

## مطالعه وضعیت دین‌ورزی جوانان با تأکید بر دینداری خودمرجع (ارائه یک نظریه زمینه‌ای)

آرش حسن‌پور<sup>۱</sup>

ثریا معمار<sup>۲</sup>

تاریخ دریافت: ۹۳/۸/۱۶

تاریخ پذیرش: ۹۴/۸/۱۳

### چکیده

دینداری در زمانه کنونی متنوع و متکثر شده است. این مطالعه با پذیرفتن این پیش‌فرض که دینداری به‌مثابه امری متنوع و متلون، خارج از دوگانه دیندار یا بی‌دین بودن افراد است، به شناسایی و تفسیر نوع خاصی از دینداری در بین جوانان شهر اصفهان پرداخته است. بدین منظور، با مرور مطالعات پیشین، در چارچوب روش کیفی، رویکرد تفسیری، سنت نظریه زمینه‌ای و ابزار مصاحبه و در پرتو الهامات نظری زیمل در بحث دینداری‌های نوگرا، داده‌های تحقیق جمع‌آوری شد. نتایج یافته‌های کیفی تحقیق، بیانگر آن است که می‌توان با تأکید بر معیار «خودتشخیصی» فرد دیندار به‌نوعی خاص از دینداری تحت عنوان دینداری «خودمرجع» اشاره کرد. نتایج این مطالعه و بررسی یافته‌های کیفی همچنین گویای آن است که دینداری جوانان در این سنخ، بدل به امری شخصی، غیرالزام‌آور، خصوصی، سلیقه‌ای، گزینشی، مبتنی بر تعقل، خرد فردی و همراه با نپذیرفتن دگرسالاری نهادهای دینی شده است و به سمت امری اقتضایی و لذت‌گرایانه سیر می‌کند. همچنین در این مطالعه تلاش شده است تا مدل پارادایمیک اخذشده از داده‌ها در چارچوب نظریه زمینه‌ای در قالب شرایط علی، زمینه‌ای، تعاملی و پیامدی، در ارتباط با ظهور و تأثیرات این سنخ دینداری، ترسیم، توصیف و تشریح شود.

کلیدواژه: دینداری، جوانان، نظریه زمینه‌ای، دینداری نوگرایانه، دینداری خودمرجع، خودتشخیصی دینی.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان (نویسنده مسئول)

arash.hasanpour@gmail.com

s.memar@ltr.ui.ac.ir

۲. استادیار گروه علوم اجتماعی، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه اصفهان

## طرح مسئله

حضور دائمی، مؤثر و گسترده دین در جامعه مشهود و مسلم است؛ اگرچه اعتقادات مذهبی از یک فرهنگ به فرهنگ متمایز (گیدنز، ۱۳۷۸: ۵۱۴) و به لحاظ شکل و نوع و میزان متفاوت است. (گیدنز، ۱۳۷۸: ۵۱۴). در جامعه ایرانی نیز، دین همواره یکی از عناصر اصلی و سازنده فرهنگ ایرانیان و یکی از عوامل مهم در شکل دهی به تغییرات و دگرگونیهای جامعه ایران بوده است (معیدفر، ۱۳۷۹: ۶۶). دین و تجلیات آن مانند دینداری، در عرصه اجتماع، زنده و پویا بوده و علی‌رغم تغییرات عصری به مسیر خود ادامه می‌دهند؛ اما باید توضیح داد که وقتی از انواع دینداری در هر پژوهشی صحبت می‌شود، می‌توان گفت تحقیق، این پیش فرض را برای خود مسلم گرفته که دینداری برای امری انسانی - اجتماعی، واجد تکثر، تنوع و فارغ از دوقطبی دیندار یا بی‌دین بودن افراد است (هلامی<sup>۱</sup> و آرگیل<sup>۲</sup>، ۱۹۷۷: ۴) و در واقع ما با «دینداری‌ها» نه «دینداری» مواجهیم (شجاعی‌زند، ۱۳۹۱: ۱).

مسئله این پژوهش نیز با توجه به اهمیت نهاد دین در ایران و تغییراتی که در کیفیات و صور دینداری در سال‌های اخیر رخ داده است، مطالعه یکی از گونه‌های موجود دینداری در بین جوانان شهر اصفهان است. درباره آنکه چرا جامعه آماری این تحقیق بر جوانان متمرکز شده است، باید گفت که طی دهه اخیر فضای اجتماعی - فرهنگی جامعه ایرانی در معرض تحولات بسیار عمیقی قرار گرفته است و یکی از عوامل مؤثر بر این تحولات، بار کمی جوانان یا جوانی جمعیت آن بوده است (فولادی، ۱۳۸۳: ۲۹۲). از سوی دیگر فرهنگ جوانان متأثر از تحولات عمده اجتماعی، فرهنگی و سیاسی شکل گرفته است (شالچی، ۱۳۸۷: ۹۴). جوانان نیز خواه در مقام کارگزار و خواه در مقام پذیرنده، بیش از هر گروه سنی دیگر، درگیر جریان‌های فرهنگی جدید هستند. قشر مذکور، معمولاً به نظم اجتماعی موجود تعهد کمتری دارند و بیشتر مستعد ایجاد تغییر و دگرگونی‌اند. جوانان به باور زیمل (۱۳۸۰: ۲۳۵) متوجه جریان زندگی هستند و بی‌تاب آن هستند که توان‌ها و نیروی حیاتی زیاده خود را تا نهایت گسترش دهند. در جامعه ایرانی هم به همین ترتیب یکی از عرصه‌هایی که نسل جوان را به لحاظ فکری و ارزشی از نسل‌های قبل متمایز ساخته، مقوله دینداری است (بهار و رحمانی، ۱۳۹۱: ۱۱). به دیگر سخن، دینداری جوانان ایرانی به‌عنوان یک قشر در ساختار بزرگ‌تر جامعه متأثر از تغییرات و تحولات



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۰۰

دوره هشتم  
شماره ۳  
پاییز ۱۳۹۴

1. Hallahmi
2. Argyle

اجتماعی و گفتمانی، صورت‌های متنوع و مختلفی به خود گرفته است و از همین رو در کانون این مطالعه نیز جای خواهد داشت.

پس از گذشت سه دهه از عمر انقلاب اسلامی در حوزه گفتمان دینی جوانان، مسائل، اختلاف‌ها و نگرانی‌هایی در زمینه نگرش و ارزش‌های دینی این قشر جمعیتی به وجود آمده که موجب ظهور گفتارهای متعارض در عرصه دینداری این سنخ شده است؛ (آزاد ارمکی و غیاثوند، ۱۳۸۱: ۱۱۸) به طوری که ارائه دیدگاه‌های متناقض و متعارض در این زمینه موجب شده است تا در این دیالکتیک و تراحم رویکردها، دینداری جوانان به امری مسئله‌مند تبدیل شود. برای نمونه از سویی از طرف نهادهای رسمی صحبت‌هایی مبنی بر دین‌گریزی جوانان و بی‌دینی آنان شنیده می‌شود و از سمتی دیگر یافته‌های تحقیقاتی مانند سراج‌زاده (۱۳۷۷) بیانگر مقبولیت و عمومیت باورها و عواطف دینی در بین جوانان است که خود نشانگر گسترش تمایلات شخصی‌تر به دین است. یافته‌ها در این زمینه به طور کل گویای آن است که هرچند باورها و عواطف دینی در میان جوانان حاضر و بادوام است، اما پذیرش و اجرای تمام ابعاد دینداری نیز از جانب جوانان مورد تردید است (اعظم و توکلی، ۱۳۸۶). همچنین محققانی مانند ساروخانی و صداقتی‌فرد (۱۳۸۸) معتقدند که ویژگی‌های موجود در سبک زندگی نسل جدید، باعث ایجاد ماهیتی نو و متفاوت از دینداری برای نسل نوین شده است؛ بنابراین می‌توان گفت که در چالش و مناقشات این رویکردها و نگرش‌ها و مسئله‌مندی دینداری جوانان، ضرورت مطالعه و تعمق در دینداری جوانان بیش از پیش عیان و آشکار می‌شود. البته باید بر این نکته اشاره کرد که این پژوهش انواع گونه‌های دینداری جوانان را مورد مطالعه و شناسایی قرار نخواهد داد و صرفاً بر یک گونه خاص متمرکز خواهد شد؛ سنخی از دینداری که در سال‌های اخیر تحت عنوان دینداری نوگرایانه مورد گفت‌وگوی اعضای جامعه علمی حوزه جامعه‌شناسی دین بوده است. درکل در این مطالعه تلاش خواهیم کرد تا در چارچوب روش کیفی، رویکرد تفسیری، سنت نظریه زمینه‌ای و الهام از نظریه و مفاهیم زیمل در زمینه دینداری موفق به فهم، توصیف و تفسیر بیشتر اشکال نوگرایانه دینداری شویم و مختصات این گونه‌نوظهور را بیشتر تشریح و تفسیر کنیم؛ بنابراین سؤال‌های این مطالعه آن است که:

۱. دینداری نوگرایانه چیست و این نوع دینداری واجد چه خصایص و سویه‌هایی است؟
۲. کنشگران دینی در بین جامعه مورد مطالعه، چه تجربه و تفسیری از دینداری‌شان دارند؟
۳. تجربه، تشریح و تفسیر دست‌اول کنشگران دینی در امر دینداری چگونه قابل تفسیر و سنخ‌بندی است؟



## پیشینه تحقیق

مرور تحقیقات پیشین و اشاره به مطالعاتی که در آن به دینداری‌هایی پرداخته و مطالعه شده که به لحاظ مفهومی به فضای غالب این مطالعه نزدیک است، در ادامه در قالب رهیافت جامعه‌شناسانه آورده خواهد شد.

محدثی (۱۳۹۱) معتقد است که در سطح خرد، تحولات دینداری، در ساحت اندیشندگی، اعمال، تجربه‌ها و احساسات در حال وقوع است. در این سطح امر دینی، سیال، متنوع و بی‌شکل است. وی معتقد است نوع دیگری از دینداری، دینداری افرادی است که بین دینداری و بی‌دینی در حال هروله‌اند. آنان دچار تنش‌های دینی در زندگی روزمره‌اند و شک‌ها و تردیدهای بسیاری در این زمینه دارند. به باور محدثی، آنان به یکی از اشکال دیندارند، اما دینداری‌شان متحول و آینده دینی آنان نامعین است. وی همچنین معتقد است که دینداری در نسل‌های اخیر یکپارچه‌گرایی دائمی را تضعیف و آمیزه‌گرایی و گلچین‌گرایی را تقویت کرده است. به‌زعم محدثی در نسل جدید، مؤمنانی داریم که در مورد سنت دینی به‌اصطلاح «نومن ببعض و یکنفر ببعض» هستند و لزوماً هم از روی بازاندیشی و بررسی انتقادی چنین نمی‌کنند. این نوع دین‌ورزی برای آنان از تکلف کمتر برخوردار است و همچنین به موازات رشد فردگرایی، دگرسالاری دینی در حال تضعیف و خوداتکایی دینی، گروه‌های نوظهور دینی و عرفان‌های کوچک در حال رشد است. نتیجه این فرایند، رسمیت‌زدایی و مرکزیت‌زدایی هرچه‌بیشتر از دین و افزایش تنوع در گرایش‌های دینی خواهد بود.

فراستخواه (۱۳۹۱) با اشاره به تغییرات جمعیتی و نسلی معتقد است که نسل کنونی بیش از دو قطب دینداری سنتی-محافظه‌کار و دینداری ایدئولوژیک-انقلابی که در دهه پنجاه داشتیم، نوعی از دینداری را ترجیح می‌دهد که عرفی‌تر، منعطف‌تر، مدنی‌تر، اخلاقی‌تر و عقلانی‌تر است. در بین این نسل، بخشی ممکن است در واکنش به دین دولتی به دین شخصی و اقتضایی روی بیاورند یا بدیل‌هایی مانند ایمان قلبی و معنویت عرفی را به جای مذهب متشرعانه بنشانند.

اسدی (۱۳۹۰) در پژوهش خود سعی دارد به مطالعه انواع دینداری زنان در شهرستان آمل بپردازد. پژوهش مذکور نشان می‌دهد که بعد از انقلاب به‌دلیل تحولاتی که در عرصه‌های مختلف جامعه رخ داد، نسل جدید در مقایسه با نسل گذشته، نگرش‌های متفاوتی را در زمینه مسائل دینی رواج داده است. برای مثال، دینداری اخلاق‌مدارانه در بین جامعه مورد مطالعه



فصلنامه علمی-پژوهشی

۱۰۲

دوره هشتم  
شماره ۳  
پاییز ۱۳۹۴

رشد یافته است؛ دینداری‌ای که در آن اخلاق و التزام به آن، به انجام مناسک و نیز پابندی به شریعت برتری دارد.

ترکمان دهنوی (۱۳۸۹) به بررسی ابعاد تحول‌یافته دینداری جوانان دانشجو در شهر تهران پرداخته است. نتایج تحقیق ایشان نشان می‌دهد که تمایز و تنوع‌طلبی در دینداری، ورود قرائت‌های شخصی در دین، روی آوردن جوانان به مسلک‌های جدید دینی و ناپایدار بودن حضورشان در نهادهای دینی، وجود عنصر لذت‌گرایی در دینداری از خصیصه‌های نوظهور دینداری جوانان است. همچنین، دیگر نتایج این تحقیق بیان می‌دارد که با متکثرتر شدن امکانات برای جوانان، فردیت هم ظهور بیشتری می‌یابد<sup>۱</sup> و باعث می‌شود که جوانان در دینداری‌شان نیز طالب کثرت باشند.

خسرو خاور (۲۰۰۷) در مقاله‌اش با عنوان «گونه‌های جدید دینداری در ایران»، به مطالعه انواع دینداری جوانان شهر قم می‌پردازد. «الگوی گونه‌شناسی» وی در این پژوهش شامل دینداری‌هایی همچون «تجدید دینداری سنتی»، «اسلام بازنگرانه»، «اسلام سکولار» و «اسلام عامی» است. در این مطالعه دینداری بازنگرانه، دینداری افراد نسل جدید - عمدتاً طبقه متوسط - است که مجموعه جدیدی از نگرش‌ها به مذهب و فراغت را در خود پرورش داده‌اند. در این سنخ دینداری گرچه افراد می‌دانند که موسیقی امری ممنوع است اما این خود آنها هستند که تشخیص می‌دهند چه مجاز و چه غیرمجاز است. در کل این تغییرات به باور محقق باعث به وجود آمدن پیامدهای بنیادین در قلمرو خود و ظرفیت برای شکل دادن به جهان مذهبی فردی است.

فراستخواه (۱۳۸۶) در تحقیقی با عنوان «نمایی از دین ورزیدن طبقه متوسط جدید شهری» با یک مطالعه موردی در سطح شهر تهران به تحقیق در مورد دینداری جوانان مناطق مرکز و شمال تهران در ماه محرم پرداخته است. استقرای واقعیت و کنکاش در آن از خلال روش تحقیق کیفی و با تکنیک مشاهده مشارکتی و مصاحبه، محقق را به شناسایی دینداری «پسامدرن بریکولاژ» در مورد جوانان رسانده است. محقق در این پژوهش معتقد است که دینداری جوانان شهر تهران، نوعی دینداری پسامدرن است که از کنار هم قرار گرفتن عناصر سنتی و مدرن و به وجود آوردن فضای چندتکه‌ای (ترکیبی و کلاژگون) و خاکستری که نه می‌توان گفت یکسره مدرن است و نه یکسره سنتی، شکل گرفته است. این پژوهش نشان می‌دهد که جوانان

۱. نتایج مطالعه ذکایی و ولی‌زاده (۱۳۷۰:۱۳۸۸) نشان می‌دهد میل به استقلال، آزادی‌جویی، فردیت و حضور در جمع‌های غیرخانوادگی یک رویه فرهنگی در بین جوانان ایرانی است.



مراسم‌هایی همچون عاشورا و محرم را بنا به خواست شخصی خودشان صادره و مصرف می‌کنند و به‌طور کلی دینداری جوانان، قرین استقلال‌خواهی، اهمیت دادن به جوهر معنوی، لذت‌گرایی و احساس نیاز شخصی است و با مؤلفه‌هایی مانند عدم سرسپردگی به نهادهای سنتی، آزادی‌خواهی، عرف‌گرایی و درک مسالمت‌آمیز و غیرخشونت‌آمیز از دین، نمایشی، کارناوالی و متکثر شدن متمایز می‌شود.

توسلی و مرشدی (۱۳۸۵) در مطالعه خود درباره گرایش‌های دینداری دانشجویان با تکیه بر آرای برگرا، سه دین خصوصی، تکثرگرا و گزینشگر را شناسایی کرده‌اند که به نظر می‌رسد مقصود آنان، سه نوع دینداری «خصوصی»، «تکثرگرا» و «گزینشگر» است. دینداری خصوصی، دینداری‌ای است که در آن عقل جایگاه مهمی دارد، به‌صورت فردی پی گرفته می‌شود و دین در آن نیازی به متولی ندارد و بر اهمیت پاک بودن قلب و نیت فرد در دینداری تأکید می‌شود. دینداری تکثرگرا بر دوستی و معاشرت با افراد با گرایش‌های متفاوت مذهبی و دینی تأکید می‌کند و تفاوت‌های دینی و مذهبی را مانعی برای عدم ارتباط و تعامل نمی‌داند و بر عدم اهمیت نوع مذهب در رسیدن به حقیقت تأکید می‌کند. در دینداری گزینشگر، فرد با دین خود، برخورد انتخاب‌گرانه و گزینش‌گرانه دارد، احکام شرعی ناموجه به لحاظ عقلی را انجام نمی‌دهد و آموزه‌های دینی را با عقل انسان امروزی می‌سنجد و درکل در مواجهه با دستورهای دینی به سراغ عقل خود برای سبک و سنگین کردن آن می‌رود.

آروین (۱۳۸۴) در پایان‌نامه خود با عنوان «بررسی رابطه میان نهادمند شدن دین و شخصی شدن آن در جامعه ایرانی پس از انقلاب اسلامی» به بحث درباره «دینداری فردگرا» می‌پردازد. نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که آنچه وجود دارد، نه خصوصی شدن دین، بلکه شخصی شدن دینداری است. وی دینداری فردگرا را با شاخص‌هایی همچون رشد گرایش‌های خودمرجع و فردگرایانه، اعتقاد به اصول دینی و واجبات دینی و پایبندی کم به مناسک دینی، نگرش متکثر به نقش دین در حوزه سیاست، انتخاب‌گری و گزینش در فروع دین، ترکیبی بودن عقاید مذهبی، رویکرد دنیوی و ابزارگرایانه به دین داشتن، تنوع، تکثر و بی‌شکلی دین‌ورزی تعریف می‌کند.



## 1. Berger

۲. آزاد ارمکی (۱۳۸۶) همچنین در سخنرانی خود در گروه جامعه‌شناسی دین به دینداری «فردگرایانه» اشاره می‌کند و می‌گوید، دینداری فردگرایانه وضعیت تعارض‌آمیزی است که به لحاظ ساختاری و معنایی در جامعه امروز ایران داریم. این گونه دینداری باعث نوعی انشقاق‌گرایی در افراد شده است که از آن به‌عنوان نوعی دینداری فردی تعبیر می‌شود.

محمدی اردکانی (۱۳۸۲) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود به گونه‌شناسی ذهنیت دینی جوانان و انواع تفاسیر آنها از دین و نوع دینداری‌های آنان پرداخته است. محقق پس از استقرای واقعیت و کنکاش در آن، گونه‌هایی مانند دینداری «ترکیبی» و «مدرن» را شناسایی کرده است. وی معتقد است که دینداری ترکیبی حاصل یک روند تلفیقی و غیرمنسجم است. آنچه این نوع دینداری را برجسته می‌کند آن است که در این نوع دینداری، دین یک منبع برای سامان‌دهی دین است و فرد دین را حذف نکرده است. فرد در اینجا با جست‌وجو و واریسی به منابع گوناگون معرفتی و عدم تعصب بر دین خود، دینداری خود را می‌سازد. دینداری ترکیبی، تکثرگرا است و در آن به مناسک به صورت حداقلی پرداخته می‌شود و بازتعریف مفاهیم دینی و تعریف عرفی از امر مقدس و دینی و سکولارشدن اخلاق صورت می‌گیرد. در دینداری معنوی نیز باورهای موازی پایه علمی پیدا می‌کنند. تنوع‌طلبی، تکثرگرایی و بهره‌جویی از منابع متعدد در این دینداری اهمیت دارد و فرد در پی دستیابی به یک آرامش درونی و معنای زندگی است. دینداری مدرن نوعی دینداری است که فرد در آن حق انتخاب در نوع نگاه به دین را دارد. افرادی که دینداری‌ای بدین سبک دارند، سعی می‌کنند متون دینی را خود تفسیر کنند و در عمل به احکام دینی دست به انتخاب می‌زنند. به باور محقق، دینداری مدرن همسو با ارزش‌های عام دنیای مدرن است و حاصل ترکیب منابع معرفتی مختلف است.

آزاد ارمکی و غیاثوند (۱۳۸۱) در مقاله خود با عنوان «تحلیل جامعه‌شناختی دینداری جوانان با تأکید بر رویکرد بی‌شکلی دین‌ورزی» در پی مطالعه دینداری جوانان هستند. این نوع دینداری، وضعیت جدیدی از دینداری و عمدتاً در بین نسل جوان است که با مؤلفه‌هایی مثل فردی و خصوصی شدن دین، توسعه دین شخصی، توجه کمتر به مناسک جمعی، اولویت دادن به برخی مراسم و مناسک دینی فردی و بی‌توجهی به برخی دیگر برجسته می‌شود و درک نوعی عدم هنجارمندی یکسان در عرصه رفتارها و نگرش‌های دینی نسل جدید حاکم است و جوانان، نوعی دینداری «بی‌شکل»، «چندوجهی» و «تنوع‌گرا» را برونی می‌کنند.

بیابانی (۱۳۸۱) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی رابطه پایگاه اقتصادی-اجتماعی با نوگرایی دینی» به مقوله دینداری‌های نوگرا می‌پردازد. در این مطالعه، دینداری نوگرا با شاخص‌هایی همچون کثرت‌گرایی دینی، انتخاب‌گری و انجام مناسک به صورت فردی متمایز می‌شود. همچنین ایشان به دو نوع دینداری دیگر نیز می‌پردازد: «دینداری اخلاق‌گرایانه» و «دینداری قلب‌پاکان». در دینداری اخلاق‌گرایانه، بر تمایز دین از اخلاق اولویت گذاشته



می‌شود و پایه ارزش‌های اخلاق در دین خلاصه نمی‌شود و در دینداری قلب‌پاکان، این گزاره برجسته و تأکید می‌شود که «دینداری به قلب پاک است» یا «انسان باید دلش پاک باشد و قصد و نیتش خدا باشد، حتی اگر مناسک را انجام ندهد» (بیابانی، ۱۳۸۱: ۹۳).

مطالعه سراجزاده (۱۳۷۷) نشانگر این امر است که دینداری دانش‌آموزان دبیرستانی تهران، واجد نوعی تناقض، ناهم‌خوانی و بی‌شکلی است. برای مثال، در بعد پیامدی، اکثریتی از پاسخگویان با مبارزه قاطع با بدحجابی و خرید و فروش مشروبات الکلی موافق هستند و همچنین با حضور زنان در اماکن ورزشی موافق‌اند. پاسخگویان به آموزه‌های قرآن و حقانیت آن معتقدند و از آن سو بر عدم کارایی قوانین اسلام در جامعه تأکید دارند.

نیکولت<sup>۱</sup> و ترسچ<sup>۲</sup> (۲۰۰۹) در مطالعه خود «الگوی گونه‌شناسی» شامل دینداری نهادینه‌شده (متعلقان)<sup>۳</sup> و دینداری غیرنهادی (معتقدان)<sup>۴</sup> را ارائه می‌کنند. «معیار گونه‌شناسی» این تحقیق نهادمندی یا عدم نهادمندی دینداری افراد است. دینداری متعلقان به کلیسا (دینداری نهادینه‌شده) بر تعلق، درگیری، مشارکت و عضویت در جمعیت و فعالیت‌های کلیسا تأکید دارد. همین نوع دینداری را نیز می‌توان به سه نوع تقسیم کرد. دسته اول، دینداری متعلقانی است که به صورت منظم در کلیسا و فعالیت‌های مربوط به آن درگیری و تعلق دارند. دسته دوم، دینداری کسانی است که به صورت منظم درگیر و متعهد به کلیسا نیستند، اما کلیسا را نیز رد نمی‌کنند و ارزیابی منفی‌ای از کلیسا ندارند. دسته سوم دینداری کسانی است که به کلیسا تعلق دارند، اما این تعلق صرفاً به‌خاطر همنوایی و از سر عادت است و نه اعتقاد راسخ قلبی. این دسته بیشتر به معنویت‌های جدید گرایش دارند. دینداری معتقدان نیز گونه‌پاساستی دینداری است که به عدم وابستگی و عضویت بر کلیسا تأکید دارد. این نوع دینداری شخصی، نامتجانس و گسسته است. دینداری معتقدان، خارج از قلمرو کلیسای مسیحی است. نمود این نوع از دینداری را در جنبش‌های پسامسیحی معنویت‌گرا در دهه هشتاد میلادی می‌توان یافت. در این نوع دینداری دو دسته «مؤمنان مسجدرنو»<sup>۵</sup> (معتقدان بدون تعلق به کلیسا) و کسانی که به معنویت‌های جدید بدون تأثیرپذیری از آموزه‌های مسیحیت تأکید دارند، قرار دارند. دسته اول به آموزه‌های مسیحی اعتقاد دارند، اما ایمان آنها در قلمروی خارج از کلیسای رسمی و نهادینه‌شده رشد می‌یابد. برای این نوع دینداری، اعتقاد مسیحی و عدم تعلق به کلیسای



1. Nicolet
2. Tresch
3. belongsers
4. believers
5. believer without belonging



رسمی، خصیصه‌های کلیدی است. دسته دوم نیز تحت عنوان گروه‌ها و جنبش‌های پسامسیحیت نام‌گذاری می‌شوند. در این دسته افرادی قرار می‌گیرند که اعتقادات معنویت‌گرایانه اما غیرمسیحی ابراز می‌کنند. در نتیجه عدم اعتقادات دینی به کلیسا و درگیری در فعالیت‌های آن از ویژگی‌های اساسی این نوع دینداری است.

ساروگلو<sup>۱</sup> (۲۰۰۶) راجع به دینداری «بریکولاژ» معتقد است که این دینداری، تعبیری دیگر برای دینداری «ترکیبی» است. در این نوع دینداری، فرد متأثر از ارزش‌های مدرن مانند فردیت، دست به ترکیب منابع مختلف دینی و سنت‌های دینی می‌زند. این دینداری به‌مثابه تلاشی برای کنار هم قرار دادن نگرش‌های این جهانی، اسطوره‌ها، نمادها و عملکردهای مذهبی قلمداد می‌شود که به فرد دیندار اجازه خلق گستره انعطاف‌پذیر و متنوع از نگرش‌های اخلاقی را می‌دهد. دینداری بریکولاژ به‌مثابه پدیده مدرن و خاص می‌تواند در یکسان‌سازی ساختاری دین در دنیای جهانی شده نقش داشته باشد. همچنین در پژوهش‌هایی که در جامعه آمریکا افرادی همچون وات‌نو<sup>۲</sup> و گلاک<sup>۳</sup> انجام داده‌اند، نوعی دینداری مشاهده می‌شود که افراد در آن با برداشتن تکه‌هایی از سنت‌های مختلف، دینداری خودشان را به‌مثابه پازلی، کلاژگونه در کنار هم قرار می‌دهند و می‌سازند. دینداری بریکولاژ از این منظر دینداری ترکیبی و چندتکه است (برگر، ۲۰۰۲: ۲۹۶؛ برگر، ۱۳۷۷: ۶۸).

مورو<sup>۴</sup> (۱۹۸۸) در پژوهش درباره وضعیت دینداری و روندهای جاری آن در جامعه ایتالیا، سه گونه «دینداری ضعیف»، «دینداری بی‌تفاوت» و «دینداری شعائرگرا» را شناسایی می‌کند. دینداری ضعیف، مرکب از یک باور کلی به خدا و یک سبک زندگی و رفتار سکولار است. دینداری بی‌تفاوت شامل اعتقاد و باورهای مختلف و ناهمگونی است که از یک آموزه خاص سرچشمه نمی‌گیرند. دینداری شعائرگرا<sup>۵</sup> نیز شامل مناسک آمیخته با خرافه‌پرستی است که بر وجوه سطحی و کم‌اهمیت دین متمرکز می‌شود (مورو، ۱۹۸۸: ۳۵۴).

دابلر (۱۹۸۷) در مطالعه خود از دو گونه دین نهادینه<sup>۶</sup> و دین اشاعه‌یافته<sup>۷</sup> صحبت می‌کند.

1. Saroglou
2. Wuthnow
3. Glock
4. Moro
5. ritualistic
6. religion institutionnelle
7. religion diffuse

۸. ظاهراً با توجه به مفهوم این دو اصطلاح، آن را می‌توان برای دینداری نهادینه و اشاعه‌یافته نیز به کار برد.



در حقیقت وی «الگوی گونه‌شناسی» دوگانه‌ای را ارائه کرده است. یکی از نمونه‌های تحقیقاتی که از این دو مفهوم در توصیف موقعیت دین استفاده کرد، تحقیق روبرت تولر<sup>۱</sup>، جامعه‌شناس انگلیسی است. وی در کنفرانس بین‌المللی جامعه‌شناسی ادیان که در لندن با موضوع «دین در فضای عمومی» برگزار شد، با استفاده از این دو مفهوم، به این نتیجه رسید که در انگلیس، به معنای دقیق کلمه، ما نه با سکولاریزاسیون به معنای کاهش نقش اجتماعی دین، بلکه با نهادزایی دینی مواجهیم، بدین معنا که یک حیات دینی در جامعه هست که خود را جدا از کلیسا تعریف می‌کند. تجارب دینی متعدّدند، اما این تجارب بیش‌ازپیش خارج از کنترل نهاد دینی هستند و خود را بدون ارجاع به نهاد مشروع دین، تعریف می‌کنند. از نظر وی، همه شاخص‌ها خبر از افول دین نهادینه و ظهور یک دین اشاعه‌یافته می‌دهند که شکل غالب دینداری در اروپا است. وی معتقد است که نهادهای تاریخی رو به افول‌اند، اما اعتقادات و باورهای دینی همچنان باقی هستند و ما شاهد یک فرایند «دمکراتیزه شدن دین» هستیم؛ به این معنا که باورهای دینی از انحصار نهاد مشروع آن خارج شده است. درکل با استناد به بحث‌های دابلر و تولر، می‌توان نتیجه گرفت که دین نهادینه‌شده همان دینداری سازمانی، کلیسایی و رسمی است، اما دین اشاعه‌یافته شامل همه انواع و تجارب دینی افراد می‌شود که خارج از نهاد رسمی دین مانند کلیسا بدان پرداخته می‌شود. به نظر می‌رسد در مطالعه دابلر، «معیار گونه‌شناسی» عضویت یا عدم عضویت و تعلق به کلیسا و مقوله نهادمندی یا عدم نهادمندی دینداری باشد.<sup>۲</sup>



#### 1. Robert Toler

۲. در این حوزه سیبریانی (۲۰۰۳) در ایتالیا و دیوی (۲۰۰۷) با همکاری هاووز در انگلستان مطالعات مشابهی انجام داده‌اند. مثلاً دیوی (۲۰۰۷:۱۳۷) معتقد است که در این دوره، جوانان دینداری‌شان را بخشی از هویتشان نمی‌دانند، بلکه فقط آن را به صورت عقیده‌ای درونی در خود نگه می‌دارند.

جدول شماره ۱. خلاصه مرور ادبیات تحقیق

شماره	محقق	الگوی گونه‌شناسی (انواع دینداری)	خصیصه‌ها
۱	محدثی (۱۳۹۱)	پایدار و مستحکم	ایمان و دینداری پایدار، رو به کاهش
		مردد بین دینداری و بی‌دینی	دینداری نامعین و پرشک و تردید، استفاده از منابع روشنفکری دینی
		جدانشدگان از دین	احساس نارضایتی، ارتباط با مردم دیندار، امکان بازگشت مجدد به دین
		غیردینداران	جدایی قطعی از دین
۲	اسدی (۱۳۹۰)	دینداری نسلی، دینداری اخلاق‌مدارانه	دینداری‌ای که در آن اخلاق و التزام به آن بر انجام مناسک و نیز پایبندی به شریعت برتری دارد
۳	ترکمان دهنوی (۱۳۸۹)	بررسی ابعاد تحول‌یافته دینداری جوانان دانشجوی	لذت‌جویی و تنوع‌طلبی در دینداری، ورود قرائت‌های شخصی در دین، روی آوردن جوانان به مسلک‌های جدید دینی و ناپایدار بودن حضور در نهادهای دینی
۴	فراستخواه (۱۳۸۶)	ترکیبی، بریکولاژ، پسامدرن	ترکیب عناصر سنتی و مدرن، فضای چندتکه‌ای، خاکستری و ترکیب‌گرا، مصلحت‌جویانه
۵	خسرو خاور (۲۰۰۷)	بازنگرانه	اهمیت تشخیص فردی و حاکم شدن عقلانیت در دین‌ورزی
۶	توسلی و مرشدی (۱۳۸۵)	خصوصی	اهمیت عقل، اهمیت پاک بودن قلب فرد، عدم نیاز دین به متولی
		تکثرگرا	معاشرت با افراد واجد گرایش‌های متفاوت دینی
		گزینشگر	برخورد گزینش‌گرانه با دین، نپذیرفتن احکام شرعی ناموجه عقلی
۷	آروین (۱۳۸۴)	فردگرا	رشد گرایش‌های خود مرجع و فردگرایانه، اعتقاد به اصول دینی و واجبات دینی و پایبندی کم به مناسک دینی جمعی، انتخاب‌گری در فروع دین، ترکیبی بودن عقاید مذهبی، رویکرد دنیوی و ابزارگرایانه به دین





شماره	محقق	الگوی گونه‌شناسی (انواع دینداری)	خصیصه‌ها
۸	محمدی (۱۳۸۲)	ترکیبی	اهمیت انتخاب و تفسیرهای متعدد. ترکیب منابع معرفتی
		مدرن	غیرنهادی، استفاده از منابع متعدد برای ساخت ترکیب دینی
۹	بیابانی (۱۳۸۱)	قلب‌پاکان	وابستگی دینداری به قلب پاک و نیت خالص، باور کلی بدون التزام
		اخلاق‌گرایانه	فردی بودن، غیرمناسک‌گرا، اولویت اخلاق بر دین
۱۰	آزاد ارمکی و غیاثوند (۱۳۸۱)	مدرن	کثرت‌گرایی دینی، انجام مناسک به صورت فردی
		بی‌شکل	خصوصی و فردی شدن دینداری، توجه کمتر به مناسک جمعی، توجه به برخی مناسک و بی‌توجهی به برخی دیگر، بی‌شکلی، گشودگی شناختی، تناقض و ناهمخوانی
۱۱	سراج‌زاده (۱۳۷۸)	مؤمنان مسجد نرو	عدم حضور در عبادات جمعی و مساجد برای انجام عبادات واجب
		متناقض	ناهمخوانی در باورها، نگرش‌ها و رفتارهای دینی
۱۲	نیکولت و ترسج (۲۰۰۹)	نهادینه‌شده (متعلقان)	تعلق، عضویت، مشارکت در کلیسا؛ مناسک‌گرا، نهادمند
		غیرنهادینه (معتقدان)	عدم وابستگی به کلیسا، شخصی، نامتجانس، معنویت‌گرا
۱۳	ساروگلو (۲۰۰۶)	بریکولاژ	درهم‌آمیزی نظام‌های اعتقادی و مقوله‌های فکری، استعاره‌ای کردن اصول اعتقادی ادیان، ترکیب منابع متنوع، اهمیت عقل و انتخاب فردی
۱۴	مورو (۱۹۸۸)	ضعیف	باور کلی به خدا و سبک زندگی سکولار
		بی‌تفاوت	ناهمخوانی در اعتقادات و داشتن باورهای مختلف و ناهمگون
		شعائر‌گرا	غیرعقلانی آمیخته با خرافه‌گرایی و اهمیت یافتن وجوه صوری دین
۱۵	دابلر (۱۹۸۷)	دین نهادینه‌شده	دین رسمی و نهادمند کلیسایی، مناسک‌گرا
		دین اشاعه‌یافته	دین مجزا از نهاد رسمی دینی. غیرنهادمند، فردی بودن

## چارچوب مفهومی تحقیق

این پژوهش در پی شناسایی نوع خاصی از دینداری در چارچوب روش تحقیق کیفی است. به همین دلیل فاقد هرگونه مبانی نظری پیشینی و به تبع آن فرضیه و متغیر است و به جای استفاده از چارچوب نظری از مرور ادبیات تحقیق و چارچوب مفهومی استفاده خواهد کرد. چارچوب مفهومی این مطالعه شامل مفهوم دینداری، نظریات زیمل درباره دینداری در عصر حاضر و متفکرانی نظیر هروبولوژ<sup>۱</sup>، روزانوالن<sup>۲</sup>، تیلور<sup>۳</sup> و برگر<sup>۴</sup> در مورد کیفیات و تغییرات دینداری در عصر حاضر است. این مفاهیم همان گونه که در سنت کیفی متداول است، صرفاً یک راهنمای عمل و لنز نظری است و پژوهش تعهد نظری بدان ندارد (هومن، ۱۳۸۵: ۳۴). همچنین محقق از اطلاعات و بصیرت‌های مأخوذ از ادبیات موجود و پیشینه تحقیق به منزله دانش زمینه‌ای استفاده می‌کند تا در بستر این ادبیات به مشاهدات و گزاره‌های تحقیق بپردازد، این دانش زمینه‌ای می‌تواند منشأ الهام و مانع از سرگردانی در میدان و تحلیل داده‌ها باشد (فلیک، ۱۳۸۷).

**دینداری:** با توجه به اینکه «دینداری»<sup>۵</sup> هسته مرکزی این پژوهش است، برای توضیح مفاهیم دیگر ناگزیر به تعریفی مختار از آن هستیم. مقوله دین و دینداری به سبب غنا و تنوعی که در آن نهفته است، برای مطالعه جامعه‌شناختی دشواری خاصی دارد تا بدان جا که می‌توان ادعان کرد که تعریف دینداری یکی از موضوعات مناقشه‌انگیز در بین جامعه‌شناسان دین بوده است (زارع، ۱۳۸۴: ۳۷). دینداری در حالت کلی، داشتن اهتمام دینی است به نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر سازد (هیمل‌فارب<sup>۶</sup>، ۱۹۷۵ به نقل از شجاعی‌زند، ۱۳۸۴). همچنین می‌توان گفت که دینداری به معنای درگیری و دغدغه دینی داشتن است (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۴). علاوه بر این دینداری به معنای دینی بودن و التزام دینی<sup>۷</sup> نیز در نظر گرفته شده است (سراج‌زاده، ۱۳۸۴: ۵۹). در این مطالعه دینداری به معنای داشتن درگیری<sup>۸</sup> و اهتمام دینی در چارچوب دینی مشخص (دین مورد قبول فرد) است.



1. Danièle Hervieu-Léger
2. Pierre Rosanvallon
3. Tylor
4. Berger
5. religiosity
6. Himmelfarb
7. religious commitment
8. religious involvement



نظریه جورج زیمل<sup>۱</sup>: این نظریه پرداز کلاسیک، با رویکرد «صوری» خود، دین را صورتی همچون دیگر صورت بندی های جهان معرفی می کند (باستانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۸۹). وی معتقد است که زندگی اشکال متفاوتی دارد و ما می توانیم به جهان در چشم اندازهای متفاوتی نظم دهیم: مانند چشم انداز هنری، دینی، اخلاقی، علمی و امثال آن. زیمل تأکید می کند که دین همچون اشکال دیگر زندگی ما، یک بخش مشخص از واقعیت اجتماعی نیست؛ بلکه آن را می توان به عنوان یک صورت بندی در برابر دیگر صورت بندی های زندگی، مورد واکاوی قرار داد. وی برای احساس دینی به عنوان یکی از وجوه زندگی انسان، اهمیت زیادی قائل است؛ چنانچه اساساً دینداری را مبتنی بر احساس دینی فرد تعریف می کند و می گوید دینداری صورت و شکلی است که احساس دینی<sup>۲</sup> به خود می گیرد (زیمل، ۱۹۹۸: ۱۰۷). وی دینداری را یک استعداد تقلیل ناپذیر و بنیادی روح می داند که وجه نامتغیر و ثابت وجود انسانی است که در نتیجه آن جلوه ها و صور دینداری در زمان و مکان مختلف، بسیار متفاوت می شود (زیمل، ۱۳۸۸).

اما به طور خاص باید گفت که پرسش اصلی زیمل در کتاب جامعه شناسی دین، وضعیت دین در دنیای مدرن است. زیمل در این چارچوب، به ادیان نهادینه شده و نهادهای تاریخی دین نپرداخته است و رویکردی فردگرایانه به این مقوله دارد. از نظر وی بحران دینی مدرنیته، زوال احساس دینی نیست، بلکه این بحران از اینجا سرچشمه گرفته است که احساس دینی بیش از هر زمان وجود دارد، اما دیگر در هیچ کدام از اشکال موجود در قالب های تاریخی دین تبلور نمی یابد، بنابراین دینداری از قالب های شناخته شده اش خارج شده و از این اشکال فراتر رفته است (سیال و پویا می شود) و به این ترتیب نمایندگان رسمی دین، به نفع معنویتی که خود را از هر عقیده جزمی و آیینی فراتر می خواهد، کنار گذاشته می شوند (شریعتی، ۱۳۹۳). با این تفاسیر باید گفت که از نظر زیمل، دین همیشه هست و ما می توانیم آینده امر دینی را برای صورتی از صور جهان در جوامع مدرن، خارج از چشم اندازهای تطورگرایانه که مدرنیته و دین را در برابر هم قرار می دهند، تحلیل کنیم (باستانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۹۰).

جورج زیمل در عین حال مشخصاً در مقاله ای با عنوان «تضاد فرهنگ مدرن» مباحثی را مطرح می کند که نظریات او را در خصوص دینداری سیال و نوگرایانه در دوران معاصر به صورت واضح تری نشان می دهند. زیمل معتقد است که در عصر مدرن شاهد گستردگی نامحدود عواطف دینی هستیم که فارغ از تمامی محدودیت هایی هستند که بر احکام شریعت استوارند و

1. George Simmel  
2. religious emotions

در قالب نامتناهی بی‌شکلی به آنها عمق بخشیده شده است. زیمِل در اینجا به عرفان اشاره کرده و می‌گوید، عرفان ظاهراً آخرین پناهگاه افراد دینی‌ای است که تاکنون نتوانسته‌اند خود را از اشکال متعالی کنار بکشند، بلکه فعلاً از هر نوع شکل ثابت و خاص کنار کشیده‌اند<sup>۱</sup> (زیمِل، ۱۳۸۰: ۲۴۲). او بر این باور است که در هر زمان، تحول فرهنگ دینی، شیوه خاصی از زندگی دینی را پدید می‌آورد که در آن زمان با ماهیت و انرژی‌های سایر بخش‌های زندگی در تناسب باشد. به بیان دیگر، زندگی دینی درونی در هر دوره‌ای اشکال موجود را طرد می‌کند و صورت و فرم جدیدی از دینداری را خلق می‌کند و تکوین می‌دهد<sup>۲</sup>. زیمِل معتقد بود که شکل خاص و قالب دوره مدرن «بی‌شکلی» است. وی برای توضیح این امر از زندگی دینی مثال می‌آورد. وی معتقد است که در ایام قدیم، دین در قالب کلیسا و روحانیت و شعائر، تجلی می‌یافت و تعبیری که کلیسا از خداوند و دینداری می‌داد، یگانه تعبیر معتبر در این زمینه بود، اما هر چه به دوران جدید و معاصر نزدیک می‌شویم، این قالب در هم می‌شکند و مشروعیت خود را از دست می‌دهد و دینداری به سمت بی‌شکلی میل می‌کند و نام «تجربه دینی» به خود می‌گیرد. تجربه دینی در این معنا، فردی و متکی بر مقوله اصالت فردی است (ابازری، ۱۳۸۱: ۳۹).

در ادامه این مباحث مفهومی، به نظریات برخی محققان و متفکران پیرامون وضعیت دینداری در عصر مدرن می‌پردازیم. می‌شود. به‌زعم شریعتی (۱۳۸۵) دینداری‌های جدید، محصولات مدرنیته‌اند که در واکنش یا در نتیجه کاستی‌های مدرنیته در سه زمینه بحران معنا، بحران اخلاق و بحران آیین به وجود آمده‌اند. اما به این سه کاستی می‌توان مؤلفه دیگری نیز افزود و آن، بحران تعلق است. به یک معنا می‌توان گفت که ایدئولوژی‌های جدید یا ادیان سکولار پاسخی به بحران معنا بودند. دینداری‌های بی‌شکل نیز به نوبه خود که به تجربه دینی و احساس دینی ارجحیت می‌دادند، پاسخی به مسئله اخلاق بودند. دینداری‌های مناسبی و آیینی که اسطوره‌ها را امروزی می‌کردند، پاسخی به بحران آیین و واکنشی به عقلانیت و روشنفکری افراطی‌ای بودند که بیان مذهبی یافتند و فرقه‌ها، کیش‌ها، جماعت‌ها یا قبایل، پاسخی به افزایش فردیت‌ها و بحران تعلق بودند. این دینداری‌های جدید در نتیجه گاه به شکل بدیل<sup>۳</sup> و جانشین دین رسمی نمود می‌یافتند و گاه به موازات و مکمل آن عمل می‌کردند

۱. در عرفان تعریف قطعی و تحدید فرم‌های دینی به تعلیق درآید.

۲. هنگامی که ادیان فرو بپاشند، کیش‌ها نمایان می‌شوند. هنگامی که الهیات فرسوده شود و سازمان از هم بگسلد و چارچوب نهادی دین آغاز به فروپاشی کند، جست‌وجو برای تجربه‌ای مستقیم که مردم بتوانند با آن احساس تدرین کنند، برآمدن کیش‌ها را تسهیل می‌کند. آدمی در درون کیش نو احساس می‌کند که در حال کشف شیوه‌های جدید رفتار است که نو و بدیع‌اند. در اینجا تأکید بر اصلاح، مبتنی بر تجربه شخصی و ایمان شخصی گسسته از گذشته است (بل، ۱۳۸۰: ۱۸۰-۱۷۹).

3. alternative religiosity



و دینداری موازی<sup>۱</sup> نام می‌گرفتند. در هر حال، این اشکال جدید نمودی از تعامل و گاه ترکیب دین و مدرنیته بود، تعاملی که به، تجزیه و متکثر شدن دین و انتشار آن در همه حوزه‌های اجتماع منجر شده بود.

از منظر دانیل هرویولوژ (۱۳۸۰) نیز صور جدید دینداری (مدرن) ویژگی‌های مشترکی دارند: اولین ویژگی خصلت‌گزینشی و ترکیبی بودن این دینداری‌ها است؛ تا جایی که برخی متفکران از اصطلاح «سره‌بندی التقاطی» به‌عنوان شاخص‌ترین ویژگی این دینداری‌ها نام می‌برند. گزینش در اینجا همراه با ابتکار و خلاقیت است که هرویولوژ از این مسئله تحت عنوان ساخت و پرداخت (بریکولاژ) نام می‌برد (شریعتی، ۱۳۸۵). وی معتقد است که در ساحت مدرنیته، اعتقادات وجهی سیال می‌یابند و فرد خود می‌خواهد منابع ایمانی و اعتقادی خود را تعریف و انتخاب کند و حرکت از دین نهادینه به سمت دین بازترکیب‌شده رخ می‌دهد و هویت دینی از حالت موروثی به هویت‌های خودساخته (دین‌اشخاص<sup>۲</sup>) تغییر پیدا می‌کند. به باور محقق، اشکال جدید دینداری نه منافعی دین رسمی، بلکه در کنار آن هستند و در عین حال با دین یکی گرفته نمی‌شود، اما به‌طور موازی همراهش قرار می‌گیرند. ویژگی دیگر دینداری‌های مدرن، فقدان سنت‌گرایی جزمی است چراکه فرهنگ تکثرگرایی موجود، مانع از شکل‌گیری آن می‌شود.



پی‌یر روزانوال نیز معتقد است که دینداری‌های جدید با دو ویژگی شاخص می‌شوند: نخست، غیرنهادینه بودن و دوم، جایگزینی سعادت به جای رستگاری؛ در اینجا موضوع دین دیگر نجات و رستگاری نیست بلکه خوشبختی است و یکی از نمودهای این سعادت و خوشبختی خواهی، کاهش پایبندی به ریاضت‌های مذهبی است که با راحتی و رفاه انسان در تضاد است. در واقع راحتی، رفاه و آرامش، جانشین اعمال سخت دینی، مانند ریاضت و روزه شده‌اند. همچنین در میان این ویژگی‌ها آنچه بیش از همه شاخص این دینداری‌های جدید است، ظهور فرد به‌عنوان محل و منبع امروزی حقیقت دینی به جای نهاد دین است؛ فردی که جانشین نهاد شده است و شخصاً دینداری خود را می‌سازد<sup>۳</sup> (به نقل از شریعتی، ۱۳۸۵).

چارلز تیلور (۱۳۸۹) درباره وضعیت دینداری در دنیای معاصر معتقد است: دینداری در این ساحت روزبه‌روز، شخصی‌تر، باطنی‌تر، متعهدانه‌تر و پارسامنش‌تر شده است و بیشتر به

1. parallel religiosity

2. religion of Ones

۳. ژان پل ویلم نیز به این نکته اشاره دارد آنجا که می‌گوید «محل حقیقت، دیگر نهاد دینی نیست، بلکه فرد متدین است» (شریعتی، ۱۳۸۵).



تصمیم‌گیری‌های شخصی افراد بستگی دارد که آنها را بدین سو و آن سو می‌کشد. حیات عمومی نیز هر روز دنیوی‌اندیش‌تر و در مقابل مواضع دینی گوناگون خشتی‌تر می‌شود. وی معتقد است که طیف التزام‌های دینی هر چه وسیع‌تر و متنوع‌تر می‌شود و در نتیجه معنویت از ادیان، مذاهب، فرق، نحله‌ها و جماعت‌های نهادینه و تاریخی دورتر و جداتر می‌شود. به باور تیلور در بین کسانی هم که کماکان در محدودهٔ ادیان تاریخی مانده‌اند، گزینشگری زیاد می‌شود و همچنین بسیاری به تلفیق ادیان و مذاهب مختلف دست می‌زنند. همچنین دینداری‌های شخصی انسان امروز، غالباً به‌سوی اموری که به آدمی احساس رضایت بدهد، فرومی‌غلند. این نوع معنویت آسان و بی‌دردسر و همراه با نوعی تن‌پروری و لذت‌طلبی است که در روزگاران پیشین وجود نداشت. به‌طورکلی گرایش به تکثیر شقوق معنوی تا حدی سطحی و تکثیر شیوه‌های جدید دین‌ورزی، از لوازم صورت‌های کنونی دینداری است.

پیتر برگر نیز در ارتباط با وضعیت دینداری در عصر جدید معتقد است که اولین پیامد متکثر شدن زیست‌جهان‌ها برای حوزهٔ دینداری، خصوصی شدن آن است (برگر، ۱۳۸۱: ۸۷). برگر معتقد است که دین در این ساحت علاوه‌بر اینکه از عرصهٔ عمومی رخت برمی‌بندد و جایگاه خود را در عرصهٔ خصوصی باز می‌کند، همچنین به موضوعی «انتخابی» بدل می‌شود. به باور وی، مدرنیته با مفهوم تکثرگرایی رابطه دارد. در این وضعیت هیچ چیز از پیش تعیین شده نیست و ما با یک وضعیت عدم قطعیت و تکثرگرایی روبه‌رو هستیم. برگر معتقد است که وضعیت تکثرگرایی، بیشتر شبیه بازاری است که در آن نهادهای دینی به بنگاه‌های بازاریابی تبدیل می‌شوند و سنن نیز کالای مصرفی آن به حساب می‌آیند؛ اگر در قدیم یک چیز بود و همه مجبور بودند آن را بپذیرند، اکنون تقاضاهای متعدد به ظهور چیزهای متعددی منجر شده است و هرکس هر آنچه دوست دارد، انتخاب می‌کند (همان: ۸۸).

### روش تحقیق

شیوهٔ انتخابی هر مطالعه باید با موضوع مورد مطالعه، اهداف و سؤالات تحقیق در تناسب باشد (فلیک، ۱۳۸۷: ۴۶). مطالعهٔ پیش‌رو از آن‌رو که به مطالعهٔ نوع خاصی از دینداری می‌پردازد و اینکه دین‌ورزی به اعتقاد زیمل کیفیت بنیادین هستی شخص مذهبی و کیفیت کارکردی از انسان است (زیمل، ۱۳۸۸: ۷۷) که در بعدی از آن از نوع تجربهٔ دینی<sup>۱</sup> سوژگانی است و به‌مثابه یک

1. experimental





حادثه در وجدان انسانی روی می‌دهد (زیمل، به نقل از باستانی و همکاران، ۱۳۸۸: ۹۰)؛ برای حصول نتایج عمیق‌تر در این مرحله، شیوه مطالعه کیفی را برمی‌گزیند. رهیافتی که این تحقیق کیفی در چارچوب آن انجام گرفته، نظریه زمینه‌ای<sup>۱</sup> است. این رهیافت سلسله‌ای از رویه‌های نظام‌مند را به کار می‌گیرد تا نظریه‌ای مبتنی بر استقراء درباره پدیده مورد مطالعه ارائه کند (اشتروس و کوربین، ۱۳۸۷: ۲۳). هدف این رهیافت نیز کاوش در فرایندهای اجتماعی و تعاملی در حال ساخته شدن درباره موضوعاتی است که ماهیت فرایندی، سیال و در حال شدن دارند (محمدپور، ۱۳۹۰: ۳۲۲). ابزار جمع‌آوری داده‌های کیفی در مطالعه پیش‌رو، ابزار مصاحبه است. مصاحبه، مکالمه‌ای هدفمند برای جمع‌آوری اطلاعات است (سفیری، ۱۳۸۷: ۹۴). این مطالعه با مصاحبه‌های نیمه‌ساخت‌یافته<sup>۲</sup> انجام خواهد پذیرفت. یعنی در عین حالی که محورهای اصلی پرسش مشخص است و از قبل در مورد آن تصمیم‌گیری شده است، گاهی با توجه به مباحث مطرح‌شده از سوی مصاحبه‌شوندگان، مصاحبه را تا حدی آزاد گذاشته و اجازه داده می‌شود تا آنان به هر شکل و با هر عمقی که قادرند از نوعیت دینداری خود بگویند. این مطالعه در بین جوانان شهر اصفهان انجام می‌شود. به لحاظ نمونه‌گیری این مطالعه به‌مانند دیگر تحقیقات کیفی، مبتنی بر نمونه‌گیری «معیارمحور یا هدفمند»<sup>۳</sup> است. نمونه‌گیری کیفی مبتنی بر معیار گزینش از پیش تعیین‌شده است؛ در این نوع نمونه‌گیری اعضا یا واحدهای نمونه‌گیری بنا به هدف جهت‌بازنمایی یک معیار کلیدی خاص انتخاب می‌شوند (محمدپور، ۱۳۹۰: ۲۷). به لحاظ زمان خاتمه فرایند مصاحبه‌ها می‌توان گفت، نوع اطلاعاتی که در روش تحقیق کیفی حاصل می‌شود، غنی و عمیق است. گلنزر<sup>۴</sup> و اشتروس<sup>۵</sup> درباره اینکه چه موقع از انتخاب و انجام نمونه‌گیری دست برداریم، معتقد به بحث «اشباع نظری» هستند و اشباع نظری را مبنای داوری درباره زمان توقف نمونه‌گیری از گروه‌های مختلف مربوط به مقوله می‌دانند. هنگامی که دیگر در فرایند مصاحبه‌ها، یافته جدید و نویی به دست نیاید، آن زمان، موقع پایان فرایند نمونه‌گیری است (فلیک، ۱۳۸۷: ۱۴۰). ما نیز در فرایند مصاحبه‌ها، پس از آنکه اқشار و گرایش‌های مختلف را درباره نوع دینداری‌شان مورد پرسش قرار دادیم، پس از انجام هجده مصاحبه عمیق به اشباع

1. grounded theory
2. semi structured
3. proposed sampling
4. Glaser
5. Strauss

نظری رسیدیم. شیوه تحلیل داده‌های کیفی نیز طبق سنت نظریه زمینه‌ای ابتدا بر اساس سه مرحله کدگذاری باز (استخراج مفاهیم اولیه)، محوری (استخراج مقولات عمده) و گزینشی (تعیین مقوله هسته) و پس از آن مدل نظری و پارادایمیک مبتنی بر داده‌ها است که دارای سه بُعد شرایط (زمینه‌ها)، تعاملات و پیامدها است (محمدپور، ۱۳۹۰: ۳۴۰-۳۲۷). علاوه بر این سعی خواهد شد از خلال و در جریان درگیری با داده‌ها، به مدیریت داده‌ها دست یابیم و با رسم نمودار و دیاگرام داده‌ها را الگومند سازیم.

ارزیابی کیفیت نتایج کیفی: در این تحقیق با تاسی از الگوی پیشنهادی لینکلن<sup>۱</sup> و گوبا<sup>۲</sup> (به نقل از محمدپور، ۱۳۹۰: ۱۸۶-۱۸۴) چهار معیار باورپذیری<sup>۳</sup>، اطمینان‌پذیری<sup>۴</sup>، تأییدپذیری<sup>۵</sup> و انتقال‌پذیری<sup>۶</sup> جهت ارزیابی کیفیت نتایج ارائه شده است. از جنبه باورپذیری پژوهش مزبور و به‌طور خاص جمع‌آوری یافته‌های کیفی و فرایند تحلیل و مصاحبه‌ها از آن رو که توسط تنی چند از متخصصان این حوزه و محققان حوزه جامعه‌شناسی دین پی گرفته می‌شد، واجد معیار زاویه‌بندی<sup>۷</sup> محقق است. این اهتمام در پژوهش مزبور که تا زمان تحلیل و کدگذاری داده‌ها ادامه یافت، مسلماً امکان سوءگیری در تحقیق را به حداقل رساند. علاوه بر این درگیری طولانی مدت با این موضوع و فرایند طولانی مدت مصاحبه‌های مقدماتی، مصاحبه‌های نهایی، پیاده‌سازی و تحلیل و تفسیر داده‌ها، حضور بلندمدت در میدان تحقیق را میسر ساخت که خود می‌تواند به باورپذیری و وثاقت بیشتر داده‌های کیفی منجر شود. در کنار موارد یادشده، مشاهده مستمر و دقیق میدان مطالعه و گزاره‌های پاسخگویان نیز باورپذیری داده‌های کیفی را دوچندان کرد. همچنین علاوه بر این موارد در راستای افزایش سطح تأییدپذیری این مطالعه تلاش شده است تا جزئیات روش‌شناسانه لازم از روند مطالعه ارائه و توصیفات عمیق<sup>۸</sup> و کدهای متعدد از خلال مصاحبه‌ها آورده شود. واضح است که این توصیفات غنی و عمیق، به انتقال‌پذیری و کاربردپذیری یافته‌های این پژوهش در محیط‌های مشابه نیز کمک خواهد کرد.

1. Lincoln
2. Guba
3. credibility
4. dependability
5. confirmability
6. transferability
7. investigator triangulation
8. thick description



## یافته‌های تحقیق

تحلیل مصاحبه‌های کیفی و روند کدگذاری باز و محوری به شناسایی و احصای اولیه هفت نوع دینداری ترکیبی، بی‌واسطه، اخلاق‌گرا، قلب‌پاک، بی‌شکل و گزینشی، خودتشخیصی و خصوصی منجر شد. سپس در سطح بعدی در مقام کدگذاری گزینشی، تمامی این سنخ‌های دینداری را در قالب «دینداری خودمرجع» به‌مثابه مقوله نهایی و هسته، بر ساخت و منتزع ساختم. بر این اساس در ادامه تلاش شده است تا با ذکر کدهایی از مصاحبه‌ها به مضامین محوری هر کدام از انواع دینداری پرداخته شود و مؤلفه‌های دال بر خودمرجع شدن دینداری و تابعیت دینداری از تشخیص فردی برجسته شود.

**غیر الزام‌آور بودن عبادات واجب فردی:** دینداران خودمرجع برداشتی دلخواهانه و غیرالزام‌آور از عبادت‌های فردی واجب مانند نماز و روزه دارند. به عبارتی دیگر، قضا شدن نماز یا روزه نگرفتن سالانه، لطمه‌ای به دینداری آنان وارد نمی‌کند. برای مثال: فرزانه ۲۶ ساله می‌گفت:

من فکر می‌کنم آمده دینداری‌ام. شاید نماز نخونم و روزه نگیرم ولی فکر می‌کنم از خیلی از دوستانم؛ دیندارترم. خب فکر می‌کنم برای خدا اونقدر اهم مهم نیست که مناسک اون انجام بدیم این تناقضاً رو من خیلی وقته ریختم دور.

در این سنخ همچنین مشاهده شد که کنشگران دینی برای مثال در دوره‌ای نماز می‌خوانند و در برهه‌ای دیگر آن را ترک می‌کنند و یا اینکه روند منظمی برای روزه گرفتنشان مشاهده نمی‌شود و درکل در باورمندی و التزام این سنخ به تعالیم و آموزه‌های دینی نوعی گسست، انشقاق و تعهد حداقلی مشاهده می‌شود. در این معنا کنشگران دینی دوره‌های اعتقاد و التزام به دین مستقر خود (به‌صورت حداقلی و حداکثری) و دوره‌های جدایی و فاصله‌گیری را تجربه می‌کنند. برای نمونه مریم ۲۴ ساله می‌گفت:

چند سال پیش می‌خوندم (نماز) ولی الان نه. همون وقتی که دبیرستان بودم. یه جواری سیکلی بوده؛ مثلاً راهنمایی می‌خوندم. بعد یه دوره‌ای نخوندم. باز دوباره دبیرستان خوندم و بعدش دوباره ول شد.

یا بهمن ۲۶ ساله اشاره می‌کرد:

این دو ساله که ماه رمضان وارد تابستون شده و من سرم شلوغ شده، یه وقتی شده که واقعاً توانا بيشو نداشتم و نگرفتم. چون اجباری هم نیست.

**خصوصی بودن دینداری:** این سنخ برای انجام عبادات یا دیگر شعائر دینی، در مسجد و محافل جمعی یا برای اعتکاف و مراسم شب قدر در مجامع جمعی و مساجد حضور پیدا نمی‌کنند



و ترجیح می دهند عبادت احتمالی خود را در خلوت شخصی خود پی بگیرند. از این جهت می توان عنوان «مؤمن مسجدنرو» را که سراج زاده (۱۳۷۷: ۱۱۶) در تحقیق خود بدان اشاره کرده بود، به این سنخ اطلاق کرد. برای نمونه امین ۲۸ ساله می گفت:

اهل مسجد نبوده ام. هیچ وقت اهل روضه و اینا هم نبوده ام. احیاء چند مرتبه رفتم و بعد به این نتیجه رسیدم که کار به درد نخوری است.

یا امیر ۲۸ ساله می گفت:

نه مشتری اش نیستم (مسجد) مگر اینگه تو موقعیتش باشم؛ مثلاً اگه تو خونه باشم نمی رم مسجد. برای نماز، خلوت شخصی رو بیشتر دوست دارم. بیشتر (بسته به) روحیات خودمه.

**عدم اعتقاد به تقلید در فروع دین:** این سنخ اعتقادی به تقلید در فروع دین از مرجع تقلید ندارند و آن را کژکارکرد یا بی کارکرد می داند. این سنخ اعتبار و قطعیت دستورها و تعالیم دینی را با تردید و تشکیک مواجه می کنند و بدین صورت، نقش نهاد مرجعیت را نادیده می گیرند و اجباری به رعایت دستورهای آنان احساس نمی کنند. ایشان معتقدند که تقلید «دلیلی» ندارد و با تقلید فردیت و آزادی فرد کم رنگ می شود. در این خصوص علی ۲۲ ساله می گفت:

مراجع می گن: پاسور حرامه؛ اما من می گم طوری نیس. چند نفر دور هم می شینن، بازی می کنن. چه اشکالی داره؟! نه قماره، نه غیبت می کنن، یا مثلاً تو رابطه با دختر؛ من همین الانش با خیلی دوستام دست می دم. شوخی می کنیم، همه اینا رو آدم با عقل خودشم می تونه حساب کنه.

در همین زمینه، مرضیه ۲۵ ساله معتقد بود:

به تقلید اعتقاد ندارم. من فکر می کنم یه سری مسائل ثابت شده است. من بر همون اساس چیزایی که می دونم عمل می کنم. مثلاً مسائل مربوط به خانوما؛ اما به طور کلی من آرزوی یه جامعه ای دارم که آدمها خودشون توش راهشونو انتخاب کنن.

**تعقل به جای تفقه؛ شخصی شدن دینداری:** دینداران خود مرجع بر اهمیت خرد و عقل شخصی در سامان دهی به امور دینی خود تأکید دارند (تعقل به جای تفقه) و با بهره جویی از قوه استدلال شخصی، در ماهیت دستورها و احکام دینی تردید می کنند و به نوعی راه را بر تفقه می بندند و خود، مرجع تصمیم گیری در مورد بایدها و نبایدهای دینی و شرعی می شوند. برای نمونه بهمن ۲۶ ساله می گفت:

فکر کردم دیدم این مسائل این قدر که فکرش منو آزار داده، خود عملکردش منو آزار نداده. نمی گم صد درصد ولی با نود درصد دخترها هیچ تفاوتی احساس نمی کردم توی این مورد (دست دادن)، دیدم این داستان تفاوتی نمی کنه. موسیقی که حتی بعد شدیداً طرفدار موسیقی پاپ شدم،



حتی موسیقی‌های ساسی مانکن و رپ و راک رو خیلی گوش می‌دادم. به خاطر اینکه خیلی انرژی می‌داد و سرحالم می‌کرد، دیدم دلیلی نداره گوش نکنم و مشکلی ایجاد نمی‌کنه.

**گزینشگری:** دینداران خودمرجع در امور دینداری خود در بین امور دینی گزینش‌هایی انجام می‌دهند. به بیان دیگر، بخش‌ها و اجزایی از دین را می‌پذیرند و اجزای دیگر را رد می‌کنند. آنان همچنین بر این باور بودند که دیندار «ماندنشان» به خاطر تعدیل‌ها و گزینش‌های شخصی است که در متن دین به صورت «خودتشخیص‌گرانه و خودمرجعانه» انجام می‌دهند و گرنه تا الآن از دین «بریده» بودند. برای نمونه، در بین این سنخ دینداری مشاهده شد که فرد نماز بخواند یا در ماه رمضان روزه بگیرد، ولی اعتقاد به حجاب نداشته باشد. یا در رابطه با جنس مخالف خارج از الگوی ازدواج عمل کند و در عین حال اعتقاد به قرآن و برخی اصول دینی داشته باشد. برای نمونه:

مریم ۲۴ ساله، درباره احکام شرعی معتقد است:

یه چیزایش رو (مذهب) پذیرفتم؛ مثلاً همین نماز خوندن. البته خیلیا مسخره می‌کنن، میگن این چه دینیه که این کارو می‌کنی (پارتی مختلط رفتن)، نمازم می‌خونی. ولی به نظر من اشکالی نداره، میشه؛ یعنی خودساخته میشه. آدم خودش می‌سازه.

**دینداری تابع اقتضانات میلی، سلیقه‌ای و گرایش‌های لذت‌گرایانه:** دینداری این سنخ به خاطر عدم تبعیت از نهاد مرجعیت و تفاسیر شخصی و گزینش‌های فردی، غیرسخت‌گیرانه، دلبخواهانه و تابع اقتضانات میلی و سلیقه‌ای است. این سنخ عبادات و درکل دینداری را در چارچوب لذت شخصی بازتفسیر می‌کنند و چیزی را که پسندند، دنبال می‌کنند و بدان می‌پردازند. برای مثال، بهمن ۲۶ ساله معتقد بود:

نماز رو نه پشت سرهم؛ ولی سعی می‌کنم به خصوص وقتایی که دلم می‌گیره و نیاز دارم بخونم. یه وقتایی هم از سر تکلیف. البته حالا خود اون تکلیفه دیگه برام مهم نیست. می‌خوام به میل خودم بخونم نه از سر اجبار.

**بی‌واسطگی:** در بین دینداران خودمرجع، رابطه با خدا به واسطه واسطه‌های دینی معنا ندارد و دینداران بر رابطه بلاواسطه با خدا و غیرتعیین‌آور تأکید دارند و عنصر آرامش قلبی در ارتباط با خداوند را مرتباً مورد اشاره قرار می‌دهند. در این خصوص سارا ۲۳ ساله معتقد بود:

مهم اون چیزیه که احساس آرامش بهت میده. این ممکنه با یه کتاب خاص باشه، دعا باشه. من خودم قرآن نمی‌خونم، ولی به خدا اعتقاد دارم.

یا مریم ۲۴ ساله اظهار می‌کرد:



من، اینکه خیلیا واسطه قرار میدن نمی فهمم. برام خیلی عجیبه. خیلی. من از خود خدا می خوام. به طور کلی در طول روز خیلی میشه که من با خدا تو دلم حرف می زنم ...

**دینداری به مثابه امری درونی و باطنی:** در این سنخ دینداران، امر دینی به نوعی امر تجربی، شخصی و باطنی فروکاسته و به عنوان تمام دین معرفی می شود. از منظر آنان دینداری امری باطنی و «دلی» است که قطعیتی ندارد، الزامی به همراه نمی آورد و لزومی به سخت گیری و رعایت همه دستورات و قواعد وجود ندارد.

امین ۲۷ ساله می گفت:

پدرم به خواهرم گیر میده که حجابت رو کامل رعایت کن و حتی یه تار موت هم نباید پیدا باشه؛ اما من میگم: مهم دله آدمه.

علاوه بر این در چارچوب ذکر شده، خداوند تصویری رحمانی و مهربان دارد که اهل تساهل و مدارا است:

بهمن ۲۶ ساله معتقد بود:

از وقتی که با خدا رابطه دوستیم بیشتر شد، دیگه نماز حالت اجباریشو برام از دست داد. این حس در من ایجاد شد که خدا رئیس یا ارباب من نیس. خدا دوست منه. به قول یکی از دوستانم که می گفت خدا مته یه پیرمردیه با ریش سفید که لم داده به ابراهیم... برای همین نخواستم دین رو واسه خودم یه معضل بکنم و ازش یه غول بسازم و به خودم سخت بگیرم کارای دینی رو ...

**الویت اخلاق بر رعایت اصول شرعی:** از منظر دینداران خودمرجع، شکل و فرم دینداری مطلقاً واجد اهمیت نیست و این باطن دین است که مهم است و افراد باید قلب و وجدان پاکی (انسانیت داشتن) داشته باشند. همچنین باید بر این موضوع تأکید شود که این سنخ دینداران امر اخلاقی را بر امر دینی ترجیح می دهند و خود را بیش از آنکه دیندار بخوانند و بدانند، اخلاق گرامی دانند؛ یعنی آنان دروغ نگفتن را مهم تر از نماز خواندن و روزه گرفتن می دانستند. مریم ۲۴ ساله در این زمینه می گفت:

من فکر می کنم که آدم یه وجدانی به هر حال داره. اون وجدان خیلی مهمه. لا اکره فی الدین... برای هر آدمی یه سری چیزایی هست که میگه اینا کارای خوبیه، اینا بده. من به این خیلی معتقدم و همیشه سعی کردم یه اصول اخلاقی ای رو رعایت کنم.

یا امین ۲۷ ساله می گفت:

مثلاً بابای خودم اعتقادی نداره ولی تو زندگی اش به خیلیا کمک کرده. احساس می کنم انسانیت برام خیلی مهم تره تا اعتقادات؛ یعنی الآن نسبت به قبل اصلاً برام مهم نیس. میگن با



هر دستی بدی... اون قضیه انسانیت واسم بیشتر مهمه؛ مثلاً خیلی وقتا بوده کارم گیر پیدا کرده. به یه نفر کمک کردم بعد همون مشکل حل شده.

وجه جست و جوگرانه و ترکیبی دینداری: اعضای این سنخ واجد نوعی گشودگی شناختی هستند و مانعی برای بهره‌گیری از ادیان دیگر و بهره‌جویی از تعالیم و آموزه‌های آنان قائل نیستند و تمایل خود را به رجوع به کتاب مقدس تورات و انجیل بیان و بر شباهت پیام کلی ادیان الهی تأکید می‌کنند. مثلاً الهام ۲۰ ساله می‌گفت:

انجیل رو راهنمایی که بودم به مدتی مطالعه کردم. نسبت به ادیان دیگه علاقه دارم. به برنامه دارم که زرتشت و تورات و انجیل رو بخونم. حتی روی دین زرتشت مطالعاتی داشتم. بیشتر من باب آشنایی خوندمشون. مثلاً توی گات‌های زرتشت شبهه‌سوره‌هایی هست که وقتی می‌خونیش مئه سوره توحید خودمونه.

آنان همچنین به مثابه جست و جوگران دینی به کلاس‌های عرفان شخصی سر می‌زنند و پدیده‌های نوین دینی را در کنار دین مستقر قبلی خود همساز می‌کنند.

با توجه به مقولات عمده و توضیحات ارائه‌شده فوق می‌توان گفت که مفهوم یا مقوله «دینداری خودمرجع» به مثابه مقوله هسته، مفهومی است که می‌تواند کلیه مقولات و مباحث فوق را پوشش دهد و نیز جنبه تحلیلی داشته باشد. در اینجا باید توضیح داده شود که خودمرجع شدن دینداری در بین افراد بدین معنا است که در تمام اجزا و عناصر دینداری و ابعاد آن، رگه‌هایی از تعقل و خرد فردی به همراه قابلیت تشکیک و به چالش کشیدن آموزه‌های پیشین و الگوهای سابق دین‌ورزی وجود دارد. این امر نوظهور در جامعه ایرانی و به‌طور خاص در بین جوانان شهر اصفهان باعث شده است تا فرد خود تشخیص دهد و تصمیم بگیرد که با دینداری‌اش چگونه برخورد کند. در ادامه، این نوع دینداری در جامعه تحت مطالعه در قالب یک مدل پارادایمیک شامل شرایط، فرایند، تعامل و پیامد در شکل شماره ۱ ارائه شده است.





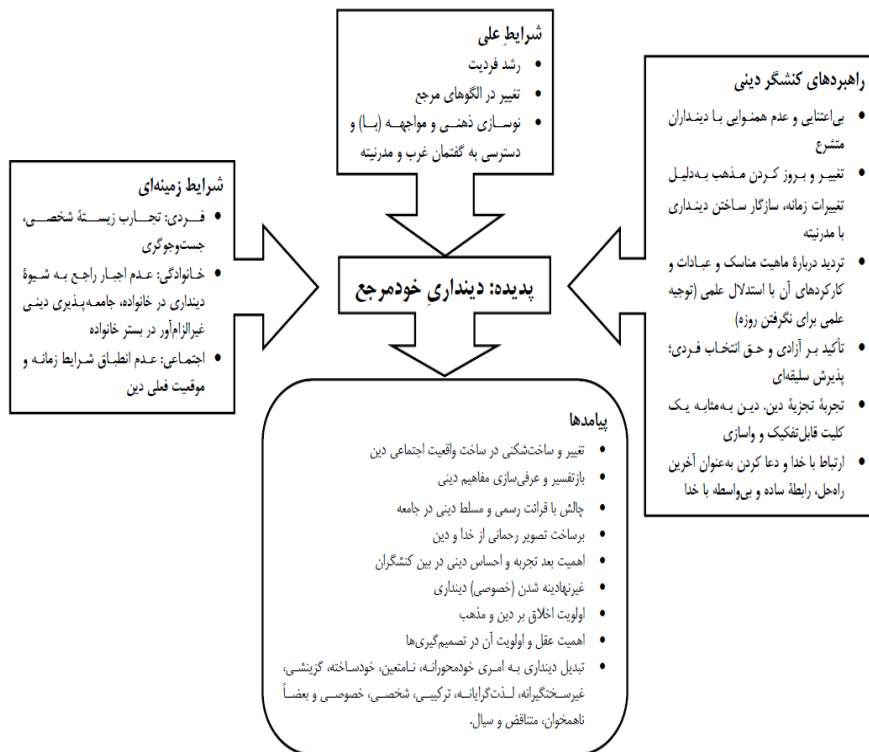
جدول شماره ۲. مفاهیم اولیه، مقولات و مقوله هسته دینداری جوانان شهر اصفهان

شماره	مفاهیم اولیه (کدگذاری باز)	مقوله‌های عمده (کدگذاری محوری)	برآورد اولیه نوع دینداری	مقوله هسته (کدگذاری گزینشی)
۱	ادای دلبخواهانه و غیرمنظم نماز و روزه، آسیب ندیدن دینداری در صورت نماز نخواندن و روزه نگرفتن سالانه، دوره‌های متوالی خواندن و نخواندن نماز	الزام آور نبودن عبادت‌های دینی، عبادت فردی تابع میل شخصی و تشخیص فردی	تا حدودی عبادی، عبادی به میزان حداقلی	
۲	نرفتن به مساجد برای مراسم دینی جمعی مانند نماز جماعت، اعتکاف و شب قدر	خصوصی بودن دینداری، اهمیت و تأکید بر انجام عبادات در خلوت شخصی	خصوصی	
۳	نداشتن مرجع تقلید، عدم رجوع به رساله، تردید راجع به خمس و زکات	شکل‌گیری سوژه خوددین‌یاد دینی، عدم اعتقاد به تقلید و تأکید بر خرد و تعقل، اهمیت فردیت، تشخیص فردی و قرائت شخصی	شخصی، خودتشخیصی و غیرفقهی	
۴	رابطه با جنس مخالف خارج از الگوی ازدواج و درعین حال اعتقاد به قرآن و برخی اصول دینی، نماز نخواندن منظم ولی روزه گرفتن سالانه، نماز خواندن و عدم اعتقاد به حجاب	گزینشگری، دینداری به‌مثابه یک سازه خودساخته	دینداری بی‌شکل، دینداری گزینشی	
۵	نماز خواندن برای رسیدن به آرامش، بی‌اهمیتی شکل دینداری، اهمیت نیت و اعتقاد بلطنی	دینداری به‌منزله امری قلبی و درونی، دینداری آسان‌گیر و لذت‌گرایانه	دینداری قلب پاک	
۶	دروغ نگفتن مهم‌تر از نماز خواندن و روزه گرفتن اهمیت راستگویی و درستکاری	تأکید بر اصول اخلاقی و انسانیت، اولویت رعایت اصول اخلاقی بر امور شرعی	دینداری اخلاقی‌گرا	
۷	عدم تمسک و توسل به واسطه‌هایی دینی مانند ائمه، روحانیون دینی	بلاواسطگی رابطه با خدا	دینداری بی‌واسطه	
۸	تمایل به خواندن تورات و انجیل، تجربه کلاس‌های عرفان و معنویت‌های جدید، معاشرت با معتقدان به دیگر ادیان	جست‌وجوی دینی، گرایش به معنویت‌ها و عرفان‌های شخصی، گشودگی شناختی	دینداری ترکیبی	





با توجه به مقولات عمده و توضیحات ارائه شده فوق می‌توان گفت که مفهوم یا مقوله «دینداری خودمرجع» به مثابه مقوله هسته، مفهومی است که می‌تواند کلیه مقولات و مباحث فوق را پوشش دهد و نیز جنبه تحلیلی داشته باشد. در اینجا باید توضیح داده شود که خودمرجع شدن دینداری در بین افراد بدین معنا است که در تمام اجزا و عناصر دینداری و ابعاد آن، رگه‌هایی از تعقل و خرد فردی به همراه قابلیت تشکیک و به چالش کشیدن آموزه‌های پیشین و الگوهای سابق دین‌ورزی وجود دارد. این امر نوظهور در جامعه ایرانی و به‌طور خاص در بین جوانان شهر اصفهان باعث شده است تا فرد خود تشخیص دهد و تصمیم بگیرد که با دینداری‌اش چگونه برخورد کند. در ادامه، این نوع دینداری در جامعه تحت مطالعه در قالب یک مدل پارادایمیک شامل شرایط، فرایند، تعامل و پیامد در شکل شماره ۱ ارائه شده است.



مدل شماره ۱. مدل نهایی نظریه زمینه‌ای

مدل فوق‌گویای آن است که دینداری خودمرجع تحت تعینات خاصی شکل گرفته است که آن را در قالب سه بعد شرایطی، تعاملی و پیامدی مورد اشاره قرار داده‌ایم. در خصوص شرایط زمینه‌ای می‌توان گفت که شخصیت‌هایی از سنخ جست‌وجوگر، آمادگی و تمایل بیشتری برای استقبال دینداری خودمرجع دارند. مثلاً ۲۷ ساله که دینداری او در وهله اول از سنخ ترکیبی بود می‌گفت:

یه سری کلاس ریکی می‌رفتم (که تمرکز می‌کنی و انرژی کیهان رو می‌گیری. اونم یه نوع عبادت). بعد اونا رو که قطع کردم فکر کردم که چرا نماز نمی‌خونم. کلاسای ریکی خیلی گرون بود. من نتونستم همشو برم. در یه حالی رفتم که فقط کشفش کنم که بینم چیه.

علاوه بر این به لحاظ خانوادگی دینداران خودمرجع در فضایی جامعه‌پذیر می‌شوند که به لحاظ دینی، اجبار و الزامی برای تربیت مذهبی سخت‌گیرانه حاکم نیست و گرچه والدین خود دیندارند، اما برای تربیت مذهبی فرزندان و جامعه‌پذیری دینی اهمیتی ندارند و اجباری به وجود نمی‌آورند. برای مثال، خورشید ۲۴ ساله می‌گفت:

مادرم هیچ‌وقت اجبار نمی‌کنه. اینکه باشو نمازتو بخون و اینا، نبود. من یه مقطع کوتاه بود که در واقع خوندم (نماز) ...

در سطح دیگر، اعتقاد دینداران خودمرجع به اینکه دین کارایی‌ها و ناکارآمدی‌هایی دارد که نمی‌توان آن را با شرایط زمانه و زمینه‌ای منطبق گرداند، باعث شده است تا کنشگران خود دست به کار شوند و سازه دینداری خود را سامان بخشند. برای مثال، امین ۲۷ ساله معتقد بود: به نظر من در مورد اینکه کدوم یکی از اینا (مذهب) درسته، همش نسبی، هیچ کدوم صددرصد نمی‌تونه به نتیجه برسه، هر کدومشون چیزای مثبتی دارند و هر کدومشون چیزایی داره که حداقل توی این زمان دیگه کارایی نداره.

در زمینه شرایط علی همان‌طور که در مقوله 'اقتضائات میلی، سلیقه‌ای و لذت‌گرایانه شدن دینداری و در بحث نظریه‌پردازانی مانند روزانوالن و تیلور (۱۳۸۹) (مقوله' مرجعیت فرد و راحتی و آسودگی در انواع جدید دینداری) اشاره شد، به نظر می‌رسد که در الگوی سبک زندگی جوانان تغییراتی رخ می‌دهد و عنصرهایی مانند فردیت و لذت، نوعیت و کیفیت دینداری افراد را تحت تأثیر قرار می‌دهد. از همین رو است که برخی جوانان دیندار از سبک‌های زندگی دینی التقاطی و ترکیبی استقبال می‌کنند. برای نمونه محسن، ۲۳ ساله می‌گوید:



آگه تو جامعه دستور داده بشه که همه این جور باشین، من همش فکر می‌کنم پس جای اراده و شخصیت آدم کجاس. شخصیت آدم زیر سؤال میره و این دیگه ارزشی برای من نداره (اهمیت فردیت).

یا سعید ۲۵ ساله تأکید می‌کرد:

روزه، یک حالت شبه‌عرفانی به من می‌داد و باهاش حال می‌کردم یا حتی مثلاً اتفاقاتی می‌افتاد که یک ساعت ونیم بعد از افطار روزهام را باز می‌کردم... یک حس خاصی مانند شعرا به من می‌داد. امسال نه حس خاصی نداشتم.

در همین سطح به نظر می‌رسد که الگوهای مرجع نیز عنصری تعیین‌کننده در صورت دینداری فرد باشد. برای مثال، عاطفه ۲۴ ساله می‌گفت:

برام پیش نیومده مسئله خاصی. ممکنه تو دین ما بگه مثلاً نباید با پسر دست بدی یا حجاب داشته باشی. ولی من چون همیشه تو خانواده‌ام آزاد بودم و نمی‌گفتم که حتماً این کار رو بکن، این برام وجود نداشته. مثلاً وقتی من از بچگی با پسرخاله‌هام بودم، با هم بزرگ شدیم، نب من هیچ وقت حجاب نداشتم.

اما در سطح راهبردی به نظر می‌رسد که جوانان با دینداران متشرع، ناهمنوا و بدان‌ها بی‌اعتنا هستند و از این خلال سبک زندگی دینی خاص خود را دنبال می‌کنند. آنان در گزاره‌هایشان بر تناقضات دیندار متشرع و ناهم‌خوانی اعتقادات و عملکرد دینی آنان اشاره می‌کنند. برای نمونه سارا ۲۳ ساله می‌گفت:

چند مورد داشتیم که به لحاظ اخلاقی مورد داشتن. نه وجدان داشتن، نه هیچی. بعد می‌دیدم نماز می‌خونن. بعضی از آدمای مذهبی اصلاً آدمای درستی نیستن. اونا ناخودآگاه مذهبی بودن. البته پره تناقض.

آنان همچنین تلاش می‌کنند تا دینداری خود را با مؤلفه‌های مدرنی مانند افزایش فردیت‌ها، ترکیب و تعامل دین و مدرنیته و تکثر گونه‌های دین‌ورزی و اتمیزه شدن آن که شریعتی (۱۳۸۵) نیز بدان اشاره کرد، سازگار سازند تا کماکان هم از دایره تدین خارج نشوند و هم سوئیته مدرن هویتی خود را حفظ کنند. برای نمونه، مرضیه ۲۵ ساله می‌گفت:

راجع به حجاب؛ همش به این فکر می‌کنم که آیا من باید با اوون زنی مقایسه بشم که تو جامعه عرب بوده. وقتی فکر می‌کنم اصلاً با شرایط ما جور در نمی‌یاد. شرایط حجاب و



۱. این یافته همچنین در مورد شرایط زمینه‌ای دینداری خود مرجع و جامعه‌پذیری دینی غیراجباری ایشان صدق می‌کند.

روابط اجتماعی که الآن هست اون زمان نبوده. زنی که تو اون جامعه زندگی می‌کرده با زنی که الآن زندگی می‌کنه، خیلی فرق می‌کنه. به نظر من باید اسلامو پیاده کرد ولی بسته به شرایط همیشه تغییرش داد.

در سطح پیامدی نیز آن طور که توضیح داده شد، دینداران خودمرجع با ساخت‌شکنی واقعیت دین، عرفی‌سازی مفاهیم مذهبی، چهره‌ای نواز دینداری را عرضه می‌کنند. برای نمونه، سعید ۲۸ ساله، اعتقاد داشت:

اصلاً مذهب واسه اینه که راحت زندگی کنی. من کاری به آخرت ندارم که چی میشه. من اون بعد مذهب رو کار دارم که مربوط به زندگی توی این دنیا میشه؛ مثلاً بگه این کارو بکنی ممکنه تو زندگیه این دنیات این نتیجه رو داشته باشه. همچنین بدل شدن دینداری به امری شخصی، خصوصی، گزینشی، انتخابی و اقتضایی، بی‌واسطه، صورتی جدید از امر دینی را عیان ساخته است.

### بحث و نتیجه‌گیری

می‌دانیم که جوانان نه تنها به عنوان قشری مورد توجه در میان سایر گروه‌های سنی، بلکه به مثابه پاره‌ای پُر فُوت از نیروهای اجتماعی در روندهای کلان جامعه مطرح هستند (کلانتری و فراهادی، ۱۳۸۷: ۱۶۱). یافته‌های این مطالعه نشان داد که صورتی جدید از دینداری در فضای اجتماعی جامعه ایرانی و به‌طور خاص این قشر اجتماعی شهر اصفهان سر برآورده است. ما در این مطالعه این نوع دینداری را «دینداری خودمرجع» نام نهادیم. این عنوان به‌مثابه یک نمونه آرمانی این قابلیت را دارد که عناوین و گونه‌های خرد دیگر را در خود پوشش دهد و چتر مفهومی خود را بر آنها نیز بگسترده. این نوع دینداری آن گونه که در چارچوبی کیفی به‌طور کامل تشریح و توضیح داده شد، با خصایصی مانند فردیت، غیرانحصاری و سیال بودن، فقدان مرجعیت، برآمدن سوژه خودتشخیص‌گر و خودآیین، کاهش پابندی به الزامات دینی و مذهبی، نوآوری‌های جدید در عرصه دینداری، محو واسطه‌ها و نهادها، کم‌رنگ شدن دگرسالاری دینی، گرایش به تجربه و احساس دینی، تعقل و بازتفسیر، ناپایداری، چندوجهی شدن و بی‌شکلی، برجسته و تعریف می‌شود.

اما این تحولات، پویایی، تغییرات و برآمدن اشکال حادث و نوپدید دینداری را نباید تحت عنوان افول دینداری در ایران تعبیر و تفسیر کرد. نتایج این مطالعه همچنین حاکی از آن است





که اشکال جدید دینداری گرچه موجب ساخت‌شکنی از واقعیت اجتماعی دین شده‌اند و دینداری را از شکل سنتی خود خارج گردانده، انتخاب هویت‌های دینی نو را تسهیل ساخته و دین‌ورزی‌های بی‌شکل و نوگرایانه را شکل بخشیده‌اند، اما همان‌گونه که برگر نیز تصریح می‌کند، بروز و ظهور این سنخ‌ها را بیشتر باید دال و معطوف به چگونگی باورهای دینی دانست تا چیستی آن (۱۳۸۱: ۱۹۴).

اشاره شد که زیمل دینداری را استعداد تقلیل‌ناپذیر و بنیادی روح می‌دانست و با رویکردی فردگرایانه به وضعیت و موقعیت دین و دینداری در عصر کنونی پرداخت. وی بر این عقیده بود که دینداری در زمانه معاصر این ظرفیت را دارد که در هیچ قالبی، شکل نگیرد و سیال بماند (باستانی، ۱۳۸۸: ۹۱). بر این اساس زیمل معتقد بود که دینداری و به تبع آن رفتار دینی افراد مبتنی بر نوعی احساس دینی است که می‌تواند محتواهای متفاوتی را در خود جای دهد. در این پژوهش نیز یافته‌های کیفی دلالت بر این داشت که دینداری به مثابه یک فرم، به‌رغم تعدد و تنوع محتوایی، سیالیت‌های ریختاری و امتناع از تشکل و تعیین‌پذیری تام، کماکان به‌عنوان سامانی معنابخش در زیست‌جهان سوژگان نقش ایفا می‌کند؛ اما نکته حائز اهمیت در مورد دینداری جوانان و بالأخص دینداری خودمرجع این سنخ آن است که این گونه دینداری به بیان زیملی شکل سابق، سنتی و نهادینه دینداری و بعضاً محتواهای تاریخی معین آن را کنار (در پرانتز) گذاشته و دینداری را برای خود، شخصی، منعطف، انتخابی و تساهل‌گرایانه ساخته است و به قول زیمل «زندگی دینی جدید» یا «سبک زندگی جدید دینی» را رقم زده و گونه جدیدی از تدین و دین‌ورزی<sup>۱</sup> را صورت‌بندی کرده است.

در اینجا بار دیگر رجوع به نظریه زیمل اساسی به نظر می‌رسد. زیمل تأکید می‌کند که با ایجاد تحول در شکل دینداری نباید این گونه تلقی کرد که افراد دیگر هیچ نیاز دینی ندارند. در حقیقت یکی از بنیادی‌ترین معماهای معنوی انسان مدرن امروزی این است که هرچند حفظ دین‌های سنتی دیگر ممکن نیست، ولی انگیزه دینی وجود دارد و هیچ میزانی از «روشنگری» نمی‌تواند آن را از بین ببرد؛ زیرا روشنگری صرفاً می‌تواند جامعه بیرونی دین و نه حیات آن را برابرد (زیمل، ۱۳۸۰: ۲۴۳) از همین رو، وی معتقد بود که شور و اشتیاق‌های دینی محو نمی‌شود، بلکه فقط در پی مسیرها و اهداف دیگری درمی‌آید. در واقع به‌رغم تحولات و دگرگونی‌ها، مهم آن است که اشکال نوین دین‌ورزی، انگیزه دینی را تضعیف نمی‌کند و جست‌وجوی امر متعالی، اگرچه در اشکال جدید و نوظهور، توقف نمی‌یابد و این امر ویژگی جاودانه انسان است.

۱. زیمل معتقد بود این شکل جدید، بازهم شکلی دینی است با لوازم گوناگون ایمان (زیمل، ۱۳۹۳: ۱۴).

## منابع

- اباذری، یوسف (۱۳۸۱). *فروپاشی اجتماعی*. مصاحبه با ماهنامه آفتاب، شماره ۱۸. آروین، بهاره (۱۳۸۴). *بررسی رابطه میان نهادمند شدن دین و شخصی شدن آن در جامعه ایرانی پس از انقلاب اسلامی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد جامعه‌شناسی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.
- آزاد ارمکی، تقی و غیاثوند، احمد (۱۳۸۱). *تحلیل جامعه‌شناختی دینداری جوانان با رویکرد بی‌شکلی دینداری*. *پژوهشنامه علوم انسانی*، ۳۵، ویژه‌نامه جامعه‌شناسی. ۱۱۷-۱۴۸.
- اسدی شیباده، مریم (۱۳۹۰). *بررسی انواع دینداری زنان در شهرستان آمل، مقایسه دینداری دختران دهه ۶۰ با دینداری مادران‌شان*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد مطالعات فرهنگی، دانشگاه علم و فرهنگ.
- اشتروس، آنسلم و کوربین، جولیت (۱۳۸۷). *اصول روش تحقیق کیفی، نظریه مبنایی (زمینه‌ای) (ترجمه بیوک محمدی)*. تهران: انتشارات پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- اعظم، آزاده منصوره و توکلی، عاصفه (۱۳۸۶). *فردگرایی، جمع‌گرایی و دینداری*. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۹، ۱۰۱-۱۲۵.
- باستانی، سوسن؛ شریعتی، سارا و خسروی، بهناز (۱۳۸۸). *مروجان رفتارهای نوین دینی: مطالعه موردی جمع‌های با رویکرد روانشناسی و عرفان*. *نامه علوم اجتماعی*، ۳۶، ۸۷-۱۲۳.
- برگر، پیتر (۱۳۷۷). *برخلاف جریان (ترجمه سیدحسین سراجزاده)*. ماهنامه کیان، ۴۴، ۳۰-۳۴.
- برگر، پیتر و کلنر، هانسفرید (۱۳۸۱). *ذهن بی‌خانمان، آگاهی و نوسازی*. ترجمه محمد ساوجی، تهران: نشر نی.
- بل، دانیل (۱۳۸۰). *دین و فرهنگ در جامعه پسا صنعتی (ترجمه مهسا کرم‌پور)*. فصلنامه فلسفی ادبی فرهنگی ارغنون، ۱۸، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۵۹-۱۸۴.
- بهار، مهری و رحمانی، سحر (۱۳۹۱). *بررسی شکاف نسلی به لحاظ وضعیت دینداری دو نسل دهه ۵۰ و ۷۰ با تأکید به بُعد مناسکی*. *فصلنامه جامعه‌شناسی مطالعات جوانان*، ۳ (۶)، ۹-۳۶.
- بیابانی، آریتا (۱۳۸۱). *بررسی رابطه پایگاه اقتصادی-اجتماعی با نوگرایی دینی با تأکید بر دانش‌آموزان پایه سوم دبیرستان‌های دولتی*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت مدرس تهران.
- ترکمان دهنوی، زینب (۱۳۸۹). *بررسی جامعه‌شناختی ابعاد متحول دینداری جوانان دانشجو در جامعه کنونی ایران*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد علوم اجتماعی، دانشکده مدیریت و علوم اجتماعی، دانشگاه آزاد اسلامی (واحد تهران شمال).
- توسلی، غالم عباس و مرشدی، ابوالفضل (۱۳۸۵). *بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان*. *مجله جامعه‌شناسی ایران*، ۷ (۴)، ۹۶-۱۱۸.
- تیلور، چارلز (۱۳۸۹). *تنوع دین در روزگار ما*. ترجمه مصطفی ملکیان، تهران: نشر شور، ویراست دوم.
- خسرو خاور، فرهاد (۱۳۹۳). *گونه‌های جدید دینداری در ایران (ترجمه آرش حسن‌پور)*. قابل دسترسی در وبگاه ترجمان: <http://tarjomaan.com/archives/3793>
- دواس، دیوید (۱۳۸۲). *پیمایش در تحقیقات اجتماعی (ترجمه هوشنگ ناییبی)*. چاپ سوم. تهران: نشر نی.





ذکایی، محمدمسعود. ولی‌زاده، وحید (۱۳۸۸). فرهنگ جوانان و تلفن همراه. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۲ (۳)، ۱۱۹-۱۵۲.

زارع، مریم (۱۳۸۴). بررسی تغییر نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان. پایان‌نامه کارشناسی ارشد، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه تهران.

زیمیل، جورج (۱۳۸۰). تضاد فرهنگ مدرن (ترجمه هاله لاجوری). ارغنون، ۱۸، ۲۲۵-۲۴۶.

زیمیل، جورج (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی دین (ترجمه شهناز مسمی‌پرست). تهران: نشر ثالث.

زیمیل، گئورگ (۱۳۹۳). دین (ترجمه امیر رضایی). تهران: نشر نی.

ساروخانی باقر و صداقتی فرد، مجتبی (۱۳۸۸). شکاف نسلی در خانواده ایرانی؛ دیدگاه‌ها و بینش‌ها. پژوهش‌نامه علوم اجتماعی، ۳ (۴)، ۷-۳۱.

سراج‌زاده، سید حسین (۱۳۷۷). نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان و دلالت آن بر سکولار شدن. فصلنامه نمایه پژوهش، شماره ۸ و ۷، ۱۰۵-۱۱۸.

سراج‌زاده، سید حسین (۱۳۸۴). چالش‌های دین و مدرنیته. تهران: نشر طرح نو.

سراج‌زاده، سیدحسین؛ شریعتی، سارا و صابر، سیروس (۱۳۸۳). بررسی رابطه میزان دینداری و انواع آن با مدارای اجتماعی. مجله علوم اجتماعی دانشکده ادبیات و علوم انسانی فردوسی مشهد، ۴، ۱۰۹-۱۴۲.

سفیری، خدیجه (۱۳۸۷). شیوه تحقیق کیفی. تهران: انتشارات پیام پویا.

شالچی، وحید (۱۳۸۷). سبک زندگی جوانان کافی‌شاپ. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۱ (۱)، ۹۳-۱۱۵.

شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۴). مدلی برای سنجش دینداری در ایران. مجله جامعه‌شناسی ایران، ۶، ۳۴-۶۶.

شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۸). جامعه‌شناسی دین. تهران، تهران: نشر نی.

شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۹۱). مبنای ساخت مدل برای سنجش دینداری. مجله روش‌شناسی علوم انسانی، ۱۷ (۶۸)، ۱۴۵-۱۶۷.

شریعتی، سارا (۱۳۸۵). جامعه‌شناسی مدرنیته دینی، متن سخنرانی در گروه جامعه‌شناسی دین. انجمن جامعه‌شناسی ایران.

شریعتی، سارا (۱۳۸۶). جوامع در جستجوی نوستالژی اجتماع؛ نگاهی به پدیده معنویت‌های جدید در ایران (از خلال مطالعه موردی دو نمونه از جمع‌های عرفانی - روان‌شناسی). فصلنامه انجمن مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۳ (۸)، ۱۶۷-۱۹۵.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۶). نمایی از دین‌ورزی طبقات متوسط جدید شهری. قابل دسترسی در وبلاگ شخصی <http://farasatkah.blogspot.com>

فراستخواه، مقصود (۱۳۹۱). تغییر الگوهای دینداری. مهرنامه، ۲۴، ۱۹۵-۱۹۶.

فلیک، اووه (۱۳۸۷). درآمدی بر شیوه تحقیق کیفی (ترجمه هادی جلیلی). تهران: نشر نی.

فولادی، ماری لادیه (۱۳۸۳). تحول جمعیتی - اجتماعی خانواده و تأثیر آن بر رفتار اجتماعی جوانان. مجموعه مقالات بررسی مسائل جمعیتی ایران با تأکید بر جوانان، ویژه دومین همایش انجمن جمعیت‌شناسی



ایران، دانشگاه شیراز، انتشارات مرکز مطالعات و پژوهش‌های جمعیتی آسیا و اقیانوسیه.  
کلانتری، عبدالحسین. فرهادی، محمد (۱۳۸۷). جوانان و مصرف گردشگری. *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*،  
۱ (۲)، ۱۵۹-۱۹۱.

کمالی، مجید (۱۳۹۰). بررسی تحلیلی کتاب تنوع دین در روزگار ما. *ماهنامه تخصصی دین (ویژه روانشناسی*  
دین ۲)، ۱۶۹، ۳۱-۳۸.

گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸). *جامعه‌شناسی*. ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نشر نی.

محدثی، حسن (۱۳۹۱). رشد میدان‌های مستقل. *مجله مهرنامه*، ۲۰، ۲۴۴-۲۴۵.

محمدپور، احمد (۱۳۹۰). *ضد روش*. تهران: نشر جامعه‌شناسان.

محمدپور، احمد؛ صادقی، رسول؛ رضایی، مهدی و پرتوی، لطیف (۱۳۸۸). سنت، نوسازی و خانواده، مطالعه  
تداوم و تغییرات خانواده در اجتماعات ایلی. *پژوهش زنان*، ۷ (۴)، ۷۱-۹۳.

محمدی اردکانی، فائزه (۱۳۸۲). *شناخت انواع دینداری‌های جوانان و عوامل مؤثر بر آن*. پایان‌نامه کارشناسی

ارشد علوم اجتماعی، دانشکده علوم اجتماعی، دانشگاه علامه طباطبائی.

هرویولزه، دنیل (۱۳۸۰). بازترکیب‌های دینی و گرایش‌های کنونی جامعه‌شناسی ادیان در فرانسه (ترجمه امیر  
نیک‌پی). *نمایه پژوهش*، ۲۰، ۱۷-۲۶.

هومن، حیدرعلی (۱۳۸۵). *راه‌نمای عملی پژوهش کیفی*. تهران: انتشارات سمت.

Cipriani, R. (2003). International review of sociology of religion. *Social Compass*.  
50 (3), 311-320

Dobbelaere, K. (1987). Some trends in European sociology of religion: The secularization  
debate. *Sociological Analysis*, 48 (2), 107-137

Moro, J. F. (1988). Secularization and revival of religion. *Studi-Sociologia*. 26 (2), 229-344

Nicolet, S. & Tresch, A. (2009). Changing religiosity, changing politics? The influence of  
“belonging” and “believing” on political attitudes in switzerland. *Politics and Religion*  
*Journal, American Political Science Association*, 2 (01) , 76-99

Saroglou, V. (2006). Religious bricolage as a psychological, reality: limits, structures and  
dynamics. *Social Compas*, 53(1), 109-115

Simmel, G. (1998). *La religion*. Paris: Circé



# The Investigation of Youth Religiosity, with the Emphasis on Self Referential Religiosity (Using Grounded Theory)

Received Date: Nov. 7, 2014

Accepted Date: Nov. 4, 2015

Arash Hasanpour<sup>1</sup>

Soraya Memar<sup>2</sup>

## Abstract

Religiosity has been pluralized and diversified at present era. This study, accepted this presupposition that religiosity as a varied, diverse and instable issue is out of duality of being religiousness or not. By accepting this presupposition we study and interpret one type of religiosity among youth in Isfahan. To achieve the given purpose, by review the previous studies, in interpretive approach, qualitative method framework, Grounded Theory tradition, interview and Simmel theory about religiosity, data is collected. Based on the findings of the study, and with criteria of “self-recognition” we discovered and identified Self referential religiosity. Also, the results of the qualitative data reveal that religiosity of Youth change to: individual, non-compulsory, private, dispositional, and selective, based on self- Intellection, non-accepting heteronomy of religious institution and tend to contingency, hedonistic Phenomena. Finally In this study we also tried to offer, describe and illustrate paradigmatic model of qualitative data in frame of casual, contextual, consequential circumstances about advent and influence this type of religiosity.

**Keywords:** Religiosity, Youth, Grounded Theory, Modern Religiosity, Self Referential Religiosity, Religious Self-Recognition



Cultural Research

13

Abstract

---

1. PhD Student of Sociology, Faculty of Litration and Humanities, Department of Social Science, Univesity of Isfahan, (Corresponding Author). arash.hasanpour@gmail.com

2. Associate Professor of Sociology, Department of Social Science, Faculty of Litration and Humanities, Univesity of Isfahan. s.memar@ltr.ui.ac.ir



## Bibliography

- A'zam, Ā., & Tavakoli, 'A. (1386 [2007 A.D]). Fardgerāyi, jam' gerāyi va dindāri. *Motāle'āt-e farhangi va ertebātāt*, 9, 101-125.
- Abāzari, Y. (1381 [2002 A.D]). Forupāši-e ejtemā'i. *Āftāb*, 18.
- Ārvin, B. (1384 [2005 A.D]). *Barresi-e rābeteh-ye miyān-e nahādmand šodan-e din va šaxsi šodan-e ān dar jāme'eh-ye irāni pas az enqelāb-e eslāmi*. (Pāyān nāmeḥ-ye kāršenāsi-e aršad). Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān, Dāneškadeh-ye 'Olum-e Ejtemā'i.
- Asadi Šiyādeh, M. (1390 [2011 A.D]). *Barresi-e anvā'-e dindāri-e zanān dar šahrestān-e Āmol, moqāyeseh-ye dindāri-e doxtarān-e daheh-ye 60 bā dindāri-e mādarānešān*. (Pāyān nāmeḥ-ye kāršenāsi-e aršad). Tehrān: Dānešgāh-e 'Elm va Farhang.
- Āzād Armaki, T., & Ghiyāsvand, A. (1381 [2002 A.D]). Tahlil-e jāme'eh šenāxti-e dindāri-e javānān bā ruykard-e bi šekli-e dindāri. *'Olum-e Ensāni*, 35, 117-148. (Vižeh nameḥ-ye jāme'eh šenāsi).
- Bahār, M., & Rahmāni, S. (1391 [2012 A.D]). Barresi-e šekāf-e nasli beh lahāz-e vaz'iyat-e dindāri-e du nasl-e daheh-ye 50 va 70 bā ta'kid beh bo'd-e manāseki. *Jāme'eh šenāsi motāle'āt-e javānān*, 3(6), 9-36.
- Bāstāni, S., & Šari'ati, S., & Xosravi, B. (1388 [2009 A.D]). Moravejan-e raftār hā-ye novin-e dini: motāle'eh-ye muredi, jam' hā-ye bā ruykard-e ravānšenāsi va 'erfan. *Nāmeḥ-ye 'Olum-e Ejtemā'i*, 36, 87-123.
- Bell, D. (1380 [2001 A.D]). Din va farhang dar jāme'eh-ye pasāsan'atī. translated by: Karam Pur, M. *Arghanun*, 18, 159-184.
- Berger, P. (1377 [1998 A.D]). Bar xālāf-e jaryān. translated by: Serāj Zādeh, S. H. *Kiyān*, 44, 30-34.
- Berger, P., & Kellner, H. (1381 [2002 A.D]). *Zehn-e bi xānemān, āgāhi va nusāzi* (Persian translation of the homeless mind; modernization and consciousness), translated by: Sāvōji, M. Tehrān: Našr-e Ney.
- Biyābāni, Ā. (1381 [2002 A.D]). *Barresi-e rābeteh-ye pāyegāh-e eqtesādi- ejtemā'i bā nugerāyi-e dini bā ta'kid bar dāneš āmuzān-e pāyeh-ye sevom-e dabirestān hā-ye dulati*. (Pāyān nāmeḥ-ye kāršenāsi-e aršad). Tehrān: Dānešgāh-e Tarbiyat Modares,
- Cipriani, R. (2003). International review of sociology of religion. *Social Compass*. 50 (3), 311-320
- De Vaus, D. A. (1382 [2003 A.D]). *Peymāyeš dar tahqiqāt-e ejtemā'i*. (Persian translation of Surveys in social research), (3rd ed.). translated by: Nāyebi, H. Tehrān: Našr-e Ney.
- Dobbelaere, K. (1987). Some trends in European sociology of religion: The secularization debate. *Sociological Analysis*, 48 (2), 107-137
- Farāsatxāh, M. (1386 [2007 A.D]). *Namā-yi az din varzi-e tabaqāt-e motevaset-e jadid-e šahri*. Retrieved from: <http://farasatkah.blogspot.com/>
- Farāsatxāh, M. (1391 [2012 A.D]). Taghyir-e olgu hā-ye dindāri. *Mehrnāmeḥ*, 24, 195-196.
- Flick, U. (1387 [2008 A.D]). *Darāmadī bar šivēh-ye tahqiq-e keyfī*. (Persian translation of An introduction to qualitative research). translated by: Jalīli, H. Tehrān: Našr-e Ney.

- Fulādi, L. (1383 [2004 A.D]). Tahavol-e jam'iyati- ejtemā'i-e xānevādeh va ta'sir-e ān bar raftār- e ejtemā'i- e javānān. *Majmu'eh maqālāt-e Barresi-e masā'el-e jam'iyati-e Irān bā ta'kid bar javānān* (duvomin hamāyeš- e anjoman- e jam'iyat šenāsi- e Irān). Širāz: Enteshārāt- e Markaz- e Motāle'āt va Pažuheš hā- ye Jam'iyati- e Āsyā va Oqyānusiye.
- Giddens, A. (1378 [1999 A.D]). *Jāme'eh šenāsi*. (Persian translation of Sociology). translated by: Saburi, M. Tehrān: Našr- e Ney.
- Hervieu- leger, D. (1380 [2001 A.D]). *Bāztarkib hā- ye dini va gerāyeš hā- ye konuni- e jāme'eh šenāsi- e adyān*. translated by: Nik Pey, A. Namāyeh- ye pažuheš, 20, 17-26.
- Human, H. (1385 [2006 A.D]). *Rāhnamā- ye 'amali- e pažuheš- e keyfi*. Tehrān: Enteshārāt- e Samt.
- Kalāntari, 'A., & Farhādi, M. (1387 [2008 A.D]). Javānān va masraf- e gardešgari. *Tahqiqāt- e farhangi- e Irān*, 1(2), 159-191.
- Kamāli, M. (1390 [2011 A.D]). Barresi- e tahlili- e ketāb- e tanavo' - e din dar ruzegār- e mā. *Din* (ravānšenāsi- e din 2), 15(169), 31-38.
- Mohadesi, H. (1391 [2012 A.D]). Rošd- e meydān hā- ye mostaqel. *Mehmāneh*, 20, 244-245.
- Mohamad Pur, A. (1390 [2011 A.D]). *Zed- e raveš*. Tehrān: Našr- e Jāme'eh šenāsān.
- Mohamad Pur, A., & Sādeqi, R., & Rezāyi, M., & Partovi, L. (1388 [2009 A.D]). Sonat, nusāzi va xānevādeh, motāle'eh- ye tadāvom va taghyirāt- e xānevādeh dar ejtemā'āt- e ili. *Pažuheš- e zanān*, 7(4), 71-93.
- Mohamadi Ardakāni, F. (1382 [2003 A.D]). *Šenāxt- e anvā' - e dindāri hā- ye javānān va 'avāmel- e mu'aser bar ān*. (Pāyān nāmeh- ye kāršenāsi- e aršad). Tehrān: Dānešgāh- e 'Alāmeš Tabātabā'i, Dāneškadeh- ye 'Olum- e Ejtemā'i.
- Moro, J. F. (1988). Secularization and revival of religion. *Studi- Sociologia*. 26 (2), 229-344
- Nicolet, S. & Tresch, A. (2009). Changing religiosity, changing politics? The influence of "belonging" and "believing" on political attitudes in switzerland. *Politics and Religion Journal, American Political Science Association*, 2 (01) , 76-99
- Safiri, X. (1387 [2008 A.D]). *Šiveh- ye tahqiq- e keyfi*. Tehrān: Enteshārāt- e Payām- e Puyā.
- Šālči, V. (1387 [2008 A.D]). Sabk- e zendegi- e javānān- e kāfi šāp. *Tahqiqāt- e farhangi- e Irān*, 1(1), 93-115.
- Šari'ati, S. (1385 [2006 A.D]). Jāme'eh šenāsi- e moderniteh- ye dini. (matn- e soxanrāni dar goruh- e jāme'eh šenāsi- e din, *Anjoman- e Jāme'eh šenāsi- e Irān*).
- Šari'ati, S. (1386 [2007 A.D]). Javāme' dar jostuju- ye nustālzi- e ejtemā'; negāhi beh padideh- ye ma'naviyat hā- ye jaded dar Irān (az xelāl- e motāle'eh- ye muredi du nemuneh az jam' hā- ye 'erfāni- ravānšenāsi). *Anjoman- e motāle'āt- e farhangi va ertebātāt*, 3(8), 167-195.
- Saroglou, V. (2006). Religious bricolage as a psychological, reality: limits, structures and dynamics. *Social Compas*, 53(1), 109-115
- Sāruxāni, B., & Sedāqati Fard, M. (1388 [2009 A.D]). Šekāf- e nasli dar xānevādeh- ye irāni; didgāh hā va bineš hā. ' *Olum- e Ejtemā' i*, 3(4), 7-31.
- Serāj Zādeh, H. (1377 [1998 A.D]). Negarš hā va raftār hā- ye dini nujavānān va delālat- e ān bar seculār šodan. *Namāyeh- ye pažuheš*, 7-8, 105-118.





- Serāj Zādeh, H. (1384 [2005 A.D]). *Čāleš hā-ye dīn va modernīteh. Tehrān*. Našr-e Tarh-e Nu.
- Serāj Zādeh, H., & Šari'ati, S., & Sāber, S. (1383 [2004 A.D]). Barresi-e rābeteh-ye mizān-e dindāri va anvā'-e ān bā modārā-ye ejtemā'i. 'Olum-e Ejtemā'i, (Mašhad: Dānešgāh-e Ferdusi, Dāneškadeh-ye Adabiyāt va 'Olum-e Ensāni), 4, 109-142.
- Simmel, G. (1380 [2001 A.D]). *Tazād-e farhang-e modern*. translated by: Lājevardi, H. Arghanun, 18, 225-246.
- Simmel, G. (1388 [2009 A.D]). *Maqālāti darbāreh-ye dīn: fālsafeh va jāme'eh šenāsi-e dīn*. (Persian translation of Essays on religion). translated by: Mosami(ā) Parast, Š. Tehrān: Našr-e Sāles.
- Simmel, G. (1393 [2014 A.D]). *Dīn*. (Persian translation of La Religion). translated by: Rezāyi, A. Tehrān: Našr-e Ney.
- Simmel, G. (1998). *La religion*. Paris: Circé
- Šojā'i Zand, 'A. (1384 [2005 A.D]). *Model-i barāye sanješ-e dindāri dar Irān*. Jāme'eh šenāsi-e Irān, 6, 34-66.
- Šojā'i Zand, 'A. (1388 [2009 A.D]). *Jāme'eh šenāsi-e dīn*. Tehrān: Našr-e Ney.
- Šojā'i Zand, 'A. (1391 [2012 A.D]). Mabnā-ye sāxt-e model barāye sanješ-e dindāri. *Raveš šenāsi-e 'olum-e ensāni*, 17(68), 145-167.
- Strauss, A., & Corbin, J. (1387 [2008 A.D]). *Osul-e raveš-e tahqiq-e keyfi, nazariyeh-ye mabnāyi (zamineh-i)*. (Persian translation of Basics of qualitative research), translated by: Mohamadi, B. Tehrān: Enteshārāt-e Pažuhešgāh-e 'Olum-e Ensāni va Motāle'āt-e Farhangī.
- Tavasoli, Gh., & Moršedi, A. (1385 [2006 A.D]). Barresi-e sath-e dindāri va gerāyeš hā-ye dīni-e dānešjuyān. *Jāme'eh šenāsi-e Irān*, 7(4), 96-118.
- Taylor, Ch. (1389 [2010 A.D]). *Tanavo'-e dīn dar ruzegār-e mā*. (Persian translation of Varieties of religion today), (2nd ed.). translated by: Malekiyān, M. Tehrān: Našr-e Šur.
- Torkamān Dehnavi, Z. (1389 [2010 A.D]). *Barresi-e Jāme'eh šenāxti-e ab'ād-e motehavel-e dindāri-e javānān-e dānešju dar jāme'eh-ye konuni-e Irān*. (Pāyān nāmeḥ-ye kāršenāsi-e aršad). Tehrān: Dānešgāh-e Āzād-e Eslāmi (Vahed-e Tehrān Šomāl), Dāneškadeh-ye Modiriyat va 'Olum-e Ejtemā'i.
- Xosru Xāvar, F. (1393 [2014 A.D]). *Guneh hā-ye jaded-e dindāri dar Irān*. Translated by: Hasan Pur, Ā. Retrieved from: <http://tarjomaan.com/archives/3793>
- Zāre', M. (1384 [2005 A.D]). *Barresi-e taghyir-e negareš hā va raftār hā-ye dīni-e nujavānān*. (Pāyān nāmeḥ-ye kāršenāsi-e aršad). Tehrān: Dānešgāh-e Tehrān. Dāneškadeh-ye 'Olum-e Ejtemā'i.
- Zokāyi, M. S., & Vali Zādeh, V. (1388 [2009 A.D]). Farhang-e javānān va telefon-e hamrāh. *Tahqiqāt-e farhangi-e Irān*, 2(3), 119-152.