



Research Paper

Investigating the developments of intergenerational religiosity; A data-based approach; Case study of Kashan city

Ehsan Sanatkar¹, Mohammad Ganji^{2*}, Asadollah Babaeifard^{3*}

Received: Mar. 6, 2025; Accepted: Jul. 3, 2025

ABSTRACT

Religion has always been one of the most controversial institutions in the social sciences and is recognized in our country as a significant and influential institution due to its central place. The aim of this research is to examine religious discourses in the lived experience of three generations of citizens of Kashan. This study is qualitative and has been conducted using grounded theory methodology. This research has drawn on the conceptual framework of Inglehart, Bruce, and Soroush. The sample size for this research includes 28 individuals born in the 1950s (during the Pahlavi regime), those born in the 1970s (during the revolution and revolutionary values), and those born in the 1990s (during the consolidation and development of the Islamic Republic). According to the findings, the religiosity of individuals from the first group is characterized by a reference-oriented religiosity and a definitive approach to religious issues. The religiosity of individuals from the second group is institutional and they seek the presence of religion in all spheres of society. The core category of religiosity for individuals from the third group is individualistic religion. Additionally, based on the research findings, it was determined that there is not a significant generational gap between the first and second groups, but there is a generational gap between these two groups and the individuals from the third group, with the concept of religiosity having changed in the new generation and adopting an individual, faith-based, and direct approach.

Keywords: Religion legalism, institutional religion, individualistic religion, secularism

1. PhD Graduate in Social Issues of Iran, University of Kashan, Iran

✉ e.sanatkar@chmail.ir

2. Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Humanities, University of Kashan, Iran

✉ m.ganji@kashanu.ac.ir

3. Associate Professor, Department of Social Sciences, Faculty of Humanities, University of Kashan, Iran

✉ babaiefardm@gmail.com

* Corresponding Author



INTRODUCTION

Religion has consistently influenced its surrounding environment and shapes social and cultural elements. In the past, religious authorities and institutions acted merely as interpreters of issues for the people, who organized their behaviors based on these religious structures. However, in contemporary times, due to numerous transformations, this premise has changed and undergone a significant shift. In the history of our land, religion is regarded as a determining social force, and in academic circles, Iranian society has always been recognized as a religious community (Ghadari & Zare, 2011: 70). The history of Iranian society has always been intertwined with religion, and many transformations and changes in Iran have occurred within the framework of religion, which has played a significant role in most of these social changes.

Although religion possesses traditional characteristics, it has always been dynamic and continuously updated. Consequently, scientific examination of religion and the sociology of religion has not ceased over the years, but has rather continued and faced new issues in accordance with the conditions and circumstances of time and place. Recent years have seen the emergence of a dual approach among scholars regarding the position and role of religion among the people. Some theorists, such as Esposito, believe that post-revolutionary Iran has encountered challenges between Islam and democracy. Therefore, analyzing the religious identity in such a society across different generations is of great significance.

On the other hand, many religious intellectuals believe that religious matters in Iranian society have undergone significant transformations in the present century, and the public perception of religion has varied in different periods. This variation has led to a meaningful difference between the younger generation's understanding of religion and that of previous generations. Accordingly, this research aims to provide a more precise and thorough understanding of the interpretations and narratives of three different generations concerning their encounters with religion. It seeks to elucidate the changes and transformations in religiosity among individuals born in three distinct generations, each of whom has grown up in different contexts. In fact, this study intends to examine the perspectives of individuals born in three different decades in Iran, as each period has reflected a different atmosphere in society, and to analyze their distinctions based on the prevailing conditions of their respective eras.

In this study, the first generation includes those born in the 1950s who grew up during the Pahlavi regime and within a secular political framework. The second generation, born in the 1970s, includes those who experienced their childhood in a secular government, but their main context of growth coincided with the Islamic Revolution and the eight-year period of the imposed war. During this period, the government's policy was to maximize the role of religion in all aspects of society. The third generation includes those born in the 1990s who grew up in the Islamic Republic.

PURPOSE

The main goal of this study is to gain a deep understanding of the similarities and differences in religiosity among three generations: those born in the 1950s (before the revolution and during the Pahlavi regime), the 1970s (the spiritual and value-based era of the Islamic Revolution and the imposed war), and the 1990s (the modern era and the development trends of the Islamic Republic). In other words, the main question of the research is: What changes and transformations have occurred in the concept, approach, and attitude of people born in these three decades toward the institution of religion?

METHODOLOGY

In this research, among the qualitative methods, the grounded theory approach was selected. Grounded theory is a systematic and qualitative methodology aimed at producing a theory that explains a process, action, or interaction regarding a specific real-world topic at a general conceptual level (Creswell, 2005: 396). In other words, the grounded theory method has the ability to transform the simple narratives of interviewees into coded data at various semantic levels through its three coding processes and specific categorizations, ultimately utilizing these findings as a theory related to the subject under investigation.

Based on this sampling method, interviews were initially conducted with representatives from all three generations in different formats. Efforts were made to share some statements from each generation for comparison purposes and to examine their feedback, ensuring that coding occurred simultaneously with the interviews. A total of six interviews were



Iranian Cultural Research

Abstract



conducted with the first group, eight interviews with the second group, and fourteen interviews with the third group until theoretical saturation was reached. Overall, 28 individuals were interviewed in this study.

FINDINGS

The results obtained from the interviews indicate the existence of three distinct core phenomena among individuals of three different generations. The topics each had a different perspective on religion, despite their differences and similarities.

Overall, the findings of this section revealed that each group had 7, 8, and 9 core codes respectively. Additionally, there were three core codes titled reference-oriented religion, institutional-oriented religion, and individual-oriented religion, which were narrated under the following three titles: a) Jurisprudence-based religion (reference-oriented) and a preference for a non-political stance over a political one b) Institutional religion and a change of stance from non-political to political c) Minimalist and individualistic religion, and a shift from collectivism to individualism.

CONCLUSION

The results obtained from the interviews indicate the presence of three distinct core phenomena among the members of three different generations. These concepts, despite their differences and similarities, exhibit varied attitudes toward religion.

According to the findings, the main discourse of the generation born in the 1950s is characterized as a reference-centered religion. The cause of this approach can be found in their devotional attitude and pragmatism toward religion. Additionally, their emulation of religious scholars and anti-foreign tendencies strengthened reliance on domestic religious authority. In this generation, some religious authorities and scholars adopted a maximalist approach to religion, while others maintained a traditional and non-political stance. Their followers, influenced by reasons such as devotional perspectives and emulation, internalized and cultivated this strategy, leading to a common denominator and the main outcome of all these inclinations: an emphasis on jurisprudence and the dominance of a jurisprudential perspective in religion.

For the institutionalized religion discourse of the generation born in the

1970s, the causal conditions, similar to the reference-centered religion discourse, involved devotional and imitative approaches and pragmatism. The contextual conditions, determined by the concept of emulation in both the 1950s and 1970s generations, also reinforced this discourse. Moreover, due to the eight-year war and the resulting economic and psychological pressures on people's livelihoods, ritualism and a social perspective toward religion—meaning comprehensive assistance from religious institutions and individuals to the public as strategic conditions—led to the emergence of a maximalist and political religion. This notion, characterized as a maximalist and political religion, resulted from the discourse of the 1970s generation while being presented as a strategy alongside traditional and non-political religion in the 1950s generation. However, after two decades, it managed to emerge as a consequential concept in the 1970s generation. Furthermore, in this model and discourse, people distinguished between the essence of religion and the religious individuals, attributing the problems arising to the actions of believers while deeming the institution of religion sacred and inviolable.

In the individualistic religion discourse of the generation born in the 1990s, the causal dimension includes a disengagement from both pragmatic and political religion. The contextual dimension features a lack of emulation; the intervening dimension involves religious secularism; and the strategic dimension includes religious pluralism and a humanitarian, worldly understanding of religion. The consequential dimension encompasses minimalistic religion, self-referential religiousness, and a decline in formal religiosity. Thus, as mentioned, the causal, contextual, and somewhat strategic categories between the 1950s and 1970s generations share similarities. However, there is no resemblance between the categories of the 1990s and those of previous decades, with their concepts being fundamentally different.

Based on the results of the interviews, the causal conditions leading to the individualistic religion discourse of the 1990s indicate a detachment from political religion. This situation contrasts sharply with the central signifier and consequential dimension of the preceding generation's discourse, highlighting a significant cultural shift and the capacity for reassessment in the new generation. The contextual conditions, unlike those of previous generations, have transitioned into a lack of emulation, with the new generation unable to find a model for themselves. A lay understanding



Iranian Cultural Research

Abstract

of religion has deeply penetrated and influenced this type of discourse. The strategic conditions entail a humanistic interpretation and an earthly view of religion, whereby religious criteria are sought outside their original context, reducing religiosity to mere humanity; simultaneously, the interpretation of religion is viewed as a pluralistic endeavor. This situation leads to a self-referential religion and a decrease in formal and juristic religion. Moreover, due to the strength of causal conditions, this generation's approach to religion stands in stark contrast to those of previous generations, adopting a minimalist perspective, asserting that religion must move away from its maximalist nature and focus on strengthening its internal aspects. Ultimately, religiosity transforms into a faith-based, direct, and self-directed approach.

NOVELTY

This research, using theoretical expansion, demonstrated that there have been serious developments in the field of religion, which is considered fundamental to human life, among different generations. While the proposed theories have only been able to explain some of their statements, the rest has been overlooked, and through the present research, the process of changes and the type of transformations in religiosity among generations has been specified and explained.

CONFLICT OF INTEREST

No conflict of interest declared by the authors.



BIBLIOGRAPHY

- Arsalani, A., Rahmatian, F., & Hosseini, S. H. (2025). Media Literacy for Business Personnel: A Strategic Approach for Better Efficiency. *Code, Cognition & Society*, 1(1), 1-28. doi:10.22034/ccsr.2025.526844.1000
- Azad Armaki, T., & Ghiasvand, A. (2002). Sociological analysis of religiosity of the youth with an approach of deformity of religionism. *Journal of Human Sciences*, (35), 117-148. doi: 10.22054/qjss.2016.7209 [In Persian]
- Azadeh, M.A., & Tavakoli, A. (2007). Individualism, Communalism and Religiosity. *Cultural Studies & Communication*, 3(9), 101-126. [In Persian]
- Bahar, M., & Rahmani, S. (2012). Investigating the generation gap in terms of religiosity between two generations of the 70s and 90s with emphasis on the ritual dimension. *Journal of Youth Sociological Studies*, 3(6), 9-36. [In Persian]
- Bruce, S. (2001). The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization. In L. Woodhead, P. Heelas, & D. Martin (Eds.), *Berger and the Study of Religion* (Pp. 87-100). Taylor & Francis/Routledge.
- Creswell, J. W. (2005). *Educational research: Planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research*. Upper Saddle River, NJ: Pearson.
- Durkheim, E. (2004). *Şurat-hā-ye bonyāni-ye hayāt-e dini* [The Fundamental Forms of Religious Life] (Ba. Parham, Trans.). Tehran, Iran: Markaz. [In Persian]
- Espósito, J., & Wall, J. (2011). *Jonbešhā-ye Eslāmi-ye mo'āser* [Contemporary Islamic Move [In Persian]nts] (Sh. Ahmadvand, Trans.). Tehran, Iran: Ney Publications. (Original work published 1996)
- Ghaderi, T., & Zare, S. (2011). *Barresi-ye mafāhim va maqulehā-ye be-kār gerefte-šode jehat-e senjaš-e no'e dīndāri* [A study of concepts and categories used to measure the type of religiosity]. *Quarterly Scientific Research Journal of Islam and Social Sciences*, 3(6), 77-108. [In Persian]
- Ghobadi, A., & Alipour, P. (2012). Tahlīl-e kārjadi-ye marāsem va manāsek-e dini [A functional analysis of religious ceremonies and rituals]. *Journal of Islam and Social Sciences*, 4(8), 73-91. [In Persian]
- Glaser, B.G., & Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Hasanpour, A., & Memar, S. (2015). The Investigation of Youth Religiosity, with the Emphasis on Self-Referential Religiosity (Using Grounded Theory). *iranian journal of cultural research*, 8(3 (31)), 99-131. doi: 10.7508/ijcr.2015.31.004 [In Persian]
- Hosni, T. (2016). Motāle'e-ye jāme'e-šenāxti-ye entegāl-e beyn-neslī-ye farhang-e dīnī az tariq-e xānevāde dar jāme'e-ye mo'āser-e Īrān [A sociological study of intergenerational



Iranian Cultural Research

Abstract



- transmission of religious culture through the family in contemporary Iranian society] (Unpublished doctoral dissertation). Islamic Azad University, Central Tehran Branch, Iran. [In Persian]
- Inglehart, R. (2003). *Tahavvol-e farhangi dar jame'e-ye pišrafte* [Cultural Change in Advanced Society] (M. Vetter, Trans.). Tehran, Iran: Kavir Publishing. [In Persian]
- Inglehart, R. (2008). *Moqaddas va 'orfi, din va siyāsat dar jahān* [Sacred and Secular, Religion and Politics in the World] (M. Vetter, Trans.). Tehran, Iran: Kavir Publishing.
- Jafarian, R. (2011). *Jaryān-hā va sāzmān-hā-ye mazhabi-siyāsi-ye Irān* [Religious-political movements and organizations of Iran]. Tehran, Iran: Alam Publishing. [In Persian]
- Jalaeipour, H., & Mohammadi, J. (2013). *Nazariyehā-ye muta'axer-e jāme'ešenāsi* [Recent Theories of Sociology], Tehran, Iran: Ney Publishing House. [In Persian]
- Kazemipour, A. M. (2007). *Bāvarhā va raftār-hā-ye mazhabī dar Irān* [Religious Beliefs and Behaviors in Iran]. Tehran, Iran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publication. [In Persian]
- Khodabin, M., Sharifi Poor Bgheshmi, M.S., Piriyaee, F., & Zibaei, F. (2022). Mapping the landscape of AI literacy: An integrative review. *Socio-Spatial Studies*, 6(1), 51-61. doi:10.22034/soc.2022.223715
- Malekian, M. (2006). *Moshštāqi va mahjūri* [Desire and Abandonment], Tehran, Iran: Negah Moaser Publishing. [In Persian]
- Malekian, M. (2009). *Rāhī be rahāyi; Jostār-hāyi dar bāb-e 'aqlāniyat va ma'naviyyat* [The Path to Liberation; Essays on Rationality and Spirituality]. Tehran, Iran: Negah Moaser Publication. [In Persian]
- Najafzadeh, H. (2016). *Jābejā'i-ye dow enqelāb: Ārxesh-hā-ye amr-e dini dar jāme'e-ye Irān* [The Shift of Two Revolutions (Religious Revolutions in Iranian Society)]. Tehran, Iran: Tisā. [In Persian]
- Ng, K., & Hase, S. (2008). Grounded Suggestions for Doing a Grounded Theory Business Research. *Electronic Journal of Business Research Methods*, 6(2), 155-170.
- Parvizi, S., & Haj Bagheri, A., & Salsali, M. (2015). *Ošul va roš-hā-ye pežuh-eš-e keyfi* [Principles and Methods of Qualitative Research], Tehran, Iran: Jame-e-Negar Publications. [In Persian]
- Patton, M.Q. (1990). *Qualitative Evaluation and Research Methods* (2nd ed.). Newbury Park, CA: Sage.
- Rastegarkhaled, A. (2013). Family Social Capital and Youth Religiousness. *Iranian Journal of Cultural Research*, 6(3(23)), 55-86. doi: 10.7508/ijcr.2013.23.003 [In Persian]

- Shariati, A. (1999) *Bāzšenāsi-ye hoviya-t-e Irāni-e Eslāmi* [Recognizing Iranian Islamic Identity]. Tehran, Iran: Elham Publications. [In Persian]
- Soroush, A. (2007). *Rāzdāni va rošanfekri va dindāri* [Mystery, Enlightenment, and Religiosity]. Tehran, Iran: Sirat Publishing. [In Persian]
- Soroush, A. (2009). *Qabz va bast-e te'orik-e šari'at* [Theoretical Conception and Development of Sharia]. Tehran, Iran: Sirat Publishing. [In Persian]
- Strauss, Anselm L., & Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory: Procedures and Techniques*. Sage.
- Tabatabai, S.H. (2018). *Feqihān va enqelāb-e Irān: Yek nasl pas az Āyatollāh-ol-Ozmā-ye Borujerdi* [Fiqhiyan and the Iranian Revolution: A Generation after Grand Ayatollah Boroujerdi]. Tehran, Iran: Kavir. [In Persian]
- Tavassoli, Gh.A. (2002). *Jāme'e-šenāsi-ye dini* [Sociology of Religion]. Tehran, Iran: Sokhan Publishing. [In Persian]
- Van de Pol, J., & van Tubergen, F. (2014). *Inheritance of religiosity among Muslim immigrants in a secular society*. *Review of Religious Research*, 56(1), 87–106.
- Zamani, M., Hosseini, S.H., & Rahmatian, F. (2024). The Role of Education in Successful Business Management. *Journal of Cyberspace Studies*, 8(2), 317-346. doi:10.22059/jcss.2024.101609



Iranian Cultural Research

Abstract



مقاله پژوهشی

بررسی تحولات دین‌داری بین‌نسلی؛ رویکردی داده‌بنیاد

احسان صنعتکار^۱، محمد گنجی^{۲*}، اسدالله بابایی فرد^۳

دریافت: ۱۴۰۳/۱۲/۱۶؛ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۴/۱۲

چکیده

تحولات دین‌داری همواره از موضوعات مهم در حوزه جامعه‌شناسی دین بوده است. تغییرات بین‌نسلی و نسبت آن با دین‌داری یکی از موضوعاتی است که در کشوری مانند ایران، جای بررسی و تحلیل فراوان دارد. هدف این پژوهش، بررسی گفتمان‌های دینی در تجربه زیسته سه نسل از شهروندان شهر کاشان است. پژوهش حاضر، از نوع مطالعات کیفی بوده که با به‌کارگیری روش نظریه زمین‌های انجام شده است. این پژوهش، از چارچوب مفهومی اینگلهارت، بروس و سروس بهره برده است. حجم نمونه این پژوهش ۲۸ نفر از متولدان دهه ۱۳۳۰ (دوران رژیم پهلوی)، متولدان دهه ۱۳۵۰ (دوران انقلاب و ارزش‌های انقلابی) و متولدان دهه ۱۳۷۰ (دوران تثبیت و توسعه جمهوری اسلامی) بوده‌اند. براساس یافته‌های پژوهش، متولدان دهه ۱۳۳۰، دارای دین‌داری مرجع‌گرا بوده و رویکردی قطعی به مسائل دینی دارند. این نسل، دارای کدهای محوری‌ای همچون دین‌تبعدی، دین‌فقه‌گرا، دین‌حداکثری و سیاسی، دین سنتی و غیرسیاسی، الگوپذیری، درونی‌سازی و عمل‌گرایی، بیگانه‌ستیزی به‌مثابه مدرنیته‌ستیزی هستند. دین‌داری متولدان دهه ۱۳۵۰ از نوع دین‌داری نهادگرا بوده و خواهان حضور دین در همه عرصه‌های جامعه، و دارای کدهای محوری‌ای همچون دین‌تبعدی-تقلیدی، دین‌مناسکی-آیینی، الگوپذیری، دین‌حداکثری و سیاسی، عمل‌گرایی دینی، همبستگی نسلی، تمایزگذاری دوگانه دین و دین‌دار، و دین اجتماعی بوده‌اند. مقوله هسته‌ای دین‌داری متولدان دهه ۱۳۷۰، دین‌فردگرا با کدهای محوری دین‌انسانی و این‌جهانی، دین‌حداقلی، خودمرجعی دینی، عدم‌گرایش به دین‌مصلحت‌اندیش و اجتماعی نشده، عرفی‌گرایی دینی، عدم‌گرایش به دین‌سیاسی، تنوع‌طلبی و تکثرگرایی دینی، بی‌الگویی، و کاهش دین‌داری با قرانت رسمی بوده است. همچنین، برپایه یافته‌های پژوهش، مشخص شد که میان متولدان دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۵۰، شکاف نسلی چندانی وجود ندارد، اما میان این دو نسل با متولدان دهه ۱۳۷۰، شکاف نسلی وجود دارد و مفهوم دین‌داری در نسل جدید، تغییر کرده و دارای رویکردی ایمانی و بی‌واسطه شده است.

کلیدواژه‌ها: دین‌فقه‌گرا، دین‌نهادگرا، دین‌فردگرا

۱. دانش‌آموخته دکتری جامعه‌شناسی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
e.sanatkar@chmail.ir

۲. دانشیار جامعه‌شناسی، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
m.ganji@kashanu.ac.ir

* نویسنده مسئول

۳. دانشیار جامعه‌شناسی، گروه علوم اجتماعی، دانشکده علوم انسانی، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران
babaiefard@kashanu.ac.ir

مقدمه و بیان مسئله

جامعه به‌عنوان یک کل و نظام بزرگ، دارای اجزای پرشماری است. هریک از این جزءها، که با عنوان میدان، نهاد، عرصه، سازمان، و... نام‌گذاری می‌شوند، دارای رویکرد و روایت متفاوتی است. یکی از مهم‌ترین این نهادها که در طول تاریخ، تأثیر ویژه‌ای بر جوامع گذاشته است، مفهوم دین است. دین، همواره بر محیط اطراف خود تأثیر گذاشته و عناصر محیط اجتماعی و فرهنگی را شکل می‌دهد. در گذشته، مراجع و نهادهای دینی، تنها مفسر مسائل برای مردم بودند و مردم، رفتار خود را براساس نظر نهادهای دینی تنظیم می‌کردند. اما امروزه و با توجه به بسیاری از تحولات به‌وجودآمده، این گزاره تغییر کرده و دچار چرخش شده است. در تاریخ سرزمین ایران، دین، نیروی اجتماعی تعیین‌کننده‌ای به‌شمار می‌آید و در محافل علمی نیز، جامعه ایران، همواره به‌عنوان جامعه‌ای مذهبی شناخته می‌شود (قادری و زارع، ۱۳۹۰، ۷۰). تاریخ جامعه ایران همواره با دین هم‌نشین بوده و تحولات و دگرگونی‌های بسیاری در ایران در بستر دین رخ داده و در بسیاری از تحولات جامعه، نقش مؤثری داشته است. اما تحلیل‌های نظری موجود، بیانگر این است که در جوامع درحال‌گذار، دین‌داری یکی از متغیرهای اجتماعی است که دستخوش تحولات گسترده‌ای می‌شود (دورکیم^۱، ۱۳۸۳، ۱۲۸). دین‌داری در جامعه ایران نیز از این تحول و قاعده، مستثنا نیست (توسلی، ۱۳۸۰، ۷۴). دین، باوجود خصلت سنتی خود، همواره پویا و درحال به‌روز شدن است و به‌همین دلیل، هیچ‌گاه در طول سال‌های متمادی، بررسی علمی دین و جامعه‌شناسی دین متوقف نشده، بلکه همواره ادامه داشته و برپایه شرایط و مقتضیات زمان و مکان، با مسائل تازه‌ای نیز روبه‌رو شده است. براین‌اساس و ازآنجاکه دین، یک پدیده پویا است و دلالت این گزاره در فقه شیعی، مؤلفه اجتهاد براساس زمان است، باید همواره دین و میزان پابندی افراد به دین و وضعیت دین‌داری افراد را بررسی کرد. افزون‌براین، یکی از مهم‌ترین تحولات تاریخ اخیر، فوران واقعی جهانی دغدغه‌ها و مضامین مذهبی و



1. Émile Durkheim

شبه‌مذهبی در بستر جهانی‌شدن کنش انسانی، به‌ویژه در کشورهای اسلامی، از جمله ایران، بوده است. این دغدغه با تأکید بر دین و هویت به نیروی قدرتمندی تبدیل شده است که خود را در همهٔ وجوه انسانی نشان می‌دهد (اسپوزیتو و وال^۱، ۱۳۹۰، ۳۸).

در سال‌های اخیر، میان صاحب‌نظران در بررسی جایگاه و نقش دین در میان مردم، رویکرد دوگانه‌ای ایجاد شده است. پس از گذشت چهار دهه از عمر انقلاب اسلامی، در حوزه گفتمان دینی، مسائل، اختلاف‌ها، و نگرانی‌هایی در زمینه نگرش و ارزش‌های دینی ایجاد شده که موجب ظهور گفتارهای متعارضی در عرصهٔ دین‌داری شده است (آزادارمکی و غیاثوند، ۱۳۸۱، ۱۱۸). برخی بر این نظرند که براساس یافته‌های پژوهش‌ها و مصادیق عینی‌ای همچون آیین‌های مذهبی در محرم و صفر، برنامه‌های شب قدر، اعتکاف‌ها، و...، همچنان جایگاه دین در بین مردم، مطلوب است، اما در مقابل، برخی از صاحب‌نظران بر این نظرند که جلوه‌های دینی در زندگی افراد تا حد زیادی تنزل یافته و جایگاه گذشتهٔ خود را ندارد. برخی بررسی‌ها نشان می‌دهد که اگرچه جوانان ایرانی خود را مذهبی‌تر از مردم کشورهای دیگر (در مقایسه با کشورهای کانادا، آمریکا، و ترکیه) می‌دانند، اما در توجه به ارزش‌های دینی و انجام مناسک دینی، رغبت کمتری دارند (کاظمی‌پور، ۱۳۸۶، ۵۷). افزون‌براین، عده‌ای با این گزاره که دین‌داری جوانان ایرانی، به‌عنوان یک قشر در ساختار بزرگ‌تر جامعه، متأثر از تحولات اجتماعی و گفتمانی، صورت‌های متنوع و مختلفی به‌خود گرفته است (حسن‌پور و معمار، ۱۳۹۴، ۱۰۱) بر این نظرند که در نسل جدید با انواع دین‌داری‌ها روبه‌رو هستیم.

تاکنون دو پیمایش ملی نیز دربارهٔ وضعیت دین‌داری ایرانیان انجام شده است که عبارت‌اند از: الف) «تحولات دین‌داری براساس تفاوت‌های نسلی در ایران (۱۳۸۸)» (۱۳۵۳)، که براساس آن، دین‌داری مردم ایران در این سال‌ها در تعداد زیادی از شاخص‌ها، به‌ویژه شاخص‌های جمعی، کاهش یافته است و دین‌داری گروه سنی بالای ۵۰ سال که در واقع، همان جوانان اول انقلاب اسلامی هستند — بیشتر از جوانان





امروزی است؛ ب) «بررسی وضعیت دین‌داری در ایران با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته» که مدعی است، وضعیت دین‌داری مردم، تغییر زیادی نکرده است و علت اصلی نگرانی از وضعیت دین‌داری، توقعات بیش‌ازاندازه در افزایش رفتارهای دینی بر اثر انقلاب اسلامی و همچنین، بحث‌های طرفداران نظریه سکولاریزاسیون در ایران است. یافته‌های این پژوهش نشان می‌دهد، رفتارهای دینی در ایران، روندی باثبات یا نسبتاً صعودی داشته و این افزایش در اقل‌گوناگون اجتماعی، اندکی متفاوت است. با این حال، با توجه به دیدگاه برخی صاحب‌نظران همچون اسپوزیتو، به نظر می‌رسد که ایران پس از انقلاب، دچار چالش میان اسلام و دموکراسی شده است. به نظر او، دو روند مهم دموکراتیک‌سازی و تأکید بر هویت و خویش‌تنی، به‌طور هم‌زمان در حال رشد است؛ به‌گونه‌ای که گاهی، مکمل و گاهی متعارض یکدیگر می‌شوند (اسپوزیتو، ۱۳۹۰، ۱۱۶)؛ از این‌رو، روند بررسی انسان دینی در چنین جامعه‌ای در میان نسل‌های گوناگون، اهمیت فراوانی دارد. از سوی دیگر، بسیاری از روشنفکران دینی بر این نظرند که در سده کنونی، امر دینی در جامعه ایرانی، دچار تحولات زیادی شده و مفهوم و برداشت فضای عمومی جامعه از دین، در دوره‌های مختلف، به‌شکل متفاوتی معنا شده است؛ به‌گونه‌ای که برداشت نسل جدید از دین، با تلقی نسل‌های پیشین، تفاوت معناداری دارد. همچنین، به نظر می‌رسد، نظریه‌های افرادی همچون اینگلهارت، بروس، و حتی صاحب‌نظران ایرانی‌ای همچون سروش، نتوانسته است واقعیت تغییرات دینی در جامعه صد سال اخیر ایرانی را به‌درستی و به‌طور کامل، تحلیل کند و در هر یک از آن‌ها، بخشی از واقعیت این تحولات مغفول مانده است. اینگلهارت بر رابطه معکوس میان دین‌داری و دین نهادی تأکید دارد (اینگلهارت^۱، ۱۳۸۷، ۶۴)، در حالی که به نظر می‌رسد، دست‌کم در برهه مهمی از تحولات جامعه ایرانی، به‌ویژه در روزهای انقلاب و تا یک دهه پس از آن، چنین نگرشی درست نباشد و نیازمند تحلیل متمایزی است؛ بروس نیز بر این نظر است که در جامعه

جدید، همراه با کاهش دین‌داری، بی‌تفاوتی نسبت به دین و انزوای دین‌داری افزایش می‌یابد (جلایی‌پور، ۱۳۹۲، ۵۸)؛ این نظریه نیز با توجه به مناسک پررنگ در جامعه ایرانی، قابل نقد و تردید است. سروش نیز با تفکیک و گروه‌بندی دین‌داران، دوگانه دین‌حداکثری و دین‌حداقلی را مطرح می‌کند که با توجه به اینکه بیش از دو دهه از آن گذشته و تغییرات زیادی در جامعه ایرانی رخ داده است، باید به تفصیل و براساس واقعیت‌های جاری، بازتعبیر و بازخوانی شود.

از این رو، این پژوهش در پی این است که با بهره‌گیری از نظریه‌ها و روش‌گرند تئوری، تبیین دقیق‌تری در راستای شناخت و فهم قرائت و روایت‌های سه نسل متفاوت با یکدیگر به لحاظ نوع رویارویی آن‌ها با دین ارائه دهد تا تغییر و تحولات دین‌داری متولدان سه نسل و تفاوت‌های آن‌ها با یکدیگر را (با توجه به سه فضای رشد متفاوت آنان) مشخص کند. به بیان روشن‌تر، این پژوهش درصدد بررسی فرایند طولی دین‌داری سه نسل مختلف شهروندان بر پایه تحولات سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی جامعه بوده است. در این پژوهش، نسل نخست متولدان دهه ۱۳۳۰، افرادی هستند که در فضای رژیم پهلوی و با رویکرد سیاست سکولار، رشد کرده‌اند؛ زمانه‌ای که سیاست رسمی حکومت مبتنی بر تفکیک دین از سیاست به نفع روند مدرنیزاسیون بود و افراد جامعه می‌توانستند از یک سو، با نهادهای مذهبی‌ای همچون مسجد، انجمن‌های دینی، و... و از سوی دیگر، با نهادهای غیردینی‌ای همچون باشگاه‌های هنری و فرهنگی، کلوپ‌ها، و... ارتباط برقرار کنند و دین‌داری افراد برای آنان، مزیت اجتماعی رسمی به‌شمار نمی‌آمد. نسل دوم، یعنی متولدان دهه ۱۳۵۰، افرادی هستند که هرچند سال‌های ابتدایی زندگی خود را در فضایی با حکومت سکولار گذرانده‌اند، اما فضای اصلی رشد آن‌ها، هم‌زمان با روزهای انقلاب اسلامی و فضای هشت سال جنگ تحمیلی بوده که سیاست حکومت، حداکثری کردن دین در تمام شئون جامعه بوده است و بر ارزش‌هایی مانند ایثار، برادری، عدالت، و امت واحده تأکید می‌شده است. اما نسل سوم، متولدان دهه ۱۳۷۰ هستند؛ نسلی که در فضای جمهوری اسلامی رشد کرده‌اند. در این دوره،





جنبه مادی جامعه بر جنبه معنوی آن غلبه یافته و فضای دانشگاهی، به همراه رشد شتابان فناوری‌های جدید و افزایش تنوع زندگی، بسیاری از جهت‌گیری‌های مردم را تغییر داده است. در این بستر، پژوهش‌های جدید نشان می‌دهند که فقدان سواد رسانه‌ای و آگاهی دیجیتال در میان افراد می‌تواند تأثیرات عمیق و گاه ویرانگری بر نگرش‌ها، انتخاب‌ها، و ساختار ذهنی آن‌ها به‌جای گذارد. در شرایطی که رسانه‌های نوین، بخش بزرگی از زیست روزمره را شکل می‌دهند، ناتوانی در تحلیل انتقادی محتوا، زمینه‌ساز پذیرش منفعلانه پیام‌هایی می‌شود که ممکن است در تضاد با باورها و ارزش‌های بنیادین فرد یا جامعه باشند (ارسلانی و همکاران، ۲۰۲۵). براین اساس، هدف اصلی پژوهش حاضر، شناخت عمیق و فهم شباهت‌ها و تفاوت‌های دین‌داری سه نسل متولدان دهه ۱۳۳۰ (دوران پیش از انقلاب و زمانه رژیم پهلوی)، دهه ۱۳۵۰ (دوران ارزشی و معنوی انقلاب اسلامی و جنگ تحمیلی)، و دهه ۱۳۷۰ (دوران نوین و روند توسعه‌گرایی جمهوری اسلامی) است. به بیان روشن‌تر، پرسش اصلی پژوهش این است که «چه تغییر و تحولاتی در مفهوم، رویکرد، و نگرش متولدان این سه دهه به نهاد دین رخ داده است؟»

۱. پیشینه پژوهش

وان دپل و تابرگن^۱ (۲۰۱۴) یکی از جدیدترین پژوهش‌ها را درباره تأثیر نقش والدین در اعتقادات دینی فرزندان، با عنوان «تحول نسلی دین‌داران در میان مهاجران مسلمان در یک جامعه سکولار» انجام داده‌اند. بر پایه نتایج این پژوهش، که به روش کمی انجام شده است، در خانواده‌هایی که روابط افراد، گرم و صمیمی باشد، انتقال ارزش‌های دینی آسان‌تر است. همچنین، آنان نفوذ دینی هر دو والد و حضور در جوامع دینی را در این باره بسیار تأثیرگذار دانسته‌اند. یکی از نتایج مهم به‌دست آمده در این پژوهش این است که هر چند مهاجران در جامعه سکولار زندگی می‌کنند، اما تأثیر والدین در انتقال فرهنگ

1. Depal & Tabergen

دینی به فرزندشان، بیشتر از تأثیر محیط اجتماعی بوده است. براساس یافته‌های این پژوهش، مهاجران در یک جامعه سکولار، بیش از آنکه از محیط اجتماعی خود تأثیر بگیرند، از خانواده‌های خود تأثیر می‌پذیرند.

بهار و رحمانی (۱۳۹۱) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی شکاف نسلی به‌لحاظ وضعیت دین‌داری دو نسل دهه ۵۰ و ۷۰؛ با تأکید بر بعد مناسکی» تلاش کرده‌اند با استفاده از نظریه اینگلههارت، پدیده شکاف نسلی را در بعد مناسکی دین‌داری، در میان دو نسل دهه ۱۳۵۰ و ۱۳۷۰ بررسی کنند. روش انجام این پژوهش، کیفی بوده و با استفاده از مصاحبه‌های عمیق با حجم نمونه ۸ نفر انجام شده است. نتایج کیفی این پژوهش بیانگر این است که به‌طورکلی، میان نسل‌های دهه ۱۳۵۰ و ۱۳۷۰، به‌لحاظ جنبه‌های مختلف نگرش به مناسک دینی-شناختی، احساسی، و عملی، شکاف رخ داده و نسل دهه ۱۳۷۰ با اینکه هنوز به‌لحاظ احساسی با مناسک دینی همراهی نشان می‌دهد، اما به‌لحاظ معرفت‌شناختی و به‌ویژه عملی، با مناسک دینی نه‌تنها همراهی ندارد، بلکه گاهی به‌سوی مخالف آن نیز گام برمی‌دارد. همچنین، برپایه یافته‌های مصاحبه، نگاه نسل دهه ۱۳۷۰ نسبت به نسل دهه ۱۳۵۰ انتقادی‌تر است.

حسینی (۱۳۹۵) در رساله دکتری خود با عنوان «مطالعه جامعه‌شناختی انتقال بین‌نسلی فرهنگ دینی از طریق خانواده در جامعه معاصر ایران (مورد مطالعه: دانش‌آموزان دبیرستانی شهر کرج سال تحصیلی ۱۳۹۵-۱۳۹۴)» که به دوروش کیفی و کمی انجام شده است، نشان می‌دهد که انتقال فرهنگ دینی در میان نوجوانان جامعه معاصر ایران، نسبتاً ضعیف است. از میان عوامل مؤثر بر جامعه‌پذیری، خانواده و گروه‌های اجتماعی در انتقال فرهنگ دینی تأثیر بیشتری دارند. اگرچه دو بعد اخلاقی و عاطفی در میان نوجوانان ایران ضعیف‌تر از ابعاد مناسکی و اعتقادی است، اما خانواده و والدین بر انتقال تمام ابعاد دین‌داری تأثیرگذارند. همچنین، براساس نتایج پژوهش یادشده، عوامل اصلی تضعیف دین‌داری در نسل جدید را در مواردی همچون گسترش رسانه‌ها و فضای مجازی، عدم آموزش و انتقال درست، تبلیغات کشورهای غربی، ناآگاهی در شناخت دین و بی‌علاقگی



نسل جدید به دلیل تنوع سرگرمی‌ها می‌توان خلاصه کرد. در تکمیل این یافته‌ها، برخی پژوهش‌های اخیر بر نقش پررنگ آموزش در شکل‌گیری رفتارها و نگرش‌های پایدار در ابعاد گوناگون زندگی تأکید کرده‌اند؛ به‌ویژه در عصری که فناوری، رسانه، و تحولات دیجیتال به مهم‌ترین عوامل تأثیرگذار بر زیست انسان تبدیل شده‌اند، آموزش هدفمند می‌تواند در تقویت مهارت‌های ارتباطی، ارتقای سلامت روان، و نهادینه‌سازی ارزش‌ها در میان اقشار گوناگون اجتماعی، نقش بنیادینی ایفا کند (زمانی و همکاران، ۲۰۲۴).

۲. چارچوب مفهومی پژوهش

رونالد اینگلهارت بر این نظر است که ارزش‌های جوامع، نه به‌طور ناگهانی، بلکه به‌گونه‌ای تدریجی و بلندمدت و در نسبت با وضعیت پیشرفت و شکوفایی اقتصادی و همچنین، گسترش نسل‌های جدید در جامعه دگرگون می‌شود. در واقع، او با تأکید بر فهم تغییرات ارزشی بین‌نسلی، بر این نظر است که خانواده‌ها با پارادایم فکری و ارزشی خاص خود در جایگزین کردن نسل بعدی با همان رویکرد ناتوان‌اند و به‌همین دلیل ارزش‌های جامعه تغییر می‌کند. او بیان می‌کند که در جهان امروز، نگرش‌های مربوط به مذهب و خانواده سطح نسبتاً بالایی از پیوستگی را به‌نمایش می‌گذارند؛ زیرا، دارای همسانی‌های ارزشی هستند (رستگارخالد، ۱۳۹۲، ۶۱). اینگلهارت تأکید می‌کند که در عصر حاضر، فرد تا سن نوجوانی با همان ارزش‌های خانواده خود رشد می‌کند، اما به تدریج و با گسترش شبکه ارتباطی، دسترسی آسان و سریع به رسانه‌های ارتباط جمعی و افزایش اطلاعات، و... دیگر به‌گونه‌ای مسلم و قطعی به گزاره‌ها نگاه نمی‌کند بلکه با یک نگرش تردیدآمیز و با شک به گزاره‌های انتقال‌یافته به وی، به‌ویژه گزاره‌های دینی و ارزشی‌ای که در گذشته آن‌ها را قطعی می‌پنداشت، می‌نگرد. تردید و سپس، تغییر در ارزش‌ها، توسط نسل‌های جوان، تغییر و تحول در جهان‌بینی حاکم بر جوامع را نیز در پی دارد (اینگلهارت، ۱۳۸۲، ۳۴). اینگلهارت بر این نظر است که جوامعی که دارای امنیت اقتصادی-اجتماعی بالایی هستند، نیاز کمتری به گرایش به دین و هنجارها و



مناسک مذهبی دارند و در این نوع جوامع، مذهب بیشتر در قالب‌های دیگر، به‌ویژه به‌شکل نمادین، به زیست خود ادامه می‌دهد. در واقع، او رابطه میان امنیت با مذهب را معکوس می‌داند و همچنین، بیان می‌کند که مذهب نهادی شده و بازاری شده سبب کاهش گرایش به دین، به‌ویژه در میان جوانان، خواهد شد (اینگلهارت، ۱۳۸۷، ۴۰). در واقع، او بر این نظر است که دولتی شدن، یعنی تصدی‌گری دولت و مداخله نهادها و سازمان‌های رسمی در امور دینی مردم به‌طور مستقیم با میزان و نوع دین‌داری مردم آن جامعه و همچنین، تغییر در گفتمان دینی جامعه اثرگذار است.

استیو بروس^۱ با تأکید بر جایگاه خانواده در تربیت دینی فرزندان و نوع تغییر نظام ارزشی و نگرش مذهبی افراد، بر این نظر است که تغییر و تحولات دینی، رخدادی میان‌نسلی است. او افول دین را به‌طور مستقیم در قالب عدم تربیت دینی خانواده بررسی می‌کند و تأکید می‌کند که نسل‌های جوان‌تر به این دلیل کمتر مذهبی هستند که در خانواده‌ها تربیت دینی درستی نداشته‌اند. بروس بر این نظر است که در نتیجه فرایند سکولاریزاسیون، دین نقش خود را در جوامع از دست داده و مصداق کاهش آن، اظهار نظرهای دینی و مشارکت دینی است و دین به نهادی در کنار نهادهای دیگر تبدیل شده است. او تأکید می‌کند که فناوری با کاهش زمینه‌توسل مردم به دین، نقش نیرومندی در سکولاریزاسیون جامعه داشته است. بروس بر این نکته نیز تأکید می‌کند که علم و فناوری به‌تنهایی انسان مدرن را ملحد نکرده است، بلکه فرضیات زیربنایی‌اش که به‌طور کلی در عقلانیت خلاصه می‌شود، انسان معاصر را کمتر از پیشینیان، مستعد پذیرش انگاره‌های الهی ساخته است (بروس، ۲۰۰۱، ۲۵). همسو با این نگاه، مطالعات معاصر نیز نشان می‌دهند که تأثیرات فناوری‌های نوین بر نگرش و رفتار افراد، تنها در بستر عدم آموزش درست و نبود سواد دیجیتال است که می‌تواند عمیق و مخرب باشد. به بیان روشن‌تر، اگر کاربران از مهارت‌های تفکر انتقادی و درک تحلیلی از محتوای دیجیتال برخوردار نباشند، فناوری می‌تواند به‌جای ابزار آگاهی‌بخش، به عامل تحریف‌کننده درک





و هویت فردی و جمعی تبدیل شود (خدابین و همکاران، ۲۰۲۲). به نظر بروس، نسبی‌انگاری، مهم‌ترین و قوی‌ترین بخش پارادایم سکولاریزاسیون است و تساهلی که لازمه همسازی در جوامع متکثر و برابری خواه است، دین را تضعیف می‌کند. به زعم او، بیش از آنکه بی‌دینی آگاهانه گسترش یابد، در دوره جدید، بی‌تفاوتی در مورد دین رخ داده است. او بر این نظر است که هرگاه جامعه با مخاطره و تهدید روبه‌رو شود، یا در معرض تحولات گسترده و سریع فرهنگی قرار گیرد، دین نقش مهمی ایفا کرده و اقبال عمومی به دین افزایش می‌یابد؛ اما پس از آرام شدن اوضاع و رشد و شکوفایی، گرایش‌های دینی، ضعیف شده و جامعه در پی آزادی‌های فردی می‌رود. در واقع، در زمان گذار فرهنگی، نهاد دین به مثابه یک تحمل‌کننده و پناهگاه فشار، قوت می‌گیرد. به نظر بروس، دین در آینده ناپود نخواهد شد و در قالب شکل‌های دیگری، از جمله دین شخصی و فردی شده، به زیست خود ادامه خواهد داد (جلایی‌پور، ۱۳۹۲، ۵۸).

عبدالکریم سروش، با تأکید بر پلورالیسم دینی بر این نظر است که میان اصل دین و معرفت دینی با فهم دین تفاوت وجود داشته و اسلام در ظرف مکانی و زمانی خویش معنا می‌یابد. بر این اساس، دین امری ثابت، مقدس، و تبدیل‌ناپذیر است؛ اما معرفت دینی به سبب زمان‌مند و مکان‌مند بودن خود و با توجه به نظام فکری هر عصری، سیال است و به همین دلیل، متغیر و غیرمقدس است. به بیان روشن‌تر، فهم بشر از دین (به کمک عقل) همواره باید بر اساس شرایط عصر موجود بازسازی شده و تغییر، و تکامل یابد؛ از این رو، معرفت دینی بر اثر ارتباطات، دچار تحول شده و فهم انسان را از دین، عصری می‌کند. سروش بر این نظر است که فهم و معرفت در هر عصری هندسه‌ای دارد و فهم دینی همیشه عصری است. سروش، سکولاریسم را فرایند بسیار گسترده‌ای می‌داند و مدعی است که سکولاریسم، هم اندیشه‌ها و هم انگیزه‌ها را سکولار می‌کند و در نتیجه، فرد و به تبع آن، جان فرد نیز تغییر می‌کند و سپس، در این فرایند، جهان و انسان نیز تغییر کرده و سرانجام، تاریخ انسان نیز تغییر می‌کند (سروش، ۱۳۸۸، ۵۶). او در یک تقسیم‌بندی کلی، قرائت از دین را در قالب حداکثری و حداقلی تعریف می‌کند.

سروش در مورد دین‌داری بر این نظر است که دین‌داری هم به‌لحاظ عملی و هم به‌لحاظ نظری، دارای تنوع است؛ به این معنا که برحسب اینکه آدمی درباره خدا، پیامبر، فقه، معاد و رستاخیز، رسالت، و وحی چگونه بیندیشد، و همچنین، برحسب اینکه در عالم واقع و در جهان زندگی چگونه عمل کند، نوع دین‌داری او نیز متفاوت خواهد بود. گرچه ممکن است آدمیان، دین یگانه‌ای داشته باشند، اما تعلق و تدین آن‌ها به آن دین، بسیار متفاوت است (سروش، ۱۳۸۸، ۱۳۰). همچنین، به‌زعم او، سه نوع دین‌داری کلی با چند زیرمجموعه وجود دارد: الف) دین‌داری مصلحت‌اندیش (غایت‌اندیش) که خود دربردارنده دو گونه با عنوان‌های عامیانه و عالمانه است؛ ب) دین‌داری معرفت‌اندیش؛ ج) دین‌داری تجربت‌اندیش (سروش، ۱۳۸۶، ۲۵).

۳. روش پژوهش

در این پژوهش از میان روش‌های کیفی، روش نظریه‌زمینه‌ای^۱ انتخاب شده است. نظریه‌زمینه‌ای، روالی نظام‌مند و کیفی است، برای تولید نظریه‌ای که یک فرایند، کنش، یا برهم‌کنش را درباره یک موضوع خرد واقعی، در سطح مفهومی کلی، تشریح کند (کرسول^۲، ۲۰۰۵، ۳۹۶). روش زمینه‌ای با استفاده از کدگذاری‌های سه‌گانه و مقوله‌بندی‌های خاص خود، این توانایی را دارد که متن‌های ساده مصاحبه‌شوندگان را به داده‌های کددار در سطوح معنایی گوناگون تبدیل، و در نهایت از آن‌ها به‌عنوان یک نظریه درباره موضوع موردبررسی، استفاده کند. در واقع، نظریه‌زمینه‌ای قابلیت استقرایی دارد که می‌تواند پژوهشگر را به یک نظریه جامع برای تبیین دلایل رسیدن به چنین وضعیتی در دین‌داری سه نسل مختلف برساند و ترسیم کند که ویژگی‌های اصلی هر نسل به‌لحاظ دین‌داری چیست و چرایی آن را نیز نمایان کند و سرانجام، با بهره‌گیری از نتایج به‌دست‌آمده، یک مدل جامع ترسیم کند.

1. Grounded Theory
2. Creswell



این نظریه، قادر به نمونه‌گیری هدفمند برای انتخاب نمونه‌های غنی به لحاظ اطلاعات به منظور مطالعه عمیق است (پاتن، ۱۹۹۰، ۵۱). به این معنا که افرادی انتخاب می‌شوند که دارای اطلاعات زیادی در این باره باشند و پژوهشگر به دنبال منابعی می‌گردد که اطلاعاتی درباره مفاهیم خاص داشته باشند (گلاسر و اشتراوس، ۱۹۶۷، ۱۰۷). در این روش، نمونه‌ها هنگامی که مورد نیاز باشند، انتخاب می‌شوند و تنها زمانی که الگوی جدید با مقوله‌های ممکن در داده‌های دیگر یافت نشود، به اشباع نظری دست می‌یابیم و فرایند نمونه‌گیری پایان می‌یابد و تعداد افراد نمونه تکمیل می‌شود (ان جی و هس، ۲۰۰۸، ۵). اشباع در روش نظریه زمینه‌ای عبارت است از کامل شدن همه سطوح کدها و اینکه اطلاعات مفهومی جدیدی که نیازی به کد جدید با گسترش کدهای موجود داشته باشند، به دست نیاید. به این ترتیب، انتخاب مشارکت‌کنندگان و منابع دیگر تا شکوفایی و کشف نظر ادامه می‌یابد (پرویزی و دیگران، ۱۳۹۴، ۱۱۶).

بر اساس این روش نمونه‌گیری، ابتدا با افراد هر سه نسل به طور جداگانه مصاحبه و سعی شد برخی از گفته‌های هر نسل، برای مقایسه، به نسل‌های دیگر نیز گفته شده و بازخورد آنان بررسی شود؛ به گونه‌ای که هم‌زمان با انجام مصاحبه، کدگذاری آن‌ها نیز انجام می‌شود. به طور کلی، در پژوهش حاضر با ۲۸ نفر (۶ نفر از نسل دهه ۱۳۳۰، ۸ نفر از نسل دهه ۱۳۵۰، و ۱۴ نفر از نسل دهه ۱۳۷۰) مصاحبه شده است. در نظریه زمینه‌ای، مهم‌ترین راهکار برای این اقدام، کدگذاری است. اشتراوس و کوربین، کدگذاری را این‌گونه تعریف می‌کنند: «فرایندهای تحلیلی‌ای که از طریق آن‌ها، داده‌ها تفکیک، مفهوم‌پردازی، و یکپارچه می‌شوند تا نظریه را شکل دهند (اشتراوس و کوربین، ۱۹۹۰، ۲). پژوهشگر در تحلیل داده‌های نظریه زمینه‌ای سعی می‌کند نکات کلیدی داده را کشف کند و به هر نکته، یک کد اختصاص دهد. اشتراوس و کوربین با تدوین کتاب «کشف نظریه زمینه‌ای» در سال ۱۹۹۸، سه روش کدگذاری پیشنهاد داده‌اند: کدگذاری باز^۱، کدگذاری محوری^۲، و



1. Open Coding
2. Axial Coding

کدگذاری انتخابی^۱. براین اساس، کدگذاری، فرایند تحلیلی است که از طریق آن داده‌ها شکسته و مفهوم‌سازی شده و همچنین، به‌منظور قرار گرفتن در قالب نظریه، با یکدیگر یکپارچه می‌شوند (اشتراوس و کوربین، ۱۹۹۰، ۴۹).

۴. یافته‌های پژوهش

نتایج به‌دست آمده از مجموع مصاحبه‌ها نشان‌دهنده وجود سه پدیده هسته‌ای متفاوت در میان متولدان سه نسل دهه‌های ۱۳۳۰، ۱۳۵۰، و ۱۳۷۰ است. مقوله‌هایی که هر یک با وجود تفاوت‌ها و همسانی‌ها، دارای نگرشی متفاوت به دین بودند. با توجه به اینکه پژوهش حاضر با روش زمینه‌یابی انجام شده است، به‌ضرورت، بعضی نقل‌قول‌های مصاحبه‌شوندگان آورده شده و در پایان هر گفتمان نیز جدول کدگذاری همان نسل ارائه شده است.

۴-۱. دین فقه‌گرا؛ ترجیح موضع سیاست‌پرهیزی به سیاست‌پذیری

با روی کار آمدن رضاشاه، ایران دچار تحولاتی شد که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم نهاد دین را نیز دربر می‌گرفت. سیاست فرهنگی پهلوی اول، مبتنی بر ایرانیزه کردن همه میدان‌های اجتماعی و به‌تبع آن، به‌حاشیه راندن نهاد دین و حوزه‌های علمیه در ساحت سیاست بود. ترویج گفتمان سکولاریسم در عرصه رسمی، انگیزه حکومت برای مدرن‌سازی کشور و استفاده از تمام ظرفیت‌های موجود در این راستا، تضعیف حوزه‌های علمیه، ممنوعیت حجاب، برگزاری آزمون اجباری برای طلاب، تبدیل حوزه‌های علمیه به مدارس نوین، و... سبب شده بود که بالغ بر دو دهه، جامعه ایرانی که به‌شدت پای در گرو عقاید دینی داشت، نتواند عرصه‌ای برای فعالیت‌های دینی خود پیدا کند. افزون‌براین، ترویج سکولاریسم در کشور سبب شد که دین‌داری به مزیت و سرمایه اجتماعی برای کسب قدرت تبدیل نشود و به‌همین سبب، دین‌داری افراد، منبع افزایش انواع سرمایه به‌گونه‌ای سازمان‌یافته به‌شمار نمی‌آمد.



مردم، قبل از انقلاب تو دین‌داریشون آزاد بودن؛ کسی به کسی کاری نداشت؛ هر کسی کار خودش رو می‌کرد. قاطبهٔ مردم تو شهر ما مذهبی بودن، ولی حکومت روندش این نبود؛ یعنی روندش غیراسلامی کردن بود (حسن، مصاحبه‌شونده شماره ۵).

اما با تبعید رضاشاه از ایران و روی کار آمدن محمدرضا پهلوی، تاحدی فضای باز مذهبی ایجاد شد و فعالیت‌های مذهبی رونق گرفت. وجود مرجعیت عمومی در جهان تشیع در نجف تا پیش از دههٔ ۱۳۳۰ و وجود مراجع و مجتهدان محلی در شهرهای مختلف ایران (همچون کاشان، اصفهان، مشهد، شیراز، همدان، تبریز و...) سبب شد که روحانیت بیش از پیش بتواند در شهرهای مختلف، مردم را به سوی عقاید دینی سوق دهد. افزون‌براین، در آن زمان، عامهٔ مردم که در بهترین حالت، سواد ابتدایی داشتند، تحت تأثیر سخن علما بوده و امر مرجعیت را در فرهنگ دینی در طول امر خدا می‌دانستند. در واقع، در این برههٔ زمانی، با توجه به اینکه منبع اطلاعاتی دیگری در جامعه وجود نداشته و دسترسی افراد به کتاب‌ها و منابع ناچیز بوده است، مردم، امور دینی را تعبدی بازخوانی کرده و آن را مسلم می‌پذیرفته و عمل می‌کردند؛ براین اساس، می‌توان دین‌داری این زمانه را دین‌داری از بالا به پایین به‌شمار آورد.

«چون ما بدون مطالعه و فقط با نقل قول، مطالبی رو یاد گرفته بودیم، اون‌ها رو مطلق می‌دونستیم و باور هم داشتیم، همه احکام رو. من یادم میاد کوچک‌ترین خطایی اتفاق می‌افتاد، بعضاً شب تا صبح خوابم نمی‌برد» (محمد، مصاحبه‌شونده شماره ۱).

«تنها جایی که مردم می‌تونستن برن و چیزی یاد بگیرن، همین مسجد و هیئت‌ها بود. دین‌داری مردم از سر اعتقاد بود، از سر عقیده، شک توش راه نداشت، هرچی می‌گفتن، ما قبول می‌کردیم؛ چون جای دیگه‌ای نبود» (حجت، مصاحبه‌شونده شماره ۴).

تسلط نهاد مرجعیت، محبوبیت و نافذ بودن امر آنان، و روحیهٔ عمل‌گرایی و الگوپذیری مردم آن دوران، فقه‌گرایی را نیز گسترش داده بود. در واقع، اهمیت ویژهٔ فقه در حوزه‌های علمیه، به‌ویژه در نجف و قم، سبب شد که فقه و فقاہت در رأس نهادهای دینی قرار گیرد. به‌بیان روشن‌تر، دین در فقه خلاصه شد و ساحت‌های دیگر آن کم‌رنگ شد. البته مفهوم دین فقه‌گرا، تنها در رساله‌های عملیه خلاصه نشده و شامل اهمیت



دادن به قرآن و کتاب‌های ادعیه نیز می‌شد. پس از درگذشت مراجع نجف و با آمدن مرجعیت یگانه آیت‌الله بروجردی در قم، فعالیت علما افزایش یافت؛ به‌گونه‌ای که رساله مرجع در ردیف قرآن و مفاتیح تعریف می‌شد. برای این نسل، سخن و رویکرد مرجعیت اصل بود و فضای عمومی به تبع نوع نگاه آنان به مسائل، چندان سیاسی نبوده و بیشتر رویکردی دینی به معنای فقهی آن حاکم بود. به‌ویژه اینکه یکی از ویژگی‌های شخصی آیت‌الله بروجردی نیز، پرهیز از ورود به مسائل سیاسی کشور بود و به‌همین دلیل، در این دوران، مرجعیت به معنای سنتی آن توانسته بود جایگاه خود را در جامعه مذهبی کشور مستحکم کند.

«پدرم تو کارخونه ارباب تفضلی کار می‌کرد. پیاده از خونه تا ۱۵ خرداد پیاده می‌رفت، پیاده برمی‌گشت. وقتی پدرم برمی‌گشت و استراحت می‌کرد، شب‌ها ما رو جمع می‌کرد، برامون احکام می‌گفت که یاد بگیریم» (حجت، مصاحبه‌شونده شماره ۴).

«اگر مرجع بفرماید که مثلاً شما با همسرتون هم محرم نیستید، قبول می‌کنم و تابع هستم. نمی‌گم الان سی سال با ایشون زندگی کردم؛ چون باید با مرجع و دینم باشم» (ناصر، مصاحبه‌شونده شماره ۲).

«اون زمان، روحانیت رو واقعاً می‌پرستیدن. من با دوچرخه می‌رفتم قم، پشت سر آیت‌الله بروجردی نماز بخونم که نماز خوندن پشت سر عالم، یقیناً بهشت رو بر ما واجب می‌کنه. البته الان هم همین؛ پشت سر حضرت آقا همین حالت رو داره» (ناصر، مصاحبه‌شونده شماره ۲).

درواقع، رابطه آیت‌الله بروجردی با پهلوی دوم، نه خصمانه بود و نه ارباب‌رعیتی؛ وی سیاستی پراگماتیستی و مصلحت‌گرایانه را پیشه خود کرده بود. زعیم مقتدر شیعه در گوشه‌ای از بیت شریف خود نشسته و این چنین از قدرت مرجعیت خود بهره می‌برد و آنجا که خلاف شرعی رخ می‌نمود، قد علم می‌کرد و حاکمیت هم به حرمت وی پا پس می‌کشید (طباطبایی، ۱۳۹۷، ۱۴). بروجردی بیشتر به اقتدار حوزه‌های علمیه و ترویج تشیع از طریق اعزام مبلغانی مانند حائری یزدی، موسی صدر، بهشتی، و... به کشورهای خارجی و ایجاد گفتمان وحدت‌نخبگانی میان مذاهب اسلامی و گسترش مفاهیم دینی می‌اندیشید. می‌توان گفت، تا روزگار بروجردی، سیاست‌پرهیزی، محور





موضوع حوزه‌های علمیه بود. دلیل آن هم در شکست روحانیت در مشروطه و اشتباه شگرف آنان در برخورد و اختلافشان با یکدیگر بود. آقای بروجردی خودش گفته بود که من در جلسات مشورتی مرحوم آخوند خراسانی بودم و دیدیم که ایشان درباره شیخ فضل‌الله نوری اشتباه کرد و ترسم در سیاست آن است که من هم دچار چنان اشتباهی شوم (جعفریان، ۱۳۹۰، ۲۷۰). همچنین، یکی از اندیشه‌های اصلی‌ای که در آن زمان در میان مراجع تقلید در قم و نجف رواج داشت، این باور عمومی بود که نمی‌توان به مردم در مقابل حکومت، اعتماد کرد و آن‌ها در نیمه‌راه ما را تنها خواهند گذاشت^۱. این اندیشه به‌نوعی در حوزه‌های علمیه به‌شدت رواج یافته بود و حتی پس از آمدن آیت‌الله خمینی و پیوند میان دو نهاد مرجعیت و سیاست، همچنان برخی از مراجع قم و نجف در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ آن را دنبال می‌کردند. مشخصات کدگذاری نسل دهه ۱۳۳۰ در جدول شماره (۱) ارائه شده است.

جدول شماره (۱). مشخصات کدگذاری وضعیت دین‌داری متولدان دهه ۱۳۳۰

کدهای محوری	مقوله	کد هسته
دین‌تبعیدی	علی	دین مرجع‌گرا
درونی‌سازی و عمل‌گرایی دینی	علی	
الگوپذیری	زمینه‌ای	
بیگانه‌ستیزی	مداخله‌گر	
دین‌حداکثری و سیاسی	راهبردی	
دین سنتی و غیرسیاسی	راهبردی	
دین فقه‌گرا	پیامدی	

۱. این اندیشه در میانه گفت‌وگوی آیت‌الله خمینی در زمان تبعیدشان در نجف با آیت‌الله محسن حکیم، زعمی حوزه‌های علمیه نجف در سال ۱۳۴۴ به‌خوبی نمایان است؛ آنجا که آیت‌الله خمینی، بحث قیام مردمی را با حمایت مراجع در مقابله با اقدامات حکومت پیش می‌کشد، اما آقای حکیم در پاسخ می‌گویند: اقدام حاد کنیم، مردم از ما تبعیت نمی‌کنند. مردم دروغ می‌گویند؛ آن‌ها بی‌شهوته‌اند و برای دین، سینه‌چاک نمی‌کنند.... اگر قیام کنیم و خونی از بینی کسی بریزد، سروصدایی بشود، مردم به ما ناسزا می‌گویند و سروصدای راه می‌اندازند (جمعی از نویسندگان، ۱۳۹۱، ۲۲۶).

۴-۲. دین نهادگرا؛ تغییر موضع از سیاست‌پرهیزی به سیاست‌پذیری

برخلاف رویه آیت‌الله بروجردی، برخی از شاخه‌های روحانیت در حوزه‌های علمیه سعی داشتند وارد مسائل سیاسی شده و میان نهاد مرجعیت و حوزه با عرصه‌های سیاسی-اجتماعی جامعه پیوند برقرار کنند که از چهره‌های شاخص آن می‌توان به افرادی همچون سیدابوالقاسم کاشانی و سیدمجتبی نواب صفوی اشاره کرد. در این زمان با وجود رویکرد آیت‌الله بروجردی مبنی بر پرهیز از دخالت در مسائل سیاسی و جاری کشور، رویکرد جدید، در پی ورود دین به عرصه فعالیت‌های اجتماعی و سیاسی بود. برخوردهای قهرآمیز همراه با ترور جریان فدائیان اسلام و فعالیت آیت‌الله کاشانی به‌عنوان یک مجتهد مسلم در کسوت یک سیاستمدار مدافع منافع ملی، سبب شده بود که این نوع تفکر در میان جوانان مذهبی آن روز طرفداران زیادی پیدا کند. پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی، کاشانی در پاسخ به پرسشی درباره اینکه چه کسی صلاحیت مرجعیت تقلید شیعیان را دارد، بیان کرده بود: «باید حتماً کسی که بعد از بروجردی، علم اسلام را در دست می‌گیرد، به تمام شیعیان تعهد بدهد که وارد سیاست بشود. مراجع تقلیدی که به سیاست توجه نداشته باشند، ارزش ندارند و انگلیسی‌ها در کله مردم کرده‌اند که آیت‌اللهی خوب است که کاری به سیاست نداشته باشد» (طباطبایی، ۱۳۹۷، ۱۵). همچنین، جمعی از طلاب و اندیشمندان مذهبی جوان برای نشان دادن یک وضعیت آرمانی از پیرامون کیفیت مناسبات میان مرجعیت و مردم، در قالب یک بیانیه عمومی، ویژگی‌های یک مرجع شایسته را ترسیم کردند (جعفریان، ۱۳۹۰، ۲۸۲). این رخدادها پس از درگذشت آیت‌الله بروجردی، نشان‌دهنده روند تحولات جدید در حوزه‌های علمیه و به تبع آن، در میان جامعه ایرانی بود. در واقع، این جریان جوان، در پی این بود که نهاد مرجعیت، همچون گذشته محافظه‌کار نباشد، بلکه در تمام شئون سیاسی و اجتماعی جامعه حضور داشته باشد. آیت‌الله خمینی که در زمان آیت‌الله بروجردی از استادان به‌نام حوزه قم به‌شمار می‌رفت، روحیه گرایش به مسائل سیاسی و امور جاری کشور را در میان شاگردان خود تقویت کرده بود. با





درگذشت بروجردی و حکیم و تثبیت مرجعیت دینی آیت‌الله خمینی، آرمان طیفی از روحانیت—که از میانه دهه ۱۳۴۰ برخی روشنفکران دینی نیز به آن نزدیک شده بودند—مبنی بر پیوند دین و سیاست محقق شد و آرمان مرجع سیاسی رقم خورد و دین وارد حوزه عمومی شد. در واقع، گروهی که در این سال‌ها ذیل جریان غالب فعالیت و زیست می‌کردند، چیرگی یافته و موضع اصلی را به سیاست‌پذیری تبدیل کردند؛ آنان آشکارا رژیم پهلوی را حکومتی غاصب می‌دانستند و در پی طرح‌ریزی حکومت اسلامی بودند. این طیف، در بردارنده گروه‌های جوان پرشماری بود که پیوند عمیقی با طبقه بازاری سنتی-مذهبی داشتند. عمده‌ترین گروه‌هایی که این جریان تازه و جوان را تشکیل می‌دادند، عبارت بودند از هیئت‌های مؤتلفه اسلامی، حزب ملل اسلامی، سازمان مجاهدین انقلاب، و... که در کنار آن‌ها، مبلغان مذهبی نیز به شدت در سراسر کشور در قالب سخنرانی در روزهای عزاداری، مردم را با این تفکر پیوند می‌دادند. در این برهه از تاریخ، مردم به این باور رسیده بودند که دین برای تمام بخش‌های زندگی، برنامه‌ای هدفمند داشته و قادر به اداره کشور است.

«دین هم برای مسائل شخصی و فردی و هم سیاسی-اجتماعی حرف برای گفتن دارد. خیلی از آیات، آیات اجتماعی است. کتب فقهی هم همین‌طور» (اکبر، مصاحبه‌شونده شماره ۶).

«باید فرهنگ بشه که تو پارک‌ها نماز جماعت برگزار بشه. چه اشکالی داره، بیان فرش پهن کنن و اذان بگن، مردم هم میان نماز می‌خونن» (مهدی، مصاحبه‌شونده شماره ۳).

«ما در اقتصاد اگر به دین و فقه مراجعه کنن، ما هیچ مشکلی نه در کشور نه در عالم هستی خواهیم داشت. دین هست که می‌تونه جامعه رو پایدار کنه، دین هست که می‌تونه حکومت رو تداوم بده، دین اگر از حکومت خارج بشه، حکومت هم قطعاً صدمه می‌خوره. اگه دین نباشه، مشکلات مردم به مراتب بیشتر می‌شه» (ناصر، مصاحبه‌شونده شماره ۲).

آنان معتقد بودند که دین در دنیای جدید، قادر به حکمرانی بوده و لازم است افزون‌بر تسلط بر حوزه شرعیات و امور دینی، به حوزه عمومی جامعه وارد شده و حالتی حداکثری پیدا کند. از میانه دهه ۱۳۴۰، محمدرضاشاه پهلوی، در صدد برآمد که کشور را با سرعت بیشتری نسبت به گذشته مدرن کند. در واقع، دو دهه مذهب‌ستیزی پهلوی



اول با هدف مدرن کردن ایران و خفقان شدید آن دوره، جامعه مذهبی ایران را دچار نوعی احساس گناه کرده بود؛ این گناه که مردم در مقابل اقدامات ضد دین رضاشاه در راستای مدرنیزاسیون کشور، چاره‌ای جز سکوت نداشتند؛ از این رو، آنان در دوگانه جامعه سنتی-مدرن، به دلیل نگاه بدبینانه به اقدامات پهلوی اول، جامعه سنتی را به آرمان جامعه مدرن پهلوی دوم، ترجیح دادند. در واقع، تبلیغات و شعارهای گسترده پهلوی دوم مبنی بر مدرن کردن کشور، مردم را به گونه‌ای ناخودآگاه به یاد سیاست‌های ضد دین پهلوی اول می‌انداخت؛ ضمن اینکه رخدادهایی مانند کودتای ۲۸ مرداد که سبب سقوط مصدق شد، تأثیر بسزایی بر بیگانه‌ستیزی مردم داشت. مخالفت با هرگونه طرحی که اندیشه اصلی آن از کشورهای غربی بود (همچون انقلاب سفید یا لویح شش‌گانه) از جمله مصادیق بیگانه‌ستیزی به مثابه مدرنیته‌ستیزی، به شمار می‌آمد. در ادامه نیز برخی از روشنفکران با نوشتن کتاب‌ها و داستان‌هایی از جمله «غرب‌زدگی»، به شدت برنامه بیگانه‌هراسی را در میان مردم گسترش دادند. از ابتدای دهه ۱۳۵۰، حرکت روشنفکران دینی شدت گرفت و در پیوندی کم‌سابقه با روحانیت، موج جدیدی از نگاه به دین را آغاز کرد. بر این اساس نگرشی که دنیای جدید حکومت پهلوی معرف آن بود، سراسر ویران‌ساز تلقی می‌شد و در مقابل رؤیای ایجاد حکومت دینی مبتنی بر ارزش‌های والای آسمانی قرار داشت. وی معرف آن بود را سراسر ویران‌ساز تلقی می‌کرد و در مقابل آن رؤیای ایجاد یک حکومت دینی که سراسر ارزش‌های والای آسمانی بود. روشنفکران آن دوران نیز (همچون آل‌احمد، شریعتی، بازرگان، و...) از رؤیای ایجاد دنیای مدرن در ایران بازگشته و به دال مذهب دل بستند که نتیجه آن، مخالفت با دنیای مدرن غرب در برابر دین بود. ترویج اندیشه ضدیت برنامه مدرنیته با دین و بازگشت به خویشتن در طول سال‌های ۱۳۵۰ تا ۱۳۵۶ سبب شد که دین به عنوان مهم‌ترین عامل نگهداری و بازدارندگی در برابر هجوم اندیشه مدرن غربی و ازهم‌پاشیدگی ارزش‌های ایرانی-اسلامی مطرح شود. آنان رژیم پهلوی را بسترساز برنامه مدرنیزاسیون در کشور به شمار آورده و با این اندیشه، زمینه نظری تغییر رژیم را در اذهان عمومی بارور کرده

بودند. در واقع، ایجاد جریان جدید روشنفکران که معتقد به ایستادگی در برابر مدرنیاسیون حکومت پهلوی بودند، آنان را با روحانیت پیوند داده و سبب ایجاد گفتمان جدیدی به نام دین نهادی گرا شد.

«البته دهه ۵۰، از نظر اقتصادی، وضع کشور خیلی خوب شد. شاه رفت به سمت مدرن کردن کشور، خب ما موافق نبودیم. می خواست به نوعی با این کارها دین رو از بین بیره» (حجت، مصاحبه شونده شماره ۱).

«زمان شاه می خواستند مردم رو بی دین کنن. شاه می خواست ایران رو عین غرب کنه؛ فساد، فحشا، رقص و این جور چیزا. خب مردم انقلاب کردن، چون مخالف بودن» (حسن، مصاحبه شونده شماره ۵).

«اگر کسی اسلام سیاسی رو قبول نداره که امام علی نباید وارد سیاست می شد. اسلام باید در حکومت باشه تا مسائل دینی قدرت پیدا کنه و اصول اسلام از بین نره» (محمدعلی، مصاحبه شونده شماره ۸).

بر اساس آنچه مطرح شد، شباهت‌های نسل‌های دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۵۰ بیش از تفاوت میان آن‌ها بود. در واقع، نسل دهه ۱۳۵۰ تداوم‌دهنده همان مفاهیم و مسائل نسل دهه ۱۳۳۰ است که توانسته است با از میدان خارج کردن گفتمان دین سنتی و غیرسیاسی، رویکرد دین حداکثری و نهادی شده را تمامیت بخشد و گفتمان فقه‌گرایی را به نوعی به مناسب‌گرایی تبدیل کند. اما مفاهیم دیگری مانند دین تعبدی، بیگانه‌ستیزی، الگوپذیری، عمل‌گرایی دینی، و... به قوت خود باقی مانده است. با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ و آغاز جنگ هشت‌ساله در طول دهه ۱۳۶۰، این رویکرد، تقویت شده و نیروی دوچندانی گرفت. در شرایط جنگی، هر نظام فرهنگی با توجه به ارزش‌هایی که بر آن استوار است، در توجیه و التیام بخشیدن این رنج‌ها و مصیبت‌ها، دستورالعمل‌های خاص خود را دارد که کارکردش افزایش انسجام اجتماعی و کاهش تنش و درنهایت، خنثی کردن بحران‌ها است (قبادی و علی‌پور، ۱۳۹۱، ۸۴). همچنین، تشکیل کمیته انقلاب، پایگاه‌های بسیج، و کانون‌های مساجد و در کنار آن، برنامه‌های تلویزیون رسمی جمهوری اسلامی، در تثبیت و ترویج ارزش‌های انقلاب اسلامی نقش بسزایی داشتند.



«مساجد و پایگاه‌های بسیج و حس و حال دوران جنگ، خیلی روی دین‌داری اثر داشت. خب اون زمان مرتب شهید می‌آوردن، همش فضای شهدا بود. بچه‌ها مرتب مجالس مذهبی می‌رفتن، جلسه قرأت قرآن، کانون‌های فرهنگی مذهبی. بچه‌ها اونجا جمع می‌شدن و کار می‌کردن. دور هم بودن، خب این موارد روی دین‌داری افراد اثرگذار بود» (مصطفی، مصاحبه‌شونده شماره ۱۴).

این نسل، تنها راه درمان مشکلات کشور را رجوع به اسلام ناب قلمداد می‌کرد. براین اساس تلاش شد تا دین در همه ساختارهای رسمی کشور، نقش تعیین‌کننده‌ای ایفا کند؛ از این رو، رویکرد دینی در همه فعالیت‌ها یک اصل به‌شمار می‌آمد. چهره‌های دینی نیز در کنار مردم، به حل مشکلات و معضلات کشور پرداخته و سعی کردند تا حدامکان از جایگاه خویش به نفع مردم و در خدمت آنان بهره‌گیری کنند. در این رویکرد، روحانی و مسجدش در هر محله به‌نوعی پناهگاه و پایگاه اجتماعی مردمی تبدیل شد که در پی رفع مشکلات مردم بود. در این نگرش، روحانیت سعی می‌کرد در امور، حضور داشته و فعال باشد.



«مردم همش دنبال کار خیر بودن؛ خیریه می‌زدن تو محله‌ها، یا زنها این کار رو می‌کردن، یا اهل مسجد با یه روحانی. مردم جنس می‌دادن، پول می‌دادن، فعال بودن. زمان جنگ البته اصلاً وضعیت خوب نبود؛ یعنی اقتصاد بدتر از الان بود. چیزی که هست، مردم انصاف داشتن؛ به هم رحم می‌کردن؛ بالاخره جنگ بود. همه به‌نوعی واهمه در دلشون بود. روحانیت تو خود مردم بود؛ توجیه‌گر نبودن؛ می‌خواستن هر جور هست، اوضاع رو درست کنن» (اسماعیل، مصاحبه‌شونده شماره ۱۱).

جدول شماره (۲). مشخصات کدگذاری وضعیت دین‌داری متولدان دهه ۱۳۵۰

کدهای محوری	مقوله	کد هسته
دین‌تبعی-تقلیدی	علی	دین‌نهادی‌گرا
عمل‌گرایی دینی	علی	
الگوپذیری	زمینه‌ای	
همبستگی نسلی	زمینه‌ای	
تمایزگذاری دوگانه دین-دین‌دار	مداخله‌گر	
دین‌مناسکی-آیینی	راهبردی	
اجتماعی شدن دین	راهبردی	
دین‌حداکثری و سیاسی	پیامدی	

۳-۴. دین حداقلی و خودروایت‌گر؛ تغییر وضعیت رویکرد جمع‌گرایی به فردگرایی

با پایان جنگ و آغاز دوران سازندگی، در حالی که دین در دهه ۱۳۵۰ و ۱۳۶۰ رویکردی نهادی داشت، به تدریج و با تولد نسل جدید، این رویکرد تغییر کرد. در واقع، این افراد در دوران سازندگی و اصلاحات جمهوری اسلامی زیست کردند؛ این در حالی بود که فضای سیاسی همچنان در تلاش بود تا رویکرد دهه گذشته نیز حفظ شود. بیشتر متولدان دهه ۱۳۷۰، وارد فضای دانشگاهی شدند و سطح آگاهی عمومی جامعه در نتیجه دسترسی آسان به اطلاعات از طریق کتاب‌ها، اینترنت، مجلات، روزنامه‌ها، و... افزایش یافت. از اواخر دهه ۱۳۸۰ نیز ورود شبکه‌های اجتماعی و اوج‌گیری استفاده از شبکه‌های ماهواره‌ای، باعث تشدید این شرایط شد. البته تعدد برنامه‌های دینی مرتبط با آرمان و به تعبیری برنامه‌های ارزشی رسانه‌های رسمی و برنامه‌های حضوری از محله تا مدرسه و دانشگاه و معابر عمومی، و... باعث شده بود که متولدان دهه ۱۳۷۰ یک زیست به تعبیری دینی را تجربه کنند؛ اما به نظر می‌رسد، متولدان نسل دهه ۱۳۷۰ در یک چرخش بازاندیشانه، رویکرد متفاوتی به دین داشتند که منجر به ایجاد نوعی شکاف میان‌نسلی شده است.

در این دوران، همواره یکی از محوری‌ترین سیاست‌های فرهنگی کلان کشور، ترغیب نسل جوان به امور دینی در سطوح و حالت‌های مختلف در قالب برنامه‌های پرشمار بوده است؛ از این رو، همواره بخشی از ردیف بودجه معمول به تثبیت و گسترش این اهداف تخصیص داده شده است. با وجود این، متولدان دهه ۱۳۷۰ نوعی رویکرد متمایز را از خود بروز می‌دهند. براساس مصاحبه‌های پرشمار انجام‌شده با این نسل، می‌توان بیان کرد که درحقیقت، رویکرد این نسل به دین، رویکردی است که در آن فرد، اصل دین را می‌پذیرد، اما نه به صورت رسمی و با قرائت از بالا و از مراجع اصلی آن، بلکه به صورت عرفی، غیررسمی، و از طریق نگرش و روایت شخصی براساس تجربه زیسته خود، به آن می‌پردازد. در واقع، این نسل، با تأثیرپذیری از فضای رسانه، تکثر منابع، و دسترسی به اطلاعات و به‌ویژه فضای مدرنیته، در رویکرد فردگرایانه، با



بازاندیشی خود دست به انتخاب زده و قرائت شخصی خود را اصل، فرض می‌کند. این در حالی است که در جوامع سنتی جمع‌گرا که متناسب با متولدان دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۵۰ بوده است، یکپارچگی و یکسان‌سازی و اشتراک با اهداف جمعی محوریت داشته است.

«خودم خدا رو قبول دارم و یه نماز و روزه‌ای هم می‌گیرم؛ ولی بقیه‌اش رو نه دیگه. فرعیات رو نه. مطالبی که برام گفته می‌شه، اگر اون مطلب با ذهنیت خودم سازگار باشه قبول می‌کنم، اگر سازگار نباشه، ردش می‌کنم. من نمی‌تونم هرچی اسلام گفته رو برم انجام بدم. سعی می‌کنم از عقل خودم استفاده کنم» (سینا، مصاحبه‌شونده شماره ۲۲).

«تقلید کورکورانه رو اصلاً قبول ندارم. درواقع، تقلیدی که عقلانی باشه، نه اینکه هرچی بهم گفتن، بگم درسته. نه، خودم تحقیق می‌کنم» (رسول، مصاحبه‌شونده شماره ۲۵).

«یه مدت نماز نمی‌خوندم؛ چون تو شک افتاده بودم. ولی خودم رفتم تحقیق و پرسش کردم، به جواب رسیدم، بعد دوباره نماز خوندم» (سینا، مصاحبه‌شونده شماره ۲۲).

«خیلی تو این شرایط بودم که دین گفته اگر انجام بدی، گناه هست، ولی خودم گفتم الان دیگه تو این شرایط گناه نیست دیگه. شرایط جامعه فرق کرده» (سینا، مصاحبه‌شونده شماره ۲۲).

«خب من روزه بگیرم، چندین ساعت غذا نخورم و به بدنم آسیب وارد کنم که حال گشنگان رو درک کنم! اگر بخوام حال گشنگان رو درک کنم، سعی می‌کنم همون پولی که دارم، نصفش کنم به چهار نفر آدم نیازمند بدم. اینکه من بخوام فقط درکشون کنم که فایده‌ای نداره و دردی از اونا دوا نمی‌کنه» (شراره، مصاحبه‌شونده شماره ۱۸).

درواقع، دین فردگرا رویکردی است که در آن فرد، اصل دین را پذیرفته و به بسیاری از مسائل و مبانی دینی، همچون خدا، نبوت، امامت، معاد، و... معتقد است، اما به دین، رویکردی حداکثری ندارد، بلکه آن را امری شخصی می‌داند، خود را جایگزین مرجعیت رسمی فرض کرده و دست به خودمرجعی می‌زند. براین اساس، دین منطبق با عرف جامعه تفسیر می‌شود، حوزه علمیه محلی از اعراب ندارد و الگویی نیز در عرصه اندیشه و عمل یافت نمی‌شود. این گروه، تکثر را قبول دارند، دین را در انسانیت خلاصه می‌کنند، و دست به گزینش در دین می‌زنند. به بیان روشن‌تر، در دین‌داری متولدان دهه ۱۳۷۰، مرجعیت و روحانیت به شدت نقش خود را از دست داده است و روشنفکر دینی



نیز جایگاهی ندارد و در این میان، برداشت‌های شخصی فرد، اهمیت محوری پیدا می‌کند. این نسل در مصاحبه‌ها بر این نظر بوده‌اند که دین باید حریمش را حفظ و بنیان‌هایش را تقویت کند. در واقع، این نسل بر این نظر است که دین باید از عرصه مسائل جاری و اجرایی جامعه پرهیز کند. آنان یکی از ویژگی‌های دین سیاسی را، رویکرد اجبارگونه آن می‌دانند که با تنوع و تکثر سازگار نیست. در واقع، این افراد به الگویی باور دارند که در آن افراد جامعه بدون در نظر گرفتن مزیت‌های مختلف، از سر میل حقیقی به دین گرایش پیدا کنند و افراد دیگری که به هر دلیل، گرایشی به مسائل دینی ندارند بتوانند آزادانه دست به انتخاب بزنند. به نظر می‌رسد، این افراد به دلیل برخی از حساسیت‌های فراوان روی برخی مسائل، از جمله نوع پوشش و آرایش، سعی دارند برخلاف رویه‌های رسمی مورد نظر نظام عمل کنند و با نوعی لجبازی به آن واکنش منفی نشان دهند. در واقع، آنان در مقابله با اجبار، آن را بیشتر انجام داده و رسانه‌های فارسی‌زبان نیز به شدت از این گزاره حمایت می‌کنند. این نسل، که در طول زندگی خود با پدیده‌هایی همچون گشت ارشاد آشنا شده است و هریک از افراد آن، تجربه‌ای از این گزاره‌ها دارند، در یک چرخش فرهنگی، برخلاف نسل‌های پیشین خود که به لزوم حجاب حساسیت ویژه‌ای داشتند، معتقد است که این نحوه برخورد با مسئله حجاب نه تنها مؤثر نیست، بلکه آن را اقدام مهمی برای تقویت روحیه لجباجت خود می‌دانند.

«هرکسی رو وقتی زورشون بکنن، قاعدتاً اون کار رو انجام نمی‌ده، وقتی آزاد بذاریم یه سری می‌رن سراغ اون کار، یه سری هم که الان هم بی‌دین هستن، می‌رن سراغ بی‌دینی خودشون. وقتی آزاد باشه، طرف می‌پرسه، فکر می‌کنه، راهش رو در نهایت مشخص می‌کنه، ولی وقتی بخوای اجبار کنی، معلومه طرف انجام نمی‌ده و می‌خواد خلافتش رو هم انجام بده» (دانیال، مصاحبه‌شونده شماره ۲۰).

«حجاب اختیاری هست به نظر من. چون تحمیل شده، هر چیزی که به انسان از زمان نوزادی و کودکی و نوجوانی بخواد به آدم تحمیل بشه، من اصلاً نمی‌پذیرم و قبول ندارم، تو بحث حجاب بخوان کسی رو اذیت کنن یا از سر حجاب زوری بخوان بهت حرف نامربوط بزنن، به خاطر همین حرف، لجبازی تو خودم به وجود میاد که دیگه اصلاً نخوام بپذیرم» (شراره، مصاحبه‌شونده شماره ۱۸).



«هر شخصی خودش می‌دونه که چه جورى حجاب داشته باشه و رعایت کنه، این نیست که هی بخواد اجبار کنه که این جورى باش یا نباش. الان آنقدرى هست که مردم بدونن چه جورى حجابشون رو رعایت کنن. یه سرى که بی حجاب هستن، خودشون این مدل رو پسندیدن» (مریم، مصاحبه‌شونده شماره ۱۹).

در جامعه جدید، فردگرایی در مقابل جمع‌گرایی جامعه سنتی قرار گرفته و خوداتکایی و بازاندیشی در ارزش‌ها و گرایش‌ها، از جمله مؤلفه‌های فردگرایی به‌شمار می‌آید که بنیانی را برای جهت‌گیری فکری و رفتاری در جهان مدرن شکل می‌دهد. به‌نظر بسیاری از صاحب‌نظران، یکی از جنبه‌های مهم جامعه مدرن، غلبه فردگرایی بر جمع‌گرایی است که تغییراتی را هم در حوزه آگاهی و هم در حوزه کنش افراد به‌وجود می‌آورد. به‌این ترتیب، همراه با فردگرایی و عقلانیت همراه با آن، بسیاری از ارزش‌های جامعه نیز از شکل یقینی خود خارج می‌شود و مورد بازاندیشی قرار می‌گیرد. در چنین شرایطی، ارزش‌ها در نبود تأیید دائمی اجتماعی و بازاندیشی پیوسته، ویژگی قطعی و بدیهی خود را از دست داده و از نگرش متنوع افراد تأثیر می‌پذیرند؛ بنابراین، به‌نظر می‌رسد که در جامعه کنونی، بسیاری از تغییرات در دین‌داری با مفهوم فردگرایی مرتبط است. ذهنیت ناشی از فردگرایی با شاخص‌هایی مانند نسبی شدن، عدم قطعیت، بازاندیشی، و... آگاهی افراد را دگرگون کرده و پیش‌فرض‌های اساسی جهان اجتماعی را که پیشتر بدیهی تصور می‌شد، به چالش می‌کشد. همچنین در جامعه مدرن، هویت فرد در معرض دگرگونی قرار می‌گیرد و رابطه فرد با دین نیز دستخوش تغییراتی می‌شود. به‌بیان روشن‌تر، همراه با فردگرایی، دین نیز به موضوعی انتخابی و بازاندیشیده‌شده تبدیل می‌شود (آزاده و توکلی، ۱۳۸۶، ۱۰۲). به‌عقیده بسیاری از آنان، نهاد حوزه به پستوانه مرجعیت دینی باید براساس مبانی دینی درست، متون دینی را بازخوانی و براساس شرایط جدید بررسی کند و در مورد مسائل و رخداد‌های جهانی و تازه، موضع‌گیری شفاف و اصولی‌ای داشته باشد و جایگاه تخصصی خود را در عرصه علوم و مسائل علمی جاری در جهان حفظ کرده و مبانی و اصول سیاست‌های جاری کشور را به‌گونه‌ای عمقی اصلاح کند.



نسل جدید با همین اندیشهٔ تقلیل‌گرایانه در مقابل دین حداکثری به دین حداقلی روی می‌آورد. آنان بر این نظرند که دین، محترم و رعایت آن، به‌طورکلی لازم است و اصل دین را پذیرفته و سعی می‌کنند به آن عمل کنند. اما برای دین، حدومرز قائل می‌شوند و تلاش می‌کنند بین ساحت‌های آن تمایز قائل شوند و هیچ‌یک را با دیگری خلط نکنند، بلکه هرکدام را در جای خود به‌کار بندند. در نتیجه، دین را شخصی می‌پندارند و جلوه آن را بیش از ظاهر افراد، در باطنشان جست‌وجو می‌کنند.

«یعنی طرف صادق باشه، ولی نماز هم نخونه به‌نظم دین‌داره. شاید حجاب هم نداشته باشه، کسی که آدم باشه، دین‌داره، خوش اخلاق باشه، قرار نیست هرکسی ریش داره و نماز می‌خونه، دین‌دار باشه. خوش اخلاق باشه و کار خیر بکنه» (دانیال، مصاحبه‌شونده شماره ۲۰).

«چرا بعد از هزار سال، هنوز مقیاس دین آدم باید شتر باشه! چرا الان نباید طلا و سکه باشه مثلاً؟ آدم نگاه می‌کنه می‌گه علمای دین که این هست، وقتی جدید نمی‌شن، چرا باید خیلی کارها رو انجام ندیم یا بدیم» (علیرضا، مصاحبه‌شونده شماره ۱۶).

در این نوع دین‌داری، عمل عبادی، جایگاه محوری‌ای ندارد و به‌همین دلیل، دچار کاهش دین‌داری رسمی و ظاهری می‌شوند و افراد در صورت انجام عمل عبادی، آن را به‌شکل فردی انجام می‌دهند. افزون‌براین، در این نسل، برخی از مناسک معنوی دینی به‌گونه‌ای حداکثری انجام می‌شود. این در حالی است که همین نسل جدید در بسیاری از موارد دیگر، اعتقاد راسخی داشته و دین‌داری را بی‌واسطه به‌شمار می‌آورند. در واقع، هرچند عمل عبادی را فردی انجام می‌دهند، اما در انجام مناسک، گرایش جمعی وجود دارد. به‌بیان روشن‌تر، براساس این دیدگاه، گسترهٔ دین، در امور اجتماعی، سیاسی، اخلاقی، و فقهی به حداقل می‌رسد، و شرع در این موارد حداقل لازم را به ما آموخته است. برپایهٔ این نوع تفکر و گرایش تکثرگرایانه، امر به معروف و نهی از منکر هیچ وجهتی نداشته و غیرمنطقی نشان داده می‌شود. پوشش و حجاب بانوان نیز نشانه و معیار دین‌داری محسوب نمی‌شود و انسانیت و اخلاق، محور اصلی دین‌داری دانسته می‌شود.



«به نظرم کل دین داری برمی‌گردد به انسانیت. ممکنه یه نفر شیعه و مسلمون هم نباشه، ولی انسان‌تر از منم باشه، این خیلی مهم هست» (شهاب، مصاحبه‌شونده شماره ۲۱).

«ما نماز می‌خونیم و مربوط به دین هست رو انجام می‌دیم، ولی از این طرف هم عشق و حال خودمون رو انجام می‌دیم و این‌ها به هم ربطی نداره» (شراره، مصاحبه‌شونده شماره ۱۸).

کاهش دین‌داری با قرائت رسمی، که معمولاً نسل‌های پیشین آن را مصداق کاهش دین‌داری نسل جدید به‌شمار می‌آورند، به دلیل این است که آنان معیار دین‌داری نسل جدید را با رویکرد خود می‌سنجند، و این در حالی است که به نظر می‌رسد، نسل جدید در باور به اصل توحید، نبوت، امامت، و... دچار تزلزل نشده‌اند، اما با توجه به تغییرات فرهنگی و چرخش فکری بازاندیشانه، قرائت شخصی از دین دارند و رویکردشان بیش از آنکه عبادی و جمعی باشد، ایمانی و فردی است. به بیان روشن‌تر، نسل دهه ۱۳۷۰ برخلاف نسل ۱۳۵۰ که دارای همبستگی نسلی بوده‌اند، دچار شکاف نسلی شده و مفاهیم نسل پیشین را بر نمی‌تابند. حتی با برخی از افراد نسل دهه ۱۳۳۰ که در دین سنتی و غیرسیاسی نیز مشترک است، مبنای متفاوتی دارد.



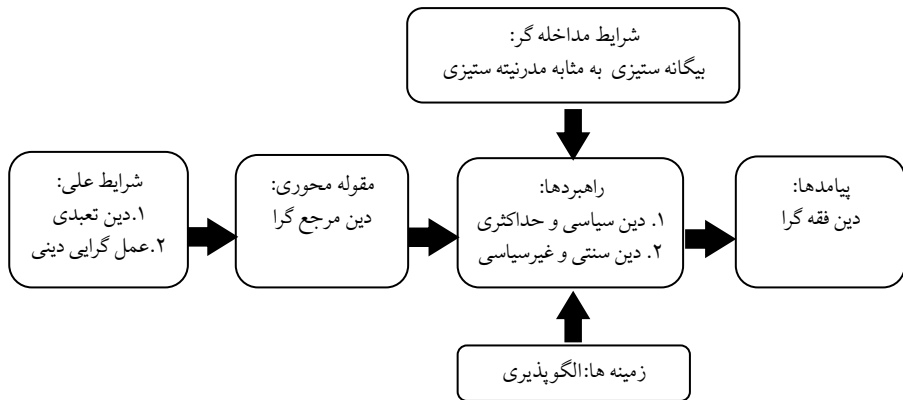
جدول شماره (۳). مشخصات کدگذاری وضعیت دین‌داری متولدان دهه ۱۳۷۰

کدهای محوری	مقوله	کد هسته
عدم گرایش به دین مصلحت‌اندیش و اجتماعی نشده (ناهمخوانی دین مرجع محور با زیست روزمره)	علی	دین فردی‌گرا
عدم گرایش به دین سیاسی (با قرائت حداکثری)	علی	
بی‌الگوی	زمینه‌ای	
عرفی‌گرایی دینی	مداخله‌گر	
دین انسانی و این‌جهانی	راهبردی	
تنوع‌طلبی و تکثرگرایی دینی	راهبردی	
کاهش دین‌داری دارای قرائت رسمی	پیامدی	
خودمرجعی دینی	پیامدی	
دین حداقلی	پیامدی	

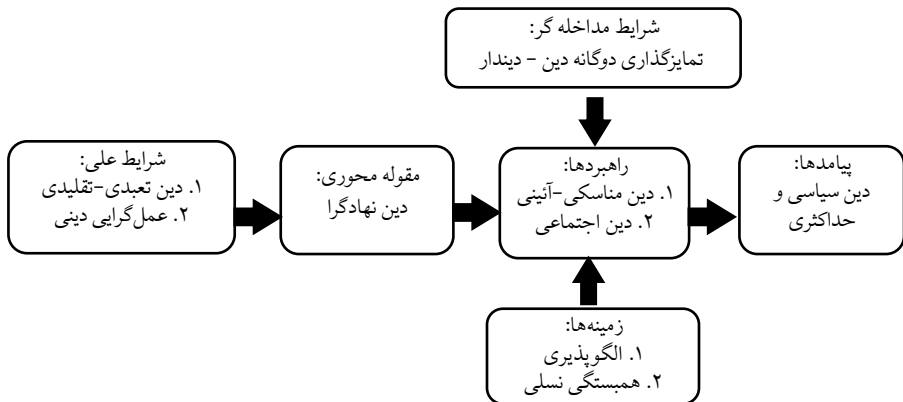
بحث و نتیجه‌گیری

براساس یافته‌های پژوهش، هر نسلی دارای مفاهیمی است که درنهایت، یک هسته مرکزی از گفتمان آن نسل را نشان می‌دهد. برپایه یافته‌ها و نتایج به‌دست‌آمده از مصاحبه‌ها، گفتمان اصلی نسل دهه ۱۳۳۰، دین مرجع محور یا فقه‌گرا بود که علت این گرایش را می‌توان رویکرد تعبدی (عبادی) و عمل‌گرایانه آنان به دین دانست. همچنین، الگوپذیری آنان از علما و داشتن گرایش ضدبیگانه سبب تقویت تکیه بر نهاد مرجعیت درون کشور شده است. برای گفتمان نسل دهه ۱۳۵۰ دین نهادی‌گرا تعیین شد؛ زیرا، شرایط علی، همانند گفتمان دین مرجع محور، رویکرد دین تعبدی و تقلیدی و عمل‌گرایی بوده است. از طرفی شرایط زمینه‌ای که در هر دو نسل دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۵۰ مفهوم الگوپذیری تعیین شده، این گفتمان را تقویت کرده است. این مفهوم، یعنی دین حداکثری و سیاسی، درحالی پیامد گفتمان نسل ۱۳۵۰ است که در نسل ۱۳۳۰ به‌عنوان راهبرد در کنار دین سنتی و غیرسیاسی مطرح شده بود، اما پس از گذشت دو دهه توانست در جایگاه مقوله پیامدی دهه ۱۳۵۰ طرح شود. در این الگو و گفتمان، مردم با ایجاد تمایز میان اصل دین و دین‌داران، مشکلات به‌وجودآمده را ناشی از عملکرد دین‌داران می‌دانند و نهاد دین را مقدس و خدشه‌ناپذیر به‌شمار می‌آورند. گفتمان نسل ۱۳۷۰ نیز به‌عنوان دین فردگرا شناخته شد. درواقع میان مقوله‌های دهه ۱۳۷۰ با دهه‌های پیشین شباهتی به‌چشم نمی‌خورد و مفاهیم آنان در مقوله‌های گوناگون به‌طورکلی متفاوت است. درواقع، این نسل همچنان به‌صورت مرکزی به دین معتقدند، اما رویکرد آنان دچار دگرگونی جدی شده است. این دگرگونی سبب شده است که حالت دین از حالت حداکثری و نهادی همراه با عمل‌گرایی و برتری عمل دینی و امر بیرونی بر امور دیگر خارج شود و حالت عرف‌گرایانه آن افزایش یافته و امر دینی حالتی درونی به‌شمار آید و درنهایت، دین‌داری به رویکردی ایمانی، بی‌واسطه، و خودروایت‌گر تبدیل شود. در ادامه نمودارهای پارادایمی هر یک از نسل‌ها ارائه شده است.

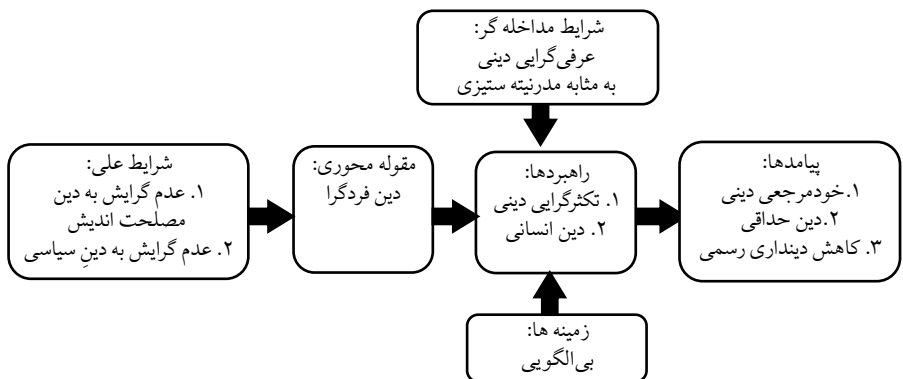




نمودار شماره (۱). الگوی پارادایمی گفتمان دینی نسل دهه ۱۳۳۰



نمودار شماره (۲). الگوی پارادایمی گفتمان دینی نسل دهه ۱۳۵۰



نمودار شماره (۳). الگوی پیاداریمی گفتمان دینی نسل دهه ۱۳۷۰



رونالد اینگلهارت بر این نظر است که خانواده‌ها با پارادایم فکری و ارزشی خاص در جایگزین کردن نسل بعدی با همان رویکرد ناتوان‌اند؛ این درحالی است که این گزاره در مورد نسل دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۵۰ تأیید نشد؛ زیرا، براساس نتایج به‌دست‌آمده از مصاحبه با این نسل‌ها، مشخص شد که آنان با نسل پیشین خود همبستگی داشته‌اند؛ به‌گونه‌ای که نسل دهه ۱۳۵۰ توانست همان آرمان بخشی از نسل دهه ۱۳۳۰ را در ایجاد و تثبیت دین حداکثری، پیگیری کند. با این حال، این گزاره برای متولدان دهه ۱۳۷۰ تأیید شد؛ زیرا، برپایه یافته‌های مصاحبه‌ها با متولدان این دهه مشخص شد که آنان شکاف نسلی جدی‌ای با نسل پیشین خود دارند؛ به‌گونه‌ای که به‌طورکلی نگرشی خلاف جهت نسل دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۵۰ دارند. اینگلهارت اشاره کرده است که گسترش فناوری‌های نوین سبب شکاف میان‌نسلی افراد شده است؛ به‌گونه‌ای که نسل‌های پیشین، دین‌داری نسل جدید را براساس معیارهای دوران خود می‌سنجند؛ اما از آنجاکه میان نسل‌های متولد دهه ۱۳۳۰ و ۱۳۵۰ به‌دلیل ثبات و عدم تغییر گسترده در عرصه فناوری در آن زمان—شکاف چندانی ایجاد نشده است، متولدان دهه ۱۳۵۰ به‌صورت عمومی، دارای همان معیارهای دین‌داری نسل پیشین خود بودند و تفاوت چندانی نداشتند؛ درحالی‌که متولدان دهه ۱۳۷۰ بر این نظرند که فناوری، شکاف معنایی و ارزشی میان‌نسلی را عمیق‌تر کرده است و نسل‌های پیشین، دین‌داری آنان را با همان معیارهای گذشته می‌سنجند و به‌همین دلیل بر این نظرند که دین‌داری نسل جدید کاهش یافته است. همچنین، براساس نظر اینگلهارت مبنی بر رابطه معکوس میان وضعیت امنیت اقتصادی-اجتماعی با وضعیت دین‌داری، مصاحبه‌شوندگان به‌طورکلی اعلام کرده‌اند که هرگاه امنیت عمومی آنان تهدید شده است، بیشتر به یاد خدا بوده‌اند و دین‌داری‌شان افزایش یافته است. این گزاره به‌ویژه برای نسل دهه ۱۳۳۰، تأیید می‌شود؛ زیرا، این نسل در وضعیتی زندگی می‌کرده‌اند که به‌گفته خودشان، وضعیت آن زمان به‌شدت نامطلوب بوده و آنان فاقد احساس امنیت عمومی بوده‌اند. در مورد نسل دهه ۱۳۵۰ نیز به‌دلیل وضعیت هشت سال جنگ تحمیلی، امنیت عمومی خدشه‌دار شده و



در نتیجه، در آن دوران، مناسک‌گرایی به دلیل نیاز به ایجاد وحدت و انسجام اجتماعی، تشدید شده است. برپایه نظر او مبنی بر رابطه معکوس میان دین نهادی‌شده و دین‌داری باید گفت، طبق یافته‌های پژوهش حاضر، دین‌داری نسل‌های گذشته، چندان تغییری نکرده است و همچنان به‌گونه‌ای چشمگیر به نهادی بودن و نگرش حداکثری به دین عقیده دارند؛ درحالی‌که نسل دهه ۱۳۷۰ رویکردی غیرسیاسی به دین دارند. با این حال، نسل جدید خود را به صورت عمومی دین‌دار تلقی می‌کنند و با تغییر معیار دین، رفتار انسانی و رعایت اصول اخلاقی را نشانه دین‌داری می‌دانند. همچنین، برپایه یافته‌های پژوهش حاضر، دین‌داری نسل جدید در بعد جمعی کاهش یافته و بیشتر دارای رویکردی فردگرایانه شده و دین‌داری رسمی آنان نیز که بیشتر مبتنی بر عمل عبادی جمعی است - کاهش یافته است؛ اما به‌طور کلی این به‌معنای کاهش گرایش به دین نیست؛ زیرا، برپایه یافته‌های گفت‌وگو با متولدان دهه ۱۳۷۰، آنان همچنان رابطه مستقیم با خدا را حفظ کرده و دارای یک رابطه بی‌واسطه و درونی هستند.

این بخش از نظریه استیو بروس، مبنی بر رابطه دگرگونی‌های سریع با دین‌داری نیز در مورد متولدان دهه ۱۳۳۰ تأیید شد؛ زیرا، در دهه‌های ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ که حکومت پهلوی در پی مدرن و غربی کردن کشور بود، جامعه متدین با تأثیرپذیری از سخنرانی‌ها، کتاب‌ها، و ... دریافتند که هدف حکومت، حذف دین از عرصه عمومی جامعه است و براین اساس، به این تغییرات سریع فرهنگی رسمی در کشور واکنش نشان داده و برخلاف آن حرکت، خواستار حضور نهادینه دین و قدرت یافتن آن در همه عرصه‌های کشور شدند که در این جریان، انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ محقق شد. همچنین، پس از انقلاب نیز که دگرگونی‌های سریعی در جامعه ایجاد شد و دوران هشت سال جنگ تحمیلی رخ داد، در نسل دهه ۱۳۵۰ رویکرد دین حداکثری و نهادی‌گرا قوت بیشتری پیدا کرد. بروس در بخش دیگری از نظریه خود مطرح کرده است که خانواده‌ها در انتقال درست اصول دینی و در تربیت دینی ناتوان بوده‌اند؛ اما نسل دهه ۱۳۵۰ بر این نظرند که والدینشان به خوبی این اقدام را انجام داده و آنان نیز مفاهیم دینی منتقل شده را درونی



کرده و در عرصه ذهن و عمل بارور ساخته‌اند و به‌همین دلیل، دارای همبستگی نسلی هستند؛ اما در مقابل، نسل جدید بر این نظرند که نهادهایی همچون خانواده، در تلاش برای انتقال دین به آنان، بر پایه معیارهای زمانه خودشان، بوده‌اند و به‌همین سبب میان آنان اختلاف ایجاد شده است. در واقع، این اختلاف در میان متولدان دهه ۱۳۷۰ با نسل‌های پیشین رخ داده است. گسترش فضای جهانی شدن و مدرنیته در سطح عمومی و افزایش سطح تحصیلات و رشد شتابان فناوری که سبب تغییر در ساختارهای فرهنگی و اجتماعی جامعه شده است، این شکاف میان نسلی را به وجود آورده است. همچنین، درباره از دست دادن نقش دین در جامعه بر اثر فرایند سکولاریزاسیون باید گفت، براساس داده‌های موجود، در زمانه رژیم پهلوی، هر چند موضع رسمی کشور سکولار بود، اما از آنجا که این فرایند در سطح کلان باقی ماند و در ساحت اندیشه فردی (به دلیل حضور فعالانه نهادهای دینی و اعتماد مردم به آنان) نتوانست رسوخ کند، نهاد دین در نهایت، در اقدامی خلاف جریان حرکت رسمی موجود در کشور، به قدرت پیوند زده شد و با انقلاب اسلامی نهادینه گردید. در نتیجه، مشخص می‌شود که اگر سکولاریزاسیون در سطح کلان و با موضع رسمی، از سوی فضای عمومی جامعه پذیرفته نشود، ممکن است در جهت عکس خود حرکت کند. اما در متولدان دهه ۱۳۷۰ مشخص شد که با افزایش سطح تحصیلات و رشد فناوری در دوره تثبیت دین نهادینه شده، سکولاریزاسیون نه در سطح کلان و به‌گونه‌ای رسمی، بلکه در سطح خرد و در ساحت اندیشه فردی نسل جوان توانسته است فعالانه اقدام کند؛ تا آنجا که نسل دهه ۱۳۷۰ تمایلی به دین سیاسی ندارند و رویکرد دین حداقلی را می‌پذیرند و این کنشگری نسل جدید می‌تواند در بلندمدت بر مواضع رسمی سطح کلان در این مورد تأثیر بگذارد. بر پایه یافته‌های پژوهش حاضر، مفاهیم بروس نیز مبنی بر متکثر بودن، ترکیبی و نسبی بودن، فردگرایی و عرفی‌گرایی دین‌داری نسل جدید تأیید شد. همچنین، براساس اطلاعات مصاحبه‌شوندگان، مشخص شد که تغییر چارچوب دین‌داری افراد، امری میان‌نسلی بوده و مختصات دین‌داری درون نسل‌ها کمتر تغییر می‌کند؛ هر چند تغییرات



دین‌داری در میان متولدان دهه ۱۳۷۰ با فرازونشیب‌هایی به‌ویژه در دهه اخیر— همراه بوده است. این فرضیه نیز مطرح است که نسل جدید به دین بی‌توجه شده است. براساس یافته‌های پژوهش حاضر باید گفت که دین در مفهوم کلی خود همچنان در زندگی نسل جدید وجود دارد و جاری است؛ به‌گونه‌ای که آنان رابطه بی‌واسطه و مستقیم را اصل می‌دانند و به‌تعبیری، رویکردشان به دین تغییر کرده و دین را امری فردی به‌شمار می‌آورند.

براساس نظریه‌های عبدالکریم سروش، دین‌داری متولدان دهه ۱۳۳۰، نوعی تعصب و غیرت دینی را به‌همراه داشته و رویکرد آنان به مبانی دینی، قطعی و مسلم‌گرایانه، و نگاهشان بیشتر تعبدی بوده است. از همین رو، فقه اهمیت یافته و مرجعیت، جایگاهی محوری می‌یابد. همچنین، این نسل به‌دلیل عمیق نبودن آگاهی از مفاهیم دینی، نگاهی سطحی و ظاهری دارند و دین را فاقد لایه‌های چندوجهی می‌دانند؛ از این رو، دین‌داری آنان، به‌تعبیر سروش، دین‌داری مصلحت‌اندیش عامیانه است؛ زیرا، این نوع دین‌داری، بیشتر دربردارنده رویکردهایی همچون علتی، جبری، عاطفی، جزمی، مناسکی، ایدئولوژیکی، قشری، تقلیدی، پراسطوره، تعبدی، سنتی، عاداتی، و شریعتی-فقهی است. متولدان دهه ۱۳۵۰ نیز با ایدئولوژیک‌سازی دین، آن را برنامه جامع و کاملی دانسته و بر این نظرند که سعادت دنیا و آخرت در عمل به گزاره‌های دینی بوده و براین اساس، رویکردی حداکثری و سیاسی در مورد دین دارند و دین نهادی‌گرا را ایجاد می‌کنند؛ سروش این نوع دین‌داری را دین‌داری مصلحت‌اندیش عالمانه خطاب می‌کند و به‌تعبیر او، دین سیاسی، اجتماعی، انقلابی، یا دموکراتیک از محصولات این نوع دین‌داری است. در ادامه، متولدان دهه ۱۳۷۰، معیار دین را نه ادای احکام و تکالیف دینی و اعمال عبادی، بلکه رعایت اخلاق و رفتار انسانی می‌پندارند. نسل دهه ۱۳۷۰ برخلاف نسل‌های پیشین، رویکردی فردی و حداقلی به دین دارد و به‌جای مرجع‌محوری، دارای رویکرد خودمرجعی است. سروش، دین‌داری این نسل را دین‌داری معرفت‌اندیش می‌داند که شامل ویژگی‌هایی همچون تحقیقی، تأویلی،



اختیاری-انتخابی، حیرتی، کلامی، غیراسطوره‌ای، بدون روحانیت، فردی، نقدی، سیال، و غیرتقلیدی بودن است. همچنین، برخلاف نظر سروش مبنی بر اینکه این نوع دین‌داری، رویکردی اصلاح‌طلبانه به‌لحاظ گرایش‌های سیاسی دارد، بیشتر متولدان دهه ۱۳۷۰، خود را فاقد گرایش سیاسی دانسته‌اند. با این حال، به‌نظر می‌رسد، با توجه به یافته‌های پژوهش حاضر، لازم است که پژوهشگران این حوزه، در مورد تبیین معنا و مفهوم دین در نسل جدید و دین‌داری آنان، به‌ویژه در بعد مناسک دینی که در سال‌های اخیر جوانان در آن نقش چشمگیری داشته‌اند و ارتباط آن با ابعاد دیگر دین‌داری، پژوهش‌های جداگانه و عمیقی انجام دهند تا وضعیت دین‌داری نسل جدید در شکل‌ها و قالب‌های مختلف به‌درستی و به‌گونه‌ای جامع تبیین شود.

سپاسگزاری

مقاله حاضر برگرفته از پایان‌نامه کارشناسی ارشد با عنوان «تبیین وضعیت دین‌داری سه نسل از شهروندان شهر کاشان» با راهنمایی آقایان دکتر محمد گنجی و دکتر اسدالله بابایی فرد در سال ۱۳۹۹ است. از همه مشارکت‌کنندگان در این پژوهش سپاسگزاریم.

تضاد منافع

هیچ‌گونه تضاد منافی از سوی نویسندگان گزارش نشده است.



منابع

آزادارمکی، تقی؛ و غیاثوند، احمد (۱۳۸۱). تحلیل جامعه‌شناختی وضعیت دین‌داری جوانان با رویکرد بی‌شکلی دین‌ورزی. فصلنامه پژوهش‌نامه علوم انسانی، ۱۲(۳۵)، ۱۱۷-۱۴۸. doi: 10.22054/qjss.2016.7209

آزاده، منصوره اعظم؛ و توکلی، عاطفه (۱۳۸۶). فردگرایی، جمع‌گرایی، و دین‌داری. فصلنامه مطالعات فرهنگی و ارتباطات، ۳(۹)، ۱۰۱-۱۲۶.

اسپوزیتو، جان؛ و وال، جان (۱۳۹۰). جنبش‌های اسلامی معاصر (مترجم: شجاع احمدوند). تهران: نشر نی. (تاریخ اصل اثر ۱۹۹۶)

اینگلهارت، رونالد (۱۳۸۲). تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته (مترجم: مریم وتر). تهران: نشر کویر.

اینگلهارت، رونالد (۱۳۸۷). مقدس و عرفی، دین و سیاست در جهان (مترجم: مریم وتر). تهران: نشر کویر. بهار، مه‌ری؛ و رحمانی، سحر (۱۳۹۱). بررسی شکاف نسلی به لحاظ وضعیت دین‌داری دو نسل دهه ۵۰ و ۷۰ با تأکید به بعد مناسکی. مطالعات جامعه‌شناختی جوانان، ۳(۶)، ۳۶-۹.

پرویزی، سرور؛ حاج باقری، ادیب؛ و صلصالی، مهوش (۱۳۹۴). اصول و روش‌های پژوهش کیفی. تهران: نشر جامعه‌نگر.

توسلی، غلامعباس (۱۳۸۰). جامعه‌شناسی دینی. تهران: نشر سخن.

جعفریان، رسول (۱۳۹۰). جریان‌ها و سازمان‌های مذهبی-سیاسی ایران. تهران: نشر علم.

حسن‌پور، آرش؛ و معمار، ثریا (۱۳۹۴). مطالعه وضعیت دین‌ورزی جوانان با تأکید بر دین‌داری خودمرجع (ارائه یک نظریه زمینه‌ای). فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۸(۳)، ۱۳۱-۹۹. doi: 10.7508/ijcr.2015.31.004

حسینی، طیبه (۱۳۹۵). مطالعه جامعه‌شناختی انتقال بین‌نسلی فرهنگ دینی از طریق خانواده در جامعه معاصر ایران (پایان نامه دکتری جامعه‌شناسی - بررسی مسائل اجتماعی ایران). دانشگاه آزاد اسلامی. واحد تهران مرکزی. ایران.

دورکیم، امیل (۱۳۸۳). صورت‌های بنیانی حیات دینی (مترجم: باقر پرهام). تهران: نشر مرکز.

رستگار خالد، امیر (۱۳۹۲). سرمایه اجتماعی خانواده و دین‌داری جوانان. فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، ۶(۳)، ۵۵-۸۶. doi: 10.7508/ijcr.2013.23.003

سروش، عبدالکریم (۱۳۸۶). رازدانی و روشنفکری و دین‌داری. تهران: نشر صراط.



- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸). قبض و بسط تئوریک شریعت. تهران: نشر صراط.
- شریعتی، علی (۱۳۷۸). بازشناسی هویت ایرانی-اسلامی. تهران: نشر الهام.
- طباطبایی، سیدهادی (۱۳۹۷). فقهیان و انقلاب ایران: یک نسل پس از آیت الله العظمی بروجردی. تهران: نشر کویر.
- قادری، طاهره؛ و زارع، سعید (۱۳۹۰). بررسی مفاهیم و مقوله‌های به‌کارگرفته‌شده جهت سنجش نوع دین‌داری. اسلام و علوم اجتماعی، ۳(۶)، ۷۷-۱۰۸.
- قبادی، علیرضا؛ و علی‌پور، پروین (۱۳۹۱). تحلیل کارکردی مراسم و مناسک دینی. فصلنامه اسلام و علوم اجتماعی، ۴(۸)، ۷۳-۹۱.
- کاظمی‌پور، عبدالمحمد (۱۳۸۶). باورها و رفتارهای مذهبی در ایران. تهران: نشر وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵). مشتافی و مهجوری. تهران: نشر نگاه معاصر.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۸). راهی به رهایی؛ جستارهایی در باب عقلانیت و معنویت. تهران: نشر نگاه معاصر.
- نجف‌زاده، هادی (۱۳۹۵). جابه‌جایی دو انقلاب (چرخش‌های امر دینی در جامعه ایرانی). تهران: نشر تیسرا.
- Arsalani, A., Rahmatian, F., & Hosseini, S. H. (2025). Media Literacy for Business Personnel: A Strategic Approach for Better Efficiency. *Code, Cognition & Society*, 1(1), 1-28. doi:10.22034/ccsr.2025.526844.1000
- Bruce, S. (2001). The curious case of the unnecessary recantation: Berger and secularization. In L. Woodhead, P. Heelas, & D. Martin (Eds.), *Berger and the Study of Religion* (Pp. 87-100). Taylor & Francis/Routledge.
- Creswell, J. W. (2005). *Educational research: Planning, conducting, and evaluating quantitative and qualitative research*. Upper Saddle River, NJ: Pearson.
- Glaser, B.G., & Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Khodabin, M., Sharifi Poor Bgheshmi, M.S., Piriyaeci, F., & Zibaei, F. (2022). Mapping the landscape of AI literacy: An integrative review. *Socio-Spatial Studies*, 6(1), 51-61. doi:10.22034/soc.2022.223715
- Ng, K., & Hase, S. (2008). Grounded Suggestions for Doing a Grounded Theory Business Research. *Electronic Journal of Business Rescarch Methods*, 6(2), 155-170.
- Patton, M.Q. (1990). *Qualitative Evaluation and Research Methods* (2nd ed.). Newbury Park, CA: Sage.



Strauss, Anselm L., & Corbin, J. (1990). *Basics of Qualitative Research: Grounded Theory: Procedures and Techniques*. Sage.

Van de Pol, J., & van Tubergen, F. (2014). *Inheritance of religiosity among Muslim immigrants in a secular society*. *Review of Religious Research*, 56(1), 87–106.

Zamani, M., Hosseini, S.H., & Rahmatian, F. (2024). The Role of Education in Successful Business Management. *Journal of Cyberspace Studies*, 8(2), 317-346. doi:10.22059/jcss.2024.101609

