

مطالعه‌ی عرفی‌شدن در میان ایرانیان مسلمان؛ مقایسه بین نسلی در تهران بزرگ

دکتر سیدحسین سراج‌زاده^۱، محمدرضا پویافر^۲

چکیده

عرفی‌شدن یکی از مفاهیم مهم در عرصه جامعه‌شناسی دین به شمار می‌رود که محل مناقشه‌ی نظریه‌پردازان گوناگون بوده است. بر اساس نتایج پژوهش‌های مختلف، برخی چنین استدلال می‌کنند که عرفی‌شدن آینده‌ی حتمی تمامی جوامعی است که روبه توسعه داشته یا چنین برنامه‌ای را در پیش گرفته‌اند. در مقابل، برخی دیگر، با تردید در این نظر، بروز و گسترش عرفی‌شدن را در جامعه مرتبط با عوامل مختلفی از جمله دین رایج در آن جامعه می‌دانند. بر اساس نظریه‌ی عرفی‌شدن، ظهور و گسترش این فرایند در یک جامعه با عوامل مختلفی در ارتباط است. از جمله متغیرهایی که برخی نظریه‌پردازان آن را با زمینه‌های مساعد برای عرفی‌شدن مرتبط می‌دانند، سن است. آنها معتقدند که گروه‌های سنی جوان در جامعه نسبت به گروه‌های با سنین بالاتر بیشتر مستعد تغییر در ارزشها، نگرش‌ها و کنش‌های سنتی خود هستند. در نتیجه این گروه بیشتر امکان تغییر از اندیشه‌ی دینی به اندیشه‌ی عرفی را دارند. این پژوهش بر آن است تا ضمن مطالعه و سنجش تجربی شاخص عرفی‌شدن در یک جمعیت ایرانی مسلمان یعنی شهروندان تهران بزرگ، به بررسی این فرضیه بپردازد که آیا عرف‌گرایی در افراد با سن آنان رابطه دارد. روش پژوهش متناسب با هدف تعمیم‌پذیری و کمی‌پذیری نتایج، پیمایش بوده است. جمعیت آماری شامل تمامی شهروندان ۱۵ تا ۷۵ سال تهران بزرگ بوده که از این میان ۱۲۰۰ نفر به روش اتفاقی انتخاب شده‌اند. نتایج پژوهش دو محور اساسی داشت. نخست این که شاخص عرفی‌شدن و ابعاد گوناگون آن نزدیک به سطح متوسط قرار داشته است. علاوه بر این بررسی رابطه عرفی‌بودن با سن جمعیت مورد بررسی این فرضیه را تأیید کرد که گرایش‌های عرفی در میان جوانان بیشتر از گروه‌های سنی بالاتر بوده است. به بیان دیگر، نشان داده شد که عرفی‌بودن با سن رابطه‌ای معکوس دارد.

کلیدواژه‌ها: دین، عرفی‌شدن، عرف‌گرایی، مقایسه نسلی، مسلمانان.

^۱ - دانشیار دانشگاه تربیت معلم تهران

^۲ - دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه آزاد اسلامی، واحد علوم و تحقیقات

طرح مسأله

به زعم بسیاری از آنان که نقش دین در جامعه امروز، دغدغه پژوهشی آنهاست، عرفی شدن^۳، فرایندی عام است که دیر یا زود همه جوامع را به مانند تجربه غرب، دربرمی گیرد. این دیدگاه به طور خاص نظریه عام عرفی شدن را نمایندگی می کند که شامل گروهی بزرگی از نظریه پردازان کلاسیک و معاصر می شود. در مقابل، گروه دیگری معتقدند که در این باره نمی توان با قطعیت سخن گفت. آنان دین را در جامعه دارای نقشی تمام نشدنی و جایگاه آن را جایگاهی بی بدیل و بدون جایگزینی با نهادهای دیگر می دانند. این دیدگاه به ویژه با رخدادهای دهه پایانی قرن بیستم و سالهای ابتدایی قرن بیست و یکم که شامل نمونه های متعددی از انقلاب اسلامی ایران در دهه های پایانی قرن بیستم تا قدرت نمایی حزب الله لبنان در دهه اول قرن بیست و یکم را شامل می شود، قوت بیشتری گرفته است.

در مقابل تقابل نظری یادشده در بالا که به ویژه در حوزه جامعه شناسی دین و آنجا که نظریه های عرفی شدن تکوین یافته، مشاهده می شود، جهان شامل حداقل سه دسته از جوامع است که بر اساس نسبت آنها با فرایند عرفی شدن از هم متمایز می گردند. دسته ای از جوامع عملاً از سالهای پیش به طور ارادی در مسیر عرفی شدن گام برداشته و در حال حاضر در این طی طریق، تثبیت شده اند. برخی دیگر از جوامع آنهایی هستند که با برنامه و یا بدون اراده دولت و به طور طبیعی در مسیر عرفی شدن قرار گرفته اند. در این کشورها، یا به دلیل سیاستهای عامدانه دولت (مانند ترکیه)، یا به دلیل پیاده سازی کامل الگوی دولت غیر دینی (مانند غالب کشورهای افریقایی، به ویژه افریقای مرکزی و جنوبی)، عرفی شدن راهی است که پذیرفته شده و حتی برای رسیدن به قافله پرشتاب و در حال پیشرفت جهانی، مطلوب تلقی می شود. اما دسته سومی از جوامع که البته به نسبت دو دسته دیگر در اقلیت هستند نیز وجود دارند و آن، جوامعی اند که به دلیل استقرار حکومت دینی و یا غلبه کامل ساختار اجتماعی مبتنی بر دین، هنوز شواهد معارض با عرف گرایی^۴ بر شواهد موافق با آن غلبه دارد. در نتیجه اگر نتوان با قاطعیت در مورد تمامی این جوامع از جامعه دینی و یا به اصطلاح قدسی^۵ سخن گفت، دست کم، در مورد نفوذ فرایند عرفی شدن نیز تردید جدی در آنها وجود دارد. جامعه ما، ایران نیز یکی از جوامع دسته سوم است. جامعه ایران از یک سو با وقوع انقلاب اسلامی در سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۸ میلادی) خود یکی از موارد نقیض نظریه عرفی شدن بوده است. از سوی دیگر، با این انقلاب، دولت دینی در خاص ترین وجه آن در دنیا مستقر شده و به عنوان متولی اصلی نهاد دین در جامعه، دین اسلام را مبنای تمامی تعاملات فردی و گروهی در جامعه تعیین کرده است. از سوی دیگر، این کشور نیز به مانند هر کشور دیگر خواهان پیشرفت و توسعه، تلاش کرده تا با استفاده از الگوهای رایج حکمرانی سیاسی، اقتصادی و اجتماعی، بتواند نمونه مطلوبی از حکومت دینی در جهان ارایه کند. در این مسیر، به ناگزیر دانشگاه ها به شیوه ای که در غرب رایج بوده ساخته شده و توسعه یافته، الگوهای مدیریت بر اساس اصول و نظریه های کارایی سازمانی مورد تأکید واقع شده، بخشهای مهمی از عناصر اقتصاد مبتنی بر بخش خصوصی (به عنوان نمود اقتصاد سرمایه داری) در عین توجه به بخش تعاونی (به عنوان نشانه ای از اقتصاد سوسیالیستی) مستقر شده، و حتی شیوه کار رسانه های مکتوب و دیداری و شنیداری نیز به تبعیت از رسانه های جهانی است. تمامی نشانه های یادشده، از ایران را که تجربه سالها استقرار نظام پهلوی را به عنوان یک نظام سکولار بر خود دیده، تصویری چندگانه ارایه می کند.

3 - Secularization

4 - Secularism

5 - Sacred

این تصویر چندگانه به نوبه خود پرسش مهمی را تداعی می‌کند که «ایران در مسیر یک جامعه دینی گام برمی‌دارد و یا در حال عرفی‌شدن است؟» آنچه در این مطالعه پی‌گیری می‌شود، پاسخ به همان پرسش اساسی با مطالعه تجربی و واکاوی نمودهای عینی عرفی‌بودن در میان افراد است. هدف کلی این است که مشخص شود فرایند موجود در جامعه ایران، به سوی جامعه دینی یا به اصطلاح قدسی به پیش می‌رود، یا برعکس، این جامعه را به سوی عرفی‌شدن سوق می‌دهد؟

پیشینه تجربی

پژوهش‌های خارج از کشور

اندرسن (۲۰۱۰) در مطالعه‌ای با استفاده از داده‌های پیمایش دین و کلیسا در اروپای وسعت‌یافته^۶ در سال ۲۰۰۶ انجام داده، نقش دین را در جامعه ایرلند مورد بررسی قرار داده‌است. نتایج تحقیق نشان‌دهنده نوعی انتقال در هویت دینی و معنوی^۷ جوانان ۱۸ تا ۲۹ ساله کاتولیک ایرلندی بوده است. بر این اساس، عادت‌واره‌های^۸ نوین دینی در این جوانان پدیدار شده است. آنها در حالی که تقید خاصی به کاتولیسیسم دارند، اما گرایش به نوعی خودمختاری در دینداری را نشان می‌دهند؛ امری که خلاف آموزه‌ها و ماهیت مذهب کاتولیک در وجه سنتی آن به شمار می‌رود.

ریچ (۲۰۰۹) در پژوهش خود عرفی‌شدن را از رویکردی که به زعم او معمولاً مورد غفلت واقع می‌شود، یعنی با بررسی سیاست‌های دولت، در دانمارک مورد بررسی قرار می‌دهد. ریچ استدلال کرده که نظریه‌های فعلی عرفی‌شدن توجه کافی به نقش دولت نداشته‌اند. در این مقاله، دولت به عنوان یک کنشگر که تمایل به حفظ حاکمیت خود در برابر دولت‌های دیگر دارد، نگریسته می‌شود. او مجموعه سیاست‌های دولت را در بخش آموزش ابتدایی و نقش دینی در آن، بین سالهای ۱۷۰۰ تا ۱۹۰۰ بررسی کرده است.

ژونی (۲۰۰۹) در مطالعه‌ای نظری به بررسی نظریه عرفی‌شدن در مورد چین می‌پردازد. مقاله او بر اساس سه دوره تاریخی به بخش‌های متمایزی از مباحث تقسیم می‌شود: دوران مدرن نخستین (قرن ۱۰ تا ۱۹)، دوران مدرن (اواخر قرن ۱۹ تا قرن ۲۰) و دوران معاصر (۳۰ سال اخیر). این تقسیم‌بندی زمانی بر اساس رابطه دین و مدرنیته در طی تحولات تاریخی چین بوده است. در مورد دوره سوم، این مقاله به بررسی این می‌پردازد که چگونه سیاست‌های دولت در مورد دین در جمهوری خلق چین، چگونه بر اساس نظریه عرفی‌شدن می‌تواند فهم شود. بر اساس مطالعه‌ی ژونی، تمایزیابی نهادی که در نظریه‌ی عرفی‌شدن یکی از عوامل موثر بر این فرایند است، نه لزوماً به جدایی دولت از نهاد دین، بلکه در مقابل می‌تواند دلالت به یک نوع مداخله‌ی جدید دولت داشته باشد.

ولف (۲۰۰۸) در پژوهشی دیگر به مطالعه عرفی‌شدن در آلمان پرداخته است. او در مطالعه خود با استفاده از اطلاعات موجود در سه دهه اخیر، مانند جمعیت مسیحیان کاتولیک و پروتستان، مشارکت مذهبی و برخی متغیرهای دیگر، فرایند عرفی‌شدن در این کشور را به محک تجربه آزموده است. بنابراین، داده‌های مورد تحلیل در این مطالعه، داده‌های اسنادی مانند آمارهای جمعیت‌شناختی پیروان ادیان و اعضای کلیساها بوده است. پژوهش یادشده به نتایجی موافق با نظریه عام

6 - Church and Religion in an Enlarged Europe Survey

7 - Spritual

8 - Habitus

عرفی شدن دست یافته است. بر این اساس نتیجه شده که دینداری همراه با مشارکت در کلیسا در آلمان کاهش یافته است. علاوه بر این، دینداری فردی، یعنی صرفنظر از مشارکت در کلیسا نیز کاهش نشان می‌دهد.

فرانک (۲۰۰۹) در پژوهشی فرضیاتی را آزمون می‌کند مبنی بر اینکه رشد اقتصادی، صنعتی شدن، افزایش سواد و نرخ باروری کم، میزان دینداری را کاهش می‌دهد. این مقاله فرضیات عرفی شدن را مبنی بر این که دین در اثر رشد اقتصادی، محوریت کمتری در امور اجتماعی و سیاسی دارد، آزمون می‌کند. بر خلاف فرضیات اولیه، نتایج این مطالعه نشان می‌دهد که کاندیداهای عرف‌گرا تنها در مناطق روستایی موفق به کسب کرسیهایی شدند.

اکلاند، پارک و ولیز (۲۰۰۸) در مطالعه‌ی خود با هدف بررسی تأثیرات علم بر عرفی شدن، در پی مقایسه میزان دینداری بین دو نمونه از دانشمندان رشته‌های علمی (علوم طبیعی و علوم اجتماعی) بر آمدند. نتایج تحقیق نشان‌دهنده یک کاهش در میزان دینداری این دو گروه دانشمند همراه با تغییر در الگوی دینداری آنان است

هالمن و درالانس (۲۰۰۶) در پژوهش خود برای بررسی میزان عرفی بودن اروپای امروز، به مطالعه عرف‌گرایی مردم اروپا پرداخته‌اند و برای این کار، دینداری افراد را با تأکید بر بعد باور دینی علاوه بر عمل دینی به عنوان شاخص عرف‌گرایی، مورد بررسی قرار داده‌اند. بر اساس یافته‌های تحقیق، این نظر که دینداری در اروپا، یک نوع باور بدون تعلق^۹ است رد می‌شود.

بولزندال و بروکس (۲۰۰۵) در پژوهشی دیگر با استفاده از داده‌های پیمایش اجتماعی عمومی^{۱۰} در آمریکا در فاصله سالهای ۱۹۷۲ تا ۲۰۰۰، تغییرات نگرشی اعضای گروه‌های مذهبی مختلف را نسبت به چند موضوع (جنسیت، سقط جنین و روابط جنسی) مورد بررسی قرار دادند. نتایج این پژوهش به زعم پژوهشگران آن، دلالتهایی بر محدودیت نظریه عرفی شدن دربرداشته است. به بیان دیگر، نمی‌توان گفت که در همه گروه‌های مذهبی، تکثر نگرشها نشان‌گر نگاه عرف‌گرا یا متناظر با آن باشد.

نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴) در پژوهش خود به بررسی جایگاه و نقش اجتماعی دین در جهان پرداخته‌اند. مطالعه‌ی آنها بر اساس اطلاعات پایاگه داده‌های بررسی ارزشهای جهان (WVS) و بررسی‌های ارزشهای اروپایی (EVS) انجام شده که داده‌های بیش از ۸۵ درصد از جمعیت جهان همراه با طیف کاملی از جوامع با وضعیت‌های اقتصادی و سیاسی و دینی گوناگون را شامل می‌شود. یکی از کشورهایی که در این جمعیت مورد بررسی قرار گرفته ایران بوده است. چارچوب نظری این پژوهش مبتنی بر این فرض است که اساساً تقید به دین در شرایط ناامن، ناپایدار، هم‌راه با فقر و وضعیت نامساعد اقتصادی و نیز مخاطره آمیز قوت می‌یابد. فرضیه نخست مبتنی بر این است که مردم جوامع صنعتی پیشرفته به طور فزاینده‌ای نسبت به رهبران و نهادهای دینی بی‌تفاوت شده و کمتر تمایل به مشارکت در فعالیت‌های دینی دارند. فرضیه دوم بر اساس این انتظار است که است که سنت‌های فرهنگی دینی مسلط در هر جامعه اثر متمایزی بر باورهای اخلاقی و نگرشهای اجتماعی معاصر می‌کند که در میان مردم این کشورهای رایج است می‌گذارد. اما چنانچه عرفی شدن در کشورهای صنعتی روی دهد، می‌توان انتظار داشت که نفوذ سنت‌های دینی بیش از همه کشورها در این کشورها کم شده باشد.

^۹ - Bdlieving without belongong

^{۱۰} - General Social Survey(GSS)

بر اساس فرضیه سوم، اهمیت ارزشهای دینی در کشورهای پسا صنعتی به نوبه خود از مشارکت منظم در اعمال دینی که نمونه آن شرکت در مراسم عبادی و انجام منظم نماز و مراقبه می‌باشد، کاسته است. فرضیه در چهارم مشارکت دینی منظم به ویژه فعالیت‌های دسته جمعی در مراسم عبادی می‌تواند به ترغیب فعالیت‌های سیاسی و اجتماعی و نیز حمایت از احزاب مذهبی بینجامد. فرضیه پنجم نیز بر این اساس است که تقید بیشتر به دین و دینداری قوی که بیشتر در کشورهای فقیر وجود دارد، موجب نرخ باروری و جمعیت فزاینده در این کشورها است.

برای بررسی این شاخص‌ها، نوریس و اینگلهارت علاوه بر مقایسه بین ملیتی و روندهای طولی در مقایسه بین مقاطع زمانی، به مقایسه نسلی در جوامع مورد بررسی نیز پرداخته‌اند. در نهایت، فرضیات اصلی تحقیق مورد تأیید قرار گرفته است؛ فرضیاتی که به زعم پژوهشگران، حاصل نوعی بازنگری در نظریه‌ی سنتی عرفی‌شدن و تحلیل این فرایند بر اساس شرایط و متغیرهای مربوط به احساس امنیت هستی‌شناختی است

فیلیپس (۲۰۰۴) در مطالعه‌ی خود به آزمون تجربی نظریه بازار دینی از نظریه‌های مهم جامعه‌شناسی دین می‌پردازد. بر اساس این نظریه چنین ادعا می‌شود که جدایی دین از کلیسا موجب وارد کردن نهادهای دینی به رقابت با سایر نهادهای اجتماعی با هدف جلب پیروان و مخاطبان بیشتر خواهد شد. یافته‌های پژوهش فیلیپس در مورد آمریکا هم نشان‌دهنده‌ی تأثیر مثبت تمایزیابی اجتماعی و جدایی دولت و کلیسا بر میزان مشارکت مذهبی در آمریکا را تأیید می‌کند. اما او نیز مانند صاحب‌نظران نوع‌عرفی‌شدن، معتقد است که این نتایج لزوماً دلالت به نقض فرایند عرفی‌شدن در آمریکا نیست.

فورست (۲۰۰۳) در پژوهشی به مطالعه عرفی‌شدن در نروژ پرداخته است. او در این پژوهش دو ایده نزول جایگاه دین و نیز خصوصی‌شدن آن را در دو نهاد وابسته به دولت در نروژ یعنی زندان و ارتش در مورد مسیحیان مورد بررسی قرار داده است. علاوه بر این، از میان پیروان ادیان دیگر، مسلمانان نیز مورد بررسی قرار گرفتند. نتایج به دست آمده نشان داده که هیچ نزول معناداری در کارکرد کلیسا و مرکز خدمات دینی در این دو نهاد مورد بررسی مشاهده نشده است.

مگوئیر و تربی^{۱۱} (۱۹۹۸) در مطالعه‌ی خود برای آزمودن عرفی / قدسی بودن محتوای برنامه‌های تلویزیونی، به بررسی تعداد زیادی تبلیغات تلویزیونی دست زده‌اند. نتایج بررسی آنها نشان داد که تنها موارد اندکی مورد از کل تیزرهای تبلیغاتی مورد مطالعه، دارای محتوای دینی یا ماوراءالطبیعی بوده است. پژوهشگران چند تبیین احتمالی در باب یافته‌های به دست آمده، مورد اشاره قرار داده‌اند.

پژوهش‌های داخلی

پژوهش‌های انجام شده در ایران، همان‌طور که پیش از این اشاره شد، غالباً یا به بررسی مفهوم عرفی‌شدن یا عرف‌گرایی به کلیت آنها پرداخته‌اند، یا در صورت پرداختن به کلیت مفهوم، در سطحی نظری باقی مانده و اساساً مدعایی در سطح تجربی ندارند.

مهم‌ترین پژوهش انجام شده در کشور در باب عرفی‌شدن، کاری است که شجاعی‌زند (۱۳۸۱) به عنوان پایان‌نامه دکتری خود انجام داده است. در این پژوهش، پس از تشریح ابعاد مفهومی و نظریه‌های عرفی‌شدن و نیز بررسی تجربه تاریخی مسیحیت و عرفی‌شدن جوامع مسیحی، به مقایسه ماهیت دو دین اسلام و مسیحیت پرداخته شده است. پژوهشگر با این مقایسه، تلاش می‌کند تا به این پرسش پاسخ دهد که آیا اسلام و جوامع مسلمان نیز به همان راهی خواهند رفت که

مسیحیت و جوامع مسیحی رفته‌اند؟ در نهایت او اگرچه پاسخ قطعی در مورد آینده متفاوت جوامع مسلمان نسبت به جوامع عرفی شده در غرب نمی‌دهد، اما به استناد ماهیت متفاوت دو دین مستقر، به طور مشخص آینده محتوم عرفی را در مورد اسلام و جوامع مسلمانی مانند ایران مورد تردید قرار می‌دهد.

سالاری (۱۳۸۸) در پژوهشی که به عنوان پایان نامه کارشناسی ارشد خود انجام داده، به بررسی گرایش به عرفی شدن در میان روحانیان پرداخته است. یافته‌های توصیفی مطالعه نشان می‌دهد که هرچه از میزان تحصیلات حوزوی طلاب گذشته باشد گرایش‌های بیشتری به عرفی شدن دارند. به بیان دیگر، طلبه‌هایی که تازه به حوزه وارد شده اند دارای گرایش‌های عرفی بیشتری نسبت به همقطاران دیگر قدیمی ترشان هستند.

خسرو خاور^{۱۲} (۲۰۰۷)، در پژوهش خود به زندگی روزمره و به ویژه سبک فعالیت‌های اوقات فراغت^{۱۳} که نقش مهمی در فرایند عرفی شدن دارد، توجه دارد. برای این کار، او احساسات دینی بین مردان و زنان جوان را در ایران، به ویژه شهر مذهبی قم مورد بررسی قرار داده است. بر اساس یافته‌های پژوهش، درک دینی نسل دوم پس از انقلاب، تغییر یافته است. آنها خواهان انتخاب شخصی مسیر زندگی و به چالش کشیدن هنجارهای دینی و محدودیت‌های خانوادگی هستند که میراث‌دار آن‌اند.

کامران منصف^{۱۴} (۲۰۰۴) در مطالعه‌ای که به عنوان پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود در دانشگاه بریتیش کلمبیا^{۱۵} انجام داده به بررسی عرفی شدن سیاسی در جامعه ایران پرداخته است. عقیده غالب در باره جهان اسلام این است که این جوامع عرف گرای و مدرنیته را رد کرده و همچنان مقید به اسلام‌گرایی خود هستند. اما در این پژوهش، منصف به نتایج مبنی بر متفاوت بودن مورد ایران رسیده است. نتیجه کلی پژوهش این است که گرایش و تقاضا به سوی عرفی شدن در ناآرامی‌های اجتماعی، الگوهای رأی‌دهی و فعالیت‌های گروه‌های مخالف سیاسی، قابل مشاهده است.

ناییب و آزاد ارمکی (۱۳۸۵) در پژوهش خود به رابطه بین تحصیلات عالی (دانشگاهی) و عرف‌گرایی پرداخته‌اند. در اینجا فرضه اصلی آنها این است که تحصیل علم به عنوان دیدگاهی عرفی می‌تواند موجب عرف‌گرایی افراد شود. داده‌های مطالعه از دو گروه از جوانان گردآوری شده است؛ یکی دانشجویان دانشگاه‌های تهران و دیگری جوانان تقریباً همسال با آنان از تهران که دارای تحصیلات عالی نبوده‌اند. یافته‌های نشان داد که اعمال دینی (تقید به احکام شرعی و بجا آوردن مناسک دینی) در بین مردم عمومیت دارد، اما عمومیت آن خاصه در مناسک دینی کمتر از عمومیت اعتقادات بنیادی به دین است. این یافته‌ها تأییدی بر تساهل مردم در انجام اعمال دینی تلقی شده است.

آزاد ارمکی و غیاثوند (۱۳۸۱)، در پژوهشی دیگر به بررسی دینداری دانشجویان شش رشته دانشگاه تهران، به عنوان نمودی از عرف‌گرایی آنان پرداخته‌اند. در این مطالعه با اتخاذ رویکردی به نام «بی‌شکلی دین‌ورزی»، دینداری جمعیت مورد نظر بررسی شده است. یافته‌های تحقیق نشان می‌دهد که در مجموع دینداری دانشجویان مورد بررسی در سطح بالاتر از متوسط قرار دارد. در میان ابعاد مختلف دینداری، بعد شناختی یا همان دانش دینی بیشترین و بعد مناسکی

12 - Farhad Khosrokhavar

13 - leisure

14 - Camran Monsef

15 - British Colombia

دینداری کمترین میانگین را نشان داده است. در میان مولفه‌های فردی و جمعی بعد مناسکی، هم بیشتر توجه افراد به بخش فردی عبادات و مناسک بوده است. بنابراین مولفه‌ی جمعی تقید به مناسک در این نمونه چندان قوی نبوده است. سراج‌زاده (۱۹۹۸) نیز در پژوهشی به عنوان پایان نامه دکتری خود به سنجش دینداری پرداخته است. برای سنجش دینداری در این مطالعه از سنجه گلاک و استارک استفاده شده است. بر اساس یافته‌های این تحقیق، دانش‌آموزان دبیرستانی حاضر در نمونه در مجموع دارای گرایش‌ها و علایق دینی بالایی هستند. سراج‌زاده از نتایج این مطالعه خود به عنوان دلالت‌هایی بر خلاف نظریه عرفی‌شدن عام یاد کرده است (سراج‌زاده، ۱۹۹۸).

در پژوهشی دیگر طالبان (۱۳۷۹) با هدف بررسی تجربی دینداری نوجوانان کشور، از الگوی گلاک و استارک (۱۹۶۶) استفاده کرد و با اضافه کردن بعد دانش دینی به ابعاد آن و گسترش زیر مؤلفه‌های این ابعاد، تلاش کرد به ارزیابی نسبی میزان صحت و سقم اظهارها و قضاوت‌های متفاوت موجود در زمینه دینداری نوجوانان کشور دست یابد. در این تحقیق، ابزار سنجش دینداری شامل مقیاسی ۲۵ گویه‌ای است که ابعادی مانند میزان اعتقادات دینی، پایبندی به مناسک فردی و جمعی، تجارب دینی، ابعاد پیامدی دین و نیز میزان دانش دینی پاسخگویان را مورد بررسی قرار می‌دهد. بر اساس نتایج تحقیق تنها اقلیت ناچیزی از جوانان دانش آموز از لحاظ اعتقادات دینی (اعتقاد به خدا، پیامبر، معاد، قرآن، بهشت و جهنم) ضعیف محسوب می‌شدند. در مجموع نتایج این مطالعه دینداری نوجوانان را در سطح متوسط به بالا نشان داده است.

موج نخست بررسی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (رضایی، ۱۳۸۰)، به منظور اندازه‌گیری ارزش‌ها و نگرش‌های اجتماعی حاکم در میان مردم انجام شد. برای دینداری، در مجموع برای سنجش تمامی ابعاد، تنها ۸ گویه تهیه شده که درباره نگرش‌ها و رفتارهای دینی (عمل به فرایض) است. موج دوم این پژوهش ملی (گودرزی، ۱۳۸۲) تلاش می‌کند تا با تولید داده‌های اجتماعی، بیش از هر چیز به این پرسش پاسخ دهد که مردم، جامعه خود را چگونه می‌بینند؟ در این جا نیز، برای سنجش دینداری بیشتر به نگرش و رفتارهای دینی توجه شده است و به علاوه، تفکیک دقیقی میان ابعاد دینداری وجود ندارد.

میرسندسی (۱۳۸۳) در پژوهشی با عنوان «مطالعه میزان و انواع دینداری» در صدد است تاثیر عواملی همچون ارتباط با رسانه‌های جهانی، تعلق به نظام سیاسی، محیط دانشگاه و ارتباط با مراکز و افراد مذهبی را بر ابعاد و انواع دینداری بسنجد. جمعیت آماری این تحقیق را دانشجویان دانشگاه‌های شهر تهران تشکیل می‌دهند. در مجموع، این تحقیق نشان می‌دهد که نظام سیاسی بیشترین تأثیر را بر شکل‌گیری تمایز میان انواع دینداری‌ها در بین دانشجویان داشته است و با توجه به پایین بودن شاخص‌های تعلق دانشجویان به نظام سیاسی، آنها در مسیر تمایز با دینداری‌های مورد نظر نظام سیاسی گام بر می‌دارند.

حبیب‌زاده خطبه‌سرا (۱۳۸۴) در پایان‌نامه کارشناسی ارشد خود با عنوان «بررسی انواع و میزان دینداری در بین دانشجویان دانشگاه تهران» به بررسی انواع و میزان دینداری و سهم هر نوع از دینداری‌ها در بین دانشجویان تهران پرداخته است. نتایج بدست آمده نشانگر این است که میزان پایبندی دانشجویان به ابعاد مختلف دینداری از واریانس قابل توجهی برخوردار است بطوریکه پاسخگویان در ابعاد اعتقادات دینی، اخلاق و تکالیف فردی بیشترین نمره و در عبادت جمعی، عبادت فردی و دانش دینی کمترین نمره را اخذ کردند.

پویافر (۱۳۸۶) در پژوهشی که با هدف اصلی مقایسه عملکرد مدل‌های مختلف سنجش دینداری انجام داده، به سنجش میزان دینداری دانشجویان خوابگاهی دانشگاه سمنان پرداخته است. در این مطالعه سنجش‌های دینداری برآمده از سه مدل متعلق به گلاک و استارک، شجاعی زند و خدایاری فرد مورد مقایسه قرار گرفتند. نتایج به دست آمده نشان داد که از سنجش با استفاده از هر سه سنجش، دینداری جمعیت مورد بررسی در سطحی بالاتر از متوسط قرار دارد.

طالبان (۱۳۸۸) نیز در پژوهش ملی سنجش دینداری، به بررسی میزان دینداری ایرانیان مسلمان پرداخته است. در این پژوهش که با استفاده از نمونه‌ای تصادفی در ۹ استان کشور انجام شده، دینداری ایرانیان با استفاده از مدل سنجش دینداری تدوین شده از سوی پژوهشگر مورد سنجش قرار گرفته و کمابیش نتایج پژوهش‌های دیگری که دینداری را در ایران در سطحی بالاتر از متوسط گزارش کرده اند، نشان داده است.

دو پژوهش جامع دیگر در سنجش دینداری انجام شده است که باید گفت تنها پژوهش‌های ملی دینداری جامع در کشور هستند که با نمونه‌گیری در تمامی استان‌ها انجام شده‌اند. خدایاری فرد (۱۳۸۷) و کاظمی (۱۳۸۹) در پیمایش‌های جداگانه‌ای دینداری ایرانیان مسلمان را سنجیده‌اند. خدایاری فرد با به کارگیری و استفاده از همکاری تیمی از پژوهشگران و متخصصان روانشناسی و جامعه‌شناسی سنجش‌های برای سنجش دینداری «اقشار مختلف ایران» ساخته است. اما کاظمی در پیمایش ملی خود، با واکاوی ابعاد و مولفه‌های دینداری در پژوهش‌های پیشین داخلی و خارجی، مدلی بومی را برای سنجش دینداری در ایران ساخته و بر اساس آن دینداری ایرانیان مسلمان را مورد بررسی قرار داده است. در نهایت نتایج و یافته‌های این پیمایش‌های ملی دینداری کمابیش مانند سایر مطالعات دینداری در ایران، دلالت بر سطح بالای دینداری در ابعاد اعتقادی و سطوح کمتر دینداری در ابعاد عملی داشته است.

بر اساس آنچه از پژوهش‌های انجام شده در داخل و خارج از کشور مرور شد، چند نکته کلی به دست می‌آید. نخست آنکه در پژوهش‌های انجام شده در غرب به ویژه پژوهش‌های جدیدی که در اینجا مورد اشاره قرار گرفت، همچنان نگاه تردید آمیز در باب صادق بودن نظریه عرفی شدن عام، نمودی پررنگ دارد. نکته دیگر این که اغلب قریب به اتفاق پژوهش‌هایی که تاکنون در ایران به صورت تجربی انجام شده، برای سنجش عرف‌گرایی و عرفی شدن، به سنجش بعدی از عرفی شدن و عرف‌گرایی، یعنی دینداری اکتفا کرده‌اند.

مفهوم عرفی شدن

واژه انگلیسی سکولار^{۱۶} مشتقی است از کلمه لاتین سکولوم^{۱۷} که به معنی نسل یا یک دوره، و یا روح دوران به کار می‌رفت و گاه بر طول یک دوره نیز دلالت داشت. بعدها این کلمه لاتین به صورت مبهمی بکار رفت، به طوریکه هم به معنی یک دوره زمانی بی پایان به کار می‌رفت که از نظر مذهبی خنثی بود و هم به این دنیا که در کنترل شیطان است دلالت داشت، که معنی اخیر از نظر مذهبی منفی بود. در قرون وسطی مفهوم این دنیا هم تا حدی به صورت خنثی به کار می‌رفت به طوریکه عبارتی چون روحانی سکولار^{۱۸} ضدیت با مذهب را القا نمی‌کرد.

16 - secular

17 - saeculum

18 - secular clergy

اولین باری که کلمه سکولار شدن با معنایی نزدیک به کاربرد امروزی آن مورد استعمال قرار گرفت، در جریان مذکرات صلح وست فالیا^{۱۹} بود. در آنجا نمایندگان فرانسه این واژه را، که به انتقال کنترل املاک و داراییهای کلیسا به دولت دلالت داشت، جعل کردند. بیشتر مباحث بعدی کاتولیکها که به این دلالت خاص از سکولار شدن ناظر بودند آن را شر مطلق می دانستند، با وجود این، کلیسا با کلیه این نقل و انتقالات مخالف نبود و کلمه سکولار شدن به طور کلی مفهومی توصیفی و خنثی داشت. در قرن هیجدهم گروهی مدعی بودند که اصولاً کلیه داراییهای کلیسا باید به دولت منتقل گردد. البته در جریان انقلاب فرانسه، این اصل به همه حوزه های زندگی تسری داده شد (شاینر، ۱۳۸۳).

بر اساس تعریف عامی که پیش از این نیز به آن اشاره شد، عرفی شدن، فرایندی است که طی آن موقعیت و اهمیت دین نزد فرد در عرصه اجتماع تنزل می یابد و برداشتهایی صرفاً دنیوی از تعالیم و غایات دینی غالب می شود (همیلتون، ۱۳۸۱).

عرفی شدن، عرف گرایی، لائسیته

در تمایز بین عرفی شدن و عرف گرایی به طور خلاصه باید گفت عرفی شدن به یک فرایند در حال جریان اجتماعی مربوط است. اما عرف گرایی، مربوط به یک گرایش فکری، ایدئولوژیک یا مکتب فکری مربوط است و جنبه ارزشی-توصیهای دارد.

شجاعی زند اشاره می کند که هاروی کاکس، برای پرهیز از افتادن در خلط بین دو مفهوم یادشده، بر تمایز بین عرفی گرایی و عرفی شدن تأکید می کند (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۵۸-۵۹). اما لائسیته، مفهومی دیگر است که گاه با عرفی شدن یا عرف گرایی، خلط می شود. در یک تعریف اولیه و مقدماتی لائسیته همان گونه که در زادگاهش، فرانسه تعریف و تبیین شده، آن چیزی است که از اتحاد دو مضمون سیاسی، لازم و ملزوم و جدایی ناپذیر تشکیل شده است: ۱- جدایی دولت و بخشهای عمومی جامعه از نهاد دین و کلیسا و مشخصاً استقلال دولت نسبت به ادیان و ارجاعات مذهبی و ۲- تضمین و تأمین آزادی از سوی دولت لائیک برای همه اعتقادات اعم از مذهبی و غیر مذهبی. بنابراین، لائسیته، جدایی دین از سیاست نیست. در عین حال لائسیته و سکولاریسم و همچنین سکولاریزاسیون نیز متفاوت اند. منطق لائسیزاسیون، یک ویژگی کشورهای کاتولیک است. در اینجا دولت و بخش عمومی برای رهایی خود از سلطه کلیسا بسیج می شود و قدرت سیاسی را از دست کلیسا خارج می کنند و حوزه عمل کلیسا را از حاکمیت سیاسی به گستره جامع مدنی انتقال می دهند.

اما در منطق سکولاریزاسیون، با تغییر و تحول توأم و تدریجی دولت، دین و بخشهای مختلف فعالیت اجتماعی مواجه ایم. آنجا که کلیسای پروتستان بر خلاف کلیسای کاتولیک، نه تنها به مثابه قدرتی در برابر و در رقابت با دولت عمل نمی کند، بلکه نهادی است در دولت و کم و بیش تابع قدرت سیاسی. در اینجا فرایند دنیوی شدن نهادهای اجتماعی به طور تدریجی و کم و بیش آرام بدون رودر رو شدن دولت با کلیسا انجام می شود (وثیق، ۱۳۸۷: ۱۶-۱۹). بنابراین، در مقابل این که در سکولاریزاسیون با فرایند نزول دین، موقعیت، اهمیت و اقتدار آن در جامعه مواجه ایم، در لائسیته یک نوع جدایی یا طرد دین از عرصه حاکمیت سیاسی مشاهده می شود. این امر لزوماً به معنی نفی حضور دین در عرصه اجتماعی و جامعه مدنی نیست.

نظریه های عرفی شدن

سه نظریه پرداز کلاسیک جامعه‌شناسی، یعنی دورکیم، مارکس و وبر، خود آغازگر نظریه‌های عرفی شدن بوده‌اند، هرچند که هدف مستقیم‌شان در برخی آثار مطالعه‌ی جایگاه و نقش اجتماعی دین نبوده باشد. مارکس که عزم ویژه خود را بر مطالعه‌ی جامعه‌ی تحت استیلای سرمایه‌داری قرار داده بود، دین را یکی از لوازم و ابزارهای در دست نظام سرمایه‌داری برای توجیه موجودیت خود و استمرار بقای آن می‌دانست. بر همین اساس است که حتی کلیت دین برای او تقریباً چیزی بیش از یک ایدئولوژی نیست. ایدئولوژی که با توجیه و تفسیری مساعد نظام مستقر، به کار حفظ وضع موجود می‌آید، به بهترین شکل می‌تواند در دین تبلور یابد. این نظام توجیه‌گر هم طبقات بالا و هم طبقات پایین جامعه، هر دو را - هر یک به دلیلی متفاوت با دیگری- دیندار و وفادار به دین نگه می‌دارد.

دریچه نگاه دورکیم به موضوع تا حدی متفاوت است. او دین را دارای کارکردهای مهم اجتماعی می‌دید؛ کارکردهایی که بر خلاف نظر مارکس، غیر واقعی کاذب و گمراه کننده نبوده و نیستند. اما تمامی کارکردهای اجتماعی دین که به اختصار در چهار گونه‌ی حیات بخشی، انسجام بخشی، نشاط بخشی و انضباط بخشی خلاصه می‌شوند، به ویژه مختص جوامع سنتی هستند (کوزر، ۱۳۸۰). دین در جامعه‌ی سنتی پاسخگوی پرسشهایی است که بشر پاسخ آنها را از طریق مکانیزم‌های معرفتی دیگر در نیافته است. اما در جامعه‌ی جدید که علم معیار نوین حجت آوری شده است، هر روز پاسخ پرسشهای بیشتری روشن می‌شود. در جامعه‌ی جدید که نظام تقسیم کار اجتماعی به طور فزاینده‌ای پیچیده شده و این روند پیچیده شدن همچنان ادامه دارد، هر چه بیشتر نقشهایی را که پیش از این نهاد دین برعهده داشته، به نهادهای دیگر واگذار شده است. نهاد نوین آموزش وظیفه اجتماعی سازی کنشگران اجتماعی را هم از خانواده و هم از نهاد دین کم کرده و خود برعهده گرفته است. همزمان با نقش‌های اجتماعی نهاد دین، اقتدار آن در جامعه نیز رو به کاهش گذارده است. همزمان، تأثیر مهمی که دین به مدد پاسخ به پرسشهای اساسی انسان می‌داده به دلیل رشد و توسعه و اهمیت روزافزون علم رو به کاهش گذارده است.

بنابراین، دورکیم، در عین حال که نگران جامعه‌ی بدون دین یکپارچه ساز و انسجام بخش - از جمله جامعه‌ی فرانسه که خود در آن زندگی می‌کند- است، این شرایط را طبیعی تلقی می‌کند. بنابراین، راه حل پیشنهادی او به هیچ وجه بازگشت به جامعه‌ی دین مدار نیست. او در فصل انتهایی اثر ویژه اش «صور بنیانی حیات دینی» (۱۳۸۳) پیشنهاد می‌کند تا وقتی برای مسایل و پرسشهای بشری پاسخی پیدا نشده، به پاسخ‌ها و حجت‌های دین رجوع شود. اما بلافاصله پس از رسیدن علم به قله‌های رصد دشت‌های نادانی، زمان رجوع به علم فرا می‌رسد.

تحلیل وبر هم از روند تغییرات جوامع، نتایجی تا حدی مشابه با دیدگاه‌های مارکس و دورکیم دارد. او به ویژه با تحلیل نه چندان مفصل اما بی‌بدیش در مورد ویژگیهای سرمایه‌داری و ارتباط آن با تحول دینی پروتستانیزم شناخته می‌شود. هرچند تراوشات ذهن دایره المعارفی وبر بر قلم و آثار او شامل موضوعات متنوعی از اقتصاد، تا دولت، مناسبات اجتماعی و دین را شامل می‌شود، اما مطالعه نظام‌های دینی بخش مهمی از آثار و پژوهشهای او را شامل می‌شود. هرچند دسترسی محدود او به منابع دست اول در مورد فرهنگ‌ها و ادیان شرقی تحلیل او را دچار نقص‌هایی کرده، اما شالوده نظریه او را مقایسه بین جوامع غربی با جوامع سنتی شرق بر اساس همان مطالعات یادشده ساخته است. او در اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری (۱۳۷۴) تلاش دارد تا نشان دهد که چگونه تغییر ذهن دینی مسیحیت غربی، منجر به

تحولات مهمی در عرصه‌های عینی اجتماعی، به ویژه اقتصاد شده است، تا حدی که مهم‌ترین منبع تحولات بعدی در غرب، یعنی سرمایه‌داری از آن نتیجه شده است.

وبر با مقایسه بین جوامع غربی با جوامع شرقی، همچنین مقایسه بین جوامع کاتولیک و پروتستان الگوی فعالیت اقتصادی بین این جوامع را بررسی می‌کند. او مشاهده می‌کند که به عنوان نمونه در آلمان، اکثریت رهبران تجاری، صاحبان سرمایه و نیز کارگران ماهر و حتی بیشتر کارشناسان فنی و اقتصادی بنگاه‌های جدید پروتستان هستند (وبر، ۱۳۷۴: ۴۱).

پیتر ال. برگر در حالی که رویکرد عام وبر را می‌پذیرد، تلاش کرده تا ضمن ارایه یک نظریه عام در باب عرفی‌شدن، مفهوم دورکیمی امر مقدس را با از خودبیگانگی در نگاه مارکس تلفیق کند. برگر عرفی‌شدن عمومی (انزوا و تنزل ساختاری دین) را از عرفی‌شدن فردی (فقدان مقبولیت دین در سطح تجربه انسانی) تفکیک می‌کند. از آنجا که مسیحیت سنتی دیگر انحصار نمادها، باورها و شهایر دینی را در اختیار ندارد، انسان‌ها با تعداد زیادی از نظام‌های متعارض اعتقادی مواجه می‌شوند که نمی‌توانند به شکلی موفقیت‌آمیز، واقعیت اجتماعی را معنادار کنند. در نتیجه ساختار مقبولیت^{۲۰} دیدگاه‌های دین لرزان و مخاطره‌آمیز می‌گردد. برگر همانند وبر متذکر می‌شود که عرفی‌شدن فایندی است که مذهب پروتستان و سرمایه‌داری آن را به راه انداخته است. از نظر برگر بخشهای عمومی مسلط، یعنی صنعت، سیاست و قانون از سلطه الزام آور معانی دینی آزاد شده‌اند، به طوری که ما جهان را چندپاره و بی‌ثبات احساس می‌کنیم. بنابراین بین تغییرات ساختاری ناشی از تولید سرمایه‌داری و خلاء تجربی باورهای اخلاقی که به طور فزاینده‌ای خودسرانه می‌شوند، رابطه مهمی وجود دارد (ترنر، ۱۳۸۸: ۲۷۵-۲۷۶). وبر که در دوره نخست پژوهشی‌اش از مدافعان تز عرفی‌شدن عام جوامع بود (برگر ۱۹۶۹)، طی سالهای بعد با مشاهده واقعیت‌های تجربی نقیض نظر خود را کاملاً تغییر داد (برگر ۱۹۹۹). لاکمن می‌گوید که ویژگی جوامع معاصر، عدم نیاز به نظام‌های فراگیر ارزشی است. زیرا آنها به مشروعیت مذهبی نیاز ندارند. دین به جنبه‌ای از زندگی خصوصی تبدیل می‌شود و به گزینش فردی از میان انواع گزینه‌ها ارتباط پیدا می‌کند، گزینه‌هایی که می‌توان آنها را تبدیل به یک نظام ارضای شخصی کرد. همین قضیه لاکمن را به این استدلال سوق می‌دهد که جوامع نوین شاهد دگرگونی ژرفی در رویکرد مذهبی‌اند، به این شکل که از «استعلاهای بزرگ» که با امور اخروی، زندگی و مرگ سرو کار دارند، روی برگردانده و به «استعلاهای کوچک» زندگی که با تحقق نفس، اباز وجود و آزادیهای شخصی سروکار دارند، روی آورده‌اند (همیلتون، ۱۳۸۱: ۳۱۱).

پیتر بلا استدلال کرده است که مفهوم عرفی‌شدن، بخشی از نظریه‌ی جامعه‌ی نوین است که در اصل از واکنش روشن‌اندیشی د برابر سنت مذهبی مسیحی سرچشمه می‌گیرد، همان سنتی که سمت‌گیری معرفتی شدیدی دارد و بر باورداشت به سمیت شناخته‌شده تأکید می‌ورزد. به نظر بلا نظریه عرفی‌شدن روز افزون، به عنوان افسانه‌ای که از نظر عاطفی تفسیر منسجمی از واقعیت را به دست می‌دهد، تا اندازه‌ای کارکرد دارد. از دیدگاه بلا، خود این نظریه به جای آن که یک نظریه علمی باشد، در واقع یک آموزه مذهبی است. به عقیده‌ی او از آنجا که دین کارکردهای اجتماعی ضروری را بر عهده دارد، دوباره در کانون اشتغالات فرهنگی ما جای خواهد گرفت. براین اساس، با وجود عقلگرایی و مبنای علمی و تکنولوژیک جامعه نوین، دین خصلت متعالی‌اش را از دست نخواهد داد (همان: ۲۸۸).

از نظر ویلسون عرفی شدن مربوط به واقعیت از دست رفتن تأثیر دین بر جامعه و سطوح نهادین و فردی آن می‌شود. برای او، عرفی شدن در سطح فردی به کاهش اقتدار کلیساها در تعریف آنچه مردم باید به آن اعتقاد داشته باشند، عمل کنند و به عنوان اصول راهنمای اخلاقی در زندگی‌شان بپذیرند، مربوط می‌شود. به بیان دیگر، پارسایی^{۲۱} همچنان باقی می‌ماند اما در عین حال، از آنجا که مستقل از اقتدار دینی، توسعه می‌یابد، به عنوان یکی از شاخصهای عرفی شدن در سطح فردی به شمار می‌آید. علاوه بر این، ویلسون بر پیامدهای فرایند عرفی شدن در جوامع مدرن تأکید دارد و بر این اساس، او نظریه عرفی شدن خود را به این شکل می‌سازد که در آن، فرایند عرفی شدن در پیوند با این جهانی شدن و ملازم با جامعوی شدن^{۲۲} می‌بیند. همچنین ویلسون کلیسای کاتولیک را برای بررسی عرفی شدن در سطح نهادین مبنای توجه و بررسی قرار می‌دهد. در نهایت این پرسش از سوی ویلسون طرح می‌شود که «در شرایط زوال اقتدار کلیسا از یک سوی و شکل‌یابی ویژگیهای نظام آموزش بر اساس جامعه‌ی مدرن، کدام نهاد باید وظیفه اجتماعی‌سازی و انتقال ارزشهای اخلاقی به نسل جدید را در جامعه مدرن بر عهده گیرد؟ (دابلر، ۲۰۰۶)» این همان پرسشی است که دورکیم در پاسخ به آن، انگشت اشاره را به سوی علم و عالمان نشانه می‌رود.

دابلر نیز معتقد است که شهر جنبشهای نوین دین بیشتر در جهت تقویت فرایند عرفی شدن است. بر این اساس، اگر کسی تعریف خاصی از دین بر اساس لزوم اعتقاد به ماوراء الطبیعه داشته باشد، بسیاری از جنبشهای نوین دینی، اساساً نمی‌توانند دین تلقی شوند، چه رسد به اینکه شاهد نقضی برای عرفی شدن باشند (دابلر، ۲۰۰۶: ۷). در مقابل دابلر که بر تأثیر مستقیم عواملی مانند تخصصی شدن در خرده نظام دینی بر فرایند تمایزیابی کارکردی در سطح کلان اجتماعی تأکید می‌کند، کسانی مانند استارک به محدودیتهای نظریه عرفی شدن و خودمحدودکنندگی این نظریه اشاره دارند و اکنون این مفهوم را فراموش شدنی می‌دانند (سواتز و کریستیانو، ۱۹۹۹: ۳).

در ابتدای تلاشهای نظری، دانشمندان اجتماعی با خرسندی از تر عرفی شدن یاد می‌کردند، در حالی که از نظر استارک هیچ واقعیت تجربی مؤید آن نبود. در واقع تنها دستاویز چنین مدعایی، این بود که عرفی شدن نتیجه‌ی یک تغییر شگرف بین واقعیت امروزی و آنچه در «عصر ایمان^{۲۳}» وجود داشته، است. استارک (۱۹۹۹) به مطالعات متعددی از مورخان اشاره می‌کند مبنی بر این که واقعیت پیشینی به نام عصر ایمان، تنها یک نوستالژی [کاذب] است که اگر میزان مشارکت دینی در آن زمان کمتر از زمان حال نبوده باشد، حداقل در آن زمان نیز نقص بزرگی در این شاخص وجود داشته‌است. بر این اساس، استارک استدلال می‌کند که هیچ تغییرات معاصری در قلمرو مسیحی که مؤید تر عرفی شدن باشد، رخ نداده است. علاوه بر این استارک ارزیابی از تر عرفی شدن را به جوامع غیر مسیحی نیز گسترش می‌دهد؛ جایی که بررسی او نشان می‌دهد با وجود مدرنیزاسیون شتابان در جوامع آسیایی، تغییرات شدید در موقعیت ادیان سنتی آنها پدید نیامده است (استارک، ۱۹۹۹). در مقابل نظرات کسانی همچون استارک، لخنر مدعی است که با وجود ارایه شواهد جدید و استدلالهای نظری در رد نظریه عرفی شدن، این نظریه همچنان اعتبار و اهمیت کافی دارد. هرچند نتوان این نظریه را برای جامعه‌شناسی کلان استفاده کرد، اما به زعم او این عدم کاربرد در سطح کلان برای بررسی تغییرات عام اجتماعی،

21 - piety

^{۲۲} - کلمه دقیقی که در متن آمده، Societalization بود که ترجمه‌ای بهتر از جامعوی شدن برای آن یافت نشد. در عین حال این اصطلاح ویلسون در عمل متناظر و تا حدی مترادف با همان مفهوم «این جهانی شدن» در آرای پیتر برگر است.

23 - Age of Faith

خدشه‌ای کاربرد و فایده نظری آن ندارد. او این نظریه را همچون انبار مهمات جامعه‌شناسی دین می‌داند (لختر، ۱۹۹۱: ۱). با این وجود او اذعان دارد که نظریه عرفی‌شدن نظریه کاملی نیست و نیاز به بازنگری دارد. بخشی از این نقص را مربوط به قوم‌مدارانه بودن نظریه‌ی یادشده می‌داند (لختر، ۱۹۹۱).

از نظر دیوید مارتین نیز تمامی جوامع مدرن تمایزیابی را تجربه می‌کنند و این فرایند تمایزیابی، نقش دین را محدود می‌سازد. اما قدرت و قابلیت ادامه حیات دین وابسته به الگوی نوسازی است که یک جامعه وارد تجربه‌ی آن می‌شود. تکثرگرایی یا انحصارگرایی، هر یک مسیر جداگانه را موجب خواهد شد. اگر روشنفکران با دین مخالفت ورزند، پیامدهای روشنی خواهد داشت. با ترکیب چنین متغیرهایی - یعنی تمایزیابی، تکثرگرایی و نقش روشنفکران - مارتین نظریه‌ی عمومی خود را می‌سازد. بر این اساس او مسیری خطی و یک سوی در فرایند عرفی‌شدن را رد می‌کند. در عین حال او این نظر عام را در فرایندهای متفاوت و غیرمتجانس تغییر دین مورد تأیید قرار می‌دهد (مارتین، ۲۰۰۵ به نقل از لختر، ۲۰۰۷).

گلدشتاین (۲۰۰۹) معتقد است که بر خلاف تصور برخی از جامعه‌شناسان (مانند وارنر) در مورد خطی‌بودن فرایند عرفی‌شدن در نظریه کلاسیک، این فرایند در نظریه‌ی قدیمی‌عرفی‌شدن حداقل مشتمل بر سه نوع فرایند است. به بیان دیگر، او این نظر را که نظریه‌های کلاسیک جامعه‌شناسی و نظریه‌پردازان کلاسیک عرفی‌شدن این فرایند را در یک جهت گسترش یابنده و عمومیت‌زا به سوی طرد هر چه بیشتر دین از عرصه‌های اجتماعی می‌بینند، رد می‌کند. در نهایت کسانی هم مانند کارپ (۲۰۱۱)، هستند که معتقد است که دین همواره در طول تاریخ با وجود نوسانات و فراز و نشیب‌های گوناگون در جایگاه و موقعیت اجتماعی‌اش، تقریباً وضعیت ثابتی داشته‌است. از این رو، بهتر است به جای در نظر گرفتن عواملی مانند تکثرگرایی در تبیین جایگاه اجتماعی دین، فراز و فرودهای آن را به عواملی زمینه‌ساز برای در تعداد و توان حامیان و پشتیبانان دین مربوط دانست.

آینده‌ی ایران و عرفی‌شدن

در مورد آینده جامعه ایران و جایگاه دین در آن نیز نظریات مختلفی وجود دارد که کمابیش مبتنی بر دسته‌بندی یادشده در بالاست. شجاعی زند (۱۳۸۰ ب: ۴۷۳-۴۷۷) این نظریات را در پنج گروه کلی و اصلی مورد اشاره قرار می‌دهد.

۱- **هنوز نوبت اسلام نرسیده است:** نخستین دسته از نظریات، معتقدند که عرفی‌شدن، سرنوشت حتمی هر دین و جامعه‌ای است و دیر یا زود نوبت به اسلام و ایران هم می‌رسد. به عنوان نمونه حجاریان (۱۳۷۹) با مفروض داشتن سرنوشت حتی عرفی‌شدن برای ایران به عنوان یک جامعه دینی، در پی ارائه راه کاری برای حفظ حکومت دینی در عین عرفی‌شدن جامعه، بوده‌است.

۲- **چالشی سخت در پیش است:** العطاس معتقد است که عرفی‌شدن، نه تنها حامل یک جهان‌بینی غیردینی است، بلکه فراتر از آن، ضد اسلام است؛ چرا که مبتنی بر یک دنیاگرایی محض و غایی است. بنابراین، لازم است که مسلمانان به هر طریق ممکن از رسوخ و ترویج آن در میان خود جلوگیری کنند.

۳- **در اسلام موضوعیتی ندارد:** بر این اساس، چون در اسلام پدیده‌ای متناظر با کلیسا وجود ندارد تا مفارقت و تخصیصی میان آن با دولت پدید آید و تجربه تلخ قرون وسطی را به وجود آورد، وقوع فرایند عرفی‌شدن نیز در اسلام

معنایی ندارد. از این نظر، اساساً عرصه‌های دینی و سیاسی در اسلام به قدر کافی از هم متمایزند که آن را از لائیسیته بی‌نیاز سازند.

۴- **عرفی شدن، سازگار با گوهر دین:** از این نظر، اگرچه ممکن است میان اسلام تاریخی تغییر یافته رایج بین مسلمانان با فرایند عرفی شدن تعارض و چالشی مشاهده شود، اما گوهر اصیل دین، از جمله اسلام هیچ مغایرتی با این پدیده ندارد.

۵- **اساساً چالشی وجود ندارد:** کسانی مانند کچوئیان (۱۳۷۴) معتقدند که اسلام به مثابه یک دین کامل، ظرفیتهای لازم برای آبادانی و اصلاح دنیا بر پایه مقتضیات زمانی را داراست و بنابراین، دچار هیچ گونه چالشی با فرایند عرفی شدن نخواهد شد.

بنابر آنچه در بالا آمد، نظریات مختلف در باب عرفی شدن اسلام، به طور کلی سه دسته‌اند: یا قایل به سرنوشت محتوم عرفی شدن همچون غرب، یا معتقد به چالشی سخت، اما امکان قدسی ماندن، یا قایل به عدم مغایرت محتوای اصیل و گوهر اسلام با عرفی شدن.

تعریف مفهومی و عملیاتی عرفی شدن

تعریف مفهومی: مفهوم محوری و اصلی در این مطالعه که اساساً این پژوهش برای سنجش آن و پیش از آن، برای آرایه مدلی جدید در سنجش تجربی‌اش بنا شده، مفهوم عرفی شدن است. تعریف این مفهوم بر اساس جمع‌بندی مطالبی که در فصل پیش آمد، عبارتست از «فرایندی اجتماعی که از طریق آن، جایگاه، اقتدار، نقش و نفوذ اجتماعی نهادین، تأثیر اجتماعی و اهمیت دین در جامعه نزول یافته و تا حد کمترین میزان خود در این مولفه‌ها به پیش می‌رود».

تعریف عملیاتی

در این پژوهش عرفی شدن را با شش بعد سنجش شده‌است؛ ۱- اعتقادات دینی ضعیف، ۲- هویت دینی ضعیف، ۳- میزان اندک مشارکت دین‌مدار، ۴- ارزشهای دینی ضعیف، ۵- نگرش‌های اجتماعی دینی ضعیف و ۶- بی‌اهمیتی نمادهای دینی.

۱- **اعتقادات دینی:** این بعد به خوبی می‌تواند نشان دهد که فرد تا چه حد تقید به دین در ذهن خود دارد. عدم این تقید ذهنی، میزان از رهايشِ ذهنیتِ فرد از نمادها و اسطوره‌ها و باورهای دینی را نشان می‌دهد که خود نشانه‌ای از عرفی شدن به شمار می‌رود.

۲- **ابراز هویت دینی:** بعد بعدی یعنی ابراز هویت دینی نشان‌دهنده‌ی میزان تمایل فرد در عینیت‌بخشی به ابعاد دینی شخصیت خود به ویژه در تعاملات اجتماعی با دیگران است. در موقعیت‌های زندگی جدید، برخی عوامل ممکن است فرد را برای عدم ابراز گرایش‌ها، اعتقادات یا ارزشهای دینی‌اش تحت فشار قرار دهند.

۳- **مشارکت دین‌مدار:** این بعد به دو نوع شاخص که دو مولفه‌ی این بعد رامی‌سازند مربوط می‌شود. نخستین مولفه، عضویت در سازمان‌های دینی است. عضویت به معنای حضور عملی و مستمر در فعالیت‌ها و برنامه‌های یک سازمان دینی است، هرچند هیچ‌فرم عضویت رسمی پرنشده و هیچ روال اداری برای این عضویت طی نشده‌باشد.

۴- **تقید به ارزش‌های دینی:** تقید به ارزش‌های دینی در زندگی فردی و اجتماعی، نقطه‌ی مقابل تقید و اهمیت به ارزشهای ضد دینی یا فارغ از دین مانند ارزشهای مدرن است. این تقید، میزان اهمیت و مرجعیت دین را در اولویت‌های زندگی، تعریف از موقعیت‌های گوناگون، درک مسایل محیط اجتماعی و حتی مواردی مانند نگرش تمایززا به ادیان، مذاهب و فرقه‌های دیگر موجب می‌شود.

۵- **نگرش‌های اجتماعی دینی:** این بعد از عرفی شدن، نشان می‌دهد که تا چه حد در نگرش‌های اجتماعی افراد جامعه، دین نقش دارد. البته این بعد از عرفی شدن نیز خود شامل چند مولفه است. نوع نگرش به ادیان، مذاهب، فرقه‌ها و ایدئولوژیهای

دیگر، نظر افراد در مورد برخی مسایل اجتماعی‌ای و نگرش افراد در مورد حضور دین در حکمرانی و نهاد سیاست مولفه‌های این بعد از عرفی‌شدن به شمار می‌روند.

۶- اهمیت نمادهای دینی: قرآن کتاب آسمانی مسلمانان، سایر کتابهای دینی مهم مانند نهج البلاغه، مکان‌های مقدس مانند زیارتگاه‌ها و امکان متبرکه و حتی مساجد، چهارده معصوم، اولیای خدا (کسانی غیر از معصومان مانند زینب کبری(س) که از احترام ویژه در دین برخوردارند)، اشیای مقدس و متبرک (مانند کاغذی که نام الله روی آن نوشته شده باشد) و روحانیت و مراجع تقلید همگی از مصادیق نمادهای دینی در این بعد از عرفی‌شدن به شمار می‌آیند.

روش پژوهش

در این مطالعه هدف اصلی سنجش و مطالعه‌ی بین نسلی عرفی‌شدن در سطح فردی در میان جمعیت شهروندان تهران بزرگ است. این کار به دلیل پیگیری نتایج قابل تعمیم به کل جمعیت، منطقی‌تر است که از رهگذر مطالعه‌ای پیمایشی به عنوان یک روش گردآوری اطلاعات به دست می‌آید. بنابراین، اطلاعات اصلی مورد تحلیل، از جنس اطلاعات کمی بوده که با روش پیمایش گردآوری شده است. در عین حال از آنجا که پژوهش در یک مقطع زمانی خاص آغاز شده و به پایان می‌رسد، یک مطالعه مقطعی به شمار می‌رود. علاوه بر این، مطالعه حاضر به دلیل بررسی برخی فرضیات، یک مطالعه تبیینی است. با این وجود باید توجه داشت که این تبیین بیشتر به یک نوع مقایسه بین گروه‌های سنی با استفاده از آزمون‌های آماری مناسب مربوط می‌شود. مجموعه ابعاد و مولفه‌های عرفی‌شدن در سطح فردی که مدل سنجش عرفی‌شدن در سطح فردی را می‌سازد در جدول زیر آمده است.

جدول ۱: ابعاد و مولفه‌های عرفی‌شدن

ابعاد	مولفه‌ها
عدم اعتقادات و شرعیات	اصول دین
	اهمیت به احکام شرعی
عدم ابراز هویت دینی	-
عدم مشارکت دین‌مدار	عضویت در سازمان‌های دینی
	مشارکت دینی
عدم تقید به ارزش‌های عملی دینی	تقید به ارزش‌های سنتی دینی
	توجه به معیارهای دینی در روابط
	اولویت‌های زندگی بر اساس دین
	عدم فایده‌گرایی شخصی
	مصرف کتاب و محصولات فرهنگی دینی
عدم نگرشهای اجتماعی دینی	نگرش به سایر ادیان و مذاهب
	نگرش به مسایل اجتماعی
	دین و نهاد سیاست
عدم اهمیت به نمادهای دینی (جنبه‌های نمادین دین)	متون مقدس
	اماکن و اشیای مقدس
	معصومان و اولیای خدا
	روحانیت

پرسشنامه‌ی پژوهش حاصل عملیاتی‌سازی ابعاد گوناگون شرح داده شده در بالا بوده است. در طراحی گویه‌های سنجه‌عرفی‌شدن، از سنجه‌های ایرانی شده‌ی گلاک و استارک (سراج‌زاده، ۱۹۹۸)، سنجه‌ی دینداری شجاعی‌زند (عملیاتی

شده در کار پویافر، (۱۳۸۶)، مقیاس دینداری خدایاری فردی (۱۳۸۵) و سنجش دینداری ایرانیان مسلمان (کازمی، ۱۳۸۹) استفاده شده است. در عین حال بخش زیادی از سوالات، با توجه به عدم انطباق کامل مفهوم دینداری با عرفی شدن، در این پژوهش برای نخستین بار ساخته شد.

پرسشنامه‌ی نهایی پژوهش که پس از آزمون اعتبار صوری و نیز یک مرحله پیش‌آزمون برای ارزیابی نهایی پیش از اجرای اصلی و نیز آزمون پایایی مقیاس ساخته شده است، شامل ۸۰ گویه بوده است. از این تعداد، ۷۰ گویه برای سنجش ابعاد و مولفه‌های گوناگون عرفی شدن و ۱۰ گویه نیز مربوط به متغیرهای زمینه‌ای بوده است. نمرات شاخص تمامی ابعاد و مولفه‌های عرفی بودن برای مقایسه‌ی بهتر یافته‌های تحقیق، در محدوده نمرات صفر تا صد محاسبه شده‌اند.

جمعیت آماری: جمعیت آماری این پژوهش را تمامی شهروندان ۱۵ سال به بالای مناطق ۲۲ گانه تهران بزرگ تشکیل می‌دهند. با توجه به تجارب موسسات پیمایشی معتبر در کشور مانند ایسپا (مرکز افکار سنجی جهاد دانشگاهی) که به طور مستمر مطالعاتی در تهران دارند، اندازه نمونه ۱۲۰۰ نفر برای بخش پیمایشی در نظر گرفته می‌شود. برای تعیین سهم نمونه در هر یک از مناطق ۲۲ گانه تهران بزرگ، به هر منطقه به نسبت سهم جمعیتی آن، میزانی از نمونه‌ی کل تخصیص داده شده است.

روش نمونه گیری: با توجه به حساسیت برانگیز بودن موضوع پژوهش، برای انتخاب یک روش نمونه‌گیری‌ای که هم تا حد امکان تنوع و تناسب قابل قبولی از نظرات و گرایش‌ها و رفتارهای مورد نظر را قابل مشاهده سازد و هم کمترین امکان بروز ترس از گفتن واقعیت و صداقت در گفتار را در پاسخگویان ایجاد نکند. از نمونه‌گیری اتفاقی در معابر و میدان‌ها استفاده شد. هر چند این روش نمونه‌گیری از جمله روش‌های نمونه‌گیری غیر احتمالی به شمار می‌رود، اما در این پژوهش با طرح نمونه‌گیری ویژه‌ای که توضیح آن در ادامه خواهد آمد، تلاش شد تا قابلیت تعمیم‌پذیری قابل قبولی برای داده‌ها به وجود آید. در این روش از هر منطقه‌ی تهران بزرگ، یک میدان یا خیابان که از نظر تردد عابران پیاده و تنوع سنی، جنسی و منزلتی دارای تنوع باشد، انتخاب شد. سپس سهم هر منطقه از کل نمونه، در آن میدان یا معبر به طور تصادفی انتخاب شد.

اعتبار و پایایی

برای اعتبار آزمایشی سنجه‌ها در این پژوهش از روش اعتبار صوری استفاده شد. برای این کار سنجه مقدماتی ساخته شده به ۱۵ نفر از پژوهش‌گران، اساتید دانشگاه و متخصصان علوم اجتماعی ارایه شد. پس از دریافت نظرات پژوهشگران و متخصصان در آزمون اعتبار، اصلاحاتی روی سنجه اولیه انجام شد. نسخه اصلاح شده برای اجرا در پیش‌آزمون مورد استفاده قرار گرفت. در این نسخه، تعداد گویه‌های سنجه‌ی عرفی شدن از ۷۳ گویه به ۷۰ گویه کاهش یافته بود.

برای آزمون پایایی، پیش‌آزمونی با اندازه نمونه ۵۰ نفر در میان شهروندان تهرانی انجام شد. پایایی سنجه با استفاده از روش همسازی درونی و محاسبه‌ی ضریب آلفای کرونباخ آزمون شد. بر این اساس، تمامی گویه‌های مربوط به عرفی شدن (یعنی تمامی گویه‌های پرسشنامه به جز بخش مشخصات فردی) وارد تحلیل آلفای کرونباخ شد. ضریب آلفای محاسبه شده برابر با ۰/۸۰۱ بوده است که نشان‌دهنده‌ی پایایی مطلوب سنجه‌ی اصلاح شده می‌باشد.

یافته‌های پژوهش

در میان کل جمعیت نمونه، یک توازن بین زنان و مردان برقرار است. بر این اساس، ۴۹/۹ درصد از پاسخگویان را مردان و ۵۰/۱ درصد را زنان تشکیل می‌دهند.

از نظر وضعیت تأهل بیشترین فراوانی جمعیت پاسخگویان را متأهلان تشکیل داده‌اند. در عین حال، فراوانی بعدی به طور بدیهی مربوط به افراد مجرد است. در حالی که ۵۶/۵ درصد از جمعیت نمونه را متأهلان تشکیل می‌دهند، ۳۹/۴ درصد نیز مجرد بوده‌اند. ۰/۹ درصد افراد طلاق گرفته و ۳/۲ درصد نیز در اثر فوت همسر تنها زندگی می‌کنند.

قومیت: بیشترین فراوانی قومیتی از میان پاسخگویان مربوط به قومیت فارس بود که به تنهایی ۵۹/۴ درصد از پاسخگویان را دربرمی‌گرفت. ۲۴/۷ درصد نیز آذری بودند. فراوانی سایر قومیت‌ها در نمودار زیر آمده است. داده‌های معتبر در اینجا ۱۱۶۸ مورد بوده‌است. ۵/۷ درصد مازنی یا گیلک، ۴/۹ درصد لر یا لک، ۴ درصد کرد، ۰/۵ درصد عرب و ۰/۳ درصد نیز بلوچ بوده‌اند.

مذهب: از میان جمعیت نمونه، تنها ۷ نفر که ۰/۶ درصد از کل را شامل می‌شدند مسلمان سنی و بقیه شیعه بودند. تحصیلات: بیشترین فراوانی از جمعیت نمونه دارای تحصیلات دیپلم بودند (۲۷/۹ درصد). در عین حال، با توجه به توسعه آموزش عالی در کشور، درصد قابل ملاحظه‌ای از پاسخگویان نیز تحصیلات کارشناسی و بالاتر داشتند. در مجموع ۲۵/۲ درصد از جمعیت نمونه دارای تحصیلات کارشناسی به بالا بوده‌اند. ۵/۷ درصد مازنی یا گیلک، ۴/۹ درصد لر یا لک، ۴ درصد کرد، ۰/۵ درصد عرب و ۰/۳ درصد نیز بلوچ بوده‌اند.

سن: از نظر سنی بیشترین فراوانی در میان پاسخگویان متعلق به گروه سنی ۲۵ تا ۳۴ سال (۲۶/۹ درصد) و پس از آن، گروه ۱۵ تا ۲۴ سال (۲۶/۹ درصد) است. با توجه به این که ساختار جمعیتی کشور همچنان تاحدی جوان است، کمترین فراوانی نیز متعلق به گروه‌های سنی ۵۵ تا ۶۴ و ۶۵ سال به بالاست (جمعاً ۹/۳ درصد).

وضعیت اقتصادی: در این پژوهش برای به دست آوردن برآوردی از وضعیت اقتصادی هر پاسخگو، به جای پرسشگر از

دارایی‌های غیر نقدی یا میزان درآمد ماهانه، از مجموع هزینه‌های ماهانه او یا خانواده‌اش سوال شد. با فرض برابری هزینه‌های ماهانه‌ی فرد با درآمدی که از کلیه منابع درآمدی در ماه کسب می‌کند، بیشترین فراوانی پاسخگویان مربوط به درآمد ماهانه ۴۰۱ تا ۸۰۰ هزار (۳۵/۸ درصد) و ۸۰۱ تا یک میلیون و دویست هزار تومان (۳۵ درصد) می‌شود. کمترین فراوانی نیز مربوط به درآمدهای کمتر از ۴۰۰ هزار و بیشتر از دو میلیون تومان در ماه بوده است (۵ درصد). در حالی که ۹/۵ درصد درآمد ماهانه بین یک میلیون و دویست هزار تا یک میلیون و ششصد هزار تومان و ۸/۸ درصد نیز درآمد ماهانه بین یک میلیون و ششصد هزار تا دو میلیون تومان دارند، ۶ درصد نیز درآمد ماهانه خود را بالاتر از دو میلیون تومان ذکر کرده‌اند.

شاخص‌های عرفی‌شدن

شاخص عرفی‌شدن از جمع نمرات تک تک گویه‌های مربوط به تمامی ابعاد و مولفه‌های سنجه عرفی‌شدن در سطح فردی محاسبه شده است. برای سادگی در فهم و مقایسه‌ای این شاخص، این شاخص در بازه‌ی صفر تا صد محاسبه شده است. بر این اساس میانگین شاخص عرفی‌شدن در میان جمعیت نمونه که شامل شهروندان ۱۵ سال به بالای تهرانی بوده، برابر با ۴۳/۸۲ است. انحراف معیار این شاخص برابر با ۱۴/۸۰ و میانه‌ی آن برابر با ۴۴/۱۲ بوده است. به بیان دیگر، ۵۰

درصد از فراوانی شاخص عرفی شدن در میان نمونه‌ی مورد بررسی، شاخصی کمتر از این عدد را داشته‌اند. جدول زیر میانگین شاخص عرفی شدن همراه با مهم ترین آماره‌های توصیفی مربوط و نیز ابعاد گوناگون آن را ارائه می‌کند.

جدول ۲: توصیف شاخص‌های عرفی شدن و ابعاد گوناگون آن

آماره	عرفی شدن	عدم ابراز هویت	عدم مشارکت دینی	عدم بی‌اعتقادی دینی	عدم تقید به جنبه‌های نمادین دین	عدم نگرش‌های دینی	عدم ارزشهای اجتماعی دینی
میانگین	43.82	47.81	66.89	22.62	34.89	47.22	45.42
میانه	44.12	46.88	66.67	22.22	34.38	45.83	46.25
مد (Mode)	45.22	50.00	62.50	.00	37.50	43.06	55.00
انحراف استاندارد	14.80	23.67	20.36	16.20	18.32	15.03	15.65
کمینه شاخص	8.46	.00	8.33	.00	.00	8.33	7.50
بیشینه شاخص	91.91	100	100	100	100	93.06	88.75

میانگین شاخص عرفی شدن در میان جمعیت مورد بررسی با فرض تعمیم پذیری نتایج نشان می‌دهد که عرف‌گرایی در جامعه‌ی تهرانی در سطح نزدیک به متوسط قرار دارد. هرچند که داده‌هایی از این شاخص در سالهای پیش به طور دقیق وجود ندارد، اما بررسی همین عدد و مقایسه‌ی آن با میزان دینداری که در پژوهش‌های مختلف و بررسی جمعیت‌های گوناگون در ایران و نیز چند پژوهش ملی انجام شده نشان می‌دهد که آن خوش‌بینی که با استنباط از سنجش دینداری ایرانیان مسلمان در مورد وضعیت و جایگاه اجتماعی دین در ایران نشان داده می‌شد، می‌تواند در اینجا مورد تردید قرار گرفته و رنگ ببازد. آنچه در دینداری سنجش می‌شود، به طور طور طبیعی تقید فرد دیندار را به دین می‌سنجد. این تقید می‌تواند در سطح بالایی باشد و در عین حال، آن فرد دیندار ممکن است دارای گرایش‌ها عرفی نیز باشد. بنابراین، آنچه به اصطلاح به نام «دینداری سکولار» از آن یاد می‌شود، بیان‌کننده‌ی بخش مهمی از واقعیتی که امروزه به ویژه در کلانشهری مانند تهران رخنمون شده است. همچنان می‌توانیم بر این ادعا پای بفشاریم که کلانشهرها به عنوان نموده‌های گزلفاشتی از جامعه‌ی سنتی و شهرهای دین‌مدار ایرانی، در مسیری گام نهاده‌اند که انتظار می‌رود در سالهای آتی، سایر جوامع شهری ایران نیز از آن تبعیت کنند.

یک طبقه‌بندی از نمرات شاخص کل عرفی شدن در ۵ سطح می‌تواند ما را در درک بهتر واقعیت یاری دهد. با توجه به جدول زیر مشاهده می‌شود که بیشترین فراوانی از جمعیت نمونه میزان عرف‌گرایی در سطح متوسط (۴۱-۶۰) دارند. در عین حال فراوانی بعدی متعلق به افرادی است که شاخص عرف‌گرایی آنها کمتر از سطح متوسط قرار دارد. کمترین فراوانی نیز مربوط به کسانی است که بیشترین میزان عرف‌گرایی را نشان می‌دهند. در فصل پنجم که به جمع‌بندی و نتیجه‌گیری نهایی از یافته‌های پژوهش اختصاص دارد، به طور مفصل به تبیین نظری وضعیت عرفی شدن سطح فردی بر اساس نتایج به دست آمده در این بخش خواهیم پرداخت.

جدول ۳: فراوانی سطح مختلف عرفی شدن در شاخص کل

نمرات عرفی شدن	فراوانی	درصد
۲۰-۰	80	6.8
۴۰-۲۱	362	30.9
۶۰-۴۱	559	47.7
۸۰-۶۱	163	13.9
۱۰۰-۸۱	9	.8
کل	1173	100.0

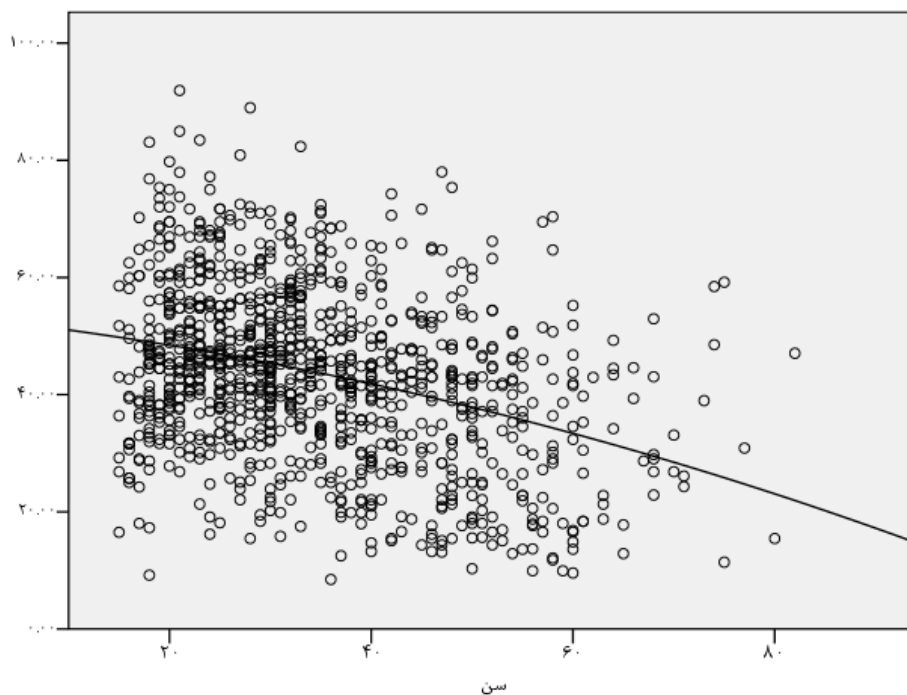
عرفی بودن و سن (مقایسه بین نسلی)

هدف این پژوهش، آزمودن نظریه‌ی برخی پژوهشگران مانند نوریس و اینگلهارت در خصوص رابطه معکوس سن و عرفی بودن افراد است. بسیاری از پژوهشگران غربی معتقدند که در بررسی یک جامعه، هرچه سن بالاتر رود، میزان عرفی‌بودگی کاهش می‌یابد و برعکس. برای بررسی این فرضیه در جمعیت شهروندان تهرانی مسلمان، ابتدا نگاهی به میانگین نمرات عرفی شدن در گروه‌های سنی مختلف خواهیم داشت.

جدول ۴: میانگین نمرات عرفی بودن و ابعاد گوناگون آن در گروه‌های سنی

طبقات سنی	میانگین	شاخص کل عرفی شدن	عدم آبراز هویت دینی	عدم مشارکت دین مدار	بی اعتقادی دین	بی اهمیتی جنبه‌های نمادین	عدم گرایش‌های دینی	عدم تمایل به ارزشهای اخ دینی	انحراف استاندارد	
									میانگین	انحراف استاندارد
15 تا 24 سال	48.46	54.49	68.36	26.63	39.12	51.54	51.08	14.35	23.90	
25 تا 34 سال	47.17	53.50	71.60	25.19	38.10	49.61	48.81	14.35	23.90	
35 تا 44 سال	42.01	45.51	66.56	20.22	33.69	45.98	42.82	14.04	22.61	
45 تا 54 سال	38.65	39.38	63.26	19.07	29.94	42.73	39.36	15.07	22.56	
55 تا 64 سال	31.27	28.22	51.73	13.32	22.01	36.06	33.45	14.29	21.39	
65 سال به بالا	32.82	28.64	59.72	13.80	24.58	38.81	32.72	13.53	14.63	
کل	43.82	47.81	66.89	22.62	34.89	47.22	45.42	14.80	23.67	
	14.80	23.67	20.36	16.19	18.32	15.03	15.64			

جدول بالا نشان می‌دهد که در تمامی ابعاد عرفی بودن و شاخص کل این متغیر، یک‌وند تقریبی وجود دارد به طوری که هرچه از گروه‌های سنی جوان به سمت گروه‌های سنی میانسال و کهنسال حرکت می‌کنیم، میانگین عرفی بودن بالا می‌رود. بر این اساس، در تمامی متغیرهای مورد مقایسه مربوط به عرفی بودن، بیشترین میانگین شاخص مربوط به گروه ۱۵-۲۴ سال و کمترین میانگین شاخص مربوط به گروه‌های بالاتر از ۵۵ سال بوده است. نمودار پراکندگی شاخص عرفی شدن کل بر حسب سن نیز که در زیر آمده، واقعیت یادشده را به خوبی نشان می‌دهد.



نمودار ۱: نمودار پراکندگی نمرات شاخص کل عرفی بودن بر سن

بررسی بررسی دقیق‌تر وجود یا عدم وجود رابطه بین سن و متغیرهای عرفی بودن، با توجه به سطح سنجش فاصله‌ای در مورد هر دو نوع متغیر مورد تحلیل، از ضریب همبستگی پیرسون استفاده شد. بر این اساس، تمامی ضرایب همبستگی بین سن با متغیر عرفی شدن و ابعاد گوناگون آن منفی و معنادار است. بر این اساس می‌توان گفت که عرفی بودن و ابعاد آن با سن افراد رابطه معکوس دارد، به طوری که هرچه سن بالا رود، میزان عرفی بودن پایین می‌آید و برعکس. برای اطمینان از کاذب نبودن رابطه‌ی کشف شده، تحلیل مجددی با کنترل آماری دو متغیر وضعیت اقتصادی (هزینه‌های ماهانه خانوار) و میزان تحصیلات انجام شد. در این تحلیل نیز، هرچند قدرت رابطه مشاهده شده با توجه به ضرایب همبستگی به دست آمده، اندکی کاهش یافت، اما همچنان رابطه‌ی معکوس و معنادار به قوت خود باقی ماند.

جدول ۵: ضرایب همبستگی پیرسون بین سن و متغیرهای عرفی بودن

متغیر	سن	تأیید کل عرفی شدن	عدم ابراز هویت دینی	عدم مشارکت دین‌مدار	بی اعتقادی دین	بی اهمیتی جنبه‌های نمادین	عدم گرایش‌های دینی	عدم تقید به ارزشهای اخ دینی
بدون کنترل آماری	ضریب همبستگی	-.332**	-.320**	-.194**	-.232**	-.253**	-.289**	-.349**
	سطح معناداری	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000
با کنترل آماری	ضریب همبستگی	-.255	-.256	-.119	-.152	-.194	-.214	-.280
	سطح معناداری	.000	.000	.000	.000	.000	.000	.000

یافته‌های به دست آمده در این بخش نشان از تأیید نظریه‌های غالب عرفی شدن در غرب در مورد جمعیت مسلمان ایرانی مورد مطالعه در تهران دارد. به نظر می‌رسد نسل جدید جامعه‌ی ایرانی که بیش از پیش در مواجهه با فرایندهای جهانی شدن، انتقال ارزشهای مدرن، استفاده از رسانه‌های مدرن و به تبع آن، تغییر سبک زندگی قرار دارند، به طور کاملاً محسوسی بیش از نسل قبل دارای گرایش‌ها، ارزش‌ها و رفتارهای عرفی شده هستند.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

یافته‌های پژوهش نشان داد که عرف‌گرایی در جمعیت مورد بررسی که نمونه‌ی یک جامعه‌ی ایرانی مسلمان است، در سطح تأمل‌برانگیزی قرار گرفته است. فض قابل قبول این است که به ویژه با پیروزی انقلاب اسلامی در سال ۵۷ سطح مطلوبی از اهمیت و نفوذ دین در سطح ارزشها و نگرشها، فتاوها و نمودهای عملی فردی و گروهی در جامعه ایران قوت داشته است. اما در سالهای اخیر با گسترش تأثیر فرایندهای جهانی شدن در ایران، که به ویژه با کارکردهای قفابل ملاحظه‌ی رسانه‌های مدرن همچون اینترنت و شبکه‌های تلویزیونی خارجی همراه بوده، بیش از پیش زمینه برای تغییر در سطح ارزش‌ها و نگرش‌های افراد فراهم شده است. در نتیجه‌ی این تحولات ذهنی، گرایش‌های مدرن و زمینه‌های مرتبط با آن از جمله آنچه که عرف‌گرایی نام می‌گیرد، تقویت شده است. بر همین اساس است که در نتایج این مطالعه مشاهده می‌شود که شاخص کل عرفی شدن در تهران بزرگ- با فرض تعمیم نتایج حاصل از نمونه به کل جمعیت آماری- نزدیک به سطح متوسط قرار دارد. در عین حال، شاخص عرفی شدن در مواردی همچون بعد عدم اهمیت به نمادهای دینی، در کمترین سطح قرار دارد. این واقعیت مشاهده شده نشان می‌دهد که با وجود ظهور و بروز نشانه‌های عرفی شدن در میان افراد جامعه‌ی ایرانی، هنوز ریشه‌های فرهنگی و ته‌نشست‌های ارزشی ناشی از باورهای عمیق دینی، اثر خود را احترام و اهمیت به نمادهای دینی تا حد زیادی حفظ کرده است. اهمیت و احترام به مکان‌ها، افراد، اشیا و متون مقدس و مرتبط با دین در این بعد از عرفی شدن سنجش شده است. در مقابل این بعد از عرفی بودن که کمترین شاخص را در میان ابعاد گوناگون عرفی شدن داشته، شاخص عرفی بودن در بعد عدم مشارکت دین‌مدار در بالاترین سطح قرار دارد. شاخص عرفی بودن در این بعد نشان می‌دهد که گویی بروز نشانه‌های کاهش اهمیت و جایگاه دین در میان افراد جامعه‌ی از کاهش تعلق خاطر عملی آنها به مشارکت در فعالیت‌ها و موسسات دینی با سرعت بیشتری در حال افزایش است. این امر، می‌تواند همان حرکت به سوی فردی شدن دین و تلقی شخصی از امر دینی در میان مردم باشد. تمامی این یافته‌ها به

نوعی تأیید کننده‌ی فرضیه‌های برآمده از نظریه‌ی عرفی شدن است که فرایند عرفی شدن را نوعی فرایند در حال گسترش در جوامع تلقی می‌کنند.

در مقایسه‌ی بین نسلی شاخص‌های عرفی بودن، مشاهده شد که شاخص‌های عرفی بودن در گروه‌های سنی جوان از گروه‌های میانسال و گروه‌های میانسال از کهنسالان، بالاتر است. چنین رابطه‌ای با ضریب همبستگی منفی بین سن و عرفی بودن چه برای شاخص کل عرفی بودن و چه برای ابعاد گوناگون عرفی بودن نشان داده شد. بنابراین یک نوع رابطه‌ی معکوس بین سن و عرفی بودن در تمامی ابعاد آن تأیید می‌شود. این رابطه، حتی در ابعادی مانند «بی‌اهمیتی جنبه‌های نمادین دین» نیز که سطح پایینی از عرفی بودن را در کل نمونه مورد بررسی نشان داد نیز برقرار بوده است. رابطه‌ی معکوس بین سن و عرفی بودن نشان می‌دهد که تغییرات اجتماعی یادشده به ویژه در سطح ارزش‌ها و نگرش‌های اجتماعی در گروه‌های سنی جوان- که بیشتر از گروه‌های سنی بالاتر از خود مصرف کننده و تحت تأثیر بیشتری از رسانه مدرن هستند و نیز در بطن تعاملات اجتماعی مدرن قرار دارند- با شدت بیشتری در حال ظهور است. این نتایج نیز به نوبه‌ی خود تأیید کننده‌ی فرضیه‌های مرتبط با نظریه‌ی عام عرفی شدن است که سن را در ارتباطی معکوس با عرفی شدن می‌دانند.

نتایج یادشده، آن‌هم در یک جامعه‌ی دینی که بیش از سه دهه است با هدف ارتقای جایگاه و نقش دین در جامعه، صاحب نظام حکمرانی دینی است، بسیار قابل تأمل و پیگیری است. آنچه به دست آمده نشان‌دهنده‌ی واقعیتی نامطلوب برای جامعه‌ی دینی تلقی می‌شود که اصلاح این رویه را می‌طلبد. توجه و بازنگری مجدد در عملکردهای نهادی متولی امر دین و ترویج آن در جامعه، بررسی مجدد شیوه‌های آموزش و انتقال آموزه‌های دینی و شیوه‌های مواجهه‌ی مناسب و نه منحصرأ سلبی با رسانه‌های مدرن بر اساس تبدیل تهدید به فرصت، همگی می‌توانند از گزینه‌های مهم و موثر قابل بررسی برای کاهش روند مشاهده شده بر اساس نتایج این پژوهش باشد.

منابع

۱. آزاد ارمکی و احمد غیاثوند، تحلیل جامعه‌شناختی وضعیت دینداری جوانان با رویکرد بی‌شکلی دین‌ورزی، پژوهشنامه علوم انسانی، شماره ۳۵، ۱۳۸۱، صص ۱۱۷-۱۴۸
۲. پویافر، محمدرضا، بررسی مقایسه‌ای سنج‌های دینداری، پایان‌نامه کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه تربیت معلم تهران، ۱۳۸۶
۳. حبیب زاده خطبه‌سرا، رامین؛ بررسی انواع دینداری در بین دانشجویان دانشگاه تهران؛ پایان‌نامه کارشناسی ارشد؛ دانشگاه تربیت مدرس، ۱۳۸۴
۴. حجاریان، سعید، سیاست دینی و سیاست عرفی، بازتاب اندیشه، شماره ۴، ۱۳۷۹، صص ۱۸-۲۵
۵. خدایاری فرد، محمد؛ آماده‌سازی مقیاس دینداری و ارزیابی سطوح دینداری اقشار مختلف جامعه ایران، ۱۳۸۷
۶. خدایاری فرد، محمد؛ آماده‌سازی و هنجار یابی مقیاس سنجش دینداری دانشجویان؛ دانشگاه تهران؛ ۱۳۸۵
۷. دورکیم، امیل صور بنیانی حیات دینی، ترجمه باقر پرهام، انتشارات علمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۸۳.
۸. رضایی، عبدالعلی؛ ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج اول)؛ دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، ۱۳۸۰؛ نقل از کاظمی و فرجی (۱۳۸۵)
۹. سالاری، نجلا، بررسی میزان نگرش به عرفی شدن در میان روحانیان (شهرهای قم و اصفهان)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد پژوهش علوم اجتماعی، دانشگاه تربیت معلم تهران، ۱۳۸۸

- ۱۰.
۱۱. شاینر، لاری، مفهوم سکولارشدن در پژوهش‌های تجربی، ترجمه سیدحسین سراج‌زاده، در: چالش‌های دین و مدرنیته، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳
۱۲. شجاعی زند، علیرضا، عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، انتشارات باز، ۱۳۸۱
۱۳. شجاعی‌زند، علیرضا دین، جامعه، عرفی‌شدن، نشر مرکز، ۱۳۸۰.
۱۴. طالبان، محمدرضا، پیمایش ملی سنجش دینداری مردم ایران، مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا)، ۱۳۸۸
۱۵. طالبان، محمدرضا؛ بررسی تجربی دینداری نوجوانان کشور؛ معاونت پرورشی وزارت آموزش و پرورش؛ ۱۳۷۹
۱۶. کاظمی وریج، عباس، سنجش دینداری ایرانیان مسلمان، دفتر پژوهش‌های کاربردی سازمان تبلیغات اسلامی، ۱۳۸۹.
۱۷. کچویان، حسین، اسلام، تشیع و فرایند عرفی‌شدن، مجله کیان، شماره ۲۶، ۱۳۷۴، صص ۴۰-۴۵
۱۸. کوزر، لوئیس؛ زندگی و اندیشه بزرگان جامعه‌شناسی؛ ترجمه محسن ثلاثی؛ انتشارات علمی؛ تهران؛ ۱۳۸۰
۱۹. گودرزی، محسن، ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج دوم)، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی (دفتر طرح‌های ملی)، ۱۳۸۲
۲۰. میرسنده‌سی، سید محمد؛ مطالعه میزان و انواع دینداری دانشجویان؛ پایان‌نامه دکتری جامعه‌شناسی؛ دانشگاه تربیت مدرس؛ ۱۳۸۳
۲۱. نایی، هوشنگ و تقی آزاد ارمکی، سکولاریسم و رابطه آن با تحصیلات عالی (مطالعه مورد جامعه شهری تهران)، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره هفتم، شماره سوم، ۱۳۸۵، صص ۷۶-۹۳
۲۲. وبر، ماکس، اخلاق پروتستان و روح سرمایه‌داری، ترجمه عبدالمعبود انصاری، انتشارات سمت، چاپ دوم، ۱۳۷۴
۲۳. وثیق، شیدان، لائسیسته چیست؟ و نقدی بر نظریه پردازیهای ایرانی درباره لائسیسته و سکولاریسم، نشر اختران، چاپ دوم، ۱۳۸۷
۲۴. همیلتون، ملکلم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، موسسه فرهنگی انتشاراتی تبیان، چاپ دوم، ۱۳۸۱
25. Anderson, Karen, "Irish Secularization and Religious Identities: Evidence of an Emerging New Catholic Habitus", *Social Compass*, V. 57, No. 10, 2010, pp. 15-39
26. Berger, Peter. L., "Social Reality of Religion", London, 1969
27. Berger, Peter L., "The Desecularization of the World, Resurgent Religion and World Politics", Ethics and Public Policy Center and Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1999
28. Bolzendahl, Catherine and Clem Brooks, "Polarization, Srcularization, or Differences as Usual? The Denominational Cleavage in U.S. Social Attitudes Since the 1970s", *The Sociological Quarterly*, No. 46, 2005, pp. 47-78
29. Carp, Radu, "Religion in The Public Sphere: Is There a Common European Model?", *Journal of the Study of Religion and Ideologies*, V. 10, No. 28, Spring 2011, pp. 84-107
30. Dobbelaere, Karel, "Bryan Wilson's Contributions to the Study of Secularization", *Social Compass*, V. 53, No. 2, 2006, pp. ۱۴۱-۱۴۷
31. Ecklund, Elaine Howard, Jerry Z. Park and Phil Todd Veliz, "Secularization and Religion Change among Elite Scientists", *Social Forces*, V. 86, No. 4, June 2008, 2008, pp. 1805-1839
32. Franck, Raphael , "Economic Growth and the Separation of Church and Atate: the French Case", *Economic inquiry*, Western Economic Association International, 2009
33. Furseth, Inger, "Secularization and Role of Religion in State Institutions", *Social Compass*, V. 50, No. 2, 2003, pp. 191-202
34. Goldstein, Warren, "Secularization Pattern in the Old Paradigm", *Sociology of Religion*, Summer, V. 70, No. 2, 2009, pp. 157-178
35. Halman, Loek, and Veerle Draulans, "How secular is Europe?", *The British Journal of Sociology*, V. 57, No. 2, 2006, pp. 263-288

36. Khosrokhavar, Farhad, “*The New Religiosity in Iran*”, Social Compass, V. 54, No.3, 2007, pp.453-463
37. Lechner, Frank. J., “*The Case Against Secularization: A Rebuttal*”, Social Forces, Academic Research Library, V.64, No.4, 1991, pp. 1103-1119
38. Maguire, Brendan and Georgie Ann Weatherby(1998), “*The Secularization of Religion and Television Commercials*”, Sociology of Religion, V. 59, No. 2, Summer 1998, pp. 171-178
39. Martin, David, “*On Secularization: Toward a Revised General Theory*”, Burlington, 2005, from Lechner, Frank, Sociology of Religion, Winter 2007, V. 68, No. 4, pp. 425-426
40. Monsef, Kamran, “*The Growing Trend Towards Political Secularization in Iran: A Deviant Case*”, M.A. Thesis, University of British Columbia, 2004
41. Norris, Pippa and Ronald Inglehart, “*Sacred and Secular: Religion and politics World Wide*”, Cambridge University Press, 2004
42. Philips, Rick, “*Can Rising Rates of Church Participation be a Consequence of Secularization?*”, Sociology of Religion, V. 65, No. 2, 2004, pp. 139-153
43. Reeh, Niels, “*Towards a New Approach to Secularization: Religion, Education and the State in Denmark, 1721–1900*”, Social Compass, V. 52, No. 2, 2009, pp. 176-188
44. Serajzadeh. Seyed Hossein. “*Muslims Religiosity & Delinquency: An Examination of Iranian Youth*” PhD. Thesis, Essex University, 1998
45. Stark, Rodney, “*Secularization: R.I.P*”, Sociology of Religion, V.60, No. 3, 1999, pp 249-273
46. Swatos, William H. Jr. and Christiano, Kevin J., “*Secularization Theory: The course of a Concept*”, Sociology of Religion, V. 60, No. 3, Fall 1999, pp. 209-228
47. Szonyi, Michael, “*Secularization Theories and the Study of Chinese Religions*”, Social Compass, V. 56, No. 3, 2009, pp. 312-327
48. Wolf, Christof(2008), “*How Secularized is Germany? Cohort and Comparative Perspectives*”, Social Compass, V. 55, No. 2, 2008, pp. 111-126