‌های آشنا و ناآشنا کنار بیایند. بسیاری از ادعاهای افراد دربارهٔ واقعیات پیرامون‌شان جزئی از معرفت عامهٔ آنان می‌باشد که معمولاً با شواهدی گزینشی و همسو با مدعاها و نادیده گرفتن سایر شواهد مغایر همراه است. با این همه روانشناسان اجتماعی نشان داده‌اند که معرفت عامه از حیث مضمونی غالباً مبتلا به خطاهای متعددی (از جمله ادراکات و قضاوت‌های قالبی، اثرات هاله‌ای، فرافکنی‌ها، ادراکات برگزیده، سوگیری‌های ایدئولوژیک و...) است. علم و روش‌های تحقیق علمی، تلاشی هستند تا حتی‌الامکان بر این خطاهای موجود در معرفت عامه فائق آییم و آنچه را که می‌پنداریم یا دیگران می‌پندارند، واقعیت نبینیم. جامعه‌شناس شهیر معاصر، پیتز برگر نیز وقتی تصریح نمود که «نخستین حکمت جامعه‌شناسی این است که چیزها هرگز آنچنان که به نظر می‌رسند، نیستند» همین

معنا را افاده می نمود. ولی عالمان چگونه می توانند این مهم را بفهمند؟ به نظر می رسد تنها راه آن، فقط و فقط از طریق پژوهش های علمی و مطالعات تجربی روش مند باشد که شواهد و مدارك معتبر یا داده های مقتضی را در اختیارمان بگذارد. درحقیقت، پژوهش ها یا مطالعات تجربی روش مند در علوم اجتماعی تلاش دارند تا از طریق رجوع سازمان یافته و برنامه ریزی شده به واقعیت ها، به شناختی معتبر از حیات اجتماعی آدمیان نائل شوند. به بیان دیگر، چون هر مدعایی در خصوص وضعیت پدیده های اجتماعی در جامعه، از واقعیات موجود (اعم از ذهنی و عینی) در حیات اجتماعی آدمیان خبر می دهد، آن مدعا مرجع تجربی داشته و درستی یا حقانیت شان منطقاً فقط از طریق بررسی تجربی میسر است. با وجود این نمی توان این واقعیت را کتمان نمود که درباره هر موضوع یا مسأله اجتماعی اگر از مردم عادی سؤال کنیم، پاسخی ارائه خواهند داد. از آن بالاتر مردم عادی حتی درباره چیزهایی که هیچ از آن نمی دانند نیز معمولاً اظهار نظر می کنند! (برای مشاهده نمونه ای عینی ر.ک. به: بروس ۱۳۸۷). این بدان معناست که در قبال موضوعاتی که جامعه شناسان مطالعه می کنند، همواره افکار عمومی یا دیدگاه های منبعث از معرفت عامه وجود داشته است. در حقیقت، موضوعات مورد مطالعه جامعه شناسی دارای انحصاری رشته جامعه شناسی نمی باشند و نمی توان آن را سرمایه ای محسوب نمود که یگانه مالکانش جامعه شناسان هستند یا فقط آنها هستند که کنترل تام و تمامی بر نحوه تحلیل و تبیین، پردازش، تفسیر و روایت این موضوعات دارند. به همین سبب، جامعه شناسان، به عنوان عالمان اجتماعی متخصص، همواره مجبور بوده اند تا با روایت هایی رقابت کنند که بیرون از دنیای حرفه ای آنان در قالب افکار عمومی و معرفت عامه مطرح می شود. درخصوص وضعیت و تحولات دین و دینداری در ایران نیز جامعه شناسان همواره با دیدگاه های منبعث از معرفت عامه روبه رو بوده اند. ولی چنان که پیش از این گفته شد، هرگونه مدعا در خصوص وضعیت و تحولات دین و دینداری در ایران معاصر اشاره به واقعیتی تجربی دارد که می بایست با مشاهده سیستماتیک و روشمند (= تحقیق علمی) اعتبار آن ادعا مشخص گردد. هر چند هیچگاه نمی توان به صورت قطعی ادعا کرد آنچه که از این تحقیقات علمی به دست می آید، به طور کامل با نفس الامر دین و دینداری در جامعه ایران مطابقت دارد؛ اما چون شناخت های حاصل از این نوع تحقیقات علمی به طور غیرسوگیرانه؛ منظم تر و سیستماتیک تر حاصل می شوند به مراتب از مدعیات مبتنی بر معرفت عامه (که قائم بر حدسیات، ادراکات گزیده، تصورات قالبی، تجربیات

محدود، مشاهدات محدود و شنیده‌های روزمره افراد است) معتبرتر و قابل اطمینان‌تر هستند. برای خلاصه کردن این مطالب، تأکید می‌کنیم که پژوهش‌های جامعه‌شناختی در حوزه دین قصد دارند از طریق تجربه یا رجوع سازمان یافته و برنامه ریزی شده به واقعیت دین، آن‌طور که در فرد و اجتماع تحقق یافته، به شناختی معتبر از حیات اجتماعی دین نائل شده و مدعاهای نظری رقیب را به بوته آزمون تجربی بزنند.

کتاب حاضر، مشتمل بر مجموعه‌ای از پژوهش‌های جامعه‌شناختی مربوط به وضعیت حیات دینی در ایران است که در سال‌های بین ۱۳۸۸ الی ۱۴۰۱ (ش.ه) در مجلات علمی به زیور طبع آراسته شده و جدا از معرفت‌زایی به ارزیابی تجربی مدعاهای نظری رقیب نیز پرداخته است. به عبارت بهتر، گفتارهایی که در کتاب حاضر به محضر اهل فضل و علاقه‌مندان به دین پژوهی علمی تقدیم می‌شود، پژوهش‌هایی جامعه‌شناختی برای شناخت حیات اجتماعی دین در دوره‌ای از ایران معاصر می‌باشد که ذیل حکومت دینی جمهوری اسلامی بوده است. برای آشنایی اولیه خوانندگان و در راستای معرفی اجمالی این کتاب لازم دیده شد که مروری کلی بر گفتارهای مندرج در آن داشته باشیم.

مقاله اول، با عنوان «چارچوبی مفهومی برای پیمایش دینداری در ایران» که قبلاً در شماره ۲ فصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، پاییز و زمستان ۱۳۸۸ به زیور طبع آراسته شده بود؛ به مسأله چگونه مفهوم سازی دین و دینداری به تفکیک ابعاد، مؤلفه‌ها و معرّف/شاخص‌هایی می‌پردازد که برای تحقیقات پیمایشی در خصوص تدین اسلامی ایرانیان مناسب باشد. در این راستا، ابتدا، دین و دینداری با درجه‌ای از انتزاع و براساس سه بُعد اعتقادات، احساسات و اعمال تعریف شد. سپس مؤلفه‌های درون هر بُعد از دینداری مشخص گردیدند. یعنی، بُعد اعتقادی دین به دو مؤلفه «اصول» و «فروع»؛ بُعد عاطفی دین به سه مؤلفه «تجربه دینی»، «علقه دینی» و «هویت دینی»؛ و بُعد رفتاری دین به سه مؤلفه «اخلاقیات»، «شرعیات» و «عبادات» تقسیم شدند. در پایان، برای ساخت سنجۀ دینداری در هر یک از مؤلفه‌های فوق‌الذکر، معرّف/شاخص‌های معینی براساس آموزه‌های اسلام ارائه گردید.

مقاله دوم با عنوان «مطالعه تطبیقی ارتباط دین و به هم پیوستگی اجتماعی در ایران» در شماره ۱۹ دو فصلنامه جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی ایران دانشگاه مازندران، بهار و تابستان ۱۴۰۱ چاپ شده است. واقعیت آن است که جامعه‌شناسان از دیرباز، «دین» را به عنوان عامل مهم تأمین و حفظ به هم پیوستگی اجتماعی جوامع محسوب نموده و استدلال‌هایی را در

معقول سازی این رابطه مطرح کرده اند. در مقابل، برخی نظریه پردازان متأخر سکولاریزاسیون در علوم اجتماعی این استدلال را مطرح نموده اند که امروزه یکی از مهم ترین پیامدهای مدرنیزاسیون و توسعه یافتگی بر حیات دینی جوامع آن بوده که پیوند دین و به هم پیوستگی اجتماعی را به شدت تضعیف نموده است تا جایی که به هم پیوستگی اجتماعی، دیگر وابستگی چندانی به دین و دینداری اعضای جامعه ندارد. در این مقاله پژوهشی، ابتدا استدلال های این دو دیدگاه نظری رقیب در جامعه شناسی به دو فرضیه متفاوت در خصوص چگونگی ارتباط دین با به هم پیوستگی اجتماعی ترجمه گردید. سپس تلاش گردید با واحد تحلیل قراردادن «استان» و استفاده از داده های جمعی نیمه دوم دهه ۱۳۹۰، اعتبار این فرضیات با روش تطبیقی درون کشوری در ایران مورد آزمون تجربی قرار گیرند.

در مقاله سوم با عنوان «تکثر مذهبی و التزام دینی در ایران» که در شماره ۱۵ دوفصلنامه جامعه شناسی نهادهای اجتماعی ایران دانشگاه مازندران، بهار و تابستان ۱۳۹۹ به زیور طبع آراسته شده بود، به یکی از محورهای اصلی منازعه میان دو پارادایم حاکم بر جامعه شناسی دین در سه دهه اخیر یعنی، چگونگی ارتباط بین تکثر یا تنوع مذهبی با التزام دینی می پردازد. ذخیره دانشی قدمای علوم اجتماعی ذیل پارادایم سکولاریزاسیون حکایت از این داشت که تکثر/تنوع مذهبی موجب تضعیف التزام دینی می گردد. در مقابل، پارادایم جدید اقتصاد دین یا مدل بازار دین استدلال نمود که تکثر/تنوع مذهبی منجر به افزایش التزام دینی می شود. در این مقاله پژوهشی، مکانیسم های ارتباطی میان دو متغیر تکثر/تنوع مذهبی و التزام دینی از دیدگاه دو پارادایم سکولاریزاسیون و بازار دین تشریح شده و سپس فرضیات متعارض آنها با داده های ثانویه مربوط به ایران از طریق تحلیل تطبیقی درون کشوری با واحد تحلیل استان مورد واری و آزمون تجربی قرار گرفته است.

مقاله چهارم با عنوان «دین و پتانسیل اعتراض سیاسی»، که در شماره اول دوفصلنامه مسائل اجتماعی ایران دانشگاه خوارزمی، بهار و تابستان ۱۳۹۹ به زیور طبع آراسته شده بود، حول محور این پرسش اصلی شکل گرفت که دینداری فردی چه نقشی در پتانسیل اعتراض سیاسی دارد. ذخیره دانشی قدمای علوم اجتماعی در بسیاری از دیدگاه های جامعه شناختی دلالت بر این پاسخ داشت که چون دین نقشی توجیهی یا حمایتی از سنت های حاکم و نظم موجود دارد پس پتانسیل اعتراض سیاسی را کاهش می دهد. با وجود این، برخی دانش پژوهان علوم اجتماعی در سال های اخیر استدلال نموده اند که دین و دینداری

می‌تواند از راه‌های مختلف و از طریق کانال‌های متنوعی بر بسیج سیاسی و رفتار اعتراضی تأثیر بگذارد. این کانال‌های مختلف یا مکانیسم‌هایی که از طریق آنها دین و دینداری می‌تواند بر رفتار اعتراضی تأثیر بگذارد، در مقاله حاضر تشریح گردیده و سپس با تفکیک دینداری به دو بُعد اصلی «اعتقادات دینی» و «مناسک مذهبی»، استدلال‌هایی نظری برای معقول‌سازی دو فرضیه متعارض ارایه گردید. اول، اعتقادات دینی پتانسیل اعتراض سیاسی فرد را کاهش می‌دهد؛ و دوم، مشارکت در مناسک مذهبی باعث افزایش پتانسیل اعتراض سیاسی می‌شود. در نهایت، فرضیات مزبور با داده‌های برآمده از مطالعه‌ای پیمایشی در شهر تهران مقابله شد تا میزان برازش تجربی‌شان آشکار شود.

مقاله پنجم با عنوان «تحلیلی تطبیقی از ارتباط دین و خودکشی در ایران»، که در شماره ۲ دوفصلنامه مسائل اجتماعی ایران دانشگاه خوارزمی، پاییز و زمستان ۱۴۰۰ به چاپ رسیده بود، به مسأله چگونگی ارتباط بین دین با خودکشی پرداخته که از دیرباز مورد بررسی و کاوش دانش‌پژوهان علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسان قرار گرفته است. در این مقاله پژوهشی، با مروری بر ادبیات نظری و تجربی موجود در این حوزه مطالعاتی ابتدا مکانیسم‌های ارتباطی میان دو متغیر دین و خودکشی تشریح گردیده است. سپس فرضیه اصلی تحقیق مبنی بر این که «دین اثر محافظتی یا کاهشی در برابر خودکشی دارد» در بافت جامعه مسلمان ایران با داده‌های ثانویه از طریق تحلیل تطبیقی درون‌کشوری با واحد تحلیل استان مورد ارزیابی تجربی قرار گرفته است.

در مقاله ششم با عنوان «بررسی ارتباط تجانس مذهبی و خودکشی در ایران»، که در شماره ۱ مجله جامعه‌شناسی ایران، بهار ۱۴۰۱ به زیور طبع آراسته شده بود، به این مسأله جدید در جامعه‌شناسی پرداخته است که تجانس مذهبی چگونه بر نرخ‌های خودکشی تأثیر می‌گذارد. در جامعه‌شناسی، میراث علمی دورکیم در خودکشی‌پژوهی با مقایسه تأثیر سنت‌های مذهبی مختلف بر نرخ‌های خودکشی تداوم یافته است، اما یک جایگزین نویدبخش برای تکمیل و پیشرفت این حوزه مطالعاتی عبارت از بررسی تأثیرات تجانس مذهبی بر نرخ‌های خودکشی می‌باشد. در همین راستا، برخی جامعه‌شناسان ادعا نمودند که تجانس مذهبی کانون مناسب‌تری برای مطالعات جامعه‌شناختی خودکشی در سطح کلان است. لذا مطالعه حاضر در بسط میدان پژوهشی مربوط به ارتباط دین و خودکشی و با تمرکز به جامعه ایران حول محور این پرسش کلیدی یا سؤال اصلی سازمان داده شد که چه

ارتباطی بین تجانس مذهبی و نرخ‌های خودکشی در ایران وجود دارد؟

مقاله هفتم با عنوان «دین، التزام مذهبی و تحصیلات عالی» که قبلاً با عنوان «تفکر ابتدایی، دینداری و تحصیلات عالی» در شماره ۴۹ فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، بهار ۱۳۹۹ به زیور طبع آراسته شده بود، به مسأله دیرینه افول دین و دینداری به عنوان پیامد اجتناب‌ناپذیر روشنگری‌های علم و پیشرفت‌های تکنولوژیک در علوم اجتماعی می‌پردازد. شواهد پژوهشی ارائه شده در این مقاله حکایت از آن دارد که اکثر ادبیات حجیم مربوط به ارتباط تحصیلات دانشگاهی با کاهش دینداری دانشجویان که تحت سیطره پارادایم سکولاریزاسیون و فرضیه ناسازگاری علم با دین تولید شده بود، از حمایت تجربی لازم برخوردار نمی‌باشند. همچنین تحلیل داده‌های مربوط به دینداری مسلمانان ایرانی نشان داد که تفاوت دینداری جمعیت نمونه تحقیق بیشتر تحت تأثیر زمینه مذهبی خانوادگی آنان بوده است نه تحصیل در دانشگاه. به عبارت دیگر، آن چیزی که غالباً به عنوان تأثیرات دانشگاه بر کاهش التزام مذهبی دانشجویان در مقایسه با همتایان شان که فاقد تحصیلات دانشگاهی بوده‌اند، مطرح می‌شود؛ بیشتر به خاطر تفاوت در زمینه‌های خانوادگی و جامعه‌پذیری اولیه آنان قبل از ورود به دانشگاه بوده نه این که محصول تجربیات آنان بعد از ورود به دانشگاه‌ها باشد.

در مقاله هشتم با عنوان «تبیین جامعه‌شناختی شکاف جنسیتی در تدین اسلامی ایرانیان»، که قبلاً تحت عنوان «چرا زنان دیندارتر از مردانند؟» در شماره ۹۳ فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی، تابستان ۱۴۰۰ به زیور طبع آراسته شده بود، ابتدا تلاش گردید در سطح نظری با مروری تحلیلی بر تبیین‌های نظری مربوط به شکاف جنسیتی مذهبی در ادبیات جامعه‌شناسی، استدلال‌های اصلی تئوری‌های جایگاه‌ساختاری، محرومیت، جامعه‌پذیری و ریسک‌پذیری در قالب فرضیات تحقیق، استخراج و فرموله شوند. سپس در سطح تجربی تلاش گردید تا با مقابله این فرضیات با داده‌های حاصل از جمعیت ملی مسلمانان ایرانی میزان انطباق و تناظر فرضیات یا پیش‌بینی‌های نظری مزبور با داده‌ها و شواهد تجربی مورد ارزیابی و داوری قرار گیرد.

مقاله نهم با عنوان «امنیت حیاتی و شکاف جنسیتی مذهبی در ایران» در شماره ۳۷ دوفصلنامه علوم اجتماعی ایران دانشگاه فردوسی مشهد، بهار و تابستان ۱۴۰۰ به چاپ رسیده است. این گزاره که «زنان مذهبی‌تر از مردانند» یکی از معدود گزاره‌های تعمیمی است

که دانشمندان علوم اجتماعی، بالاخص جامعه‌شناسان دین، بر آن اتفاق نظر داشته‌اند. با وجود این، تبیین چرایی آن یک معمای علمی محسوب شده و نظریه‌های متعددی برای تبیین این شکاف جنسیتی در دینداری ارائه گردیده است. این مقاله پژوهشی با هدف واری اعتبار تجربی نظریه امنیت حیاتی در ایران، حول محور این پرسش سازمان یافت که تا چه حد شاخص‌های امنیت حیاتی می‌توانند شکاف جنسیتی دینداری در ایران را تبیین کنند؟ در این راستا، ابتدا استدلال‌های نظریه امنیت حیاتی در قالب فرضیات تحقیق فرموله گردید. سپس با واحد تحلیل قرارداد «استان» و استفاده از روش تطبیقی درون‌کشوری، فرضیه‌های مذکور با داده‌های مربوط به کلیه استان‌های ایران مقابله شد تا میزان انطباق و تناظر پیش‌بینی‌های نظریه امنیت حیاتی با شواهد تجربی مورد ارزیابی قرار گیرد.

مقاله دهم با عنوان «تفاوت جنسیتی در دینداری و نظریه قدرت-کنترل» که در شماره ۱۷ دوفصلنامه جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی ایران دانشگاه مازندران، بهار و تابستان ۱۴۰۰ به چاپ رسیده بود، به آخرین تلاش نظری در تبیین چرایی دینداری افزون‌تر زنان نسبت به مردان در کلیه ادیان و مذاهب تحت عنوان «نظریه ترجیح ریسک» می‌پردازد. مدعای اصلی این نظریه آن بود که بخش مهمی از تفاوت‌های جنسیتی در دینداری را می‌توان به سطوح مختلف ترجیح ریسک یا ریسک‌پذیری/ریسک‌گریزی میان زنان و مردان اسناد داد. این مقاله پژوهشی، در تداوم همین حوزه مطالعاتی جدید در جامعه‌شناسی دین در خصوص ارتباط ریسک‌پذیری/ریسک‌گریزی و دینداری در پرتوی یک مدل نظری ترکیبی شکل گرفت. از این‌رو در سطح نظری تلاش شد تا با ترکیب نظریه جرم‌شناسانه «قدرت-کنترل» و نظریه جامعه‌شناسانه «ترجیح ریسک» مدلی برای تبیین جامعه‌شناسانه تفاوت‌های جنسیتی در دینداری تدوین گردد. سپس در سطح تجربی تلاش گردید تا با مقابله این مدل نظری با داده‌های حاصل از جمعیت ملی مسلمانان ایرانی میزان انطباق و تناظر پیش‌بینی‌های این مدل نظری با داده‌ها و شواهد تجربی مورد ارزیابی و داوری سیستماتیک قرار گیرد.

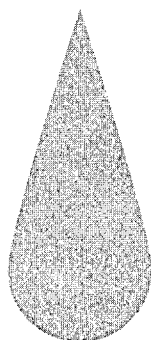
مقاله یازدهم که با همکاری آقای مهدی رفیعی بهابادی (دانشجوی دکترای وقت پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی) تحت عنوان «تحلیلی بولی و کلان‌نگر از عرفی‌شدن در ایران» نگارش یافته، قبلاً در شماره ۱۰ دوفصلنامه جامعه‌شناسی نهادهای اجتماعی ایران دانشگاه مازندران، پاییز و زمستان ۱۳۹۶ به چاپ رسیده بود. در این مقاله، با اتخاذ روش‌شناسی جدید تحلیل بولی به بررسی عوامل علی دخیل در فرآیند عرفی‌شدن در ایران

پرداخته شده است. در این راستا، چهار شرط علیّی یا تبیین‌کننده علم‌گرایی، صنعتی‌شدن، رفاه اقتصادی و برابری اقتصادی برای تبیین عرفی‌شدن در نظر گرفته شد. واحد تحلیل، استان‌های ایران و تکنیک اتخاذ شده برای انجام تحقیق جبر بولی بوده است. نتایج این پژوهش نشان داد ترکیب ثابت و قابل اعتنایی برای وقوع عرفی‌شدن در استان‌های ایران بر اساس عوامل تبیین‌کننده فوق و بر اساس تحلیل بولی استخراج نمی‌شود که شاید بتوان آن را به عدم ارتباط علیّی این شروط بر وقوع عرفی‌شدن در ایران مرتبط دانست.

مقاله دوازدهم با عنوان «آزمون بین‌کشوری نظریه بازار دین» که در شماره ۲ مجله جامعه‌شناسی ایران، تابستان ۱۳۹۹ به زیور طبع آراسته شده بود؛ به آزمون تجربی نظریه بازار دین اختصاص دارد. در فرمولبندی اصلی نظریه بازار دین، کاهش تنظیمات دینی حکومت در یک جامعه، تکثر مذهبی را پرورش می‌دهد، تکثر مذهبی موجب رقابت می‌گردد و رقابت بنگاه‌ها یا مؤسسات مذهبی با یکدیگر موجب عرضه بیشتر و کارآمدتر محصولات مذهبی می‌شود که برآیند همه این‌ها به عنوان نتیجه نهایی، افزایش دینداری و سرزندگی مذهبی در کل جامعه خواهد بود. این استدلال نظریه بازار دین در ابتدا به صورت فرضیه‌ای مبنی بر ارتباط منفی تنظیم حکومتی دین با التزام مذهبی فرموله گردید. سپس در مقام واری اعتبار تجربی این تئوری، فرضیه مذکور با داده‌های ثانویه از ۱۷۹ کشور مقابله گردید تا میزان انطباق و تناظر پیش‌بینی تئوری بازار دین با شواهد تجربی مورد ارزیابی قرار گیرد. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، کلیه مقالات پژوهشی (به جز مقاله آخر) که در کتاب حاضر عرضه شده، پژوهش‌هایی جامعه‌شناختی‌اند که برای شناخت ابعاد مختلف حیات اجتماعی دین در ایران انجام گرفته‌اند. نگارنده امیدوار است که این پژوهش‌ها، گامی هرچند کوچک را در شناخت حیات اجتماعی دین در ایران با موفقیت برداشته باشند و برای دین‌پژوهان سودمند افتند. همچنین امید می‌رود که این کتاب بتواند درک ما را از پدیده پیچیده و چندجانبه دین و دینداری در ایران معاصر غنا و ژرفای بیشتری بخشد. البته مطمئناً مسائل و ابعاد دیگری در خصوص حیات اجتماعی دین در ایران وجود دارد که بایستی به آن‌ها نیز پرداخته شود. انتظار می‌رود که دین‌پژوهان و محققان حوزه جامعه‌شناسی دین این راه را تداوم بخشند و به سایر مسائل و ابعاد حیات اجتماعی دین در ایران به صورت تجربی بپردازند. در پایان، مطالبه نگارنده آن است که دین‌پژوهان و صاحب‌نظران عرصه جامعه‌شناسی دین، با خوانش انتقادی این کتاب، به یادآوری کاستی‌های آن همت گمارند.

فصل اول

چارچوبی مفهومی برای پیمایش دینداری در ایران



اگر گفته شود که هرگونه دین پژوهی لاجرم دیدگاهی را درباره دین مفروض می گیرد، سخن دلالت آمیزی بیان شده است. در حقیقت، هر دین پژوهی پیش از پژوهش تفصیلی خود درباره پدیده دین، لاجرم تصویری (ولو اجمالی و تلویحی) از آن پدیده دارد و پژوهش خود را بر بنیان آن تصور مفهومی استوار می کند. تصور مفهومی دین پژوه از دین است که به نحوی از انحا در ساختار و محتوای پژوهش وی مؤثر می افتد و البته نتایج پژوهش نیز می تواند به نوبه خود تصور مفهومی پژوهنده را درباره دین تدقیق و تنقیح نمایند.

باری، هنگامی که هر پژوهنده علوم اجتماعی درصدد برمی آید که حیطه گسترده و پیچیده ای چون دینداری را در سطحی وسیع و با شیوه پنهانگرانه پیمایش های اجتماعی مورد بررسی تجربی قرار دهد این ضرورت را احساس می کند که با نگاهی تفصیلی به واکاوی نظری و تجربی مفهوم محوری در دست پژوهش خویش، یعنی دینداری، بپردازد. از سویی دیگر، محققان علوم اجتماعی و روانشناسی در حوزه دین برخلاف فیلسوفان دین و متألهین فقط به تعریف منطقی و مفهومی از دین و دینداری نیاز ندارند؛ بلکه توجه اساسی آنها به تعاریف عملیاتی برای سنجش و اندازه گیری دینداری می باشد. در این راستا، حتی برخی از محققان حوزه دین مدعی شدند چیزی که به آن نیازمندیم فقط تعریف های عملیاتی و نه تعاریف نظری بی ثمر، از دین است؛ ولو این که تعاریف عملیاتی در علوم اجتماعی و روانشناسی هیچگاه نتوانند به طور کامل یا طاق نعل بالنعل، مفهوم دین و دینداری را بازنمایی نمایند (اسپیلکا و همکاران ۱۹۸۵ به نقل از: چو ۲۰۰۳). تعاریف عملیاتی نیز در گام

اول عبارت از تعیین ابعادی است که مفهوم دین و دینداری را تشکیل داده و آن را بازنمایی می‌کند. تمثیلاً، همچون پدیده‌های فیزیکی که واجد ۳ بُعد (طول، عرض و ارتفاع) می‌باشند و بر اساس همین ابعاد نیز متعلق سنجش و اندازه‌گیری قرار می‌گیرند؛ دین نیز باید در نهایت قابل بررسی تجربی یا متعلق برای سنجش و اندازه‌گیری در علوم اجتماعی درآید. از این رو اولین و ضروری‌ترین گام به سوی مفهوم‌سازی دین عبارتست از تشریح ابعادی که دین را به صورت تجربی بازنمایی می‌کند. در این راستا، يك مناقشه قدیمی و دیرپا در مطالعات علمی دین عبارتست از پرسش در خصوص تك بعدی یا چندبعدی بودن دین. آیا دین حقیقتاً پدیده‌ای چندبعدی است؟ و اگر هست، آن ابعاد کدام‌ها هستند و کداميك در پژوهش‌های علمی دین قابل استفاده می‌باشند؟ (کینگ و هانت ۱۹۷۵: ۱۳).

با آغاز دهه ۱۹۵۰ میلادی، دین‌پژوهان اجتماعی به طور قابل ملاحظه‌ای توجه خویش را معطوف به تدقیق تعاریف دینداری نمودند تا این مفهوم را از چنبره شاخص یا معرف محدود «فراوانی حضور در کلیسا یا کنیسه» رهایی دهند. روف (۱۹۷۹: ۱۷) در مرور خویش از تحقیقات این حوزه مطرح نمود که دهه ۱۹۶۰ میلادی يك دهه پیش‌تاز در حوزه سنجش دینداری بوده است. در این میان، بالاخص جامعه‌شناسان شروع به ساخت سنجه‌هایی از دینداری نمودند که بیش از يك جنبه و حیثیت از التزام دینی را مدنظر قرار می‌داد. هر قدر تحقیقات تجربی در جامعه‌شناسی دین رشد و پیشرفت نمود، سنخ‌شناسی‌ها از دینداری یا التزام دینی و تعداد ابعاد در درون آن سنخ‌شناسی‌ها نیز تنوع یافت و از مقیاس‌های ساده تك بعدی به سمت مقیاس‌های پیچیده چندبعدی حرکت نمود (هیملفارب ۱۹۷۵: ۶۰۶). باری، بعد از گذشت بیش از نیم قرن، هم‌اکنون محققان علوم اجتماعی حوزه دین با این واقعیت تجربی مواجه می‌باشند که دین و بالتبع دینداری بیش از هر چیز دیگر، پدیده‌ای چندبعدی است (کریستیانو ۲۰۰۱: ۱۳۱۱۵). در حال حاضر نیز کثرت شواهد پژوهشی معطوف به چندبعدی بودن دین و دینداری ادله دانش‌پژوهانی را که معتقدند دین و دینداری پدیده‌ای تك بعدی است تحت الشعاع خود قرار داده و تفوق و هژمونی را به گروه معتقد به چندبعدی بودن دین و دینداری، عطا نموده است. فقط مشکل اصلی آن است که این ابعاد چند تا و چه هستند و چگونه می‌توان آنها را مشخص نمود. هر چارچوب مفهومی باید پاسخگوی سؤالات مزبور باشد.

چارچوب مفهومی

قبل از ارایه استدلال‌های نظری و مضمونی برای سازماندهی چارچوب مفهومی دینداری، لازم است به برخی مبانی که برای ساخت این چارچوب مفهومی جنبه پایه‌ای داشته‌اند، اشاره شود:

۱- حتی اگر پذیرفته شود که ادیان بزرگ جهانی واجد ابعاد مشترکی هستند، برای انجام تحقیق تجربی باید به زمینه انضمامی خاصی رجوع و جمعیت مشخصی را برای تحقیق انتخاب نمود. همچنین، در مقام انجام تحقیق علمی، مصداق دین نسبت به مفهوم دین از اهمیت بیشتری برخوردار است، خواه «تعریف» از همان مصداق آغاز شود (تعریف تجربی) و خواه تعریف بر آن انطباق داده شود. به عبارت دیگر، برخلاف ابعاد و مؤلفه‌های دینداری که می‌توانند عام باشند، معرّف‌های مضمونی یا گویه‌های اندازه‌گیری‌کننده دینداری باید معطوف به یک مذهب خاص باشد و با تغییر مذهب، لاجرم تغییر می‌یابند. مضافاً بر این که ممکن است باورها و رفتارهای دینی مشترک و یکسان در درون سنت‌های مذهبی مختلف یک دین واحد از اهمیت و ارزش مشابهی برخوردار نباشند.

از این رو لازم است در ابتدا تصریح شود که مفهوم‌سازی «دین و دینداری» در اینجا، صرفاً اختصاص به «اسلام و تدین اسلامی» با قرائتی بیشتر شیعی داشته است. در حقیقت، چارچوب مفهومی حاضر برای سنجش تدین اسلامی در میان جمعیت مسلمانان ایرانی است و هیچ داعیه‌ای در خصوص ایرانیان غیرمسلمان ندارد. همچنین، مطالعات درون دینی ما که فحوا و مفاد مقولات تدین اسلامی را خواهند ساخت تماماً معطوف به منابع و مراجع شیعی بوده است و به همین جهت، احتمال زیادی وجود دارد که عقاید یا اعمالی دینی بوده باشند که با وجود اهمیت مذهبی برای مسلمانان اهل سنت، به دلیل عدم مراجعه به منابع و مراجع آنان، مورد توجه این بررسی قرار نگرفته باشد.^۱ البته سعی و تلاش خواهد شد که حتی‌الامکان به شاخص‌ها یا معرف‌هایی از مقولات دینی اکتفا شود که مورد قبول مسلمانان اهل سنت نیز باشند؛ ولی به دلیل عدم اشراف بر متون سنی مذهبان میزان موفقیت در این امر چندان روشن نیست.

۲- از آنجا که مفهوم‌سازی حاضر به منظور سنجش دینداری ایرانیان به صورت پیمایشی

۱. به عنوان مثال، یکی از معرّف‌های کمال المنوفی برای سنجش بُعد شناختی یا معرفتی دینداری «شناخت از چگونگی نماز تراویح که در ماه رمضان اقامه می‌شود» (۲۰: ۱۳۷۵) بود که این نماز برای شیعیان چندان موضوعیتی ندارد.

است در سازماندهی نهایی چارچوب مفهومی فقط مؤلفه‌هایی از تدین اسلامی مورد توجه قرار گرفت که قابلیت اندازه‌گیری تجربی آن هم با ابزار پرسشنامه را داشته باشند. بدون شك، دینداری یا تدین عناصری دارد که در وضع کنونی علوم اجتماعی یا اصلاً قابل اندازه‌گیری تجربی نیستند (گرچه ممکن است در آینده این قابلیت را بیابند) یا دست‌کم، قابل اندازه‌گیری با پرسشنامه نیستند. این عناصر دینداری، اگرچه ممکن است در مقام ثبوت و در عالم واقع، وجود داشته باشند، اما در مقام اثبات و در مطالعات و تحقیقات تجربی پنهانگر از نوع پیمایشی، قابل تحقیق برای رد و قبول یا نفی و اثبات نیستند. به هر جهت، در مطالعات و تحقیقات تجربی چاره‌ای جز این نیست که بر روی عناصری انگشت گذاشت که بتوان آنها را اندازه‌گیری کرد. از این رو عناصر غیرقابل اندازه‌گیری دینداری، به صورت استدلالی، پس از تشخیص نظری و اثبات غیرقابل اندازه‌گیری بودنشان، نهایتاً از چارچوب مفهومی حاضر حذف و خارج شدند.

۳- از آنجا که واژه دین به بسیاری از امور متنوع و ناهمگون پوشش مفهومی می‌دهد، اکثریت پژوهشگران حوزه دین به دیدگاه واحدی مبنی بر پذیرش چندبُعدی بودن این مفهوم رسیده‌اند. درحقیقت، بسیاری از دانش‌پژوهان و محققان این حوزه پذیرفته‌اند که مفهوم دین را باید شاخصی مرکب^۱ در نظر گرفت که ابعاد و اجزایش را می‌توان براساس استدلال نظری یا تجربی، استخراج نمود. تفاوت عمده این دسته از پژوهشگران در کمیت و کیفیت ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص (معرف)‌ها یا رویه‌های متفاوت عملیاتی کردن مفهوم دین و دینداری است. به هر جهت، واکاوی ادبیات مطروحه این حقیقت را آشکار و مسلم ساخت که مفهوم دین و دینداری، مفهومی ذوابعد یا به تعبیر جکمن (۱۹۸۵) مفهومی «چتری»^۲ است که امور متعدد و متنوعی را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. از این رو سنجش دین و دینداری نیز باید متضمن شاخصی مرکب باشد که چندوجهی بودن ذاتی این مفهوم را منعکس سازد. به سخن دیگر، مفهوم دین و دینداری، کلیتی را تشکیل می‌دهد که برای پژوهش تجربی باید به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش (ابعاد، مؤلفه‌ها و معرف/شاخص‌ها) تجزیه شود. به همین خاطر، توصیف و سنجش دین و دینداری براساس انتخاب نظری و/یا تجربی يك یا معدودی معرف (مثل اعتقاد به خداوند یا اقامه نماز) موجه نمی‌باشد، چون نمی‌تواند طبیعت چندبُعدی دین و دینداری را پوشش دهد و به خوبی آن را بازنمایی کند.

1. Composite index.

2. Umbrella Concept.

پس از آنجا که دین و دینداری از امور و حیثیات مختلفی حکایت می‌کنند، همواره باید این تفاوت‌ها در تحقیق تجربی مدنظر قرار گیرند و مجموعه این امور و حیثیات به صورت مجزا، مورد واری و سنجش قرار گیرند. مع هذا، ذکر این نکته حائز اهمیت است که گرچه حصر توجه به ابعاد دین و دینداری در تحقیق علمی از لوازم گریزناپذیر روش تجربی علوم اجتماعی است؛ اما اگر گمان شود که دین و دینداری چیزی نیست جز همین ابعاد سنجش‌پذیر تجربی، دچار مغالطه یا خطای منطقی «کنه و وجه» شده ایم. همان طور که پیش‌تر اشاره شد، همه واقعیت دین و دینداری را نمی‌توان از طریق روش‌های تجربی، به‌ویژه تحقیقات پیمایشی به دست آورد. با وجود این، دانش پژوهان علوم اجتماعی نمی‌توانند صرفاً به دلیل محدودیت‌های روشی در مطالعه تام و تمام، بررسی چنین پدیده‌هایی را کنار بگذارند.

۴- اگر پذیرفته شود که دین و بالتبع آن «دینداری» پدیده‌ای چندبعدی است^۱، دو نوع استراتژی تحقیق را می‌توان برای بررسی آن مشخص نمود (دیویدسون ۱۹۷۵: ۸۳؛ روف ۱۹۷۹: ۴۰). اول، تحقیقاتی که توجه و تأکیدشان معطوف به مشخص کردن مؤلفه‌ها یا زیربُعدهای موجود در هر یک از ابعاد اصلی دین یا دینداری است (تعیین تفاوت‌های درون‌بُعدی). دوم، تحقیقاتی که تأکیدشان روی استقلال بین‌بُعدی و بررسی روابط بین ابعاد است. به عبارت دیگر، تحقیقات مربوط به سنجش تجربی دین و دینداری را می‌توان در دو جهت بسط داد: یکی در سطح درون ابعاد و دیگری در سطح بین ابعاد. در استراتژی پژوهشی اول نیازمند کشف مؤلفه‌های ابعاد مرکزی دین و دینداری هستیم؛ در صورتی که در استراتژی دوم، نیاز ما کمتر به اکتشاف و توصیف تجربی است و بیشتر نیازمند تحلیل نظری هستیم. به عنوان مثال، علمای اسلام که دین را مجموعه اعتقادات، اخلاق و اعمال تعریف نموده‌اند معمولاً بین این مجموعه، نوعی ترتب قائل بوده‌اند: اعتقادات خاص، منش‌های خاصی را ایجاد می‌کند و آن منش، رفتارهای خاصی را اقتضا می‌کند (طباطبایی ۱۳۵۴: ۸۸-۸۵؛ مطهری ۱۳۸۱: ۱۸۰؛ مصباح یزدی ۱۳۸۱: ۱۲ و ۱۳۸۴). همچنین، برخی دین پژوهان مسلمان مدلی مفهومی از دین ارائه داده‌اند که ساختار آن مشتمل بر نحوه‌ای خاص از ترتب سه رکن: تجربه دینی، اعتقادات دینی و عمل دینی بر یکدیگر بوده

۱. پس از نیم قرن مناقشه نظری و تحقیق تجربی، دین پژوهان علوم اجتماعی و روانشناسی در حال حاضر بیش از هر چیز دیگری روی این مسأله اتفاق نظر دارند (اگرچه، نه اجماع کامل) که دین و بالتبع دینداری، چندبعدی است (کریستیانو ۲۰۰۰: ۱۳۱۱۵، همچنین بنگرید به: ایباق و همکاران ۲۰۰۶).

است. یعنی، تجربه دینی، بنیان اصلی دین تلقی گردیده است که منجر به شکل‌گیری نظام اعتقادات دینی شده و اعتقادات نیز به نحوی، بنیان عمل و سلوك دینی واقع می‌شود (نراقی ۱۳۷۸: ۹).

در همین راستا، کلایتون و گلادن (۱۹۷۴) بر اساس تحلیل عاملی داده‌های مربوط به پنج بُعد دینداری گلاک و استارک که توسط فالکنر و دیجانگ (۱۹۶۶) و کلایتون (۱۹۷۱) مقیاس‌سازی شده بود چنین نتیجه گرفتند که بُعد مرکزی و اصلی دینداری عبارتست از «اعتقادات» و سایر ابعاد دینداری، تابعی از این بُعد محسوب می‌شوند (روف ۱۹۷۹: ۲۴). همچنین، فینی (۱۹۷۸) نیز در مطالعه تجربی خویش، اعمال و اعتقادات دینی را به عنوان پیامد پایبندی دینی گروهی در نظر گرفت. به همین قیاس، نازک تبار و همکاران (۱۳۸۵) ساختار علی میان چهار بُعد دینداری گلاک و استارک (اعتقادی؛ مناسکی؛ تجربی؛ و پیامدی) را به نحوی ترسیم و آزمون نمودند که بُعد اعتقادی «متغیر بیرونی» و بُعد پیامدی «متغیر تابع»^۱ و دو بُعد دیگر «متغیرهای میانجی» محسوب شده‌اند. خلاصه، در این نوع مطالعات، از توصیف ساده دینداری فراتر می‌رویم و در جستجوی یک طرح تبیینی هستیم که ارتباط علی میان ابعاد دین/دینداری را مشخص نماید. شایان ذکر است، گلاک (۱۹۶۲) امیدوار بود که طرح پنج بُعدی وی از دینداری (اعتقادی؛ مناسکی؛ تجربی؛ فکری؛ و پیامدی) بتواند تحقیقاتی را بر اساس استراتژی دوم تغذیه نماید تا از آن طریق بتوان صحت مدعای وی را نشان داد که مردم می‌توانند در برخی از ابعاد، کاملاً دیندار باشند؛ بدون این که در سایر ابعاد، چندان تدبّنی داشته باشند (یعنی، امکان وجود همبستگی منفی میان برخی ابعاد دینداری)^۲. با وجود این، چند سال بعد، گلاک و استارک (۱۹۶۵) عملاً اولویت را به استراتژی اول یعنی مطالعه درون بُعدی دینداری دادند؛ چون معتقد بودند:

تا هنگامی که هنوز در جستجوی این هستیم که چه چیزی «دینداری» را در کلیه نمودهایش مورد سنجش قرار می‌دهد، پرسش از مناسبات و روابط میان این ۵ بُعد دینداری چندان معقول نمی‌باشد (ص ۲).

۱. البته، متغیر تابع آنها «بزرگاری» بود؛ ولی تأکید ما در اینجا صرفاً روی روابط بین ابعاد دینداری در تحقیق مذکور بوده است.

۲. برای مشاهده مطالعه‌ای که از این استراتژی، پیروی و همبستگی‌های منفی و نزدیک به صفر میان برخی ابعاد دینداری پیدا نموده است ن. ک. به: دیویدسون ۱۹۷۵: ۹۳-۸۳. در مقابل، برای پیدا کردن همبستگی‌های مثبت میان ۵ بُعد دینداری گلاک ن. ک. به: فالکنر و دیجانگ ۱۹۶۶؛ کلایتون ۱۹۶۸.

در چارچوب مفهومی حاضر نیز استراتژی اول به منظور اکتشاف و توصیف تجربی دینداری مردم مسلمان ایران اتخاذ شده است. ضمن آن که، نتایج پژوهش با این چارچوب مفهومی می‌تواند ماده‌ای غنی را برای کاربران استراتژی دوم فراهم نماید.

۵- با مروری بر ادبیات پژوهشی در خصوص سنجش یا تعیین ابعاد دینداری می‌توان دو رویکرد کلی را از یکدیگر متمایز نمود. نخست، شیوه پیشینی یا «قیاسی-تئوریک» است که تلاش دارد ابعاد و مؤلفه‌های دینداری را به طور قیاسی از دل تحلیل مفهومی و تئوریک، استخراج و عملیاتی نماید. فرض این رویکرد، آن است که دینداری به عنوان مفهومی پیچیده و مرکب، واجد ابعاد و مؤلفه‌هایی است که باید تعیین و تصریح شوند. سپس معرّف‌ها یا گویه‌هایی انتخاب یا ساخته شوند تا آن ابعاد و مؤلفه‌ها را مورد سنجش تجربی قرار دهند. دوم، شیوه پسینی یا «استقرایی-تجربی» است که متضمن تلاش برای کشف روابط ریاضی در میان داده‌های حاصل از مخزن بزرگی از گویه‌هایی است که فرض شده- یا اتفاق نظر نسبی وجود دارد- که جلوه‌های گوناگون و متنوع دینداری را زیر پوشش خود قرار می‌دهند. تکنیک اصلی مورد استفاده در رویکرد دوم، تکنیک آماری تحلیل عاملی یا به طور دقیق‌تر «تحلیل مؤلفه‌های اصلی»^۱ است.^۲ جامع‌ترین تلاش پژوهشی که از این تکنیک آماری برای تعیین و تشخیص ابعاد دینداری استفاده نموده مربوط به کینگ و هانت (کینگ ۱۹۶۷؛ کینگ و هانت ۱۹۶۹، ۱۹۷۲، ۱۹۷۵، ۱۹۹۰) است. البته همان‌طور که این محققان در نتیجه‌گیری‌شان تصریح نموده‌اند:

ابعاد دینداری چیزهایی نیستند که ما آنها را کشف نماییم. در حقیقت، نباید «ابعاد» را شیء نمود؛ چون آنها «سازه» هستند و سازه‌ها نیز به جمعیت آزمودنی‌ها وابسته‌اند (کینگ و هانت ۱۹۷۲: ۲۴۷؛ همچنین ن.ک. به: کینگ و هانت ۱۹۹۰).

به عبارت دیگر، با تغییر جمعیت آزمودنی‌ها، ابعاد دینداری و اهمیت نسبی هر یک از آنها نیز تغییر خواهد نمود؛ و محقق نیز معیاری برای انتخاب میان نتایج متفاوت و متعارض ندارد. در حقیقت، عمده‌ترین ضعف رویکرد تجربی تحلیل عاملی برای تشخیص ابعاد دینداری، یافته‌های متعارض و ناهماهنگی است که به احتمال زیاد در تحقیقات متفاوت

1. Principal Component Analysis

۲. اگر متغیرها، مقوله‌ای باشند؛ تکنیک «تحلیل عاملی» تبدیل به تکنیک «مقیاس‌بندی چندبعدی» (Multi-Dimensional Scaling) می‌شود. در این تکنیک نیز یک مفهوم، بر اساس داده‌های تجربی، به عناصر تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه می‌شود (کاظمی پور ۱۳۸۲: ۱۶).

به دست می‌آید.^۱ دلیل اصلی آن، این است که تحلیل کمی فقط می‌تواند چیزهایی را که در داده‌ها مستتر هستند، کشف و عیان نماید. از این رو ابعاد به وجود آمده از تحلیل عاملی اکتشافی، به کمیّت و کیفیت جمعیت مورد بررسی و همچنین، تعداد و ترکیب گویه‌هایی که در تحلیل وارد می‌شوند، بسیار حساس می‌باشد (روف ۱۹۷۹: ۳۹). به عبارت دقیق‌تر، با تغییر نمونه یا جمعیت تحقیق (چه از حیث تعداد یا حجم و چه از حیث همگونی یا ناهمگونی‌شان) و همچنین، تغییر تعداد و مضمون گویه‌ها، تعداد عامل‌ها یا ابعاد دینداری نیز تغییر خواهند نمود. از این رو اگر گفته شود که رویکرد تجربی تحلیل عاملی برای تشخیص ابعاد عمده دینداری اساساً یک تکنیک آماری نامناسب به شمار می‌آید، سخن دلالت‌آمیزی بیان شده است. به همین دلیل، چارچوب مفهومی حاضر نیز رویکرد اول سنجش دینداری را اتخاذ نمود و تلاش کرد تا با استدلال نظری، ابعاد و مؤلفه‌های دینداری را احصا نماید.

حال، پس از تشریح مبانی ساخت چارچوب مفهومی، نوبت آن است که به سازماندهی آن یا تشخیص ابعاد و مؤلفه‌های دینداری بپردازیم. در ابتدا تکلیف خود را نسبت به تعریف مفهومی دین روشن می‌نماییم. در این راستا، گریزی از تصدیق این واقعیت نیست که در تعریف پدیده مرکب و پیچیده‌ای مثل دین، کلیه دین‌پژوهان مختلف در عرصه‌های فلسفه، علوم اجتماعی و روانشناسی تنها بر سر یک موضوع اجماع کامل دارند و آن، نبود اجماع در تعریف دین است.^۲ حتی گاهی اوقات این نکته توسط دانشمندان علوم اجتماعی مطرح می‌شود که تلاش برای تعریف دین، بی‌ثمر و غیرضروری می‌باشد؛ و به گفته زیر از ماکس وبر در تأیید نظر خود استناد می‌کنند:

تعریف «دین» یعنی این که بگوییم دین چیست، در آغاز کار ممکن نیست... تنها در پایان تحقیق یا در نتیجه‌گیری مطالعه است که محقق می‌تواند به تعریف دین - اگر اصلاً بشود آن را تعریف کرد - مبادرت کند. ذات و گوهر دین به هیچوجه مورد توجه نیست، چنان که وظیفه خود می‌دانیم که در مورد شرایط و تأثیرات نوع خاصی

۱. تعداد ابعاد به دست آمده در مطالعات مختلف کینگ و هانت (۱۰، ۱۱ و ۱۳ بُعد) مؤید همین مسأله است. همچنین، با وجود آن که استارک و گلاک (۱۹۶۸: ۱۸۱) گزارشی از یک تحلیل عاملی منتشر نشده ارائه داده‌اند که مؤید تیپولوژی پنج بُعدی‌شان از دینداری بوده است، نادلمن با انجام تحلیل عاملی داده‌های استارک و گلاک در میان اعضای کلیساهای پروتستان و کاتولیک تنها به دو بُعد دست یافتند: بُعد عبادی (Devotion)؛ و بُعد مشارکتی (Participation) (نادلمن ۱۹۷۱: ۴۴-۴۲).

۲. شاید از منظری وسیع‌تر، نگاه تاریخی به مناقشات نظری، مفهومی و روش‌شناسانه در علوم اجتماعی این نتیجه‌گیری را معقول و موجه سازد که احتمالاً هیچگاه اجماع کاملی بر اساس زبان قراردادی در علوم اجتماعی به دست نمی‌آید.

از رفتار اجتماعی مطالعه و بررسی کنیم. تجلیات خارجی و رفتارهای دینی نیز آنقدر متنوع‌اند که فهم این رفتار فقط می‌تواند از دیدگاه تجربیات ذهنی، ایده‌ها و اهداف افراد مورد توجه (خلاصه، از دیدگاه معنای رفتار دینی) حاصل شود (ویر ۱۹۶۶: ۱).

اما سخن وبر، موجه و متقاعدکننده نیست، زیرا او پیش از آن که بتواند مطالعه رفتار دینی را آغاز نماید باید معیاری برای تشخیص آنچه رفتارهای دینی را می‌سازد، داشته باشد (تامسون ۱۳۸۱: ۲۹). در هر صورت، آشکار است که هیچ پژوهشی نمی‌تواند انجام گیرد مگر آن که مفاهیم اصلی‌اش، تعریف و حد و مرزهای موضوع مورد تحقیقش، کم و بیش، مشخص شده باشد. به‌ویژه، هنگامی که درصدد طبقه‌بندی ابعاد يك مفهوم هستیم اهمیت تعریف دوچندان می‌شود؛ چون در غیر این صورت، متعلق طبقه‌بندی، چیز تیره و تاری با ابعاد مشکوک خواهد شد. از سویی دیگر، فهم و درك لازم برای نقادی دستاوردهای پژوهشی در خصوص دین در گروهی آن است که تلقی و مراد دین پژوه از دین - حتی به‌طور مجمل و تلویحی - روشن شود. از این رو به نظر می‌رسد ارایه تعریفی از دین و دینداری در آغاز تحقیق ضرورتی اجتناب‌ناپذیر باشد.

باری، چنان که پیش‌تر اشاره شد، آنقدر تعریف‌های متعدد از دین پدید آمده که حتی ارائه فهرست ناقصی از آنها غیرممکن می‌باشد. در يك چنین مواردی، منطقی‌ترین راه، طبقه‌بندی کردن تعاریف است. بدیهی است، برحسب اهداف و اغراض مختلف، می‌توان طبقه‌بندی‌های متفاوتی را از دین ارائه داد. به‌هرحال، برای سامان‌دهی تعاریف متعدد و ناهمگون از «دین»، ارایه يك طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی از آنها کاملاً راهگشاست. بدین‌منظور و با مروری بر ادبیات دین‌پژوهی به نظر می‌رسد که می‌توان کل تعاریف از دین را در چهار طبقه مختلف، با عناوین: مضمونی، کارکردی، تجربی و شباهت خانوادگی تقسیم نمود (بایرن ۲۰۰۱: ۱۳۰۶).

تعاریف مضمونی یا ماهوی، دین را بر اساس محتوای نوعی‌اش، یعنی اعتقادات، احساسات و اعمال معطوف به يك قدرت فراانسانی یا خداوند تعریف می‌کند. مثل تعریف تایلور از دین که آن را به عنوان اعتقاد به موجودات لاهوتی و روحانی تعریف نموده است.^۱ تعاریف کارکردی، به نقش و خدمات دین در حیات فردی و اجتماعی تأکید دارند. در میان آثار دین‌پژوهان، می‌توان کارکردهای متعددی را برای دین پیدا نمود از جمله:

معنابخشی به مسائل غایی بشر (تولد، حیات و مرگ)، کنترل اجتماعی، انضباط بخشی، انسجام اجتماعی، هویت بخشی و قس علیهذا. لازم به ذکر است که در تعاریف کارکردی نیز اعتقادات، احساسات و اعمال دینی مدنظر قرار می‌گیرند، ولی تأکید اصلی روی خدمات یا پیامدهای مثبت و منفی آنها در برخورد با مسائل و مشکلات بنیادین آدمیان همچون تولد، مرگ، درد و رنج، ظلم و بی‌عدالتی است (زینبائور و پارگامنت ۱۹۹۷: ۵۵۰). تعاریف تجربی^۱ توجه و تأکیدشان را بر يك گوهر یا هسته مشترك می‌گذارند که متدینان تجربه شرکت در آن را داشته‌اند. گوهر دین نیز به معنای چیزی مشترك بین همه ادیان بزرگ جهانی به رغم مظاهر مختلف آنهاست. به عنوان مثال، تعریف اتو (۱۹۱۷) از دین که در ابتدا، گوهر دین را به حیرت و خشیت تعبیر می‌کند (الیاده ۱۳۷۵: ۶۳)؛ ولی بعدها (۱۹۵۸) تجربه دینی یا تجربه امر مینوی را تجربه مشترك همه سنت‌های دینی می‌خواند (پراودفوت ۱۳۸۳: ۲۵۵). همچنین می‌توان به شلایر ماخر، ویلیام جیمز و کریشنا اشاره نمود که همگی تجربه دینی را هسته اصلی یا گوهر همه ادیان تلقی نموده‌اند (لگنهاوسن ۱۳۷۹: ۸ و کریشنا ۱۳۷۹: ۳۷۶).^۲ سه شیوه متفاوت فوق‌الذکر در تعریف دین (مضمونی، کارکردی و تجربی) واجد این نقطه اشتراك هستند که همگی به دنبال شرایط لازم و کافی برای طبقه‌بندی پدیده‌ها به عنوان «دینی» هستند. ولی تعریف نوع چهارم یعنی شباهت خانوادگی، اساساً جستجوی شرایط لازم و کافی را برای تعریف پدیده‌ها رد نموده و از این ایده حمایت می‌کند که پدیده‌هایی را که ما «دین» می‌نماییم از تنوع خارق‌العاده‌ای برخوردارند و هیچ خصیصه منفرد یا مجموعه‌ای از خصایص مشترك و واحد (به عنوان شرط لازم یا کافی) وجود ندارد که این توده ناهمگون را وحدت بخشد، فقط شبکه‌ای از شباهت‌ها وجود دارد که همه آنها را به یکدیگر پیوند داده و در تور يك مفهوم انداخته است. به عنوان نمونه، می‌توان به تعریف هیک از دین اشاره نمود. هیک (۱۳۷۲) بر اساس شیوه مشابهت خانوادگی سعی در ارائه تعریف عام از دین کرد و در نهایت «نجات یا رستگاری» را وجه جامع مشترك ادیان دانست (ص ۲۴). البته باید توجه داشت که تعریف از نوع شباهت خانوادگی نمی‌تواند مرز روشنی را بین دین و غیردین مشخص نمایند و ابهامی را که قرار بود با تعریف دین حل

1. Experiential.

۲. لازم به توضیح است که این دسته از دین‌پژوهان ادعا ندارند که دین چیزی جز آن گوهری باشد. چرا که در این صورت، دچار خطای منطقی مشهور به «مغالطه کنه و وجه» خواهند شد. در حقیقت، از نظر آنان، دین فریه‌تر از گوهرش است؛ یا به بیان دیگر، دین به جز گوهر، صدقی هم دارد.

شود، به حال خود باقی می‌گذارد. برای مثال، چه بسا شخصی، شبکه شباهت‌های ذریبط خانواده دین را چنان گسترده در نظر بگیرد که حتی ایدئولوژی‌های کمونیسم، ناسیونالیسم و امثالهم نیز در آن جای گیرند. به هر جهت، اگر قرار باشد که ما به تبیین دین بپردازیم و دین نیز بنا به تعریف شباهت خانوادگی دلالت بر مجموعه‌ای از پدیده‌ها بکند که هویت سیال و متغیری دارند، در آن صورت معلوم نیست که دقیقاً ما چه چیزی را می‌خواهیم تبیین نماییم. به عبارت دیگر، اگر مجموعه‌ای را که دین می‌نامیم فاقد هر گونه محور ثابت و وحدت‌بخش باشد چه چیزی آن را يك مفهوم واحد یا سازه منفرد، ساخته است؟ (ن.ک. به: گوتری ۱۹۹۶: ۴۱۳).

در مجموع، به‌رغم تفاوت‌های نوعی در تعریف دین و با توجه به بی‌شماری تعاریف دین در هر يك از چهار طبقه مزبور، مناقشه در این تعاریف را بی‌ثمر دانسته و بر اساس اهداف تحقیق تعریف مضمونی زیر را مبنای کار حاضر قرار داده‌ایم:

«دین» از حیث صوری، مجموعه‌ای از گزاره‌هاست که در متون مقدس مذهبی آمده؛ و از حیث مضمونی، عبارت از مجموعه تعالیم و دستوراتی است که بنا به عقیده معتقدانش از جانب يك منبع قدسی و مافوق بشری برای انسان‌ها فرستاده شده است. از این‌رو دو ویژگی اصلی دین عبارت است از منشأ ماوراء الطبیعی و تقدس گزاره‌هایی که در قالب تعالیم و دستورات دینی آمده‌اند. در این میان، تقدس نیز تابع منشأ ماوراء الطبیعی است؛ یعنی امور دینی چون به نحوی از انحاء، یا با چند واسطه، منتسب به ماوراء الطبیعه هستند، مقدس تلقی می‌شوند. پس در حقیقت، لب‌اللباب دین، ماوراء الطبیعه یا حقیقت غایی قدسی است - که در ادیان ابراهیمی خداوند نامیده شده است - و بقیه چیزها جنبه ثانویه و تبعی دارند (ن.ک. به: استارک و فینکی ۲۰۰۰: ۸۹؛ جلالی مقدم ۱۳۷۹: ۳۲؛ مصباح یزدی ۱۳۸۱: ۴۴).

از سویی دیگر، چون دین برای آدمیان آمده است پس تعالیم و دستورات آن نیز متناظر با حیطه‌های وجودی انسان‌ها می‌باشد. حکما، روانشناسان و روانشناسان اجتماعی، عموماً و با اتفاق نظر بالایی، انسان را واجد ۳ حیطه وجودی دانسته‌اند: شناختی، عاطفی و رفتاری (کورن‌وال و همکاران ۱۹۸۶: ۲۲۷؛ پراودفوت ۱۳۸۳: ۱۱۱؛ منتظری ۱۳۸۵: ۲۸ و ۷۵). بر این اساس، می‌توان انتظار داشت که دین مشتمل باشد بر مجموعه‌ای از شناخت‌ها و الگوهایی برای عاطفه (احساسات) و دستوراتی برای عمل (احکام). در حقیقت، وقتی ادیان از آدمیان می‌خواهند که ایمان بیاورند؛ یعنی شناخت‌های ارائه‌شده توسط دین را باور نموده، احوال و صفات خویش را مطابق با الگوی دینی بسازند و به احکام و دستورات دینی عمل نمایند.

به نظر می‌رسد این تعریف جامع از دین، که تمامی حیطه‌های وجودی انسان را دربر می‌گیرد هم با رویکرد درون دینی (اسلام) و هم رویکرد برون دینی (علوم اجتماعی) سازگاری داشته باشد (بنگرید به: موکابی و همکاران ۲۰۰۱: ۶۷۵) ضمن آن که احتمال اتفاق نظر تعریفی را بیشینه می‌سازد. واقعیت این است که در تعریف پدیده‌های پیچیده و انتزاعی مثل دین و دینداری هرچه بر مقولات یا ابعاد عام‌تر آنها تأکید نماییم امکان اجماع و اتفاق نظر میان دانش‌پژوهان فزونی می‌پذیرد. بدیهی است، در گام‌های بعدی که این مقولات و ابعاد عام به مؤلفه‌ها یا زیرمؤلفه‌های تجزیه شوند، شاهد کاهش اجماع و افزایش اختلاف نظر خواهیم بود. تعریف ارائه شده نیز بیش از آن که مانع و تفصیلی باشد، جامع و عام است. از این رو به نظر می‌رسد کلیه ابعاد دین و دینداری را که در تعریف‌های دیگر به آنها اشاره شده است، دربرگیرد؛ و قابلیت شمول بر هر نوع تعریف مضمونی و عملیاتی از دین را دارا باشد.^۱

به همین قیاس، اگر دینداری^۲ عبارت باشد از میزانی که فرد به تعالیم و دستورات دینی التزام دارد^۳، با توجه به ۳ حیطه وجودی انسان‌ها، این التزام در قالب باورها، احساسات و رفتارهای فرد بازتاب می‌یابد (ن.ک. به: جانسون و همکاران ۲۰۰۰؛ چو ۲۰۰۳). براین اساس، تدین یا دینداری را می‌توان به دو نوع التزام یعنی التزام عینی (رفتاری) و ذهنی (اعتقادی و عاطفی) تقسیم نمود. التزام عینی ارجاع دارد به کلیه رفتارها و اعمال معطوف به خداوند که توسط سازمان مذهبی مشروع در جامعه، مشخص و توصیف شده‌اند. یک چنین رفتارهایی دربردارنده کلیه صورت‌های مشارکت در اعمال دینی (برای مثال انجام شعائر و عبادات)، قربانی‌کردن در راه خداوند، پرداخت صدقات و نذورات مادی و پیروی از هنجارهای دینی حاکم بر کنش‌ها (البته نه گناهان) است. التزام ذهنی دربردارنده اعتقاد به و/یا شناخت از تبیین‌ها و توصیفات تأییدشده توسط یک سازمان دینی و داشتن عواطف و احساسات مساعد نسبت به آن است (استارک و فینکی ۲۰۰۰: ۱۰۳). با این وصف، در مطالعه حاضر، دینداری یا تدین اسلامی به عنوان میزان التزام عینی و ذهنی فرد به دین اسلام که در

۱. مارت نیز در کتاب «حدنصاب دین» (۱۹۰۹: ۷) خاطر نشان نموده است که ما نیازمند فهمی چندبعدی از دین به عنوان مجموعه‌ای به هم پیوسته از افکار، احساسات و رفتار هستیم (فالکنر و دیجانگ ۱۹۶۶: ۲۴۶).

2. Religiosity.

۳. مترادف‌های دینداری در ادبیات علوم اجتماعی عبارتند از: تدین (Religiousness)، وابستگی مذهبی (Religious affiliation)، تعلق مذهبی (Religious attachment)، تعهد یا التزام مذهبی (Religious commitment)، ایمان مذهبی (Religious conviction)، دلبستگی مذهبی (Religious devotion)، علاقه مذهبی (Religious interest) و پایبندی مذهبی (Religious involvement) (به نقل از: کریستیانو ۲۰۰۱: ۱۳۱۵).

مجموعه‌ای از اعتقادات، احساسات و اعمالی که حول خداوند و رابطه با او سامان یافته است مفهوم‌سازی نظری شد (طالبان ۱۳۸۴: ۵۲۸). در حقیقت، فرض است که دینداری فرد بر اساس اعتقادات، احساسات و رفتارهای مذهبی‌اش تجلی می‌یابد.

مع الوصف تا اینجا دین و دینداری با درجه‌ای از انتزاع و بر اساس سه بُعد اعتقادات، احساسات و اعمال تعریف مفهومی شد و بدین وسیله چارچوب تحلیلی اولیه‌ای برای هدایت و راهنمایی پژوهش‌های تجربی علوم اجتماعی فراهم گردید. ولی برای انجام پژوهش پیمایشی درخصوص دینداری، باید مفهوم‌سازی را تا تقلیل سطح انتزاع مفهومی به سطح تجربی (= تعریف عملیاتی) ادامه داد. مع الوصف محقق باید قبل از کوشش برای ساختن سنجه‌های عملیاتی تلاش نماید تا به صورت نظری یا مفهومی، ابعاد و مؤلفه‌هایی که یک پدیده را به صورت یک کلیت تجربی یا کلیت تئوریکی شکل داده است، مشخص و معین نماید. این قضیه، ایجاب می‌کند که مؤلفه‌های ممکن در درون هر بُعد از دینداری را قبل از ساختن هرگونه شاخص و معرّف برای بررسی روابط میان ابعاد، معین و مشخص نماییم. از این رو در درون ابعاد مرکزی دینداری مزبور (یعنی، اعتقادات، احساسات و اعمال) هنوز نیازمند کشف زیربُعدها یا مؤلفه‌ها هستیم. ابتدا از «اعتقادات» آغاز می‌نماییم.

«عقیده یا اعتقاد» نوعی باور است که شخص به آن تعلق خاطر دارد (منتظری ۱۳۸۵: ۷۹). هر دینی از نظامی اعتقادی برخوردار است که در مجموعه گزاره‌های مربوط به خداوند (امر قدسی) و ارتباط او با جهان، انسان، سرنوشت انسان و... تبلور می‌یابد. بُعد اعتقادی یا عقاید دینی، عبارت است از باورهایی که انتظار می‌رود پیروان آن دین آنها را شناخته، بدان‌ها معتقد بوده و ایمان بیاورند. براین اساس می‌توان گفت که مردم از حیث اعتقادات دینی، در هر یک از معتقداتشان به طور کلی در سه دسته قرار می‌گیرند: الف) معتقد؛ ب) غیرمعتقد؛ و ج) مردد.

همچنین، بُعد اعتقادی دین را می‌توان به دو مؤلفه «اصول» و «فروع» تقسیم نمود (امینی ۱۳۸۴: ۱۴). در دین اسلام، مهم‌ترین و ضروری‌ترین باورها که انتظار می‌رود پیروان بدان‌ها اعتقاد داشته باشند «اصول دین» خوانده شده است.^۱ این نامگذاری بر اهمیت و برتری این دسته از باورها - که تعدادشان اندک است - نسبت به سایر ابعاد و مؤلفه‌های دین و دینداری دلالت دارد. اقرار به این باورهای اصلی یا پذیرش اصول دین، شرط لازم

۱. یعنی اعتقاد قلبی به خداوند یکتا، پیامبری حضرت محمد (ص) و جهان آخرت.

ورود به جرگه پیروان يك دين است؛ هرچند که شرط کافی نیست. در میان اعتقاداتی که «اصول دین» را تشکیل می‌دهند، در دین اسلام (و سایر ادیان ابراهیمی)، «اعتقاد به خدا» اصلی‌ترین باور است (مصباح‌یزدی ۱۳۸۱: ۴۴). چون این اعتقاد (یعنی تصدیق وجود خداوند) مدلولات نظری پر دامنه‌ای دارد و با مجموعه گسترده‌ای از اعتقادات همبسته است. بنابراین، صرف اعتقاد به این گزاره، شخص را لاجرم به تصدیق و تکذیب مجموعه‌ای از گزاره‌ها وامی‌دارد. به این ترتیب، شخص در واقع نظامی از اعتقادات دینی را تصدیق خواهد نمود. از آن طرف، «فروع عقاید» نیز از همان اصول منشعب می‌شوند؛ مانند، اعتقاد به عصمت پیامبران، شفاعت، عالم برزخ و امثالهم (ر.ک. به: امینی ۱۳۸۴؛ منتظری ۱۳۸۵). بعد احساسی دینداری، در مطالعات علمی غالباً با تعبیر «تجربه دینی» آمده است.^۱ «تجربه دینی» تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه، آن را دینی تلقی می‌کند (پراودفورت ۱۳۸۳: ۲۴۵ و ۲۴۸). البته مهم‌ترین ابهام در اصطلاح تجربه دینی بیش از آن که ناشی از مفهوم دینی باشد، ناشی از واژه «تجربه» است. تجربه واقع‌های است که انسان خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر از سر می‌گذراند و نسبت به آن آگاه و مطلع است. مثلاً اگر فردی مثلاً از راه دلیل و برهان به وجود خداوند پی برده باشد، نمی‌گویند که خدا را تجربه نموده است. تنها در صورتی که خدا را شهود کند و حضور او را دریابد، خدا را تجربه کرده است (قائم‌نیا ۱۳۸۱: ۴۴).

از نظر گلاک و استارک:

بعد تجربی دین عبارتست از تجربه احساسی مذهبی که ناظر بر داشتن ارتباط با جوهری ربوبی همچون خداوند یا حقیقتی غایی با قدرتی استعلائی است. این مفهوم سازی از تجربه دینی بر میزان آگاهی و احساس تماس با يك واقعیتی غایی یا اقتداری متعالی و مافوق طبیعی مبتنا دارد و متضمن این معنا می‌باشد که زندگی انسان تا حدود زیادی در دستان يك قدرت ربوبی است که می‌توان به آن اتکا و توکل نمود تا ما را از نگرانی‌های زندگی برهاند (۱۹۶۵: ۲۰ و ۳۱).

کوتاه سخن آن که، معمولاً مراد از تجربه دینی، تجربه‌ای است که از طریق آن، خدا یا امر قدسی خود را بر شخص صاحب تجربه منکشف می‌کند. از این رو تجربه دینی به معنای تحقق یافتن دین یا امر مقدس در وجود آدمی و چشیدن ذوق ایمانی نوعی احساس

۱. برخی مترجمان، واژه «حالت دینی» یا «احساس دینی» را برای ترجمه Religious Experience مناسب‌تر یافته‌اند.

است. به بیان بهتر، تجربه دینی مجموعهٔ پیچیده‌ای از احساسات است (پترسون و دیگران ۱۳۷۷: ۴۲). رایج‌ترین مفهوم‌سازی از تجربه دینی عبارت است از تجربه انکشاف خداوند بر شخص صاحب تجربه یا تجربه‌ای که شخص در آن، حضور مستقیم خدا را احساس کند (رو ۱۳۷۹: ۲۹۱). به همین سبب، تجربهٔ دینی امری شخصی است؛ یعنی موضوع و متعلق تجربه بر شخص تجربه‌گر مکشوف می‌شود و در قلمرو وجودی وی تعیین می‌پذیرد. بنابراین، اصل تجربه از دسترس دیگران خارج است و مستقیماً نمی‌تواند مورد واریسی و داوری غیر قرار گیرد.

از سویی دیگر، همچنان که اشاره شد، باور به وجود خداوند را نباید با احساس و تجربهٔ حضور او خلط و التباس نماییم. یک دیندار از آن حیث که دین را پذیرفته، واقعاً وجود و حضور خداوند را قبول دارد؛ ولی ممکن است اصلاً تجربه‌ای مستقیم دربارهٔ خدا نداشته باشد. از این رو تجربهٔ دینی به معنای عام مواجههٔ انسان با امر قدسی، تجربه‌ای دیرپا است و غالباً برای نوادری از انسان‌ها دست می‌دهد و ظاهراً بسیاری از انسان‌ها فاقد توان و استعداد لازم برای احراز این تجربهٔ ویژه‌اند.^۱ به بیان دیگر، اکثر مردم عادی از تجربهٔ دینی به معنای فوق‌الذکر بی‌نصیب هستند (نراقی ۱۳۷۴: ۳۵). در حقیقت، دینداری مبتنی بر تجربهٔ دینی برای دین‌ورزان خاص و اهل مکاشفه موضوعیت و تحقق دارد و این نوع دین‌ورزان حتی در جامعهٔ دینی نیز کم‌شمار و نادرند (نراقی ۱۳۷۸: ۱۵۲؛ همچنین بنگرید به: الیاده ۱۳۷۵: ۶۴؛ قمی ۸۰-۱۳۷۹: ۳۶۶). از این رو به نظر می‌رسد این معنای عام از تجربهٔ دینی برای پژوهش پیمایشی که تحقیقی پنهان‌گر در سطحی وسیع می‌باشد، معرف مناسبی برای سنجش دینداری مردم نباشد.

با وجود این، تعبیر تجربهٔ دینی - مثل بسیاری از مفاهیم دیگر - تنها به یک معنای متفق‌علیه در متون مربوطه به‌کار نرفته است. در حقیقت، تقریباً تمام کسانی که دربارهٔ تجربهٔ دینی به بحث و بررسی پرداخته، بر تنوع گستردهٔ آن تأکید و پافشاری نموده‌اند. دست‌کم پس از اثر کلاسیک ویلیام جیمز این مسأله پذیرفته شده است که گونه‌های بسیاری از تجربهٔ دینی وجود دارد. به عنوان مثال، دیویس، تجربه‌های دینی را به شش نوع؛ سوین برن به پنج نوع؛

۱. برخی تجربهٔ دینی را معادل ارتباط خداوند با انسان در قالب وحی دانسته‌اند. از این رو مدعی شده‌اند که تجربهٔ دینی وقتی که به عبارت درمی‌آید و مکتوب می‌شود، «متن مقدس» را پدید می‌آورد. بنابراین نصوص مقدس، صورت زبانی و مکتوب تجربهٔ دینی هستند. این متون، مقدس‌اند؛ چون، جلوه‌گاه امر قدسی (خداوند) هستند (نراقی ۱۳۷۸: ۱۰۰).

گاتینگ به چهار نوع؛ ماتسون به سه نوع؛ مک اینتایر و اتو به دو نوع تقسیم کرده‌اند (فعالی ۱۳۷۹: ۱۷۳؛ قمی ۸۰-۱۳۷۹: ۳۶۷). ایضاح مفهومی ملکیان از تعبیر تجربه دینی نیز نشان داد که این اصطلاح را می‌توان لااقل در مورد سه امر متفاوت به کار برد:

اول، نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه از خدا یا امر متعالی و مینوی. این نوع شناخت حاصل استدلال یا استنتاج و خلاصه، شناختی غائبانه از خدا نیست؛ بلکه شناختی حضوری و شهودی است.

دوم، پدیده‌هایی روانشناختی و معنوی که بر اثر خودکاوای بر آدمی مکشوف شده و مؤمنان و متدینان آنها را معلول گرایش فطری انسان‌ها به خداوند تلقی می‌کنند. از نظر مؤمنان و متدینان، شهودهای روحانی و معنوی آدمیان و احساس تعلق و وابستگی‌ای که آدمیان به امری نادیدنی و غیبی دارند، همه، تبیین‌ناپذیر و ایضاح‌ناشدنی‌اند مگر این که فرض و قبول کنیم که در درون ما، قدرت فوق‌انسانی‌ای دست‌اندرکار است که ما را از حدود و ثغور تنگ وجود و حیات فردی مان می‌رهاند. در حقیقت، این پدیده‌های روانشناختی و معنوی فقط با فرض و قبول یک موجود فوق‌انسانی که از او به نام‌های گوناگون و از جمله «خدا» تعبیر می‌شود، قابل تبیین‌اند و وجه تسمیه این نوع پدیده‌ها به «تجارب دینی» نیز همین است.

سوم، دیدن دست خداوند و به تعبیر دیگر، مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خدا در حوادث خارج عادت و شگفت‌انگیز، مثل معجزات، کشف و کرامات اولیاءالله و استجاب دعا است. به این معنا، کسی که ناپدیدشدن ناگهانی یک غده سرطانی را در بدن فرزند خود می‌بیند؛ گویی شاهد و ناظر دخالت خدایی است که شفای فرزندش را به دعا از او خواسته بود (۱۳۸۱: ۳۱۴-۳۱۳).

حاصل سخن آن که معنای تجربه دینی را می‌توان در متون مختلف، به انحای متفاوت دریافت نمود و این به محققان علوم اجتماعی کمک می‌کند تا بر اساس نوع پرسش‌ها یا تحقیقی که در دست انجام دارند معنای موسع یا مضیقی از آن را مدنظر قرار دهند. به عبارت دیگر، در میان معانی متنوع از تجربه دینی، دین‌پژوهان می‌توانند با توجه به لوازم پرسش‌ها یا مقتضیات نوع تحقیق خویش، به صورت عمل‌گرایانه، به معنا یا تعریفی خاص از تجربه دینی توسل جویند. به عنوان مثال، برای تحقیقات پهنانگر پیمایشی شاید بتوان به تعریفی موسع (معنای نازل‌تری) از تجربه دینی اشاره نمود که برخی اندیشمندان حوزه دین ارائه داده‌اند. در این مفهوم‌سازی، تجربه دینی به هر گونه توجه یا ارتباط با امر قدسی

یا خداوند دلالت دارد. بر اساس این تعریف، کلیهٔ مؤمنین يك دین از آن حیث که متدین اند، لاجرم در مراتب گوناگون، واجد تجربهٔ دینی خواهند بود:

همهٔ مردم مذهبی، صاحب تجربهٔ دینی هستند. اصلاً محال است که فرد مذهبی، تجربهٔ دینی نداشته باشد؛ به‌ویژه تجاربی که در آن توجه خاصی به امور الهی وجود دارد. دعا، نماز و... همگی تجربهٔ دینی هستند (لگنهاوسن ۱۳۷۹: ۲۴).

در این معنای موسع از تجربهٔ دینی، فرد متدین در حالاتی همچون توبه، نذر (نذرکردن غیر از عمل کردن به نذر است. نذر نوعی درخواست کردن از خداوند است)، نیایش و امثالهم، در حقیقت، معطوف و متوجه خداوند بوده و احساس می‌کند که در حضور اوست و با او سخن می‌گوید. همچنین و به‌ویژه، در هنگام استجابت دعا یا برآورد شدن نذر خویش، فرد احساس می‌کند که این خداوند بوده که پاسخ وی را داده است (ن.ک. به: گاتینگ ۱۳۷۹: ۳۵۲). در همهٔ این حالات، فرد اتکا به حقیقتی فراطبیعی نموده و ممکن است احساسات متنوعی را تجربه کند (حسین زاده ۱۳۸۰: ۵۲). شاید ایرادی که به این مفهوم سازی از تجربهٔ دینی بتوان گرفت، تداخل آن با مؤلفهٔ «عبادات» در بُعد مناسکی دین است.^۱ مع الوصف، باید توجه داشت که گرچه احساسات مذکور از پی انجام برخی اعمال دینی به ظهور می‌رسند (فینی ۱۹۷۸: ۲۰) ولی به هر حال، از جنس احساس اند نه عمل. در حقیقت، مردم از طریق دعاها و عبادات، احساس و عواطف مساعد خود را نسبت به امر قدسی یا خداوند ابراز می‌دارند (استارک و فینکی ۲۰۰۰: ۱۰۴). علاوه بر این، شعائر و مناسک دینی اصولاً شیوه‌هایی نمادین برای هویدا کردن عواطف دینی هستند (جلالی مقدم ۱۳۷۹: ۲۸). در هر صورت، نمی‌توان این واقعیت را کتمان نمود که احساسات یا تجربه‌های دینی عمدتاً در پی انجام کنش‌های مذهبی به وجود می‌آیند. در حقیقت، شعائر و اعمال مذهبی برای احساسات و تجربیات دینی کارکرد تکوینی یا دست‌کم تسهیل‌کنندگی دارند.

شعائری که در دین وجود دارد موجب می‌شود تا انسان حالات روحانی خاصی پیدا کند (جعفری ۱۳۷۸: ۴۳).

شاید دلیل اصلی آن، این باشد که شعائر و اعمال مذهبی، متدینین را از واقعیت روزمره‌شان جدا کرده و به واقعیتی اساساً متفاوت و مابعدالطبیعی، متوجه‌شان می‌سازد.

۱. شاید جالب توجه باشد بدانیم که گلاک و استارک نیز «نیایش/عبادات مذهبی» (Devotion) را نمایندهٔ مناسی برای بُعد تجربی دین در نظر گرفته بودند (مولر ۱۹۸۰: ۶). همچنین، جای تعجب ندارد که بُعد تجربی دین در مدل گلاک (۱۹۵۹)، توسط فوکویاما (۱۹۶۱) به عنوان بُعد عبادی نامگذاری شد (ر.ک. به: فیچتر ۱۹۶۹: ۱۷۱).