

تحولات دین‌داری بر اساس تفاوت‌های نسلی در ایران (۱۳۵۳-۱۳۸۸)

محمدرضا طالبان، * مهدی رفیعی بهابادی **

چکیده

مقاله حاضر از رهگذر تحقیقات انجام گرفته به بررسی تحولات دین‌داری در جامعه ایران از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ می‌پردازد. با توجه به این که حکومت قبل از انقلاب اسلامی حکومت دینی نبود، بعد از پیروزی انقلاب اسلامی، حکومت جمهوری اسلامی با انواع سیاست‌هایی که به کار برد، سعی وافری در اسلامی کردن جامعه داشت. سؤال اصلی این مقاله، آن است که آیا هم‌زمان با فرآیندهای رسمی اسلامی کردن جامعه یا سیاست‌های جامعه‌پذیری سیاسی-مذهبی، دین‌داری فردی ایرانیان نیز افزایش یافت یا این که وضع به گونه دیگر است. علاوه بر یافته‌های توصیفی که در مورد وضعیت دین‌داری ایرانیان در طول ۳ دهه گذشته عرضه می‌شود، تفاوت میان گروه‌های مختلف سنی با استفاده از نظریه تغییر اجتماعی نیز نشان داده شده است. این تحقیق، بر اساس تحلیل ثانوی نتایج پیمایش‌هایی که در سطح ملی از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ انجام شده به بررسی تحولات دین‌داری در جامعه ایران پرداخته است. اهم نتایج به این شرح است: ۱- دین‌داری مردم ایران از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ در تعداد بیشتری از شاخص‌ها کاهش یافته است، اگرچه جز در تعداد کمی از شاخص‌ها، این کاهش چشم‌گیر نیست. ۲- در سال ۱۳۸۸ دین‌داری گروه سنی ۵۰ ساله به بالا (جوانان اول انقلاب) نسبت به گروه سنی جوان بیشتر است.

کلیدواژه‌ها: دین‌داری، تفاوت نسلی، عرفی‌شدن، جامعه‌پذیری سیاسی.

* استادیار جامعه‌شناسی پژوهشکده امام خمینی (س) و انقلاب اسلامی / qtaleban@yahoo.com

** کارشناس ارشد جامعه‌شناسی انقلاب اسلامی / mehdirafeebehahabadi@gmail.com

بیان مسئله

انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ (۱۹۷۹م) برخلاف بسیاری از انقلاب‌ها - از جمله انقلاب فرانسه (۱۷۸۹) - نه تنها علیه دین اتفاق نیفتاد بلکه به کمک دین توانست به پیروزی برسد. آنچه مشخص است یکی از اهداف رژیم پهلوی عرفی‌سازی جامعه در تمامی ابعاد آن بود. برای رژیم پهلوی، فرهنگ اسلامی - سنتی مانع اصلی نو سازی^۱ به شمار می‌رفت. عقب‌ماندگی کشور، تسلط روحیه خرافات و بیگانگی از حقوق و شریعت اسلامی از یک طرف، و توسعه سکولار کشورهای غربی از سوی دیگر، شاهان ایران را به این سمت سوق داد که ریشه تمام مسائل را در دین ببینند و راه حل مسائل را در غرب جستجو کنند. برای آن‌ها، غرب‌گرایی می‌توانست کشور را از مسائل به وجود آمده که به عقیده آن‌ها ریشه در تسلط دین در جامعه داشت، خلاص کند. برای تحقق این مهم، آن‌ها از هیچ تلاشی برای حذف نشانه‌های اسلامی در کشور دریغ نکردند. اما وقوع انقلاب اسلامی خاتمه تمام سیاست‌های شاه بود. انقلاب اسلامی در ایران منتج به استقرار و تثبیت حکومت جمهوری اسلامی و بالتبع، جهت‌گیری به سمت اسلامی کردن جامعه شد. انقلاب اسلامی، حداقل در مهم‌ترین جنبه‌اش، قیامی علیه سیاست‌های مغایر اسلام رژیم پهلوی بود. اندیشه حکومت دینی خواستار بازگشت ارزش‌های اسلامی به جامعه ایران بود. برای بیشتر ایرانی‌ها، چشم‌پوشی از فرهنگ اسلامی در سایه توجه به غرب و فساد نخبگان دلیل کافی برای انقلاب بود. ممنوع کردن شراب، قماربازی، کاباره، اعمال خلاف عفت، رقص و موسیقی غربی، از اولین گام‌های جمهوری اسلامی برای اسلامی کردن جامعه بود. برگزاری نمازهای جمعه، گرامی داشتن مساجد، مراسم سوگواری، تعزیه و... جایگزین فیلم‌ها، بازی‌ها، موسیقی‌ها و رقص غربی شده بود. استقرار قوانین اسلامی و هنجارهای شرعی و تأکید بر رشد فضایل اخلاقی بر اساس ایمان و تقوا، مبارزه با فساد و تباهی از مراحل بعدی اسلامی کردن جامعه بود. تغییر برنامه‌های آموزشی و متون درسی، گزینش و بازپروری معلمان، تغییر نظام آموزشی دانشگاه‌ها، گزینش دانشجو و استاد، تحول برنامه‌های رادیو و تلویزیون، تأسیس برخی نهادها در جهت جامعه‌پذیری مذهبی مثل امور تربیتی، سازمان تبلیغات اسلامی و... همگی در راستای ایجاد نظم جدید اسلامی در جامعه قابل توضیح است. بنابراین، حکومت بعد از انقلاب در ایران، به سمت اسلامی کردن نهادها و جامعه پیش

^۱ Modernization

رفت. اگرچه میزان این جهت‌گیری در طول سال‌های بعد از انقلاب در نوسان بود، اما هم‌چنان این فرآیند رسمی، کم و بیش و با نوساناتی، در جریان است. اما سؤالی که ذهن را به خود مشغول می‌سازد این است که آیا این جهت‌گیری حکومتی مبنی بر اسلامی کردن جامعه و نهادها توانسته است دین‌داری را در سطح افراد هم افزایش دهد؟ به عبارت دیگر، آیا دین‌داری افراد، هم‌جهت با سیاست‌های اسلامی کردن جامعه در حال حرکت بوده است؟

ادبیات نظری

در خصوص تغییرات دین‌داری به طور کلی می‌توان دو دسته نظریه را مطرح کرد که به عنوان نظریات رقیب رو در روی هم قرار می‌گیرند. دسته اول، نظریات مربوط به عرفی‌شدن^۱ است که در نسخه‌های مختلفی مطرح شده‌اند. اکثر این نظریات به تبیینی ساختاری متوسل می‌شوند مبنی بر این که تغییرات ساختاری از قبیل توسعه علم و دانش، توسعه فناوری، صنعتی‌شدن و... باعث می‌شود که دین و نقش آن در جامعه معاصر کم‌رنگ شود و دین‌داری افراد نیز رو به افول برود. اکثر این نظریات، بر این باورند که نمی‌توان این جریان را آگاهانه متوقف کرد و دیر یا زود، این جریان اکثر نقاط جهان را فرا خواهد گرفت. اما دسته دوم نظریات، مربوط به انتقال آگاهانه و ارادی ارزش‌ها و هنجارهای دینی توسط حکومت‌ها یا جامعه‌پذیری سیاسی^۲ است. این نظریات، بر عکس نظریات عرفی‌شدن بر نقش عاملیت تأکید دارند و معتقدند حکومت‌های سیاسی با استفاده از ابزارهای جامعه‌پذیری سیاسی می‌توانند عامه مردم را به جهتی که خود می‌خواهند سوق دهند.

نکته‌ای که در این جا باید ذکر شود این است که ما در این مقاله ادعای آزمون این دو نظریه را نداریم، ذکر این دو نظریه در این جا بیشتر به این دلیل است که نشان داده شود نتایج دین‌داری در ایران در طول سه دهه بعد از انقلاب بیشتر در جهت تأیید کدام‌یک از این دو نظریه رقیب است، اگرچه ممکن است با توجه به محدودیت داده‌ها نتوان به‌طور دقیق به این سؤال پاسخ گفت. بنابراین ذکر این دو دسته نظریات، به سؤال مطرح شده در این مقاله برمی‌گردد. با شکل‌گیری انقلاب اسلامی در ایران که انقلابی دینی بود، حکومت، بعد از

^۱ Secularization

^۲ Political socialization

انقلاب، ابزارهای جامعه‌پذیری سیاسی را در جهت اسلامی کردن هر چه بیشتر جامعه و مردم به کار گرفت. حال باید دید که جامعه‌پذیری سیاسی بعد از انقلاب در حوزه دین‌داری فردی، موفق عمل کرده یا این که با توجه به نظریه‌های ساختاری عرفی‌شدن، به رغم تمامی تلاش‌های انجام گرفته در راستای جامعه‌پذیری مذهبی رسمی، به مرور زمان، دین‌داری افراد به سمت کم‌رنگ‌تر شدن حرکت کرده است.

جامعه‌شناسان از اصطلاح عرفی‌شدن برای نشان دادن مجموعه‌ای از جریان‌های ساختاری استفاده می‌کنند که طی آن جامعه و نهادها از سیطره دین خارج می‌شود. اما هر جامعه‌شناسی که به تحلیل این پدیده پرداخته، معنای خاصی را از آن دریافته، و طبیعتاً تحلیل خود را بر مبنای همان تعریف، استوار کرده است. همیلتون در تحلیلی که از معانی مختلف عرفی‌شدن به عمل آورده است اشاره می‌کند که معنای اساسی اصطلاح عرفی‌شدن همان زوال و شاید ناپدیدشدن باورداشت‌ها و نهادهای دینی است (همیلتون، ۱۳۸۷: ۲۸۲).

عرفی‌شدن می‌تواند در سطوح مختلف ظاهر شود، اگرچه اکثر صاحب‌نظران این سطوح را از هم تفکیک نکرده و عرفی‌شدن را در همه این سطوح تبیین نکرده‌اند. کارل دابلر برجسته‌ترین صاحب‌نظری است که تقسیم‌بندی از سطوح مختلف این پدیده به عمل آورده است. طبق نظر دابلر، عرفی‌شدن فرآیندی است که در سه سطح «دین»، «فرد» و «جامعه» رخ می‌دهد (دابلر، ۱۹۸۵). طبق نظر دابلر، عرفی‌شدن در سطح دین به این معنی است که در خود ساحت دین از جنبه‌های ماوراءالطبیعی و روحانی کاسته شود. این فرآیند می‌تواند به حذف برخی از آموزه‌های دینی یا دست کم عقب راندن و تخفیف اهمیت آن‌ها منجر شود. بنابراین می‌توان عرفی‌شدن در سطح دین (یا همان عرفی‌شدن درون دینی) را این‌گونه تعریف کرد: تغییر و تحول در برداشت‌ها و قرائت‌های دینی که کارکرد آشکار و قصدشده آن حفظ و تقویت دین در دنیای جدید است که البته معمولاً این تحولات دارای ادله درون دینی هستند (بروس، ۱۳۸۷: ۱۵-۱۴).

اما عرفی‌شدن در سطح فردی به معنی افول اعتماد افراد به آموزه‌های دینی است، به‌طوری که ایمان و اعتقاد قلبی آنان رو به سستی رود. به این سطح، عرفی‌شدن خُرد هم گفته می‌شود. عرفی‌شدن در سطح جامعه (عرفی‌شدن نهادی و اجتماعی) به این معنی است که دین، نفوذ اجتماعی و سیطره خود را بر سایر نهادها، مانند نهاد اقتصاد، سیاست، تعلیم و تربیت و... از دست می‌دهد. به این سطح، عرفی‌شدن در سطح کلان هم گفته می‌شود. دابلر معتقد است

عرفی شدن در سطح فردی نمی‌تواند به صورت کامل از عرفی شدن نظام اجتماعی نتیجه شود؛ عوامل دیگری نظیر فردی شدن تصمیمات، سنت‌زدایی، تحرک، فردگرایی منفعت‌محور در این خصوص تأثیرگذار است. اما دابله عرفی شدن نظام اجتماعی را از دلایل اصلی بی‌ایمانی در سطح فردی می‌داند (دابله ۱۹۹۹). وقوع و پیشروی این فرآیند در سطوح سه‌گانه بر یکدیگر تأثیرگذار است، اما این تأثیرات لزوماً هم‌سو و هم‌جهت نیستند. اکثر صاحب‌نظران در تبیین این پدیده و رخداد گسترده قسمتی از این جریان را تبیین کرده‌اند و بقیه را مغفول گذاشته‌اند. تقسیم‌بندی‌های زیادی را می‌توان در مورد نظریه‌های عرفی شدن به عمل آورد که در این جا به ذکر یکی از مشهورترین تقسیم‌بندی‌ها اکتفا می‌کنیم.

این تقسیم‌بندی برحسب معیار پیامدهای فردی و اجتماعی عرفی شدن صورت گرفته و ناظر به تغییراتی است که در موقعیت و جایگاه دین در جامعه و در نزد افراد روی می‌دهد. نظریات عرفی شدن را بر طبق این معیار می‌توان در سه دسته کلی جای داد، اگرچه می‌توان نظریه‌ای را یافت که بتوانیم آن را در دو دسته جای دهیم.

در دسته اول نظریه پردازانی جای می‌گیرند که معتقد به امحای دین در جامعه جدید هستند. این نظریه پردازان معتقدند فرآیند عرفی شدن با محو دین به خاتمه می‌رسد. رهیافت تحولی حاکم بر اندیشه‌های جامعه‌شناختی دوره نخست و سیلان آن در ذهنیت غالب جامعه‌شناسان کلاسیک، اولاً دین را در مراحل آغازین معرفت بشری و ساخت اجتماعی قرار داد (مانند کنت) و ثانیاً زوال آن را در دنیای جدید پیش‌بینی کرد (شجاعی زند، ۱۳۸۱: ۹۱). تلقی این دسته از جامعه‌شناسان چنین بود که جامعه بشری در گذشته بیش از اکنون، و اکنون بیش از آینده دینی بوده و هست و بر این اساس موقعیت دین در جوامع و وضع دین‌داری افراد از یک روند کاهنده تبعیت می‌کند. این نظریه پردازان معتقدند وقوع این پدیده تابع میل و اراده افراد و تصمیم و برنامه‌ریزی‌های قصد شده نیست و فراتر از اراده انسان قرار دارد (همان: ۱۴۲). ویژگی دیگر این نظریات وجه جهان‌شمول بودن پدیده در نظر صاحبان این نظریات است. این بدان معناست که عرفی شدن:

فرآیند اجتناب‌ناپذیری فرض گردیده است که با اندک تفاوت‌هایی که از گونه‌گونی بسترهای وقوع آن ناشی می‌شود، دیر یا زود و به محض حصول شرایط و گردآمدن عوامل مقتضی، در تمام جوامع بشری به وقوع خواهد پیوست. از دید نظریه‌پردازان کلاسیک که هم بر حتمیت و هم بر شمولیت وقوع آن تأکید کرده‌اند هیچ مفری از این سرنوشت مقدر وجود

ندارد. حتی تفاوت‌های موجود در شرایط اجتماعی و نوعیت ادیان رایج در جوامع مختلف، مانع از وقوع این واقعه نخواهد شد و بدون کمترین تأثیر در اصل واقعه، حداکثر موجب پس و پیش شدن زمان وقوع می‌گردند (همان: ۱۵۶-۱۵۵).

دسته دوم نظریات مربوط به کسانی است که مدعی افول نقش دین در جامعه و کاهش دین‌داری فردی و نه محو کامل دین هستند. استوارترین هوادار نظریه افول، ماکس وبر است. وی اگرچه مانند کنت معتقد است عقل‌گرایی علمی باعث تضعیف آموزه‌های دینی در جهان جدید شده است، منتهی شدن این روند به پیروزی کامل جهان‌نگری‌های علمی یا نابودی کامل دین سنتی را مفروض و مسلم نمی‌گیرد. او در جایی می‌نویسد، برخی مردم نمی‌توانند با تقدیر زمانه سازگار شوند و آغوش کلیسا برای چنین مردمی در اکثر جاها و از روی شفقت گشوده است. او هم چنین معتقد است همیشه این امکان وجود دارد که پیامبران جدید و خدایان جدید ظهور نمایند، گرچه اظهار می‌کند که بیشتر احتمال دارد که آن‌ها سیاسی باشند و نه دینی (گورسکی، ۱۳۸۷: ۹۱).

دسته سوم نظریات، مربوط به صاحب‌نظرانی است که با تردید در روندهای محو یا افول دین معتقدند فرآیند عرفی شدن تنها به تغییر و انتقال صورت‌های دینی و ظهور آیین‌های جدید و گونه‌های دیگری از دین‌داری منتهی خواهد شد (شجاعی‌زند، همان: ۱۶۲-۱۶۱). البته می‌توان در درون این دسته، دو گروه را از هم مجزا کرد: کسانی که معتقد به نظریه خصوصی شدن دین هستند که شاید توانمندترین سخن‌گوی آن توماس لاکن باشد. او مانند وبر معتقد است که تأثیر ادیان کهن و سازمان‌یافته به طور پیوسته رو به افول است. اما هم چنین معتقد است که گروهی از ادیان جدید و خصوصی‌شده سرانجام شکاف پدیدآمده را پر خواهند کرد (گورسکی، همان). گروه دوم که در این دسته جای می‌گیرند نظریه تغییر شکل را مطرح کرده‌اند که منسجم‌ترین قرائت صورت‌بندی‌شده از این نظریه را پارسونز مطرح کرده است. او مانند لاکن معتقد است که حاکمیت نهادی کلیسای غربی به طرز فزاینده‌ای به حوزه خصوصی محدود شده است، اما او بر عکس لاکن معتقد است اثر حاکمیت ارزش‌های مسیحی به نحو گسترده‌تری در سراسر جوامع به جا مانده است. او استدلال می‌کند که این ارزش‌ها دستخوش فرآیند تعمیم^۱ شده‌اند و هسته مقدس نظام اجتماعی و اجزای آن را شکل

^۱ Generalization

داده‌اند. از این رو، در حالی که امر مقدس از هم گسیخته شده از عمومیت آن کاسته نشده است (همان).

همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد بعضی از نظریات را می‌توان در دو دسته جای داد، یعنی بعضی از قسمت‌های نظریه را می‌توان در دسته‌ای و قسمت‌های دیگر را در دسته دیگر جای داد. مثلاً می‌توان به نظریه پارسونز اشاره کرد که هم می‌توان آن را در دسته دوم جای داد، یعنی کسانی که معتقد به افول دین و دین‌داری در دنیای جدید بودند و هم در دسته سوم، یعنی کسانی که معتقد به تغییر شکل صورت‌های دینی و گونه‌های دیگری از دین‌داری هستند. گفتنی است، منظور این مقاله از کاربرد واژه عرفی شدن، همان افول باورداشت‌های دینی است که همان‌طور که در بحث از سطوح عرفی شدن گفته شد، عرفی شدن خُرد نامیده می‌شود.

همان‌طور که گفته شد، نظریات عرفی شدن، وقوع این جریان را به شرایطی ساختاری مثل نوسازی، عقلانیت، پیشرفت‌های علمی و ... مرتبط می‌دانند که با حصول آن شرایط، دیر یا زود عرفی شدن نیز اتفاق خواهد افتاد. اما در مقابل، نظریاتی وجود دارند که بیشتر بر نقش عاملیت تأکید می‌کنند و معتقدند که حکومت‌ها، مجموعه‌ای از منافع، اهداف و ایدئولوژی دارند و با اتخاذ سیاست‌هایی می‌توانند شهروندان خود را به طرف آن اهداف و ایدئولوژی‌ها سوق دهند.

اما در مورد جامعه‌پذیری سیاسی نیز تعاریف متعددی در ادبیات جامعه‌شناسی آمده است که در این جا به دو تعریف اکتفا می‌شود. سیگل^۱ معتقد است جامعه‌پذیری سیاسی فرآیندی است که طی آن هنجارهای سیاسی و رفتارهای مورد پذیرش جریان سیاسی جاری در جامعه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود (رنشون، ۱۹۶۷: ۴۴۵). به نظر کلمن، جامعه‌پذیری سیاسی فراگردی است که افراد از راه آن نگرش‌ها و احساسات مربوط به نظام سیاسی و نقش خود را در آن کسب می‌کنند (علاقه‌بند، ۱۳۷۲: ۷۵).

جامعه‌پذیری سیاسی به رسمی و غیررسمی تقسیم می‌شود. بر این اساس، هرگاه عوامل یا اشخاصی که مسئول جامعه‌پذیر کردن اعضای جامعه هستند افرادی باشند که بر اساس ضابطه و قانون انتخاب می‌شوند و طبق مقررات عمل می‌کنند، ترویج‌دهندگان جامعه‌پذیری رسمی

^۱ Sigel

نامیده می‌شوند. مدرسه و دانشگاه نمونه بارز مؤسسات جامعه‌پذیری رسمی هستند. اما اگر آن گروه‌ها و عوامل بر اساس ضابطه و قوانین شکل نگرفته باشند و بر اساس باورهای جمعی که توافقی‌های جمعی و قراردادهای جمعی آن را ایجاب می‌کند عمل نمایند، جامعه‌پذیری غیر رسمی صورت می‌گیرد. نمونه این نوع جامعه‌پذیری، خانواده، کوچه، سینما، بازار، پارک و... است (گل‌وردی، ۱۳۸۳: ۵۰). منظور این مقاله از کاربرد این واژه، همان جامعه‌پذیری رسمی است.

مرلمن^۱ از چهار مدل (نظریه) بزرگ علم سیاست، چهار رویکرد جامعه‌پذیری سیاسی را مشتق کرده است. این چهار رویکرد عبارت‌اند از: نظریه سیستم‌ها، نظریه هژمونیک، نظریه تکثرگرا و نظریه ستیز.

نظریه سیستم‌ها که برگرفته از سنت کارکردگرایی در جامعه‌شناسی است، تصویری از جامعه‌پذیری ارائه می‌کند که در آن رهبران سیاسی، مسئول، خیرخواه اما مقتدر و هواداران و وفاداران آن‌ها، عوامل اصلی و محوری محسوب می‌شوند. نتیجه چنین تصویری، نظام هماهنگی است که به وسیله احترام از جانب هواداران نسبت به رهبران و احساس تعهد از جانب رهبران نسبت به هواداران، انسجام خود را حفظ می‌کند (مرلمن، ۱۳۸۲: ۶).

هسته اصلی نظریه هژمونیک در سخن مارکس قرار دارد، آن‌جا که می‌گفت «ایده‌های حاکم در هر دوره، ایده‌های طبقه حاکم هستند». یعنی طبقه‌ای که نیروی حاکم بر جامعه است، در عین حال ایده‌هایش هم بر آن جامعه حاکم است. نظریه‌پردازان هژمونی، سه استدلال در مورد فرآیند جامعه‌پذیری عرضه کرده‌اند: ۱- دخل و تصرف در فرآیند جامعه‌پذیری ۲- کیفیت یادگیری سیاسی ۳- سرچشمه‌های اقتصادی جامعه‌پذیری (همان: ۲۲).

اگرچه نظریه هژمونی درباره محتوا و کیفیت یادگیری سیاسی و نتایج حمایتی آن با نظریه سیستم‌ها اتفاق نظر دارد، عناصر مبتنی بر دخل و تصرف در جامعه‌پذیری سیاسی برای نظریه هژمونی اساسی‌تر از نظریه سیستم‌هاست. بر عکس نظریه سیستم‌ها که معتقد است یادگیری حمایتی بدون دخالت سیاسی مستقیم در جامعه‌پذیری حاصل می‌شود، نظریه هژمونی معتقد است که هژمونی فقط آن چیزی نیست که اتفاق می‌افتد بلکه تا اندازه زیادی، نتیجه تلاشی

¹ Merelman

دائمی و گسترده است که از طریق نهادهای متعدد هدایت می‌شود. این نهادها، در معرض کنترل دولت هستند، مثل مدارس و رسانه‌های جمعی (همان: ۲۳).

نظریه تکثرگرا بر این نکته تأکید دارد که اولاً عامه مردم باید قادر به مراقبت از منافع سیاسی‌شان، بدون واهمه از دستگاه قدرت سیاسی کشور باشند، و ثانیاً عامه مردم برای نهادهای سیاسی ارزش قائل هستند. در واقع، عامه مردم درک می‌کنند که این نهادهای سیاسی چقدر در برابر تعارض و کشمکش آسیب‌پذیرند و وجود چنین نهادهایی برای رفع نیازهای عامه مردم چقدر مهم است (همان: ۳۵-۳۴). طبق نظریه تکثرگرا، ابزار اصلی مردم برای تحقق اراده‌شان حزب سیاسی است. این نظریه بر این نکته تأکید دارد که قواعد بازی، مانع از تبدیل شدن رقابت ضروری حزبی و ایدئولوژیکی به نزاع و کشمکش می‌شود.

مطابق نظریه ستیز، نیروهای نگه‌دارنده انسجام جامعه، همبستگی درون‌گروهی و هم‌چنین موازنه قدرت میان گروه‌های متعارض است. این نظریه پیش‌بینی می‌کند که جامعه‌پذیری، جوانانی را پدید خواهد آورد که با گروه‌های اجتماعی خودشان سازگاری محکمی دارند. جوانانی که از تعارض بین گروه‌شان و دیگر گروه‌ها آگاه‌اند، جوانانی که مایل‌اند برای پیش‌برد منافع گروه خودشان از روش‌های هنجاری موجود پرهیز کنند (همان: ۴۶).

اگر بخواهیم ایران و عملکرد حکومت جمهوری اسلامی را بعد از انقلاب اسلامی با یکی از این دیدگاه‌ها تطبیق دهیم، به نظر می‌رسد نظریه هژمونیک کارآتر از بقیه نظریات باشد، اگرچه این نظریه نیز به‌طور کامل با آنچه در ایران اتفاق افتاده قابل تطبیق نیست. همان‌طور که اشاره شد این نظریه (هژمونیک) بر عکس نظریه سیستم‌ها معتقد بود که هژمونی فقط آن چیزی نیست که اتفاق می‌افتد، بلکه تا اندازه زیادی نتیجه تلاشی دائمی و گسترده است که از طریق نهادهای متعدد هدایت می‌شود. تلاش گسترده حکومت بعد از انقلاب مبنی بر اسلامی کردن جامعه همان چیزی است که در این نظریه وجود دارد. حال این که آیا این تلاش توانسته به نحو احسن افراد جامعه را در این زمینه (دین) جامعه‌پذیر کند، سؤال است که در ادامه به آن پاسخ خواهیم داد.

ما در این تحقیق، علاوه بر توصیف وضعیت دین‌داری در مورد جامعه ایران (کل کشور و جوانان)، به تبیین تفاوت‌های موجود میان نسل‌های مختلف نیز خواهیم پرداخت. برای تبیین تفاوت دین‌داری در گروه‌های سنی گوناگون، دو نظریه وجود دارد که در مقابل هم قرار دارند. نظریه تغییر اجتماعی و نظریه چرخه حیات.

نظریه تغییر اجتماعی، بر این اساس مبتنی است که تفاوت رفتار مردم جوامع مختلف، تنها ناشی از ترکیب سنی آنها نیست، بلکه در زندگی هر نسل و در هر دوره‌ای از زندگی جامعه، تحولاتی رخ می‌دهد که نحوه نگرش افراد آن جامعه را به خود و جهان اطرافشان تغییر می‌دهد. این تحولات دگرگون‌ساز عمدتاً افراد واقع در گروه‌های سنی جوان را که در مرحله شکل‌گیری شخصیت خود هستند تحت تأثیر قرار می‌دهد، اما گروه‌های سنی دیگر را نیز کم و بیش متأثر می‌کند. بدیهی است که هر چه شدت و بزرگی این تحولات بیشتر باشد تفاوت‌های جامعه ماقبل و بعد آن بیشتر است (کاظمی‌پور، ۱۳۸۲: ۲۳-۲۱). این نظریه در مقابل نظریه چرخه حیات قرار دارد که مبتنی بر این فرض است که باورها، گرایش‌ها و رفتارهای افراد با افزایش سن و عبور از مراحل مختلف زندگی دچار دگرگونی بنیادین می‌شوند. این نظریه رابطه‌ای مستقیم بین سن و اعتقادات و انجام مناسک مذهبی برقرار می‌کند. به این ترتیب که جامعه جوان‌تر در مقایسه با جامعه سالخورده‌تر، دارای سطح پایین‌تری از پایبندی به اعتقادات و مناسک مذهبی است (همان).

ما از میان این دو نظریه، از نظریه تغییر اجتماعی استفاده می‌کنیم. مطابق این نظریه انتظار می‌رود کسانی که انقلاب و جنگ را در ایران تجربه کرده‌اند نسبت به کسانی که چنین تجربیاتی نداشته‌اند، دین‌دارتر باشند، چون انقلاب اسلامی بر مبنای دین صورت گرفت و انتظار می‌رود کسانی که این انقلاب و بعد از آن جنگ را تجربه کرده‌اند به دین پایبندتر باشند.

فرضیات

۱. میزان شاخص‌های دین‌داری گروه سنی جوان قبل از انقلاب در طول زمان کاهش پیدا کرده است.

۲. میزان شاخص‌های دین‌داری گروه سنی جوانان (نسل سوم انقلاب) نسبت به جوانان قبل از انقلاب در سال‌های اخیر (گروه سنی ۵۰ ساله به بالا در زمان حاضر) کمتر است.

مفهوم‌سازی دین‌داری

الف) تعریف نظری: تعریف ما از دین‌داری بستگی به تعریف از دین دارد. دو نوع تعریف از دین وجود دارد: تعاریف جوهری که به ویژگی‌های جوهری پدیده دین اشاره می‌کند که این

ویژگی‌ها در پدیده دیگری یافت نمی‌شود و در واقع دین ویژگی‌های خاصی دارد که آن را از سایر پدیده‌ها متمایز می‌کند. این نوع تعاریف می‌گویند که دین چه ماهیتی دارد. مثلاً می‌توان تعریف تایلر را تعریفی جوهری به حساب آورد که مفهوم دین را اعتقاد به هستی‌های روحانی تعریف می‌کند. این گونه تعاریف‌ها بیشتر بر وجه ماوراءالطبیعه دین تأکید می‌کنند (همیلتون، همان: ۳۰). نوع دوم، یعنی تعاریف کارکردی، تعاریف گسترده‌ای هستند که بر کارکردهای یک پدیده تأکید دارند. این تعاریف طیف گسترده‌ای از پدیده‌ها را در چارچوب مفهوم خود دربرمی‌گیرد. این نوع تعاریف ابتدا کارکردی را برای پدیده (مثلاً دین) در نظر می‌گیرند و سپس هر پدیده‌ای را که بتواند این کارکرد را انجام دهد، دین نام می‌نهند. این نوع تعاریف کمتر دلالت بر ماهیت موجودیت‌های مذهبی می‌کنند. اشکال مهمی که می‌توان بر این تعریف گرفت این است که درباره این پرسش مهم پیش‌داوری می‌کند که دین چه نقش یا تأثیرهایی را باید در جامعه داشته باشد (همان: ۳۶).

از آن‌جا که ما در این پژوهش سعی داریم میزان دین‌داری را برحسب دین اسلام بررسی کنیم، تعاریف جوهری برای ما اهمیت بیشتری دارد. نفس بحث در مورد سکولاریزاسیون و فرآیندی که به زوال و افول فعالیت‌ها و باورهای ماوراءالطبیعه می‌انجامد تلویحاً به این معناست که ما به تعریف جوهری از دین پایبندیم. تعاریف جوهری خود به سه دسته عقل‌گرا، عاطفه‌گرا و عمل‌گرا تقسیم می‌شوند. تعریف‌های عقل‌گرا، دین را نوعی ایمان و اعتقاد به مجموعه‌ای از گزاره‌ها معرفی می‌کنند، تعاریف عاطفه‌گرا بر بُعد عاطفی و احساسی دین تأکید می‌ورزند و تعریف‌های عمل‌گرا دین را در انجام بعضی از اعمال و مناسک منحصر می‌کنند (طالبان، ۱۳۸۸). بدیهی است که هر تعریف از دین‌داری بستگی به تعریفی دارد که از دین ارائه می‌شود. نراقی در کتاب رساله دین‌شناخت الگوی دین‌شناسانه‌ای برای تحلیل ادیان ابراهیمی عرضه کرده است. او بر این باور است که در این ادیان می‌توان سه رکن اصلی را از هم تفکیک کرد. تجربه دینی، نظام اعتقادات دینی و عمل یا سلوک دینی. او می‌نویسد:

تجربه دینی بنیان اصلی دین تلقی می‌شود و می‌تواند به شکل‌گیری پاره‌ای از اعتقادات اساسی شخص مؤمن بیانجامد، بنابراین تجربه دینی به یک معنا موجد نظام اعتقاد دینی (یا دست کم اعتقادات اساسی آن) خواهد بود. البته نظام اعتقادات دینی به نوبه خود نیز در فهم و تعبیر تجربه‌های دینی نقش اساسی ایفا می‌کند. از سوی دیگر نظام اعتقادات دینی نیز به نحوی بنیان عمل یا سلوک دینی واقع می‌شود. در واقع فقه و اخلاق نظریه‌های سلوک دینی به شمار

می‌روند و عمل دین‌داران را به سامان می‌کنند. غایت سلوک دینی نیز نیل به ساحت تجربه‌های دینی است (نراقی، ۱۳۷۸: ۹).

ملکیان اگرچه معتقد است که دین اساساً قابل تعریف نیست، مدعی است که منطقاً حق داریم از هر کسی که درباره دین چیزی می‌گوید یا می‌نویسد بخواهیم که مرادش از دین را توضیح دهد تا دریا بیم که درباره چه چیزی اظهارنظر می‌کند. ملکیان منظور خودش را از دین این گونه بیان می‌کند: «دین نظام نظری است که اولاً از جهان و محدودیت و درد و رنج انسان در جهان تفسیر ارائه می‌کند، ثانیاً بر اساس آن تفسیر، نوعی شیوه زندگی را توصیه می‌کند و ثالثاً آن تفسیر و این توصیه را در مجموعه‌ای از مناسک و شعائر و نهادها و اعمال آشکار می‌کند» (ملکیان، ۱۳۷۸). ملکیان معتقد است اصلی‌ترین کارکرد دین، کارکردی است که در ساحت باطن و ضمیر آدمی دارد، یعنی تأثیری که دین در منش و شخصیت انسان دارد و با توجه به این که ساحت باطن و ضمیر آدمی هم خودش به سه قسمت فرعی‌تر تقسیم می‌شود: اول ساحت عقیده و معرفت، دوم ساحت احساسات و عواطف و لذات و آلام و سوم ساحت اراده و عمل. بنابراین می‌توان گفت که دین در همه این قسمت‌ها تأثیرگذار است. وی معتقد است مهم‌ترین مشخصه انسان دین‌دار این است که بیشترین توان تحمل درد و رنج و کمترین اراده را برای تحمیل درد و رنج دارد. او بیان می‌کند که بر این اساس اگر بخواهیم بین افراد درباره دین‌داری‌شان داوری کنیم باید ببینیم که توان تحمل درد و رنج کدام یک از ایشان بیشتر است و کمتر می‌خواهد که بر دیگران درد و رنج تحمیل کند. او ادامه می‌دهد که «التزام صادقانه و جدی به سه بخش عقیدتی، اخلاقی و عبادی دین انسانی می‌سازد که بیشتر از دیگران می‌تواند درد و رنج را تحمل کند و کمتر از دیگران می‌خواهد درد و رنج بر غیر خود تحمیل کند» (همان).

انتخاب این تعاریف به عنوان تعریف دین، به محدودیت داده‌های ما در این تحقیق باز می‌گردد و از طرف دیگر این تعاریف به نوعی با مدل به کار رفته ما در سنجش دین‌داری، یعنی مدل گلاک و استارک هم‌خوانی دارد. به نظر می‌رسد آنچه ملکیان و نراقی در مورد ویژگی‌های دین و انسان دین‌دار ذکر کرده‌اند، یعنی توجه به ابعاد اعتقادی، مناسکی و تجربی، می‌تواند مبنای کار ما در این تحقیق باشد.

ب) تعریف عملیاتی: محققان مختلف با استفاده از ابعادی که برای دین‌داری تصور کرده، الگوهای گوناگونی نیز برای سنجش دین‌داری پیشنهاد داده‌اند. از آن‌جا که روش تحقیق ما

تحلیل ثانوی است و تحلیل ما بر داده‌هایی بنا می‌شود که قبلاً گردآوری شده‌اند، لذا در انتخاب الگوی دین‌داری محدودیت داریم. اکثر تحقیقاتی که مورد استفاده قرار می‌گیرند، یا برای این مفهوم مدلی انتخاب نکردند و یا این که هیچ کدام از مدل یکسانی استفاده نکرده‌اند. اما با مرور گویه‌های موجود در باب دین‌داری در تحقیقات مذکور می‌توان گفت بهترین الگویی که می‌تواند آن سؤالات و گویه‌ها را تحت پوشش قرار دهد مدل گلاک و استارک است. از این رو به ناچار در پژوهش حاضر، این مدل را مبنای کارمان قرار می‌دهیم. البته این الگو نسبت به سایر الگوهای غربی سنجش دین‌داری از شهرت بیشتری هم برخوردار است، چون گلاک و استارک مدعی شده‌اند که این الگو به رغم زمینه مسیحی و غربی قابلیت کاربرد و تعمیم به همه ادیان جهانی را دارد. گلاک و استارک برای دین‌داری، چهار بُعد باور^۱، عمل^۲، تجربه^۳ و دانش^۴ را تحت عنوان ابعاد عمومی التزام دینی مطرح کرده‌اند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۳۶). البته باید گفت که قبلاً بُعدی به نام پیامدی نیز در سنجش دین‌داری گلاک و استارک وجود داشت، اما در نوشته‌های بعدی آن را حذف کردند. از سویی دیگر، بُعد دانش در الگوی مذکور در اکثر قریب به اتفاق پیمایش‌های مورد استفاده در این پژوهش به عنوان سؤال مطرح نشده است. بنابراین ابعاد اصلی که این پژوهش بر آن تأکید خواهد کرد سه بُعد باور (دین‌داری اعتقادی)، عمل (دین‌داری مناسکی) و تجربه دینی (دین‌داری تجربی) است.

معرف‌های ابعاد مذکور که در این تحقیق بررسی خواهند شد به شرح زیر است:

باور: اعتقاد به وجود خدا، اعتقاد به معاد.

عمل: نماز خواندن، شرکت در نماز جماعت، روزه گرفتن، شرکت در نماز جمعه، زیارت اماکن مقدس، شرکت در مراسم روضه‌خوانی، شرکت در مراسم دعای کمیل، صدقه دادن، پرداخت فطریه، تلاوت قرآن.

تجربه: نذر و نیاز، درخواست کمک از خدا، احساس نزدیکی به خدا، توکل بر خدا.

^۱ Belief

^۲ Practice

^۳ Experience

^۴ Knowledge

روش تحقیق

این تحقیق به روش تحلیل ثانوی انجام شده است. تحلیل ثانوی عبارت از تحلیل جدیدی از داده‌هایی است که به منظور دیگری گردآوری شده‌اند. حکیم تحلیل ثانوی را این گونه تعریف می‌کند: «هر تحلیل بعدی از مجموعه اطلاعات موجودی است که تفسیر، نتیجه‌گیری یا شناختی افزون بر گزارش اول یا متفاوت با آن ارائه می‌دهد» (بیکر، ۱۳۷۷: ۳۰۷).

واحد تحلیل

واحد تحلیل در این تحقیق، کشور (ایران) و واحد مشاهده کشور - سال در طول یک دوره ۳۵ ساله از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ است.

روش گردآوری داده‌ها

- داده‌های سال ۱۳۵۳ مربوط به تحقیقی است با نام «گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران» که علی اسدی برای پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران بر روی ۴۴۲۰ نفر در سطح شهر و روستا انجام داده است.
- داده‌های سال ۱۳۷۴ از تحقیقی با نام «بررسی نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی - فرهنگی در ایران» استخراج شده است که منوچهر محسنی بر روی ۳۵۴۰ نفر از کسانی انجام داده است که در مناطق شهری زندگی می‌کردند.
- داده‌های مربوط به سال ۱۳۷۹ برگرفته از پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج اول) است که به همت وزارت فرهنگ و ارشاد بر روی افراد ساکن در مراکز استان‌ها انجام شده است. حجم نمونه این پیمایش حدود ۱۷ هزار نفر بوده است.
- داده‌های مربوط به سال ۱۳۸۰ از تحقیقی با عنوان «وضعیت و نگرش جوانان ایران، ۱۳۸۰» گرفته شده که سازمان ملی جوانان بر روی ۳۴۵۲۱ نفر از جوانان ۱۴ تا ۲۹ ساله کشور انجام داده است.
- داده‌های مربوط به سال ۱۳۸۱ برگرفته از پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج دوم) است که وزارت فرهنگ و ارشاد بر روی ۵۰۰۰ نفر از افراد ساکن در مراکز استان‌ها انجام داده است.

- داده‌های سال ۱۳۸۳ از تحقیقی با عنوان «پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های جوانان ایران» گرفته شده که سازمان ملی جوانان بر روی ۱۵۶۵۰ نفر از جوانان ۱۵ تا ۲۹ ساله کشور انجام داده است.
 - داده‌های مربوط به سال ۱۳۸۴ از پیمایش «فرهنگ سیاسی ایرانیان» گرفته شده که مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا) بر روی ۴۸۷۹ نفر از افراد ساکن در نواحی شهری و روستایی کشور انجام داده است.
 - داده‌های سال ۱۳۸۵ از تحقیقی با عنوان «سنجش سرمایه اجتماعی جوانان ایران» گرفته شده است که میرطاهر موسوی بر روی ۴۵۰۰ نفر از جوانان ۱۵ تا ۲۹ ساله کشور انجام داده است.
- داده‌های مربوط به سال ۱۳۸۸ برگرفته از تحقیقی است به نام «پیمایش دین‌داری در ایران» که محمدرضا طالبان برای مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا) بر روی ۴۵۰۰ نفر از افراد شهری و روستایی کشور انجام داده است.

نحوه تحلیل داده‌ها

تکنیک به کار گرفته شده برای تحلیل داده‌ها، تحلیل رگرسیون است.

یافته‌های تحقیق

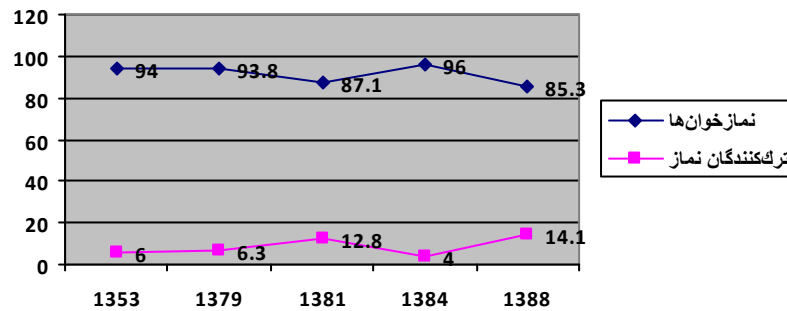
در این قسمت با توجه به داده‌هایی که از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ در اختیار داشتیم، به توصیف روندهای بعضی شاخص‌های مربوط به دین‌داری می‌پردازیم. در هر مورد برای مقایسه‌پذیر کردن داده‌ها و تفسیر نتایج گزینه‌های پاسخ را دو شقی و با هم مقایسه خواهیم کرد. به این ترتیب که مثلاً در قسمت مناسک کسانی که به نحوی (همیشه، اکثر اوقات، گاهی) عمل مورد نظر را انجام می‌دهند در یک طرف قرار می‌گیرند و کسانی که انجام نمی‌دهند یا به ندرت انجام می‌دهند در طرف دیگر. به منظور تحلیل داده‌ها، برای شاخص‌هایی که بیش از دو نقطه زمانی در مورد میزان آن شاخص‌ها در اختیار داریم، از روش «رگرسیون حداقل مربعات معمولی» بهره خواهیم گرفت و با توجه به مقدار بی (شیب رگرسیون) به تحلیل نتایج خواهیم پرداخت. با استفاده از روش مذکور تفاوت موجود میان سال‌های مورد بررسی را از نظر شاخص مورد نظر اندازه خواهیم گرفت. مقدار بی یا شیب خط رگرسیون میزان تغییر در

بازه زمانی مورد نظر را تبیین می کند. بدیهی است که هرچه مقدار بی بیشتر باشد، شیب خط رگرسیون تندتر و تغییرات در بازه زمانی مورد نظر شدیدتر بوده است.

اما بعضی شاخص ها وجود دارند که ما داده های مربوط به آن ها را فقط در دو نقطه زمانی در اختیار داریم که لاجرم به توصیف داده ها از روی نمودار خطی و آمار و ارقام مربوط به این شاخص ها خواهیم پرداخت.

۱. نماز خواندن

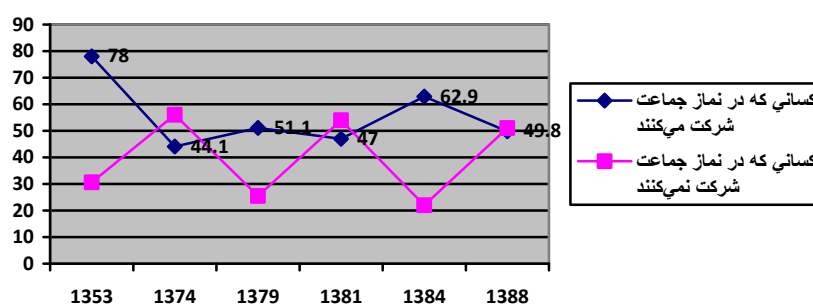
نمودار ۱. میزان نماز خواندن



درصد نمازخوان ها (به نحوی از انحاء) در سال ۱۳۵۳ به میزان ۹۴ درصد، در سال ۱۳۷۹ به میزان ۹۳/۸ درصد، در سال ۱۳۸۱ به میزان ۸۷/۱ درصد، در سال ۱۳۸۴ به میزان ۹۶ درصد و در سال ۱۳۸۸ به میزان ۸۵/۳ درصد بوده است. تحلیل رگرسیون نشان می دهد که میزان نمازخوان ها به طور متوسط در طول این سال ها کاهش پیدا کرده است. مقدار بی یا همان شیب رگرسیون برابر با ۰/۱۴- است. هم چنین تعداد کسانی که نماز نمی خوانند یا به ندرت می خوانند به طور متوسط در طول این سال ها افزایش پیدا کرده است. در حالی که درصد این افراد در سال ۱۳۵۳، برابر با ۶ درصد است، این مقدار در سال ۱۳۸۸ به ۱۴/۱ درصد رسیده است (۰/۱۳=بی). مشخص است که اگرچه میزان این شاخص در طول این سال ها کاهش پیدا کرده است، این کاهش چشم گیر نیست. نکته قابل توجه این است که بیشینه میزان نماز خواندن مربوط به سال ۱۳۸۴ است، اما این شاخص در طول سال های ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۸ حدود ۱۱ درصد کاهش پیدا کرده است.

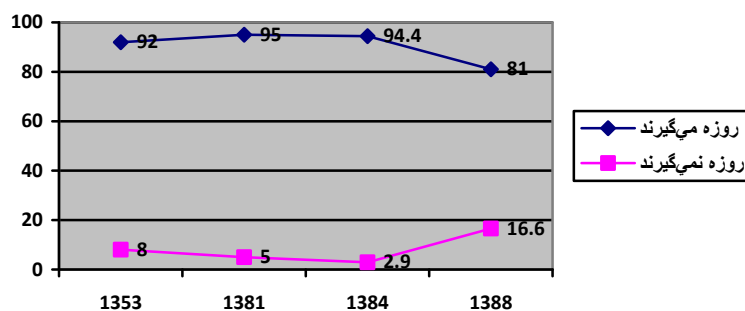
۲. حضور در مسجد و شرکت در نماز جماعت

نمودار ۲. میزان حضور در نماز جماعت



درصد کسانی که به نحوی در نماز جماعت شرکت می‌کنند در سال ۱۳۵۳، ۷۸ درصد، سال ۱۳۷۴، ۴۴/۱ درصد، سال ۱۳۷۹، ۵۱/۱ درصد، سال ۱۳۸۱، ۴۷ درصد (میانگین دو سؤال مطرح شده)، سال ۱۳۸۴، ۶۲/۹ و در سال ۱۳۸۸، ۴۹/۸ درصد بوده است. تحلیل رگرسیون نشان می‌دهد که میزان حضور در مسجد و شرکت در نماز جماعت به‌طور متوسط در طول این سال‌ها (از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸) کاهش چشم‌گیری پیدا کرده است. شیب خط رگرسیون برابر ۰/۷۲- است که نشان می‌دهد حضور در مسجد و شرکت در نماز جماعت در طول این ۲۱ سال با شیب تقریباً تندی نزول پیدا کرده است. البته همان‌طور که ملاحظه می‌شود این نتیجه، معلول درصدهای مربوط به سال ۱۳۵۳ است، مخصوصاً درصد بالای کسانی که همیشه به مسجد می‌روند. با این یافته که با بقیه سال‌ها اختلاف فاحشی دارد باید با احتیاط زیاد برخورد کرد. اگر تحلیل رگرسیون را بدون سال ۱۳۵۳ انجام دهیم مقدار شیب رگرسیون برابر با ۰/۶۸- است که نشان می‌دهد میزان این شاخص از سال ۱۳۷۴ تا ۱۳۸۸ افزایش داشته است. هم‌چنین تفاوت مضمون گویه‌ها در سال‌های مختلف نیز نکته دیگری است که بر لزوم احتیاط در تفسیر این نتایج دلالت دارد. اگر درصدهای کسانی را که در نماز جماعت شرکت نمی‌کنند یا به ندرت شرکت می‌کنند در نظر بگیریم نیز به همین نتیجه خواهیم رسید. درصد این افراد از ۲۰ درصد در سال ۱۳۵۳ به ۴۹/۸ درصد در سال ۱۳۸۸ رسیده است. شیب رگرسیون برابر با ۰/۵۶- می‌باشد که نشان می‌دهد تعداد کسانی که در نماز جماعت شرکت نمی‌کنند به‌طور متوسط از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ افزایش یافته است. اگر در تحلیل رگرسیون سال ۱۳۵۳ را به حساب نیاوریم مقدار شیب رگرسیون برابر با ۰/۵۷- می‌شود. در هر صورت همان‌طور که ملاحظه می‌شود هر گونه نتیجه تحلیلی کاملاً بر اعتبار یافته‌های سال ۱۳۵۳ مبتنا دارد.

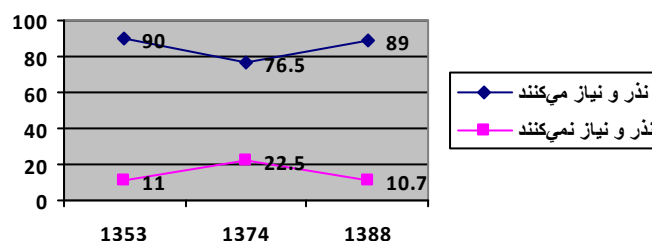
نمودار ۳. میزان روزه گرفتن



میزان کسانی که به گرفتن روزه (به نحوی از انحاء) تقید دارند، از ۹۲ درصد در سال ۱۳۵۳ به ۹۵ درصد در سال ۱۳۸۱، ۹۴/۴ درصد در سال ۱۳۸۴ و ۸۱ درصد در سال ۱۳۸۸ رسیده است. تحلیل رگرسیون و مقدار ضریب بی (۰/۱۲-) نشان می‌دهد میزان روزه گرفتن به‌طور متوسط در طول این سال‌ها کاهش نه‌چندان چشم‌گیری داشته است. هم‌چنین میزان کسانی که روزه نمی‌گیرند و یا به ندرت روزه می‌گیرند از ۸ درصد در سال ۱۳۵۳ به ۱۶/۶ درصد در سال ۱۳۸۸ رسیده است که نشان می‌دهد این تعداد (کسانی که روزه نمی‌گیرند) در طول این مدت به‌طور متوسط افزایش اندکی پیدا کرده‌اند (۰/۰۶=بی). همان‌طور که ملاحظه می‌شود میزان کسانی که روزه نمی‌گیرند از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۴ کاهش داشته است، اما از سال ۱۳۸۴ تا ۱۳۸۸ افزایش تقریباً زیادی داشته است.

۴. نذر و نیاز

نمودار ۴. میزان نذر و نیاز



درصد کسانی که برای حل مشکلات خودشان به نذر و نیاز متوسل می‌شوند از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ به‌طور متوسط ثابت مانده است. این شاخص از ۹۰ درصد در سال ۱۳۵۳ به حدود ۷۶/۵ درصد در سال ۱۳۷۴ و ۸۹ درصد در سال ۱۳۸۸ رسیده است. مقدار بی برابر با ۰/۰۷- است که بسیار ناچیز می‌باشد. باید توجه کرد که میزان این شاخص از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۷۴ کاهش، و از سال ۱۳۷۴ تا ۱۳۸۸ افزایش داشته است و شیب رگرسیون برآیند این تغییرات را نشان می‌دهد. هم‌چنین اگر کسانی را که نذر نمی‌کنند یا به‌ندرت نذر می‌کنند در نظر بگیریم نیز به همین نتیجه می‌رسیم. تعداد این افراد از ۱۱ درصد در سال ۱۳۵۳ به ۲۲/۵ درصد در سال ۱۳۷۴ و ۱۰/۷ درصد در سال ۱۳۸۸ رسیده که مقدار بی افزایش بسیار اندک و ناچیزی را نشان می‌دهد (۰/۰۴=بی). بنابراین می‌توان گفت میزان این شاخص از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸ ثابت مانده است.

جدول شماره ۲ وضعیت بقیه شاخص‌های دین‌داری را نشان می‌دهد. شاخص‌های حضور در نماز جمعه، پرداخت فطریه، اعتقاد به معاد، درخواست کمک از خدا و احساس نزدیکی به خدا در طول زمان کاهش پیدا کرده است. نکته‌ای که باید به آن اشاره شود این است که شاخص‌های پرداخت فطریه، اعتقاد به معاد، درخواست کمک از خدا و احساس نزدیکی به خدا اگر چه در طول زمان کاهش یافته است، اولاً این کاهش چشم‌گیر نیست و ثانیاً در تمام سال‌ها میزان این شاخص‌ها در حد بالایی (بیش از ۹۰ درصد) قرار دارد. اما شاخص میزان حضور در نماز جمعه در تمام سال‌ها در سطح پایینی قرار دارد و از سال ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۸ نیز کاهش داشته است. شاخص‌های اعتقاد به وجود خدا، میزان صدقه دادن و میزان توکل بر خدا در طول زمان ثابت مانده است. شاخص‌های شرکت در مراسم روضه‌خوانی، زیارت اماکن مقدس، شرکت در مراسم دعای کمیل و تلاوت قرآن در طول زمان افزایش داشته است. نکته قابل توجه افزایش چشم‌گیر شرکت در مراسم روضه و عزاداری است که از ۵۶/۷ درصد در سال ۱۳۷۴ به ۷۵/۵ درصد در سال ۱۳۸۸ رسیده است.

برای افزایش میزان این شاخص که روندی برعکس سایر شاخص‌ها دارد چند ادعا می‌توان مطرح کرد: شاید شرکت در مراسم روضه و عزاداری نوعی انتخاب آگاهانه عمومی برای رفتن به سمت مناسک جمعی است که کمتر تحت کنترل سیاسی هستند. دلیل دیگر شاید تبلیغات گسترده رسمی برای چنین مراسمی از سوی صدا و سیما و سایر منابع رسمی باشد که ذیل بحث جامعه‌پذیری سیاسی قرار می‌گیرد. دلیل دیگر این است که شاید در فاصله آن

سال‌ها به واسطه شکل‌گیری جناح‌های سیاسی درون گفتمان اسلامی و پررنگ شدن آن‌ها، مراسم عزاداری تبدیل به محلی برای یارگیری سیاسی شده باشد که گروه‌های مختلف با برپایی چنین مراسمی سعی در جذب افراد دارند. البته این‌ها فقط ادعا است که اثبات یا رد آن نیازمند تحقیق‌های بعدی در این زمینه است.

در مجموع می‌توان گفت میزان شاخص‌هایی که از بقیه مهم‌ترند، یعنی انجام دادن یا اعتقاد به آن بر فرد مسلمان واجب است (میزان نماز خواندن، روزه گرفتن، اعتقاد به معاد) در طول زمان کاسته شده و تنها شاخص اعتقاد به خدا ثابت مانده است. از میان ۴ شاخصی که نقطه آغازین آن‌ها در سال ۱۳۵۳ را در دسترس داریم، نماز خواندن، نماز جماعت و روزه گرفتن تا سال ۱۳۸۸ کاهش پیدا کرده و تنها میزان نذر و نیاز در طول زمان ثابت مانده است.

جدول ۱. میزان شاخص‌های دین‌داری از ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸

شاخص	۱۳۷۴	۱۳۷۹	۱۳۸۱	۱۳۸۴	۱۳۸۸	مقداری
نماز جمعه	-	۳۳/۸	۲۱/۵	-	۲۷/۶	-۰/۲۸
شرکت در مراسم روضه	۵۶/۷	-	۷۴/۵	-	۷۵/۵	۱/۳۴
زیارت اماکن مقدس	۷۰	-	۷۶/۷	-	۷۸/۳	۰/۵۹
شرکت در دعای کمیل	۲۷/۵	-	۴۲/۹	-	-	-
پرداخت فطره	۹۳/۴	-	-	-	۹۰/۲	-
تلاوت قرآن	-	-	۵۸/۱	-	۶۳/۵	-
صدقه دادن	-	-	۹۲/۶	-	۹۱/۴	-
اعتقاد به معاد	-	۹۵/۹	۹۵/۸	۹۶	۹۲/۷	-۰/۴
اعتقاد به وجود خدا	-	-	-	۹۷/۳	۹۸/۷	-
درخواست کمک از خدا	-	۹۹/۲	۹۹/۱	-	۹۶/۶	-۰/۳۱
احساس نزدیکی به خدا	-	۹۹/۲	۹۹/۱	-	۹۱/۵	-۰/۱۵
توکل بر خدا	-	-	۹۸/۲	-	۹۶/۶	-

در ادامه، شاخص‌های دین‌داری برای گروه سنی جوان نیز در طول زمان بررسی می‌شود.

جدول ۲. میزان شاخص‌های دین‌داری جوانان از سال ۱۳۵۳ تا ۱۳۸۸

شاخص	۱۳۵۳	۱۳۷۴	۱۳۷۹	۱۳۸۱	۱۳۸۳	۱۳۸۴	۱۳۸۵	۱۳۸۸	مقدار بحی
نماز خواندن	۸۷	-	۹۱/۵	۸۲/۱	۸۸/۱	۹۳/۸	-	۸۳/۳	-۰/۰۰۱
نماز جماعت	۷۰	۳۳/۷	۴۶/۷	۴۱/۹	۵۳/۹	۷۲/۹	-	۴۷/۳	-۰/۰۴
روزه	۸۹	-	-	۹۴	-	۹۴/۲	-	۸۱	-۰/۰۴
نماز جمعه	-	-	۳۰/۹	۱۸/۵	-	-	-	۲۵/۲	-۰/۲۲
شرکت در مراسم روضه	-	۴۳/۸	-	۶۹/۵	-	-	-	۷۴/۴	۲/۱۹
زیارت اماکن مقدس	-	۶۳/۵	-	۷۱/۳	-	-	-	۷۵/۳	۰/۶۷
شرکت در دعای کمیل	-	۲۶	-	۳۹/۲	-	-	-	-	-
پرداخت فطریه	-	۹۳/۱	-	-	-	-	-	۸۸	-
تلاوت قرآن	-	-	-	۵۹/۶	-	-	-	۶۴/۵	-
صدقه دادن	-	-	-	۸۹/۶	-	-	-	۹۰/۷	-
اعتقاد به معاد	-	-	۹۵/۲	۹۴/۷	-	۹۵/۹	-	۹۱	-۰/۴۲
اعتقاد به وجود خدا	-	-	-	-	-	۹۷/۴	-	۹۸/۶	-
نذر و نیاز	۸۴	۷۲/۸	-	-	-	-	-	۸۶/۵	۰/۰۲
درخواست کمک از خدا	-	-	۹۹	۹۹	-	-	-	۹۷/۶	-۰/۱۸
احساس نزدیکی به خدا	-	-	۹۰/۶	۸۹	-	-	-	۹۰/۸	۰/۰۸
توکل بر خدا	-	-	-	۹۹/۵	-	-	-	۹۷/۳	-

ما در بیشتر تحقیقات درباره جوانان محدوده سنی ۱۵ تا ۲۹ سال را در نظر می‌گیریم به جز سال‌های ۱۳۵۳ و ۱۳۷۴ که سن ۱۵ تا ۲۴ در نظر گرفته شده است.

ملاحظه می‌شود چهار شاخص میزان شرکت در نماز جماعت و نماز جمعه و پرداخت فطریه و اعتقاد به معاد در طول زمان کاهش یافته است. اگرچه فقط کاهش حضور در نماز جماعت چشم‌گیر است. چهار شاخص میزان شرکت در مراسم روضه‌خوانی، زیارت اماکن مقدس، شرکت در مراسم دعای کمیل و تلاوت قرآن در طول زمان افزایش یافته و هشت شاخص میزان نماز خواندن، روزه گرفتن، صدقه دادن، اعتقاد به وجود خدا، نذر و نیاز، درخواست کمک از خدا، احساس نزدیکی به خدا و توکل بر خدا در طول زمان تقریباً ثابت مانده است.

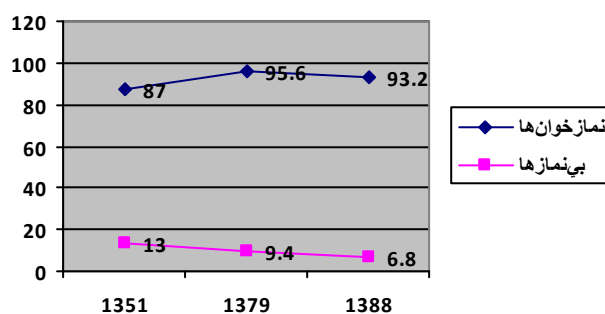
از شاخص‌هایی که مبدأ آن سال ۱۳۵۳ است، سه شاخص یعنی میزان نماز خواندن، روزه گرفتن و نذر و نیاز در طول زمان تا سال ۱۳۸۸ تغییری نداشته و میزان شرکت در نماز جماعت کاهش یافته است.

آزمون فرضیه اول

برای آزمون فرضیه اول به ناچار باید شاخص‌های مهمی را در نظر بگیریم که نقطه آغازین آن‌ها را در سال ۱۳۵۳ در اختیار داریم. چون قصد داریم وضعیت دین‌داری یک گروه سنی را در طول زمان دنبال کنیم که نوعی شبه پائل به شمار می‌رود.

۱. نماز خواندن

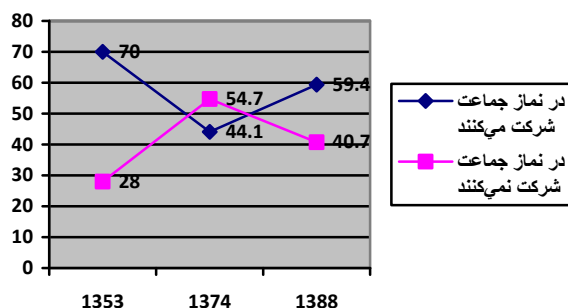
نمودار ۵. نماز خواندن جوانان در طول زمان



همان‌طور که در نمودار مشاهده می‌شود، شاخص نماز خواندن در بین گروه جوانان اول انقلاب به‌طور متوسط در طی زمان رشد اندکی داشته است. در بین گروه ۲۴-۱۵ ساله در سال ۱۳۵۳، ۸۷ درصد نماز می‌خواندند که این میزان در بین افراد ۴۹-۳۰ ساله در سال ۱۳۷۹، به ۹۵/۶ درصد رسیده است و در سال ۱۳۸۸، ۹۳/۲ درصد از گروه ۵۰ ساله به بالا اعلام کردند که به نحوی از انحاء نماز می‌خوانند. تحلیل رگرسیون نیز نشان‌دهنده این افزایش است. مقدار بی برابر با ۰/۲۱ است. هم‌چنین اگر کسانی را که نماز نمی‌خوانند یا به ندرت نماز می‌خوانند در نظر بگیریم وضع به همین منوال است. میزان این افراد در بین گروه سنی جوان قبل از انقلاب (۱۳۵۳) برابر با ۱۳ درصد است که این مقدار در بین گروه ۴۹-۱۵ ساله در سال ۱۳۷۹ به ۹/۴ و در بین گروه سنی ۵۰ به بالا در سال ۱۳۸۸ به ۶/۸ درصد رسیده است که نشان‌دهنده کاهش تعداد این افراد (بی‌نمازها) بوده است (۰/۱۷=-بی). بنابراین می‌توان نتیجه گرفت گروه سنی جوان قبل از انقلاب در طول زمان نمازخوان‌تر شده‌اند.

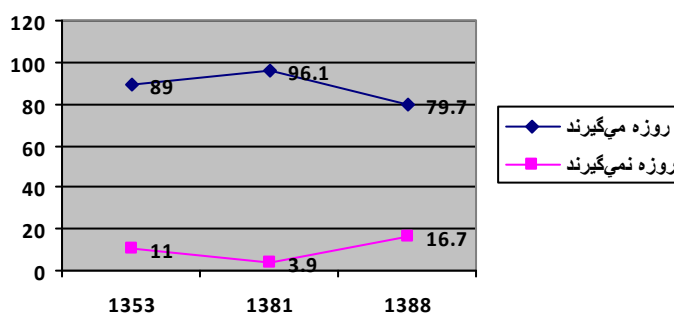
۲. حضور در مسجد و شرکت در نماز جماعت

نمودار ۶. میزان شرکت جوانان در نماز جماعت در طول زمان



شاخص میزان حضور در مسجد و شرکت در نماز جماعت در بین گروه سنی جوان قبل از انقلاب در طول زمان کاهش پیدا کرده است. ۷۰ درصد گروه ۲۴-۱۵ ساله در سال ۱۳۵۳ در مسجد حضور پیدا می‌کردند که این عدد در سال ۱۳۷۴ در بین گروه ۴۴-۳۵ ساله به ۴۴/۱ درصد رسیده است و هم‌چنین این عدد در سال ۱۳۸۸ در بین گروه سنی ۵۰ ساله به بالا به ۵۹/۴ درصد رسیده است. شیب رگرسیون برابر با ۰/۳۸- است که نشان می‌دهد میزان این شاخص به‌طور متوسط در طول زمان کاهش یافته است. اما اگر درصد کسانی را که هرگز در نماز جماعت شرکت نمی‌کنند یا به ندرت شرکت می‌کنند در نظر بگیریم نیز همین نتیجه حاصل می‌شود. درصد این افراد در بین گروه ۲۴-۱۵ ساله در سال ۱۳۵۳ برابر با ۲۸ درصد، در بین گروه سنی ۴۴-۳۵ ساله در سال ۱۳۷۴ برابر با ۵۴/۷ درصد و در بین گروه سنی ۵۰ سال به بالا در سال ۱۳۸۸ برابر با ۴۰/۷ بوده است. تحلیل رگرسیون مقدار ۰/۴۳ را نشان می‌دهد. بنابراین می‌توانیم بگوییم که میزان شرکت در نماز جماعت در بین گروه سنی جوان اول انقلاب در طول زمان تا سن کهن سالی (۵۰ ساله به بالا) کاهش یافته است.

نمودار ۷. میزان روزه گرفتن جوانان قبل انقلاب در طول زمان



میزان روزه گرفتن جوانان اول انقلاب در طول زمان به طور متوسط کاهش یافته است. ۸۹ درصد از نسل جوان سال ۱۳۵۳ روزه می‌گرفتند که این مقدار در سال ۱۳۸۱ در میان گروه ۴۹-۳۰ ساله به حدود ۹۰/۱ و در بین گروه ۵۰ ساله به بالا در سال ۱۳۸۸ به ۷۹/۷ درصد رسید. تحلیل رگرسیون مقدار بی عدد ۰/۱۲- را نشان می‌دهد که مبین این کاهش است. اما اگر کسانی را که روزه نمی‌گیرند یا به ندرت روزه می‌گیرند در نظر بگیریم باز هم به همین نتیجه می‌رسیم. در حالی که ۱۱ درصد از گروه ۲۴-۱۵ ساله در سال ۱۳۵۳ روزه نمی‌گرفتند این میزان در سال ۱۳۸۸ در بین گروه ۵۰ ساله به بالا به ۱۶/۷ درصد رسیده است (۰/۰۴=بی). در مجموع می‌توان گفت میزان روزه گرفتن جوانان سال ۱۳۵۳ به مرور زمان تا سال ۱۳۸۸ تا اندازه‌ای کاهش یافته است.

ملاحظه می‌شود از ۳ شاخص مهم دین‌داری که در این جا توصیف شد، درصد انجام عمل در دو شاخص میزان شرکت در نماز جماعت و میزان روزه گرفتن با افزایش سن کاسته شده است و شاخص میزان نماز خواندن، با افزایش سن اندکی افزایش پیدا کرده است. بنابراین داده‌ها نشان می‌دهد که فرضیه چرخه حیات حداقل در مورد ایران صادق نیست، چون دین‌داری گروه جوان قبل از انقلاب با افزایش سن در دو شاخص از سه شاخص در نظر گرفته شده در طول زمان کاسته شده است، که این عکس فرضیه چرخه حیات است.

آزمون فرضیه دوم

در این قسمت می‌خواهیم دین‌داری جوانان نسل سوم انقلاب را با جوانان قدیمی (نسل جوان قبل از انقلاب) در زمان حاضر بر اساس یافته‌های سال ۱۳۸۸ مقایسه کنیم. بنابراین گروه ۲۹-۱۵ ساله را با گروه ۵۰ ساله به بالا مقایسه خواهیم کرد.

الف) شاخص دین‌داری اعتقادی

گروه سنی ۵۰ ساله به بالا از چهار شاخص بررسی شده در مورد اعتقادات در دو شاخص، یعنی اعتقاد به معاد و اعتقاد به عصمت پیامبران، اعتقاد بیشتری نسبت به جوانان دارند و در دو شاخص دیگر یعنی اعتقاد به وجود خدا و اعتقاد به این که قرآن کلام خداست، دو گروه تقریباً با هم برابرند.

جدول مربوط به آمار و ارقام شاخص‌های دین‌داری اعتقادی در زیر مشاهده می‌شود.

جدول ۳. مقایسه شاخص‌های دین‌داری اعتقادی بین دو گروه ۱۸-۲۹ ساله و گروه ۵۰ ساله به بالا با توجه

به تحقیق سال ۱۳۸۸

شاخص	اعتقاد به وجود خدا		اعتقاد به معاد		قرآن کلام خداست		عصمت پیامبران	
گروه سنی	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا
اعتقاد	۹۸/۶	۹۸/۹	۹۱	۹۵/۱	۹۷/۲	۹۸/۵	۷۹/۴	۸۸/۸
عدم اعتقاد	۰/۷	۰/۶	۱/۷	۱/۸	۱/۲	۰/۸	۵/۶	۲/۶

ب) شاخص دین‌داری مناسکی

گروه ۵۰ ساله به بالا از ده شاخص در نظر گرفته شده در هشت شاخص آن نسبت به گروه سنی جوان نمره بیشتری گرفته‌اند و در شاخص روزه گرفتن دو گروه با هم برابرند و در شاخص میزان تلاوت قرآن گروه سنی جوان نمره بیشتری گرفته است.

جدول ۴. مقایسه شاخص‌های دین‌داری مناسبی بین گروه سنی جوان با گروه ۵۰ ساله به بالا در سال ۱۳۸۸

شاخص	نماز		نماز جماعت		روزه		نماز جمعه		شرکت در روضه	
سن	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا
انجام	۸۰	۹۳/۲	۴۷/۳	۵۹/۴	۸۱	۷۹/۸	۲۵/۲	۳۵/۲	۷۴/۴	۸۰/۴
عدم انجام	۲۰	۶/۸	۵۲/۷	۴۰/۷	۱۸/۷	۱۶/۷	۷۳/۹	۶۴/۹	۲۵/۶	۱۹/۵
شاخص	زیارت اماکن مقدس		دعای کمیل		پرداخت فطریه		تلاوت قرآن		صدقه دادن	
سن	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا
انجام	۷۵/۳	۸۶/۳	۶۱/۷	۷۲/۶	۸۸	۹۵/۱	۶۴/۵	۵۸/۲	۹۰/۷	۹۳/۸
عدم انجام	۲۴/۸	۱۴/۷	۳۸/۴	۲۷/۵	۱۲	۴/۹	۳۵/۴	۴۱/۸	۹/۴	۶/۱

ج) شاخص دین‌داری تجربی

همان‌طور که در جدول شماره ۵ ملاحظه می‌شود گروه سنی جوان نسبت به گروه ۵۰ سال به بالا، در دو شاخص نذر و نیاز و احساس نزدیکی به خدا، تا اندازه‌ای نمره بیشتری آورده‌اند و در دو شاخص درخواست کمک از خدا و توکل بر خدا دو گروه تقریباً با هم برابرند.

جدول ۵. مقایسه شاخص‌های دین‌داری تجربی در بین دو گروه ۱۸-۲۹ ساله و گروه ۵۰ ساله به بالا با توجه به

تحقیق سال ۱۳۸۸

شاخص	نذر و نیاز		درخواست کمک از خدا		احساس نزدیکی به خدا		توکل بر خدا	
گروه سنی	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا	۱۸-۲۹	۵۰ به بالا
مثبت	۸۶/۵	۹۳/۵	۹۷/۶	۹۷	۹۰/۸	۹۴/۸	۹۷/۳	۹۸
منفی	۱۳/۶	۶/۶	۲/۳	۳	۹/۱	۵/۲	۲/۷	۲

بنابراین با توجه به داده‌های موجود، دین‌داری گروه ۵۰ ساله به بالا که حوادثی مانند انقلاب و جنگ را تجربه کرده‌اند نسبت به گروه سنی جوان که چنین تجربیاتی نداشته‌اند در اکثر شاخص‌ها بیشتر است.

نتیجه‌گیری

همان‌طور که در قسمت توصیف آمار مربوط به شاخص‌های دین‌داری برای کل کشور مشاهده شد، تعداد بیشتر شاخص‌ها در طول زمان کاهش یافته است، اما این کاهش جز برای چند شاخص چشم‌گیر نیست. میزان شاخص میزان حضور در نماز جماعت و نماز جمعه نسبت به بقیه شاخص‌ها کمتر است. شاخص میزان شرکت در مراسم روضه‌خوانی نیز به‌طرز چشم‌گیری در طول زمان افزایش پیدا کرده است. داده‌های مربوط به جوانان نیز این یافته‌ها را

تأیید می‌کند. در قسمت دین‌داری جوانان، مقادیر شاخص‌ها در طول زمان برای تعداد بیشتری از شاخص‌ها ثابت مانده و در شاخص‌هایی هم که افزایش یا کاهش وجود داشته این تغییرات جز برای شاخص میزان شرکت در نماز جماعت چشم‌گیر نبوده است. میزان شاخص حضور در نماز جمعه نیز برای تمامی سال‌ها پایین بوده و هم‌چنین در طول زمان کاهش یافته است.

در کل می‌توان گفت اگرچه در بعد دین‌داری اعتقادی و تجربی بعضی شاخص‌ها افزایش یا کاهش داشته‌اند اما میزان این تغییرات چشم‌گیر نبوده است. نکته قابل توجه این است که مقادیر این شاخص‌ها در تمامی سال‌ها اعداد بالایی را نشان می‌دهند (غالباً بیش از ۹۰ درصد). اما در بُعد دین‌داری مناسکی نکات قابل توجهی وجود دارد. در تمام شاخص‌های مناسکی غیر از سه شاخص حضور در نماز جماعت، حضور در نماز جمعه و میزان شرکت در مراسم عزاداری و روضه، افزایش یا کاهش‌ها چندان چشم‌گیر نیست. در تمام شاخص‌ها غیر از این سه شاخص، اگر کاهش اتفاق افتاده است، میزان شاخص‌ها در حد قابل قبولی است.

از حیث نظری شاید بتوان کاهش میزان شاخص‌های نماز جماعت و جمعه را با نظریه خصوصی‌شدن دین‌داری در عصر مدرن تبیین کرد. میزان پایین این شاخص‌ها در سال‌های اخیر و کاهش آن نسبت به سال‌های پیشین را شاید بتوان این‌طور تبیین کرد که مردم از مناسک جمعی که بیشتر تحت کنترل سیاسی و نهادی قرار دارند فاصله گرفته‌اند و بیشتر به سمت اعمال دینی فردی یا اعمالی می‌روند که کمتر با سیاست در ارتباط است. میزان بالای شاخص‌های دین‌داری اعتقادی و مخصوصاً تجربی که بیشتر به رابطه شخصی انسان با خداوند مربوط است، همین تبیین را تأیید می‌کند. هم‌چنین افزایش چشم‌گیر شاخص شرکت در مراسم روضه و عزاداری نیز ممکن است به این دلیل باشد که شرکت در این مراسم نوعی انتخاب آگاهانه عمومی برای رفتن به سمت مناسک جمعی است که کمتر تحت کنترل سیاسی می‌باشند. بنابراین شواهد ما خصوصی‌شدن دین‌داری را در ایران نشان می‌دهد. اگرچه تأیید یا رد این تبیین، نیازمند تحقیقات بیشتری در این زمینه است.

آنچه در جمع‌بندی این قسمت می‌توان گفت این است که به نظر می‌رسد جامعه‌پذیری سیاسی بعد از انقلاب در مورد دین‌داری افراد چندان موفق عمل نکرده است، چون شاخص‌هایی که بیشتر مورد تأکید حکومت بوده است، مثل نماز جماعت و نماز جمعه در طول زمان کاهش یافته است. با این حال صحت و سقم این مطلب زمانی روشن‌تر خواهد شد که تحقیقی تطبیقی به صورت مقایسه بین کشوری و به صورت طولی انجام شود. اگرچه

نمی‌توان گفت که عرفی‌سازی با شتاب زیادی در جامعه ایران در حال پیش‌روی است، اما رد پاهایی از آن را می‌توان مشاهده کرد. خصوصی‌شدن دین‌داری شاید یکی از آن نشانه‌ها باشد. نکته مهمی که در آمار مربوط به میزان شاخص‌های دین‌داری مشهود است، کاهش اکثر شاخص‌ها در سال ۱۳۸۸ نسبت به تمام سال‌ها مخصوصاً سال ۱۳۸۴ می‌باشد. چون این تحقیق در بحبوحه حوادث پس از انتخابات انجام شده است، شرایط نسبتاً خاص اجتماعی - فرهنگی زمان اجرا، فرضیه روش‌شناختی احتمال تورش پاسخ‌گویان در جهت کمتر یا بیشتر نشان دادن‌شان را تا حدود زیادی موجه می‌سازد. انجام پیمایش دیگری در شرایط مناسب‌تر و مقایسه نتایج آن با پیمایش سال ۱۳۸۸ می‌تواند صحت و سقم فرضیه مذکور را روشن کند و اعتماد به نتایج نهایی را بالا ببرد (طالبان: ۱۳۸۸، ۱۰۶).

اما در مورد آزمون فرضیات و محک دو نظریه چرخه حیات و تغییر اجتماعی، داده‌ها نظریه تغییر اجتماعی را تأیید می‌کند، چون اولاً به نظر می‌رسد دین‌داری گروه سنی جوان در سال ۱۳۵۳ نسبت به وقتی که همین گروه پا به سن گذاشته‌اند بیشتر است که این خلاف نظریه چرخه حیات است و از طرف دیگر در سال اخیر (۱۳۸۸)، دین‌داری گروه ۵۰ ساله به بالا که حوادثی مثل انقلاب و جنگ را تجربه کرده‌اند نسبت به جوانانی که این تجربه را نداشته‌اند بیشتر است و این مطلب مطابق با نظریه تغییر اجتماعی است.

منابع

- ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج اول) «یافته‌های پیمایش در ۲۸ استان کشور» (۱۳۸۰) تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر طرح‌های ملی.
- ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان (موج دوم) «یافته‌های پیمایش در ۲۸ استان کشور» (۱۳۸۲) تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر طرح‌های ملی.
- اسدی، علی (۱۳۵۶) گرایش‌های فرهنگی و نگرش‌های اجتماعی در ایران «گزارشی از یک نظرخواهی ملی در سال ۱۳۵۳»، تهران، پژوهشکده علوم ارتباطی و توسعه ایران.
- بروس، استیو (۱۳۸۷) مدل سکولارشدن غرب، ترجمه محمدمسعود سعیدی، تهران: گام نو.
- بیکر، ترزال (۱۳۷۷) نحوه انجام تحقیقات اجتماعی، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: روش.

پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های جوانان ایران در سال ۱۳۸۳ (۱۳۸۴)، سازمان ملی جوانان، دفتر مطالعات و تحقیقات.

شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۱) عرفی‌شدن در تجربه مسیحی و اسلامی، تهران: باز.
شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۴) «مدلی برای سنجش دین‌داری در ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ششم، شماره ۱: ۶۶-۳۴.

طالبان، محمدرضا (۱۳۸۸) پیمایش دین‌داری در ایران، تهران: مرکز افکار سنجی دانشجویان ایران (ایسپا)، منتشر نشده.

علاقه‌بند، علی (۱۳۷۲) جامعه‌شناسی آموزش و پرورش، تهران: بدر.
فرهنگ سیاسی مردم ایران (۱۳۸۵) تهران، مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا).
کاظمی‌پور، عبدالمحمد (۱۳۸۲) باورها و رفتارهای مذهبی در ایران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

گل‌وردی، ابوطالب (۱۳۸۳) سنجش میزان تحقق جامعه‌پذیری سیاسی رسمی در نسل جدید انقلاب (مورد دانش‌آموزان سوم دبیرستان شهرستان اصفهان)، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی.

گورسکی، فیلیپ اس (۱۳۸۷) «مطالعه تاریخی مناقشه دنیوی شدن»، در: دنیوی شدن در بوته نقد، گردآوری و ترجمه: محمدرضا زمردی، رشت: حق‌شناس.

محسنی، منوچهر (۱۳۷۵) بررسی نگرش‌ها و رفتارهای اجتماعی فرهنگی در ایران، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، معاونت پژوهشی و آموزشی، اداره کل دبیرخانه شورای فرهنگ عمومی.

مرلمن، ریچارد (۱۳۸۲) نظریه‌های جامعه‌پذیری سیاسی، ترجمه غلامرضا آتش‌فراز، تهران: اداره کل تحقیق و توسعه صدا.

مصاحبه با مصطفی ملکیان (۱۳۷۸) روزنامه خرداد، شماره ۲۵۱، سه شنبه ۲۷ مهر.
موسوی، میرطاهر (۱۳۸۶) سنجش سرمایه اجتماعی در ایران، تهران: سازمان ملی جوانان، معاونت مطالعات و برنامه‌ریزی.

نراقی، احمد (۱۳۷۴) رساله دین‌شناخت، تهران: طرح نو.
وضعیت و نگرش جوانان ایران، «نتایج پژوهش طرح مشاوره ملی با جوانان» (۱۳۸۰) تهران: سازمان ملی جوانان، دفتر مطالعات و تحقیقات.

همیلتون، ملکم (۱۳۸۷) جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.

Dobbelaere, K. (1985) "Secularization Theories and Sociological Paradigms: A Reformation of the Private Public Dichotomy and the Problem of Societal Integration", *Sociological Analysis*, 48 (2): 377-381.

Dobbelaere, K. (1999) "Toward an Integrated Perspective of the Process Related to the Descriptive Concept of Secularization", www.findarticle.com.

Renshon, S, (1967) "Political Socialization", *Encyclopedia of Government and Politics, Volume 1*, London: Routledge.