

## دینداری در ایران پس‌انقلابی: سیاست جماعت‌های مذهبی\*

عباس کاظمی<sup>۱</sup>، نفیسه حصارکی<sup>۲</sup>

(تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۱۱/۱۷، تاریخ تأیید: ۱۴۰۲/۱۰/۰۳)

### چکیده

پس از انقلاب اسلامی که نوعی انضباط معطوف به هنجارهای دینی بر فضای عمومی حاکم شد. این سؤال پدید آمد که آیا در جامعه پس‌انقلابی مردم دیندارتر شده‌اند؟ پژوهش‌هایی برای پاسخگویی به این پرسش انجام شدند. عمده این پژوهش‌ها به وجود شکافی در داده‌های دینداری اشاره کرده‌اند. این شکاف‌ها از یک‌سو، میان باورها، تجربه‌ها و عواطف دینی با مناسک جمعی و از سوی دیگر، میان رفتارهای دینی فردی با مناسک دینی جمعی گزارش شده‌است و کمتر پژوهشی به شکاف درونی مناسک جمعی پرداخته‌است، درحالی‌که این شکافی مهم است و به ما امکان می‌دهد وضعیت دینداری در ایران را به کمک مفاهیمی جز عرفی شدن و خصوصی شدن دینداری تحلیل کنیم. بر اساس تحلیل ثانویه داده‌های دو پیمایش ملی دینداری در سال‌های ۹۰ و ۹۵، اقبال به «مناسک جمعی دومین» قابل توجه است. مبنای اقبال به این نوع مناسک، عاطفه و هیجان است. بنابراین، شاید بتوان وضعیت دینداری در ایران را بر اساس محوریت عواطف و احساسات، بهتر توضیح داد. بر همین مبنای، جماعت‌هایی دینی شکل گرفته‌اند که می‌توانند پایگاهی مهم برای بازتولید دستگاه ایدئولوژیک حاکم باشند. در اساس، دوگانه جماعت‌های دینی و دینداری رسمی همچون دوگانه دینداری رسمی و دینداری فردی تصویری واقع‌نما به دست نمی‌دهد. وانگهی محوریت میل و احساسات گرچه می‌تواند به تکوین سوژه خلاق در معنای تورنی منجر شود اما با توجه به سیاستگذاری حکومت دینی بر مناسک جمعی دومین بیشتر محتمل است منجر به ادغام فرد در جماعت شود و زمینه را برای بازتولید دستگاه ایدئولوژیک دولت و تقویت اقتدارگرایی فراهم سازد. بررسی ادبیات دینداری در ایران بر تغییر دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت از تأکید بر عبادات فردی چون نماز و روزه به آیین‌های جمعی و فضاهای قدسی دلالت دارد.

**واژه‌های کلیدی:** دینداری، ایران، دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت، جماعت، احساسات، مناسک

Doi: <http://10.22034/JSI.2023.1986332.1640>

\* مقاله علمی پژوهشی؛

۱. دانشیار گروه مطالعات فرهنگی، موسسه مطالعات فرهنگی و اجتماعی، تهران، ایران (نویسنده مسئول).

kazemi@iscs.as.ir

nafisehesaraki@gmail.com

۲. دکتری جامعه‌شناسی سیاسی، دانشگاه تربیت مدرس، تهران، ایران.

مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره بیست و چهارم، شماره ۱، بهار ۱۴۰۲، ص ۹۵-۷۱

## مقدمه

بعد از انقلاب ۵۷، حکومت ایران از پادشاهی به جمهوری اسلامی تبدیل شد؛ قانون اساسی تغییر کرد و با احکام شرع تطابق یافت؛ نظام‌های حقوقی و سایر بخش‌ها تا اندازه‌ای تحت نظارت روحانیون درآمدند؛ رادیو و تلویزیون نقش مدرسه‌ای دینی یافتند؛ و مساجد و حوزه‌ها با کمک بودجه‌های دولتی نیرویی تازه گرفتند. از سوی دیگر، فعالیت‌ها و آیین‌هایی که رنگ‌وبوی غیردینی داشتند، چه غربی و چه ملی، محدود شدند. مدارس، آموزش‌وپرورش و دانشگاه‌ها بر اساس ضوابط دینی تغییر کردند و نوعی انضباط معطوف به هنجارهای دینی بر فضای عمومی حاکم شد.

کمتر از یک دهه پس از انقلاب، سوالاتی به تدریج شکل گرفتند که همچنان نیز به‌نحو جدی مطرح هستند. در این میان، پرسش اساسی این بوده است که آیا در جامعه پس از انقلاب که نظام سیاسی دینی حاکم است، مردم دیندارتر شده‌اند؟ پرسش‌هایی از این دست، تحقیقات و مقالات مرتبط با دینداری در ایران را طی دهه‌های بعد از آن هدایت کردند. برخی از تحقیقات از افول دینداری گفته‌اند و برخی نشانه‌هایی از ثبات و حتی رشد را مشاهده کرده‌اند. ما ضمن بررسی و مرور این مطالعات نشان خواهیم داد که چگونه تحقیقات مختلف حول این پرسش حرکت کرده‌اند و بدان پاسخ داده‌اند. آنچه بدان اشاره خواهیم کرد ضرورت فاصله‌گرفتن از دوگانه افول یا رشد دینداری است.

در این مقاله نشان خواهیم داد که چگونه می‌توان کاهش کنش‌های معمول دینداری (نمازخواندن و روزه گرفتن) و همچنین کاهش اقبال عمومی به برخی مناسک جمعی دینی (حضور در نمازهای جماعت و جمعه) را در کنار افزایش اقبال به برخی دیگر چون پیاده‌روی اربعین و زیارت تحلیل کرد. و نیز به این پرسش پاسخ می‌دهیم که چگونه می‌توان این نوسان‌ها در اقبال به کردارها و مناسک دینی را در کنار سطوح بالای اعتقادات، تجربیات و عواطف دینی قرار داد. فرضیه ما این است که تحولی در منابع و مسیر دینداری در ایران رخ داده است که می‌توان آن را در فراتر رفتن (و نه گذار) از منابع فقهی دینداری در دهه‌های اول بعد از انقلاب به منابع عاطفی و هیجانی در دو دهه اخیر جست‌وجو کرد. این فراروی در دو سطح فردی و جمعی قابل ردیابی است.<sup>۱</sup> از سویی بخشی از جامعه با فاصله‌گرفتن از خوانش رسمی از طریق نوعی تفسیر

۱. به نظر ما مقوله احساسات و هیجانات دینی در دو سطح فردی و جمعی مهم است. تا کنون توجه به جنبه‌های فردی دینداری از آن زاویه که حکومت با دست‌گذاشتن بر آن نوع خاصی از جمع‌گرایی را پدید آورده، فهم نشده‌است.

دلبخواهی متون دینی همچنان احساسات دینی خود را حفظ می‌کنند. از سوی دیگر، منابع بازسازی دستگاه ایدئولوژیک حکومت به تدریج تغییر کرده و الگوی بازتولید بسیج دینی را بیشتر متمرکز بر عواطف و هیجانات ساخته است. بدین ترتیب با ترکیبی خاص از کنش‌های دینی فردی و جمعی روبه‌رو هستیم که پیرامون جماعت‌های مذهبی استوار است؛ جماعت‌هایی که نگرش‌شان با میل، عاطفه و هیجان گره خورده است. پیوند با امیال، عواطف و هیجانات گرچه در سطح فردی می‌تواند موجب رهایی دینداری از قیدهای سنتی و رسمی باشد اما در سطح جمعی با تولید جماعت‌های دینی منبعی برای بازتولید اقتدارگرایی می‌گردد. در این مقاله علاوه بر واری‌های تحقیقاتی در حوزه دینداری که به پرسش مورد نظر ما جواب داده‌اند، از نتایج دو پیمایش ملی که در سال‌های ۹۰ و ۹۵ انجام شده، نیز استفاده شده است.

### دینداری بعد از انقلاب و روایت‌های موجود

پژوهش‌هایی که وضعیت دینداری در ایران پس‌انقلابی را روایت کرده‌اند به‌رغم تفاوت‌هایی که در جهت‌گیری و نتیجه‌گیری‌های‌شان داشته‌اند در یک نکته مشترک‌اند؛ اینکه بین داده‌ها یکپارچگی وجود ندارد و به سادگی نمی‌توان قضاوتی سراسر از موضوع ارائه داد. به سخن دیگر، بسیاری از تحقیقات و مقالات به طور ضمنی یا آشکار از وجود نوعی شکاف میان داده‌ها پرده برداشتند. برخی سعی کرده‌اند این تنش را با برجسته کردن سطح فردی و اعتقادی دینداری و فاصله گرفتن جامعه از ابعاد مناسکی، رسمی و سیاسی آن توضیح دهند. آنها کوشیدند تا اقبال مردم را به سمت نوعی از دینداری فردی و گریز از شکل‌های رسمی دینداری شرح دهند. مثلاً، سراج‌زاده به شکافی میان اعتقادات و مناسک اشاره می‌کند: «التزام پاسخگویان در بُعد اعتقادات دینی قوی‌تر از سایر ابعاد بود و بعد از آن عواطف دینی قرار داشت، درحالی‌که میانگین ابعاد پیامدی و مناسکی به‌میزان چشمگیری کمتر بود. [وانگهی] درحالی‌که اکثریت افراد گفته بودند عبادات دینی را کم‌وبیش به‌جا می‌آورند، قریب ۹۰ درصد آن‌ها [گفته بودند] در مراسم جمعی عبادی (نمازهای جماعت، جمعه...) هرگز یا به‌ندرت شرکت می‌کنند» (سراج‌زاده، ۱۳۷۸: ۱۱۳). در این نقل قول، غیر از شکاف میان اعتقادات و عواطف دینی از سویی و ابعاد مناسکی از سویی دیگر، بر نکته دیگری هم تأکید شده است؛ اینکه میان کردارهای فردی و جمعی دینی فاصله‌ای وجود دارد. به عبارتی، سراج‌زاده معتقد بود مردم به میزانی که واجبات فردی مانند نماز و روزه را انجام می‌دهند، به انجام مناسک جمعی مانند نماز جماعت و نماز جمعه نمی‌پردازند. اما پاسخی

که او در توضیح این شکاف می‌دهد، به فاصله گرفتن برخی دینداران از نمادهای مذهبی سیاسی و حکومتی برمی‌گردد و این فاصله گرفتن را با عرفی شدن و خصوصی شدن دینداری، مفهوم‌سازی می‌کند؛ مفهومی که کاظمی و فرجی (۱۳۸۲) هم از آن استفاده می‌کنند. آنها می‌گویند در سطح نهادها با نوعی کاهش اعتبار نهادهای دینی مواجه هستیم اما نمادها و آموزه‌های مذهبی اعتبار و اهمیت پیشین خود را در سطح زندگی روزمره حفظ کرده‌اند.

مطالعه ذوالفقاری (۱۳۸۹) در انتهای دهه هشتاد نتایج سراج‌زاده را تایید کرد. به نظر وی نیز در ابعاد اعتقادی و تجربی دینداری، حدود دوسوم افراد دارای دینداری بالا هستند اما در ابعاد مناسکی و پیامدی، به‌عنوان ابعاد عینی‌تر و اجتماعی‌تر، میزان دینداری کاهش یافته است.<sup>۱</sup> نکته مهم آنکه پاسخ به چرایی این شکاف، یعنی شکاف میان ابعاد اعتقادی و عاطفی دینی با مناسک جمعی بر اساس ظهور شکل‌های خصوصی و فردی‌تر دینداری و به‌عنوان واکنشی در برابر «دین رسمی نهادمند» که بیشتر بر مناسک جمعی متکی است (نک: فراستخواه، ۱۳۸۹)، داده شده است.

در مطالعه آزاد ارمکی و اعتمادی‌فرد (۱۳۸۹) شکاف میان دو نوع دینداری مناسک‌گرا و معناگرا توضیح داده شده است. به نظر آنان در حالیکه مناسک‌گرایی ۵۷٫۱ درصد در بین مردم نفوذ دارد، این نفوذ در ارتباط با معناگرایی ۸۳٫۱ درصد است. به همین ترتیب، غیاثوند (۱۳۹۵) نیز تلاش می‌کند به نوعی دینداری جدید را در برابر دینداری سنتی قرار دهد. به نظر وی، در ابعاد فردی، افراد همچنان دیندارند و مسئله افول دینداری را باید در سطوح جمعی و مناسکی دنبال کرد. حسن‌پور و شجاعی‌زند (۱۳۹۳) نیز به فاصله ابعاد فردی و جمعی دینداری اشاره می‌کنند. آنها بر اساس طبقه‌بندی دینداری به دوگانه «دینداری تام» و «دینداری مبتنی بر تشخیص فردی»، دینداری رسمی و فقهاتی را با عنوان «دینداری تام» یاد می‌کنند و می‌گویند در برابر آن با رشد آرام «دینداران خودتشخیصی» روبه‌رو هستیم. به نظر ما، در مطالعاتی از این دست دینداری به گونه‌ای بازنمایی شده است که گویی دو مسیر کاملاً متمایز وجود دارد: یکی مسیر دینداری رسمی و فقهاتی مورد تأیید حاکمیت است و دیگری به تعبیری «دینداری خودتشخیصی» که در مقابل هم تعریف می‌شوند. اغلب این تحقیقات، تفاوت انواع دینداری را در بستری سیاسی دیده‌اند و شکل‌های جدید دینداری را واکنش در برابر دین سیاسی شده قلمداد

۱. افول پایبندی به مناسک دینی در کارهای مهدوی و همکاران (۱۳۸۹)، و تسلیمی‌طهرانی (۱۳۹۶) نیز گزارش شده است.

کرده‌اند. نمونه‌ای واضح از این شکل از تحلیل را می‌توان در مقاله «مشارکت دینی در میان مسلمانان: استثناء‌گرایی ایرانی»<sup>۱</sup> (تزکور و همکاران ۲۰۰۶) دید. شکافی که در این متن به آن توجه شده میان «سطح بالای اعتقادات دینی شیعیان ایرانی» و «میزان کم رفتن به مسجد» و «میزان کم حضور در نمازهای جمعه» است. نویسندگان مقاله بر اساس داده‌های پیمایش انجام‌شده در تهران در سال ۲۰۰۳ (۱۳۸۲) می‌گویند: مشارکت در نمازهای جمعه اندک است؛ چنان‌که تنها ۶ درصد گفته‌اند هر هفته در نماز جمعه حاضر می‌شوند... می‌توان گفت پیامد ناخواسته روی کار آمدن جمهوری اسلامی پیدایی دوباره لایه‌های فردی تشیع در ایران بوده است» (تزکور و همکاران، ۲۰۰۶: ۲۲۶). به‌نظر نویسندگان مقاله، بسیاری از افراد که خود را متدین می‌دانند، در مراسم نماز جمعه شرکت نمی‌کنند و دین برای آنها بیشتر امری خصوصی است. در عین حال می‌گویند احتمال بیشتر دارد افرادی که به سفر زیارتی مشهد می‌روند، همان‌هایی باشند که در مراسم نمازهای جمعه نیز شرکت می‌کنند. به این معنا، زیارت و حضور در نماز جمعه به‌عنوان دو بعد مشارکت دینی دو امر کاملاً متمایز نیستند و با هم همبستگی دارند (تزکور و همکاران، ۲۰۰۶). بدین ترتیب تزکور و آزاد ارمکی در این مقاله تمایزی میان انواع مناسک جمعی، زیارت و حضور در نماز جمعه، قائل نمی‌شوند؛ موضوعی که به نظر ما قابل نقد است و در ادامه به آن می‌پردازیم.

تزکور و آزاد ارمکی در مقاله‌ای که دو سال بعد منتشر شد، دوباره بر اقبال اندک دینداران به نمازهای جمعه و اقبال بیشتر آنها به زیارت اشاره می‌کنند و البته هر دو را با حمایت دینداران از حاکمیت اسلامی و ضرورت اجرایی شدن قوانین اسلامی در جامعه مرتبط می‌دانند؛ به این معنا که هر چه دفعات حضور در نمازهای جمعه و رفتن به زیارت بیشتر باشد، احتمال حمایت از حاکمیت اسلامی بیشتر می‌شود. به‌نظر آنها، چنین دیدگاهی ریشه در باورهای دینی افراد و نه عملکرد نظام حاکم دارد. از این‌رو، برخی دینداران را «اسلام‌گرایان به‌لحاظ سیاسی ناراضی» می‌شمارند (تزکور و آزاد ارمکی، ۲۰۰۸).

اعتراض کنشگران به دین سیاسی‌شده در مطالعه کاظمی‌پور و رضایی (۲۰۰۳) نیز آمده است. آنها نیز سطوح فردی و نهادین دینداری را از هم تفکیک می‌کنند و می‌گویند نه سکولاریزاسیون پیش از انقلاب و نه سکولارزدایی و اسلامی‌سازی پس از انقلاب چندان بر جنبه‌های فردی دینداری شامل باورها و رفتارهای دینی فردی اثرگذار نبوده‌اند. شکاف اصلی در

1. Religious Participation Among Muslims: Iranian Exceptionalism

متن کاظمی‌پور و رضایی فاصله میان ابعاد فردی و نهادین دینداری است؛ درحالی‌که اولی کمابیش در دوره‌های مختلف ثابت بوده، دومی بر اساس سیاست‌های حکومت‌ها تغییر کرده است؛ چنان‌که قبل از انقلاب تحت‌تأثیر سکولاریزاسیون پهلوی، دین به‌مثابه منبع فرهنگی دگرواره، مورد اتکای افراد و گروه‌های منتقد سیاست‌های دولت قرار گرفت و آنها از این منبع به‌منظور شکل‌دهی به جنبش‌های اعتراضی و هویت‌های اجتماعی متفاوت جهت مقاومت در برابر پهلوی استفاده کردند. در دوره پس از انقلاب این دست کردارهای دینی افول یافتند.

کاظمی‌پور در مقاله‌ای مشترک با گودرزی (۲۰۰۹)، با موضوع دینداری جوانان، دوباره به شکاف داده‌های دینداری اشاره می‌کند. به‌نظر آنها در دوران پس از انقلاب، درحالی‌که اعتقادات دینی به‌طور نسبی ثابت مانده‌اند و کنش‌های سیاسی-دینی چون شرکت در نمازهای جمعه افول یافته‌اند، ابعاد اجتماعی دینداری تقویت شده‌اند. نویسندگان مقاله در این متن فاصله میان داده‌های دینداری، سطح بالای اعتقادات دینی و سطح پایین کنش‌های دینی-سیاسی را نه با استناد صرف به نظریه سکولاریزاسیون که با اتکا به هر دو نظریه‌های سکولاریزاسیون و احیای دینی<sup>۱</sup> توضیح می‌دهند؛ گرچه در سال‌های اخیر ابعادی از دینداری افول یافته‌اند، ابعادی نیز پرنرنگ شده‌اند. بدین ترتیب با ترکیبی خاص از عناصر مختلف روبه‌رو هستیم که نه می‌توان آن را در چارچوب عرفی‌شدن و فردی‌شدن دینداری توضیح داد و نه با استناد صرف به اسلام‌گرایی و پیدایی دوباره دین در عرصه اجتماع. آنها می‌گویند شاید بهتر آن باشد که از هر دو نظریه ذیل نظریه انتخاب عقلانی استفاده کرد و این‌طور گفت که کنش دینی افراد در ایران محصول پاسخ عقلانی آنها به واقعیت‌های خاص زندگی در این جامعه بوده است.

به‌نظر ما تمامی این تحقیقات کار خود را بر اساس شکاف میان ابعاد فردی دینداری (هم اعتقادات و هم کردارهای فردی) در مقایسه با ابعاد جمعی-بدون در نظر گرفتن تفاوت‌های درونی‌شان-پیش برده‌اند و کوشیدند سطح تحلیل خود را میان دو نوع دینداری قرار دهند؛ یک نوع که جمعی و رسمی است و دینداری دوم که خصوصی و فردمحور است؛ یکی که در چارچوب حکومت و همراه با سیاست حاکم است و دیگری که گریزان از سیاست‌های رسمی است. در

#### 1. religious vitality

براساس نظریه احیای دینی، در جامعه مدرن با روندهایی روبه‌رو هستیم که حاکی از اهمیت یافتن دین هستند. مثلاً توماس لاکمن و کارل گابریل می‌گویند آنچه در جوامع مدرن در حال روی دادن است، زوال اهمیت دین نیست، بلکه تغییر شکل دین و دینداری است.

حالی که ما در اینجا از شکاف بزرگ‌تری سخن خواهیم گفت که تحقیقات کمتری بدان پرداخته‌اند و حتی اگر پرداخته باشند، کمتر بر اهمیت آن تأکید کرده‌اند. به نظر ما تنشی که در داده‌های دینداری وجود دارد، صرفاً میان ابعاد فردی و جمعی دینداری نیست و فراتر از آن به درون خود مناسک جمعی وارد می‌شود. به نظر ما، فهم گوناگونی و تکثر مناسک جمعی مهم است و می‌تواند تحلیل‌های گذشته از دینداری را که بیشتر بر فاصله ابعاد فردی و جمعی دینداری تأکید کرده و از مفهوم عرفی‌شدن استفاده کرده‌اند، به چالش کشاند.

در ایران، در انتهای دهه هشتاد بود که این شکل از شکاف اندک اندک به بحث گذاشته شد، مثلاً فرجی و کاظمی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان «بررسی وضعیت دینداری در ایران» نشان داده‌اند که در حالیکه مناسک جمعی چون مسجد رفتن، و حضور در نمازهای جماعت و جمعه روند نزولی داشته است، سایر اعمال جمعی دینی مثل شرکت در مجالس روضه‌خوانی، هیأت‌های عزاداری و زیارت اماکن مذهبی تقریباً ثابت یا در حال رشد بوده‌اند. همین‌طور طالبان و رفیعی‌بهبادی (۱۳۸۹) نشان داده‌اند که همزمان با کاهش قابل توجه در میزان شاخص‌های حضور در نمازهای جماعت و جمعه، با افزایش قابل توجه در میزان شرکت در مراسم عزاداری و روضه روبه‌رو هستیم. با این حال، آنها همان تحلیلی را بکار می‌گیرند که دیگران به‌کار گرفته‌اند؛ آنها هم سعی می‌کنند شکاف جدید را با توجه به ساختار ایدئولوژیکی حکومت و گرایش مردم به مقاومت توضیح دهند.

از جمله پژوهشگرانی که کوشیدند تحلیلی متفاوت ارائه دهند می‌توان به عالم‌زاده و رستگاری (۱۳۹۳) اشاره کرد. آنان در فراتحلیل پژوهش‌های انجام‌شده حول دینداری جوانان بر «لذت‌جویی» جوانان تأکید می‌کنند: «در میان مناسک جمعی، گرایش جوانان به مناسکی که سرگرم‌کننده‌تر هستند و هیجان جمعی را برمی‌انگیزند، بیشتر است. مراسم جشن و سرور مذهبی و عزاداری‌های مذهبی به‌خصوص مناسک مربوط به ماه‌های محرم و صفر به‌طور متوسط ۴۶٫۲ درصد جوانان را به خود جذب می‌کنند. اما درصد جوانان شرکت‌کننده در مراسم جمعی‌ای که بیشتر صبغه عبادی دارند ... کمتر است» (عالم‌زاده و رستگاری، ۱۳۹۳: ۱۷۲). به نظر می‌رسد توضیح وضعیت با استفاده از مفاهیمی چون لذت‌جویی، سرگرم‌کننده بودن و به‌طور خاص هیجان جمعی شروع خوبی برای تحلیل متفاوت شکاف در داده‌های دینداری است.

وانگهی محققانی دیگر نیز بوده‌اند که کوشیده‌اند ابعادی دیگر از ماجرا را برای ما آشکار کنند. مثلاً جنادله و رهنما (۱۳۸۷) دو عامل سن و فضا را در تحلیل خود برجسته می‌سازند. از نظر آنان،

هر چند در همه گروه‌های سنی، اکثریت افراد به اماکنی همچون مسجد و حسینیه به‌عنوان مناسب‌ترین مکان برای برگزاری مراسم عزاداری محرم اشاره کرده‌اند، گرایش به اماکن سنتی با کاهش سن کمتر شده و در عوض، تمایل به برگزاری مراسم در اماکن غیرسنتی همچون فرهنگسراها و دستجات عزاداری خیابانی بیشتر شده است. به‌علاوه، هر چند در همه گروه‌های سنی بیشترین گرایش به ذکر مصیبت و مداحی به شکل سنتی آن است اما در گروه‌های سنی پایین‌تر شاهد افزایش گرایش به مداحی با آهنگ‌ها و نواهای امروزی هستیم. همچنین جنادله و رهنما کوشیدند با تقسیم‌بندی مناسک محتوایی (شامل ذکر مصیبت، پندها و موعظه‌ها...) و مناسک نمایشی (حرکات منظم و آهنگین سینه‌زنی، شبیه‌خوانی) جوانان را بیشتر طرفدار ابعاد نمایشی مناسک نشان دهند. در کنار این تحقیق، پژوهش قبادی (۱۳۹۷) بر مؤلفه دیگری تأکید می‌کند که در این مقاله برای ما اهمیت دارد. او معتقد است آنچه در مناسک جمعی چون عزاداری‌ها می‌بینیم، غلبه احساس بر عقل است. همه اینها نشان می‌دهند که با وضعیتی از دینداری روبه‌رو هستیم که احساس، عاطفه، هیجان، لذت و سرگرمی به همراه هم نقش تعیین‌کننده‌ای در آن دارند.

بر اساس آنچه تا به اینجا نشان دادیم، تحلیل وضعیت دینداری در ایران بعد از انقلاب همواره تابع فهم محققان از چگونگی شکاف‌ها و تنش‌هایی بوده که در داده‌های دینداری یافت شده‌اند. عمده‌تأ اینطور گفته شده است که جامعه ایران بعد از انقلاب، تابع سیاست‌های رسمی حکومت، از شکلی از دینداری فاصله گرفته و بیشتر به ابعاد درونی‌تر، معناگرایانه‌تر و شخصی‌تر دین پناه برده‌است. محققان دلالت‌های این ادعا را در عناصر اعتقادی یا تجربه‌های دینی و در نهایت در اعمال دینی فردی جست‌وجو کرده‌اند و با نشان دادن نشانه‌هایی از کم‌شدن اقبال مردمی به مناسک جمعی رسمی به این نتیجه دست یافته‌اند که کاهش پایبندی به این مناسک به نوعی مقاومت در برابر سیاست‌های رسمی حکومت است.

به‌نظر ما، بیشتر این محققان بخشی از داده‌ها را که به برخی انواع خاص مناسک جمعی مربوط می‌شود یا نادیده گرفتند یا به نحوی در امتداد همان ساختارهای سیاسی توجیه کردند. بدین ترتیب تا به حال پاسخی روشن از اینکه چرا برخی مناسک هنوز مورد اقبال عموم هستند و حتی گرایش مردم به آنها بیشتر شده، به‌دست داده نشده است.

### شکاف‌ها در داده‌های دینداری

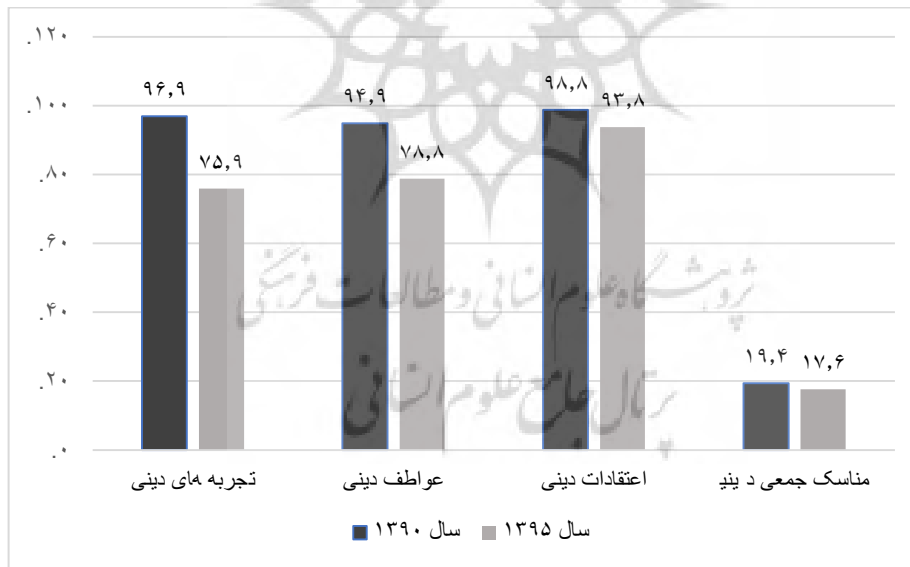
بر اساس مطالعات انجام‌شده تا کنون، نمی‌توان صرفاً با مفهوم عرفی شدن، و همین‌طور واکنش علیه نظم سیاسی، وضعیت دینداری در جامعه پساانقلابی را توضیح داد. در ادامه، با اتکا به نتایج



دو پیمایش ملی دینداری که در سال‌های ۹۰ و ۹۵ در کل کشور انجام شدند و با استفاده از یافته‌های دیگر مطالعات انجام‌شده کوشش می‌کنیم تصویر دقیق‌تری از شکاف میان ابعاد و مؤلفه‌های دینداری در ایران به دست دهیم.

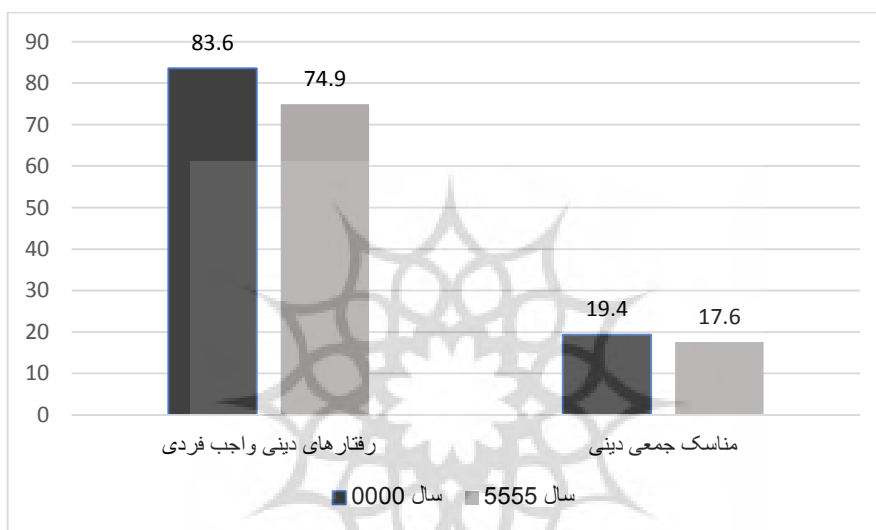
به طور کلی ما از سه دسته شکاف صحبت می‌کنیم. شکاف نوع اول بین اعتقادات و تجربه‌های دینی از سویی و مناسک جمعی دینی از سوی دیگر است؛ شکاف نوع دوم میان رفتارهای فردی دینی با مناسک جمعی است؛ و در نهایت، نوع سوم از فاصله درون فعالیت‌های جمعی دینی پرده برمی‌دارد.

شکاف میان باورها، تجربه‌ها و عواطف دینی با مناسک جمعی در بسیاری از تحقیقات به بحث گذاشته شده است و چنان‌که در نمودار زیر ملاحظه می‌شود، فاصله میان بعد مناسک جمعی از ابعادی چون اعتقادات، عواطف و تجربه‌های دینی مشهود است؛ در حالی‌که میزان رعایت مناسک جمعی کمتر از ۲۰ درصد است این میزان برای ابعاد اعتقادی، تجربه‌ها و عواطف دینی بالای ۷۰ درصد است.



نمودار یک) مقایسه میزان تجربه‌ها، عواطف، اعتقادات، و مناسک جمعی در سالهای ۱۳۹۰ و ۱۳۹۵ بر حسب درصد - منبع: دو پیمایش ملی دینداری در سالهای ۹۰ و ۹۵

دومین شکاف را می‌توان میان رفتارهای دینی فردی چون نماز و روزه با مناسک دینی جمعی مشاهده کرد. بر مبنای این شکاف، همواره فاصله زیادی میان نمازخواندن و روزه گرفتن به صورت فردی و شرکت در مناسک جمعی وجود داشته است. داده‌های دو پیمایش ملی دینداری نیز چنین شکافی را تایید می‌کنند.



نمودار دو) مقایسه میزان پایبندی به رفتارهای دینی فردی و مناسک جمعی دینی در سالهای ۱۳۹۵ و ۱۳۹۰ بر حسب درصد - منبع: دو پیمایش ملی دینداری در سالهای ۹۰ و ۹۵

سومین شکاف را باید میان انواع فعالیت‌ها و مناسک جمعی دینی جست. این مورد مغفول در پژوهش‌ها محتاج نظریه پردازی جدیدی برای توضیح وضعیت دینداری در ایران است. تا پیش از این، بر افول فعالیت‌های جمعی در مقایسه با کردارهای دینی فردی و ابعاد اعتقادی تأکید می‌شد و عمدتاً این تصور وجود داشت که این شکاف را باید به مثابه مقاومت در برابر دولت دینی درک کرد. اما در این متن ما تأکید می‌کنیم که شکاف اصلی را باید درون خود فعالیت‌های جمعی کاوید و احتمالاً این شکاف است که می‌تواند خاص‌بودگی وضعیت دینداری در ایران را نشان دهد و همچنین سطح تحلیل را از مفهوم‌سازی حول مقاومت فراتر برد. بدین‌منظور ما از تفکیک دو نوع مناسک جمعی آغاز می‌کنیم.

دسته اول مجموعه‌ای از مناسک جمعی است شامل شرکت در نمازهای جماعت و جمعه، و برنامه‌های مذهبی مساجد چون جلسات قرآن و دعا. این مجموعه را «مناسک جمعی اولین» هم نامیده‌اند که بنیانگذار دین حدود آنها را تعریف کرده است، فرم مشخصی دارند، عمدتاً نظم زمانی کوتاهی دارند، کمتر قابل انعطاف هستند، بیشتر جنبه عبادی دارند و به‌طور کلی تغییرپذیر به‌نظر نمی‌رسند (نک: رحمانی، ۱۳۹۳؛ مظاهری، ۱۳۹۷).

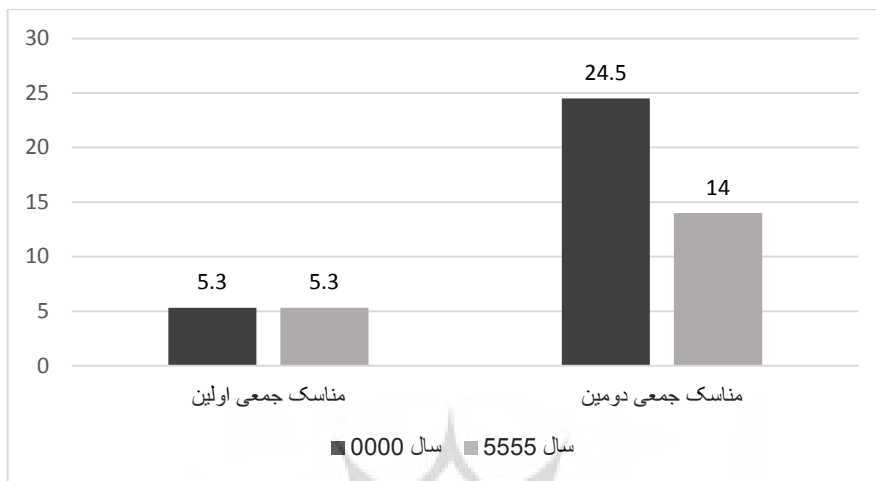
دسته دوم، که «مناسک جمعی دومین» نام گرفته‌اند، شامل رفتن به زیارت اماکن مقدس (که مولد حس قدسی و درک اعجاز است)، مشارکت در هیأت‌های مذهبی و سفره‌های نذری، و مراسم شب‌های احیا و پیاده‌روی‌های مذهبی است.<sup>۱</sup> این مناسک اگرچه فرم و شکل مشخصی دارند اما انعطاف‌پذیرند و از آنجا که مردم نیز در ساختن آنها نقش دارند و تحت‌تأثیر اوضاع اجتماعی و تاریخی شکل گرفته‌اند، در مقایسه با مناسک اولین، مرزهایی سیال‌تر دارند و امکان بروز خلاقیت‌های فردی را می‌دهند، و بیشتر تحت‌تأثیر امر فرهنگی و محلی هستند. همچنین به‌لحاظ زمانی نامنظم‌تر و موسمی هستند و در نهایت بار هیجانی و عاطفی بیشتری دارند. در جدول و نمودار زیر، با تفکیک این دو که بر اساس تحلیل عاملی ممکن شده است، به اقبال متفاوت افراد به هر گروه از مناسک اشاره می‌کنیم:

جدول (۱) میزان اقبال به مناسک و آیین‌های جمعی دینی

سال ۱۳۹۵		سال ۱۳۹۰		مناسک به تفکیک سال میزان اقبال به مناسک
مناسک جمعی دومین	مناسک جمعی اولین	مناسک جمعی دومین	مناسک جمعی اولین	
۸,۲٪	۳۰,۹٪	۳,۱٪	۳۰,۳٪	اصلاً
۲۸,۸٪	۴۰,۹٪	۲۱,۸٪	۴۳,۴٪	خیلی کم
۴۹٪	۲۲,۸٪	۵۰,۶٪	۲۱٪	بعضی وقت‌ها
۱۳,۱٪	۴,۸٪	۲۳,۵٪	۵٪	بیشتر وقت‌ها
۰,۹٪	۰,۵٪	۱٪	۰,۳٪	همیشه

منبع: دو پیمایش ملی دینداری در سال‌های ۱۳۹۰ و ۱۳۹۵

۱ در سال‌های اخیر مطالعاتی حول این مناسک انجام شده‌اند. برای نمونه، می‌توان به مطالعات پویافر دربارهٔ اعتکاف (۱۳۹۸) و پیاده‌روی اربعین (۱۳۹۹) و پژوهش صارمی دربارهٔ اعتکاف (۱۳۹۸) اشاره کرد.



نمودار سه) مقایسه میزان اقبال به انواع فعالیت‌های جمعی دینی در سالهای ۱۳۹۵ و ۱۳۹۰ بر حسب درصد

منبع: دو پیمایش ملی دینداری در سال‌های ۹۰ و ۹۵

همانطور که می‌بینیم، مناسک جمعی اولین و دومین فاصله‌معدناداری از یکدیگر دارند. اگر بخواهیم در جدول یک به گزینه‌های «اصلا» و «خیلی کم» نگاه کنیم، در حالیکه در سال‌های ۱۳۹۵ و ۱۳۹۰ به ترتیب ۲۵ درصد و ۳۷ درصد در هیچ مناسک جمعی دومین مشارکت نداشته‌اند و خیلی کم مشارکت داشته‌اند، این میزان برای مناسک جمعی اولین در همان سال‌ها به ترتیب ۷۴ درصد و ۷۲ درصد بوده است. پس مشارکت مردم در این دو دسته مناسک فاصله‌معدناداری با هم دارد.

بدین ترتیب در کنار دوگانه جنبه‌های فردی و جمعی دینداری، باید تفاوت‌ها در وجه جمعی دینداری را لحاظ کرد و این را در نظر گرفت که اگر در داده‌ها میان بخشی از کردارها با اعتقادات و تجربه‌های دینی شکاف وجود دارد، از آنروست که تفاوت‌های درونی در کردارها و مناسک جمعی جدی است و هر تحلیلی از شکاف میان وجوه فردی و جمعی ابتدا باید به شکاف در وجه جمعی و تفاوت‌ها میان خود مناسک جمعی توجه کند و اگر نه، در دام مفاهیم کلیشه‌ای و تکرار شونده عرفی‌گرایی و خصوصی‌شدن دینداری خواهد افتاد. به نظر ما، این موضوعی مهم است، درحالی که تحقیقات گذشته، بیشتر حول دو نوع شکاف اول تحلیل‌های خود را ارائه داده‌اند و از اهمیت شکاف سوم تا اندازه زیادی غافل شده‌اند. اما این شکاف را چگونه باید تفسیر کرد؟

## آیین‌های مذهبی و جماعت‌گرایی دینی

بر اساس داده‌هایی که تحقیقات مختلف برای ما فراهم کرده‌اند، می‌توان گفت سطح اعتقادات، تجربه‌های دینی و عواطف دیندارانه در بین مردم بالاست و به‌رغم کاهش‌هایی که در همه ابعاد دینداری شاهدیم، فاصله این ابعاد (اعتقادی، عاطفی و تجربی) با سایر وجوه دینداری بسیار زیاد است. همچنین اگرچه اقبال عمومی به مناسک جمعی در مقایسه با سایر ابعاد دینداری کمتر است اما بخشی از اعمال جمعی دینی همچنان در جامعه حضور پررنگ دارند و جامعه پسانقلابی همچنان با آنها درگیری عاطفی و احساسی دارد. این وجه دوم اعمال جمعی دینی را به تأسی از تحقیقات گذشته، مناسک جمعی دومین نامیدیم و حال پرسش این است که چگونه می‌توان اقبال متفاوت به مناسک جمعی اولین و دومین را توضیح داد؟

شاید بتوان پاسخ را در مفهوم عاطفه دینی یافت که خود مولد جماعت‌گرایی جدید است. رابطه میان وجه عاطفی دین و جماعت در جای دیگری باید به لحاظ نظری بحث شود. اما در اینجا تا جایی که به موضوع بحث ما برمی‌گردد، باید بگوییم که با شکلی از جماعت‌گرایی جدید دینی، برجسته‌شدن عواطف دینی، و فاصله‌گرفتن مردم از مناسک اولین روبه‌رو هستیم که گرچه به تعبیر تورن (۱۳۹۸ و ۱۴۰۰) می‌تواند دال بر خودمختاری بیشتر کنشگران و شکل‌گیری سوژه باشد و از غلبه عاطفه و احساس در روابط اجتماعی نیز حکایت می‌کند:

جماعت‌های جدید دینی واجد این خصوصیات هستند: الف. **جماعت‌های دینی زمان محورند** و خود را حول زمان‌های دوره‌ای (نه زمان‌های دوری ماند شب و روز) سامان می‌دهند. برخی از این زمان‌های دوره‌ای تقویمی هستند و توسط حکومت دینی در تقویم درج شده‌اند. باید توجه کرد که در سال‌های اخیر روزها و مناسبت‌های مذهبی که اجتماعات دینی در آنها شکل می‌گیرند، افزایش یافته‌اند؛ چنان‌که در تقویم سال ۱۳۹۰، ۲۱ درصد مناسبت‌ها از سنخ مذهبی شامل مناسبت‌های ماه‌های رمضان، محرم، صفر، ایام ولادت و شهادت ائمه، و اعیاد مذهبی نظیر فطر، قربان، و غدیر بوده‌اند (شریعتی و سروش‌فر، ۱۳۹۶). زمان‌های دوره‌ای گاه جنبه غیر رسمی دارند، یعنی ایام مذهبی غیر رسمی و عرفی هستند که در تقویم نیامده‌اند و گاه به‌قدری نوظهور و چالش‌برانگیزند که رسمی‌شدن آنها دشوار می‌نماید.<sup>۱</sup> جماعت‌ها زمان‌های دوره‌ای را فرصت و بهانه خوبی برای جمع‌شدن و با هم بودن در نظر می‌گیرند؛ ب. **جماعت‌های دینی جدید**

۱. برای نمونه می‌توان به اصرار جماعتی از دینداران بر اهمیت محسنیه اشاره کرد.

**فضامحور هستند.** اهمیت فضا در نظام جدید به حدی است که می‌توان دینداری‌های جدید را فضامحور نامید که از «فضای عاطفی»<sup>۱</sup> و به تعبیری «معنویت مادی»<sup>۲</sup> تغذیه می‌کنند (نک: مافیزولی، ۱۹۹۶). برخی از این جماعت‌ها بسیار بزرگ‌اند، مانند جمعیتی که در حرم امام رضا جمع می‌شوند و برخی کوچک، مانند جمعیت گردآمده حول سفره‌های نذری. اما جماعت‌ها چه کوچک باشند و چه بزرگ، با فضاهایی که آنها را اشغال می‌کنند نسبتی دارند. گسترش فضاهای مذهبی اگرچه به شکل غیررسمی بین مردم نیز رخ داده است، مانند بیشتر شدن هیأت‌ها و اقبال مردم به آنها، اما دولت و نهادهای مذهبی نیز در توسعه این فضاها نقش زیادی داشته‌اند. تعداد مساجد در سال‌های پس از انقلاب سه برابر شده و از حدود ۲۷ هزار به ۸۰ هزار مسجد افزایش یافته است (نسبت تعداد مساجد پس از انقلاب با رشد جمعیت ایران، ۱۳۹۷). همچنین حرم رضوی توسعه پنج‌برابری داشته و وسعت صحن‌ها و رواق‌ها از ۱۲ هزار به حدود ۶۰۰ هزار مترمربع رسیده است (دستاورد های حوزه گردشگری و زیارت در چهلمین سالگرد انقلاب، ۱۳۹۷). تعداد زائران حرم رضوی و گردشگران مشهد نیز در این سال‌ها افزایش یافته‌است و از حدود نه‌میلیون و هفتصد هزار نفر در سال ۱۳۶۵ به حدود بیست‌میلیون و نهصد هزار نفر در سال ۱۳۹۰ رسیده است (سقایی و جوانبخت قهفرخی، ۱۳۹۲). به نظر ما افزایش رسمی و غیررسمی مناسبت‌ها و فضاهای مذهبی، به تعبیر مافیزولی فضاهای عاطفی و معنویت‌های مادی، موجب شور و عاطفه دینی بیشتر است و سیاست گسترش اجتماعات دینی به تقویت عواطف دینی در جامعه انجامیده است. از این‌روست که با وجود افول کردارهای دینی در سال‌های اخیر، عنصر عواطف دینی همچنان نیرومند است و فضاهای متناسب با آن نیز در طول این سال‌ها گسترش یافته‌اند. بدین ترتیب در سال‌های گذشته نه تنها گروه‌هایی از دینداران رویکرد عاطفی و غیرفقه‌ای به دینداری اتخاذ کردند که حاکمیت نیز با تغییر مسیر به سمت سیاست جماعت‌های مذهبی هیجان‌محور گام در مسیر پرمخاطره عواطف و هیجانات گذاشته است؛<sup>۳</sup> **ج. جماعت‌های دینی**

1. emotional ambience
2. material spirituality

دیوید تورفیل (۱۳۹۷) نیز از بدنمندی مناسک دینی سخن می‌گوید.

۳. سیاسی‌شدگی مناسک جمعی دومین مورد توجه برخی دیگر از محققان نیز بوده است، چنان‌که پویافر (۱۳۹۸) و (۱۳۹۹) در سفر به تنهایی از بدل شدن خلوت‌گزینی اعتکاف به امر سیاسی می‌گوید و در آیین نیکی می‌گوید در پیاده‌روی اربعین شعارها و نمادهای سیاسی همه مسیر راهپیمایی را دربرگرفته است. به نظر او، پیاده‌روی اربعین تلاشی برای جهانی‌سازی شیعه به شمار می‌رود که از اهداف نظام سیاسی ایران است. همچنین درحالی‌که تورفیل

بیشتر حول معجزه و کرامت شکل می‌گیرند تا وعظ و سخنرانی: این مؤلفه در خلق و حفظ جنبش عاطفی- دینی مهم است. بر این اساس، جنبه‌های فردی و اجتماعی دینداری با یکدیگر پیوند می‌یابند؛ دیدن خواب و رؤیا با زیارت، سفره‌های نذری و دوره‌های مذهبی گره می‌خورد و نوعی مناسبات جدید دینی را گسترش می‌دهد؛ د. عاطفه منبع مهمی برای جماعت‌های مذهبی است: آنچه افراد را کنار هم جمع نگاه می‌دارد عواطف و احساسات است که البته ریشه‌ای نیرومند در تاریخ تشیع دارند. در بازسازی نظام دینی این بخش از عناصر دینداری برجسته‌تر می‌شوند و کارکرد سیمان اجتماعی را ایفا می‌کنند. اجتماعات دینی جدید به واسطه خلق حماسه‌های مذهبی جدید شکل می‌گیرند. برای استفاده از منابع عاطفی دین به تولید حماسه‌های جدید نیاز است. در کنار عزاداری عاشورا که نمایشی عظیم در یک روز خاص و در شهر و روستای عزاداران است، اربعین پتانسیل جدید خلق جنبش عاطفی است که از طریق آن می‌توان نیرویی عظیم را در مسیری به طول خیابان‌های ایران تا کربلا طی چندین روز به حرکت درآورد و این مراسمی است که اقبال دینداران به آن هر سال بیش از پیش بوده است، به طوری که بر اساس آمارهای موجود تقریباً سه میلیون و سیصد هزار زائر ایرانی در مراسم اربعین ۱۴۰۱ در کربلا حضور یافتند.

به نظر ما، دیندار «خودمرجع» و به تعبیری «خودتشخیص» که در تقابل با دینداری رسمی و فقهاتی، تشخیص، میل، عاطفه و تجربه خود را اولویت می‌دهد می‌تواند در دام جماعت‌های دینی افتد. اما این تنها یک امکان است. نکته‌ای که مدنظر ماست آنکه نمی‌توان اقبال روزافزون به مناسک جمعی دومین را در تقابل با اراده حاکمیت تلقی کرد. درست است که بدل شدن کنشگر خودمرجع به سوژه در معنای تورنی آن یک امکان است و در این صورت سوژه می‌تواند با اتخاذ رویکرد پسامذهب یا پادمذهب در برابر دینداری رسمی فقهاتی قرار گیرد اما این تنها یک مسیر است. به نظر ما در سال‌های اخیر، سیاست جماعت‌های دینی حاکمیت که اوج آن را می‌توان در تبلیغ زیارت اربعین دید، از اقبال دینداران به کنش‌های دینی عاطفی و هیجانی به نفع خود بهره‌برداری کرده است. این سیاستی پرمخاطره با آینده‌ای نامعلوم است. محوریت عاطفه و تجربه دینی دارای ظرفیت‌هایی برای تبدیل فرد دیندار به

---

(۱۳۹۷) نشان داده که مناسک درون مسجد چگونه طرفداران حکومت را هدف قرار داده است، بنظر ما برنامه‌هایی چون پیاده روی اربعین جمعیتی بس بزرگتر را مخاطب قرار می‌دهند.

سوژه است و سوژه آنطور که تورن می‌گوید در برابر جهان هویت‌مندی مقاومت می‌کند و بنیان‌های آن را به چالش می‌کشد. در عین حال دور از تصور نیست که گروهی از افراد در جماعت دینی ادغام شوند، از خلاقیت و بازاندیشی فاصله گیرند و تنها بازتولیدکننده سیاست مسلط گردند (نک: تورن، ۱۳۹۸).

به نظر ما خطاست اگر صحنه دینداری معاصر را با دوگانه دینداری رسمی و غیررسمی توصیف کنیم؛ زیرا دینداری حتی آنجا که به سمت مناسک جمعی دومین می‌رود می‌تواند خود را در مقابل دینداری رسمی تعریف می‌کند و از سویی دیگر، از آنجا که مبتنی بر میل و عواطف و احساسات است، می‌تواند در دام جماعت‌های دینی افتد و بازتولیدکننده سیاست مسلط شود. نگاهی به داده‌های دینداری به ظاهر حکایت از آن دارد که دو بعد مناسکی شدن (نماینده دینداری رسمی) و فردی شدن (نماینده دینداری غیررسمی) همزمان در جریان هستند اما به واقع آنچه عرصه دینداری را در ایران معاصر توضیح می‌دهد، مرکزیت عواطف و امیال است؛ عاطفه و میلی که هم از آن کنشگریست که گزینشی و بر اساس میل خود با امر دینی مواجه می‌شود<sup>۱</sup> و هم از آن جماعت است<sup>۲</sup> و از آن فردی است که در دام جماعت اسیر می‌شود و طی سفر زیارتی از نشانگان‌ها یا رمزهای ایدئولوژیک حکومت رمزگشایی می‌کند.

**۵. ویژگی مهم این مناسک با هم بودن است** که در اساس عنصر ضروری و همین طور مقوم جماعت‌هاست. نظام جدید دینی، شکل جدیدی از باهم بودن می‌آفریند که در آن بخش قابل توجهی از جامعه در جماعت‌های مذهبی شرکت می‌کنند؛ جماعت‌هایی که علاوه بر الگوهای رسمی دینی به الگوها و غیرالگوهای رفتاری جدید میدان می‌دهند و همین امر آنها را جذاب می‌کند. ویژگی‌های بیان‌شده را می‌توان ذیل مفهوم *جماعت‌گرایی* بحث کرد، در معنای شکل‌گرفتن گروه‌هایی که در فضایی مادی از باهم‌بودن‌ها هویت خود را با تکیه بر مذهب یا خوانش خاص از آن در برابر دیگری تعریف می‌کنند (نک: تورن، ۱۳۹۶؛ مافیزولی، ۱۹۹۶). برای نمونه، جماعت قمه‌زنان در آیین عزاداری امام سوم شیعیان که خود را در برابر دیندارانی که اعتقادی به این مراسم ندارند، تعریف می‌کنند؛ جماعت باورمندان<sup>۳</sup> به اعجاز زیارت که آن را بسیار مهم می‌دانند و پیرامونش با

۱. به نظر ما کنشگری مبتنی بر میل و تجربه شامل طیفی است که از نگاه لذت‌جویانه و توریستی تا شکل‌گیری سوژه در معنای تورنی آن نوسان دارد.

۲. در باب زائران اربعین گفته می‌شود: «اوج احساسات عاطفی و معنوی برای آنان بزرگ‌ترین و مهم‌ترین علت سفر ذکر شده است» (رحمانی، ۱۳۹۸: ۳۹۵).



گروه‌های دیگر می‌ستیزند<sup>۱</sup>؛ و گروه‌های شیعی ایرانی و عراقی که در مناسک زیارت پیاده‌روی اربعین هویت خود را به گونه‌های مختلف نشان می‌دهند (نک: محدثی، ۱۳۹۸).

در سال‌های اخیر، سیاست گسترش زمان-فضاها و اجتماعات دینی به تقویت عاطفه دینی انجامیده است که خود را در کنار شور مذهبی جاری در جماعت‌های دینی در مواجهه عاطفی کنشگر با امر دینی نشان می‌دهد. بدین ترتیب با نوعی نظام دینی سیاسی جدید روبه‌رو هستیم که در سطح فردی به مواجهه آزاد و گاه سرخوشانه سوژه با امر قدسی امکان می‌دهد و در سطح جمعی سازوبرگ‌هایی جدید چون گسترش زمان-فضاهای دینی و خلق حماسه‌های جدید جهت تقویت دینداری برای نظام سیاسی فراهم می‌سازد. از این‌رو، به‌نظر ما، تصور شکل‌های جدید دین‌ورزی به‌مثابه نوعی مقاومت در برابر نظام حاکم ساده‌انگارانه و خام می‌نماید. مقاومت و بازتولید سلطه دو روی سکه هیجان دینی هستند.

وانگهی مناسک جمعی بر دینداری فردی اثرگذارند. عواطف، باورها، و کردارهای دینی با یکدیگر مرتبط‌اند و احساسات برانگیخته‌شده در مناسک دینی چون زیارت‌ها نقش خود را بر اعتقادات دینی افراد حک می‌کنند. بدین ترتیب مفاهیم محوری آیین‌ها چون «عجاز» و «شفا» راه خود را به اعتقادات و عواطف دینی افراد می‌گشایند و با شکل‌دادن به خصوصی‌ترین افکار و احساسات زمینه بازتولید خود را در زندگی روزمره کنشگران فراهم می‌سازند. از این منظر، آنچه مهم است، تأثیر احساسات ایجادشده در جماعت بر خودآگاهی فرد است. در اساس این‌گونه نیست که «نمادهای توده‌ای» (کانه‌تی، ۱۳۹۵) بر اعضای جماعت مسلط شوند و آن‌ها را مقهور خود سازند؛ آن‌ها موجد احساساتی در سوژه هستند و تنها هنگامی تداوم خواهند داشت که خودآگاهی او را متأثر سازند. امکان دیگر آن است که فرد دیندار به سوژه در معنای تورنی آن تبدیل شود که در اینصورت همچنان که در همه‌مجموعه جماعت حاضر است، در نمادهای توده‌ای بازاندیشی می‌کند، و آن‌ها را از آن خود می‌سازد. تنوع آیین‌ها، به‌تعبیر کانه‌تی، دال بر تغییرپذیری خودآگاهی است و با اتکا به همین خصیصه است که «می‌توان احتمالاً امیدهایی نسبت به تداوم بقای انسانیت به ذهن‌خطور داد» (همان: ۲۲۱-۲۲۲). علی‌رغم همه اینها، حکومت دینی در ایران به میزان زیادی از عواطف دینی تغذیه می‌کند.

۱ برای نمونه، در جریان اپیدمی کووید ۱۹ در اسفند ۹۸ و فروردین ۹۹، نزاع‌های این جریان با افراد و گروه‌هایی که حفظ هستی سوژه فردی را دارای اولویت می‌دانستند، شدت گرفت و بدین ترتیب معرکه مرگ و زندگی به عرصه نزاع‌های هویتی بدل گشت.

بررسی ادبیات دینداری در ایران بر تغییر دستگاه‌های ایدئولوژیک دولت از تأکید بر عبادات فردی چون نماز و روزه به آیین‌های جمعی و فضاهای قدسی دلالت دارد. اگر در سال‌های ابتدایی انقلاب، اقدامات حاکمیت اسلامی معطوف به تربیت سوژه دیندار انقلابی به‌عنوان فردی معتقد و مقید به شرعیات بود، در سال‌های اخیر، گسترش فضاهای دینی چون حرم امام و امامزادگان و مساجد، و شکل‌گرفتن آیین‌هایی چون زیارت پیاده‌روی اربعین، مراسم جاماندگان اربعین، و رشد جماعت‌های مقید به زیارت که هویت شیعی را بر این اساس تعریف می‌کنند، بر تغییر منابع ایدئولوژیک حاکمیت دلالت دارند. اقدامات جمهوری اسلامی در سال‌های اخیر برای ایفای نقش جدی در «مدیریت» مراسم اربعین از مشارکت در توسعه زیرساخت‌ها تا ارائه خدمات گوناگون به زائران دال بر این تغییر هستند. امروزه افزایش جماعت‌های شیعی و حضور آنها در مراسمی چون زیارت پیاده‌روی اربعین به‌عنوان «بزرگترین اجتماع دینی جهان» (رحمانی، ۱۳۹۸: ۴۱۴)، و گسترش فضاهای دینی حتی در فراسوی مرزهاست که اهمیت دارد. گویی تصور می‌شود این جماعت‌ها و فضاها تقویت‌کننده هویت شیعی و حافظ نظام حاکم‌اند. درحالی‌که به‌تعبیر تورن (۱۳۹۶) جماعت‌گرایی دینی و هویت‌محوری مذهبی می‌تواند با قطبی‌کردن فضای جامعه، سبب تهی‌شدن ظرفیت کنش، تقدم هویت مذهبی بر حقوق شهروندی و فرهنگی، و به‌خطراتدان سیاست دموکراتیک شود. به این معنا اگرچه عواطف و هیجان‌ات دینی امکان خلق فضایی متفاوت را برای ما فراهم می‌کنند، راه را برای شکل‌های جدید بازتولید سلطه نیز هموار می‌سازند. سیاست‌های رسمی در دهه‌های اخیر حول فضا و زمان‌های دینی خود می‌تواند نشانه دگردیسی از مناسک جمعی به سمت جماعت‌های مذهبی باشد. این جماعت‌ها می‌توانند شکل‌های متنوع‌تری از افراد را گرد هم آورند، و فضایی خلق کنند که مؤمنان سنتی و اسلام‌گرایان انقلابی در کنار هم در آن جای گیرند. همین امر یعنی گسترش گشودگی و دربرگیرندگی طیف متنوعی از علائق مذهبی - فرهنگی می‌تواند استراتژی جدیدی برای تحت تأثیر قرار دادن مردم در چارچوب‌های ایدئولوژیک جدید در نظر گرفته شود.

### نتیجه‌گیری

تحقیقات متعدد در حوزه دینداری در ایران پساانقلابی شکاف‌های چندگانه را درون خود حمل کرده که منجر به تحلیل‌های بسیار متفاوت از وضعیت دینداری در جامعه شده است. اگر به ابعاد اعتقادی و یا تجربه‌های دینی نظر کنیم، می‌توان گفت که جامعه به لحاظ دینی در طول چند دهه بعد از انقلاب تغییر محسوسی نکرده است. اما اگر به کردارهای دینی فردی و مناسک

جمعی بنگریم، آن وقت تفاوت‌ها خود را بیشتر نشان خواهند داد و ما نشانه‌هایی از کم اقبالی مردم به وجوه کرداری دینداری را شاهد خواهیم بود. همان طور که در این مقاله نشان دادیم، بسیاری از تحلیلگران با اتکا به دو شکاف اول تفسیر خود را از وضعیت دینداری بر مفاهیمی چون عرفی‌شدن، دین خصوصی‌شده، معناگرایی و واکنش در برابر دینداری رسمی بنا کرده‌اند. در این میان، کمتر محققان به شکاف درونی فعالیت‌های جمعی دینی توجه کرده‌اند. به راستی چه می‌شود که میزان مسجد رفتن افراد و حضور آنها در نمازهای جماعت و جمعه کاهش یافته است اما اقبال به سفره‌های نذری پررنگ‌تر شده است و همچنان زیارتگاه‌ها از اقبال برخوردارند و مراسم عاشورا و اربعین با شکوه برگزار می‌شوند؟ این تفاوت‌ها را چگونه باید توضیح داد؟

ممکن است این‌گونه تعبیر کرد که با اقبال به شکلی از مناسک روبه‌رو هستیم که ضمن آنکه ملال‌گریز است، همراه با شگفتی و تجربه‌های پیش‌بینی‌ناپذیر بیشتری است، در عین اینکه نوعی متفاوت از باهم بودن را پیش روی ما می‌گشاید؛ یعنی شکلی از فعالیت جمعی که با سرخوشی، خلاقیت و هیجان عاطفی بیشتری همراه است. گرایش بیشتر مردم به «شکل‌های جمعی دومین»، را نباید صرفاً به گریز از دینداری رسمی تعبیر کرد؛ به خصوص که با بازسازی دستگاه ایدئولوژیک دینی بر مبنای عاطفه و هیجان و شور مذهبی مواجه‌ایم؛ امری که موجب نزدیکی دینداری‌های رسمی و غیررسمی به یکدیگر می‌شود. در سطح فردی افراد به تجربیات و احساسات دینی خود که الزاماً با دینداری رسمی فقهاتی همخوان نیست متکی هستند. این احساسات موجب تمایل آنها به مناسکی همچون زیارت می‌شود. این در حالیست که در سال‌های اخیر حاکمیت اسلامی بسیار روی این امر سرمایه‌گذاری کرده است. بدین ترتیب در عرصه زیارت، دینداری‌های رسمی و غیررسمی با تغذیه از عواطف، احساسات و تجربیات دینی افراد و تشکیل جماعت‌های دینی به یکدیگر نزدیک می‌شوند. بر این اساس نمی‌توان گرایش بیشتر مردم به مناسک و آیین‌های عواطف‌محور را در تقابل با اراده حاکمیت تعبیر کرد.

در جماعت‌گرایی‌های دینی جدید همچنان حکومت حاضر است و از ذخایر شیعی برای تقویت بنای خود بهره می‌برد و از سویی دیگر، مردم امکان بیشتری برای تفاسیر فردی دین و خلق شیوه‌های بدیل دینداری پیدا می‌کنند. به نظر می‌رسد شکل دوم مناسک جمعی که تا دهه‌ها در سایه مناسک جمعی نخستین در حاشیه قرار گرفته بود، اینک نقش و اهمیتی بیشتر یافته است و وضعیت دینداری جامعه را بر اساس آن باید تحلیل کرد. همچنین به نظر می‌رسد نیرومندی مناسک جمعی دومین، هرچند در مقایسه با مناسک جمعی نخستین وجوه مردمی

بیشتری داشته باشند، خود می‌تواند به تقویت دستگاه بازتولید ایدئولوژی دینی در دهه‌های آینده بینجامد. جمعیت‌ها و بدن‌های دینداران که در حماسه‌های عظیم مذهبی حاضر می‌شوند، اگرچه هر یک راه، هدف‌ها و انگیزه‌های تکینه خود را جلو می‌برند، و اگرچه عواطف سرکشانه و سرخوشانه‌تر با هنجارهای ایدئولوژیک روبرو می‌شود اما این سرکشی‌ها می‌تواند بخشی از برنامه هژمونیک دینی جدید در نظر گرفته شود و دستگاه سیاسی مذهبی به واسطه آنها سوخت لازم را برای حرکت در مسیرهای جدید تأمین کند.

### قدردانی:

نویسندگان از دکتر محمد روزخوش تشکر و قدردانی می‌کنند چرا که اول بار با پیشنهاد و پیگیری ایشان در سال ۱۳۹۹ بوده است که این مقاله تدوین شده است.

### منابع

- آزادارمکی، تقی (۱۳۹۶)، «در رفت‌وبرگشت دینداری و بی‌دینی»، گفت‌وگوی *ماهنامه عصراندیشه*، سال ۳، شماره ۱۵.
- آزادارمکی، تقی؛ اعتمادی‌فرد، سیدمهدی (۱۳۸۹)، «پایگاه خانوادگی، سنخ‌های دینداری و کیفیت ارزش‌های مذهبی در ایران»، *دوفصلنامه پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه*، شماره ۴.
- آزادارمکی، تقی؛ غیاثوند، احمد (۱۳۸۱)، «تحلیل جامعه‌شناختی وضعیت دینداری جوانان با رویکرد بی‌شکلی دین‌ورزی»، *پژوهشنامه علوم انسانی*.
- آهنکوب‌نژاد، محمدرضا (۱۳۸۸)، «مطالعه میزان پای‌بندی دینی جوانان شهر اهواز»، *دوفصلنامه پژوهش جوانان، فرهنگ و جامعه*، شماره ۳.
- اعظم‌آزاده، منصوره؛ توکلی، عاصفه (۱۳۸۶)، «فردگرایی، جمع‌گرایی و دینداری»، *فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات*، شماره ۹.
- احمدی، یعقوب (۱۳۸۸)، «وضعیت دینداری و نگرش به آینده دین در میان نسل‌ها (مطالعه موردی سنندج)»، *فصلنامه معرفت فرهنگی اجتماعی*، سال ۱، شماره ۱.
- بستان، حسین (۱۳۹۶)، «دینداری در همه ابعادش تحلیل شود»، گفت‌وگوی *عصراندیشه* با حسین بستان، *ماهنامه عصراندیشه*، سال ۳، شماره ۱۵.
- بهار، مه‌ری؛ رحمانی، سحر (۱۳۹۱)، «بررسی شکاف نسلی به لحاظ وضعیت دینداری دو نسل دهه ۵۰ و ۷۰ (با تأکید به بُعد مناسکی)»، *فصلنامه جامعه‌شناسی مطالعات جوانان*، سال ۳، شماره ۶.

- پویافر، محمدرضا (۱۳۹۹). *آیین نیکی: مطالعه جامعه‌شناختی خیر دینی در آیین پیاده‌روی اربعین*. اصفهان: آرما.
- پویافر، محمدرضا (۱۳۹۸). *سفر به تنهایی: روایت مردم‌نگارانه از تجربه دینی اعتکاف*. اصفهان: آرما.
- پویافر، محمدرضا؛ داوری‌مقدم، سعید (۱۳۹۴). «بررسی رابطه میان گرایش به سبک زندگی مدرن و عرفی‌شدن؛ مطالعه تجربی در ایران پس از انقلاب اسلامی»، *فصلنامه ژرفا پژوه*، سال ۲، دفتر ۲ و ۳.
- تسلیمی‌طهرانی، رضا (۱۳۹۶). «جستاری در ارزش‌ها و نگرش‌های دینی ایرانیان: تحلیل و بررسی جامعه‌شناختی بخش دین موج سوم پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان»، موجود در *جستارهایی در ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان*، به کوشش خیام عزیزی‌مهر. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- تورفیل، دیوید (۱۳۹۷). *زیست شیعی: مناسکی‌شدن مسلمانان در ایران امروز*. ترجمه سیدشهاب‌الدین عودی. اصفهان: آرما.
- تورن، آلن (۱۴۰۰). *بازگشت کنشگر: نظریه اجتماعی در جامعه پسا صنعتی*. ترجمه سلمان صادقی‌زاده. تهران: ثالث.
- تورن، آلن (۱۳۹۸). *برابری و تفاوت: آیا می‌توانیم با هم زندگی کنیم؟* ترجمه سلمان صادقی‌زاده. تهران: ثالث.
- تورن، آلن (۱۳۹۶). *پارادایم جدید*. ترجمه سلمان صادقی‌زاده، تهران: علمی و فرهنگی.
- توسلی، غلامعباس؛ مرشدی، ابوالفضل (۱۳۸۵). «بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینداری دانشجویان (مطالعه موردی: دانشگاه امیرکبیر)»، *فصلنامه جامعه‌شناسی ایران*، دوره ۷، شماره ۴.
- جمشیدپنجا، غلامرضا؛ عنبری، موسی؛ محمدی، مهدی (۱۳۹۲). «بررسی ارتباط کیفیت زندگی با تغییرات دینداری دانشجویان»، *فصلنامه بررسی مسایل اجتماعی ایران*، دوره ۴، شماره ۱.
- جنادله، علی؛ رهنما، مریم (۱۳۸۷). «تفاوت بین‌نسلی در مناسک عزاداری واقعه کربلا» با تأکید بر دوگانه‌های سنتی/جدید و محتوایی/نمایشی»، *تحقیقات علوم اجتماعی ایران*، سال ۱، شماره ۱.
- حسام‌مظاهری، محسن (۱۳۹۷، ۵مهر). زمینه‌های جامعه‌شناختی شکل‌گیری مناسک عزاداری، خبرگزاری بین‌المللی قرآنی، برگرفته از <https://b2n.ir/707945>. تاریخ بازدید ۲۸ تیر ۱۳۹۹.
- حسن‌پور، آرش؛ معمار، ثریا (۱۳۹۴). «مطالعه وضعیت دین‌ورزی جوانان با تأکید بر دینداری خودمراجع (ارائه یک نظریه زمینه‌ای)»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، دوره ۸، شماره ۳.
- حسن‌پور، آرش؛ شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۹۳). «گونه‌شناسی دینداری جوانان شهر اصفهان»، *فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی*، سال ۲۵، شماره پیاپی (۵۶)، شماره ۴.

- دستاوردهای حوزه گردشگری و زیارت در چهلیمین سالگرد انقلاب (۱۳۹۷، ۲۱ بهمن). برگرفته از <https://b2n.ir/s32387>
- دورکیم، امیل (۱۳۹۳). *صور ابتدایی حیات مذهبی*. ترجمه نادر سالارزاده امیری. تهران: دانشگاه علامه طباطبایی.
- ذوالفقاری، ابوالفضل (۱۳۸۹). «رابطه میزان دینداری (التزم دینی) با نوع دینداری»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، شماره ۴۹.
- رحمانی، جبار (۱۳۹۸)، «مینیا توری از تشیع»، موجود در *روایت‌های پیاده‌روی اربعین: روایت مردم‌شناسانه و جامعه‌شناختی از پیاده‌روی اربعین*. زیر نظر محمدرضا جوادی‌یگانه و محمد روزخوش. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- رحمانی، جبار؛ فرحزاد، یاسمن (۱۳۹۴). «سفره‌های نذری در تهران: عاملیت زنانه در جماعت آیینی»، *فصلنامه پژوهش‌های انسان‌شناسی ایران*، دوره ۵، شماره ۲.
- رحمانی، جبار (۱۳۹۳). *تغییرات مناسک عزاداری محرم: انسان‌شناسی مناسک عزاداری محرم*. تهران: تیسرا.
- رضوی‌زاده، ندا (۱۳۹۶)، «ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق (مورد مطالعه: پیاده‌روی اربعین - آذر ۱۳۹۳ - عراق)»، *فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره ۶، شماره ۴.
- سراج‌زاده، سیدحسین (۱۳۹۶)، «فردی‌شدن دینداری‌ها»، گفت‌وگوی عصراندیشه با سیدحسین سراج‌زاده، *ماهنامه عصراندیشه*، سال ۳، شماره ۱۵.
- سراج‌زاده، سیدحسین؛ پویافر، محمدرضا (۱۳۹۱)، «مطالعه عرفی‌شدن در میان ایرانیان مسلمان؛ مقایسه بین نسلی در تهران بزرگ»، *فصلنامه مطالعات توسعه اجتماعی ایران*، سال ۴، شماره ۴.
- سراج‌زاده، سیدحسین (۱۳۷۸)، «نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان تهرانی و دلالت‌های آن برای نظریه سکولارشدن»، *نمایه پژوهش*.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا (۱۳۹۶)، «دینداری مردم ایران کیفی‌تر شده است»، گفت‌وگوی عصراندیشه با علی‌رضا شجاعی‌زند، *ماهنامه عصراندیشه*، سال ۳، شماره ۱۵.
- شجاعی‌زند، علی‌رضا؛ شریعتی‌مزینانی، سارا؛ حبیب‌زاده خطبه‌سرا، رامین (۱۳۸۵)، «بررسی وضعیت دینداری در بین دانشجویان»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال ۷، شماره ۲.
- شریعتی، سارا؛ صارمی، ریحانه (۱۳۹۸)، «بررسی جامعه‌شناختی کارکرد اعتکاف در جامعه امروز ایران»، *فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره ۹، شماره ۴.
- شریعتی، سارا؛ سروش‌فر؛ زهره (۱۳۹۶)، «بررسی سیاست زمانی حاکم بر تقویم ایران در سال‌های پس از انقلاب اسلامی»، *فصلنامه مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران*، دوره ۶، شماره ۱.

صارمی، ریحانه (۱۳۹۸). *تولدی دوباره: تأملی جامعه‌شناختی در باب اعتکاف*. اصفهان: آرما.

صالحی، عصمت؛ یاراحمدی، محمدهادی؛ زاده‌دهقان، حسن (۱۳۹۳)، «بررسی وضعیت نوگرایی دینی در بین جوانان شهر یزد»، *فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی*، سال ۲۵، شماره پیاپی (۵۵)، شماره ۳.

طالبان، محمدرضا؛ رفیعی‌بهبادی، مهدی (۱۳۸۹)، «تحولات دینداری بر اساس تفاوت‌های نسلی در ایران (۱۳۸۸-۱۳۵۳)»، *دوفصلنامه مسایل اجتماعی ایران*، سال ۱، شماره ۲.

عالم‌زاده، مریم؛ رستگاری، ثمینا (۱۳۹۳)، «دینداری جوانان، ایده‌آل‌ها و واقعیت‌ها، بررسی محدودیت‌های گفتمان‌های دینی در تحلیل دینداری جوانان (شهر تهران)»، *دوفصلنامه مطالعات جامعه‌شناختی*، دوره ۲۱، شماره ۲.

علی‌پور، مسیح؛ محدثی‌گیلویی، حسن؛ کرمی‌پور، الله‌کرم (۱۳۹۸)، «سنجش میزان مرجعیت‌گرایی دینی و خوداتکایی دینی (مطالعه دو نسل پس از انقلاب اسلامی- گروه‌های سنی ۱۵ تا ۳۰ و ۵۰ تا ۶۵ سال)»، *فصلنامه مطالعات فرهنگ-ارتباطات*، سال ۲۰، شماره ۴۵.

غیاثوند، احمد (۱۳۹۵)، «رفتارها و باورهای ایرانیان: تحلیلی جامعه‌شناختی از چهار دهه دینداری در جامعه ایران»، *فصلنامه علوم اجتماعی*، سال ۲۵، شماره ۷۳.

غیاثوند، احمد (۱۳۸۶)، «بررسی وضعیت رفتارهای دینی در بین دانشجویان»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال ۸، شماره ۲.

فراستخواه، مقصود (۱۳۸۹، ۲۷ بهمن)، «فرا تحلیل ۵۶ تحقیق ایرانی در باب دین‌ورزی. متن کامل سخنرانی فراستخواه درباره روندها و آینده‌های دین‌ورزی در ایران»، همایش توسعه فرهنگی: راهبردها و هشدارها، دانشگاه آزاد اسلامی اراک.

فرجی، مهدی؛ کاظمی، عباس (۱۳۸۸)، «بررسی وضعیت دینداری در ایران: با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، دوره ۲، شماره ۶.

کاظمی، عباس؛ فرجی، مهدی (۱۳۸۲)، «عرفی‌شدن و زندگی روزمره»، *نامه علوم اجتماعی*، شماره ۲۱.

کاظمی، عباس؛ فرجی، مهدی (۱۳۹۵). *پیمایش ملی دینداری ایرانیان*. دفتر برنامه‌ریزی پژوهش‌های کاربردی معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان تبلیغات اسلامی.

کاظمی، عباس؛ فرجی، مهدی (۱۳۹۰). *پیمایش ملی دینداری ایرانیان*. دفتر برنامه‌ریزی پژوهش‌های کاربردی معاونت پژوهشی و آموزشی سازمان تبلیغات اسلامی.

کاظمی، عباس؛ فرجی، مهدی (۱۳۸۷). *آزمون سنج‌های دینداری در ایران (در پنج شهر کشور)*. تهران: سازمان تبلیغات اسلامی.

فیاض، ابراهیم؛ رحمانی، جبار (۱۳۸۵)، «مناسک عزاداری و گفتمان کربلا در دین‌ورزی قشر فرودست شهری»، *فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات*.

قاسمی فیض‌آباد، حمید (۱۳۹۲، ۳ آذر)، «تغییر نگرش دینداری ایرانیان با تأکید بر جوانان در بازه زمانی ۱۳۷۹ تا ۱۳۸۸»، برگرفته از <http://iuec.ir/news/666/323321/0>.

قاسمی، وحید؛ عدلی‌پور، صمد؛ کیانپور، مسعود (۱۳۹۱)، «تعامل در فضای مجازی شبکه‌های اجتماعی اینترنتی و تأثیر آن بر هویت دینی جوانان؛ مطالعه موردی فیس‌بوک و جوانان شهر اصفهان»، *دوفصلنامه دین و ارتباطات*، سال ۱۹، شماره ۲ (پیاپی ۴۲).

قبادی، علیرضا (۱۳۹۷)، *عاطفه‌گرایی و عقل‌گرایی در مراسم مذهبی*. اصفهان: آرما.  
قنبری برزبان، علی؛ همتی، رضا (۱۳۹۴)، «هویت دینی در جامعه ایرانی: مرور نظام‌مند مطالعات انجام‌شده (۱۳۹۲-۱۳۸۰)»، *فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی*، سال ۲۶، شماره پیاپی (۵۹)، شماره ۳.

کانه‌تی، الیاس (۱۳۹۵)، *توده و قدرت*. ترجمه ابراهیم ملک‌اسماعیلی، تهران: مؤسسه انتشارات نگاه.  
کرم‌اللهی، نعمت‌الله (۱۳۹۲)، «بررسی وضعیت دینداری جوانان شهر قم»، *فصلنامه اسلام و مطالعات اجتماعی*، سال ۱، شماره ۲.

گیویان، عبدالله (۱۳۸۵)، «آیین، آیینی‌سازی و فرهنگ عامه‌پسند دینی: تأملی در برخی بازنمایی‌های بصری دینی و شیوه‌های جدید مداحی»، *فصلنامه انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات*.  
محدثی، حسن (۱۳۹۸)، «دیدار فرهنگهای عاشورایی»، موجود در *روایت‌های پیاده‌روی اربعین: روایت مردم‌شناسانه و جامعه‌شناختی از پیاده‌روی اربعین*. زیر نظر محمدرضا جوادی‌یگانه و محمد روزخوش. تهران: پژوهشگاه فرهنگ، هنر و ارتباطات.

محدثی، حسن (۱۳۹۶)، «اعتبار اجتماعی دین در جامعه افول کرده است»، گفت‌وگوی عصراندیشه با حسن محدثی، *ماهنامه عصر اندیشه*، سال ۳، شماره ۱۵.

مرشدی‌زاد، علی؛ کشاورزشکری، عباس؛ زمانی، صالح (۱۳۹۱)، «بازنمایی هویت دینی در سینمای پس از انقلاب اسلامی»، *فصلنامه مطالعات فرهنگ-ارتباطات*، سال ۱۳، شماره ۱۸.

مهدوی، سیدمحمدصادق؛ ادریسی، افسانه؛ رحمانی‌خلیلی، احسان (۱۳۸۹)، «شناسایی میزان دینداری و مقایسه آن در گروه‌های متفاوت شهروندان تهرانی»، *فصلنامه نامه پژوهش فرهنگی*، سال ۱۱، شماره ۱۱.

میرسندسی، محمد (۱۳۸۶)، «رابطه ایدئولوژی و دین و تأثیر آن بر تنوع دینداری با تأکید بر ایران پس از انقلاب»، *پژوهشنامه متین*.

ناصری، میلاد؛ کاوه، فرزانه؛ ربانی خوراسگانی، علی (۱۳۹۵)، «مطالعه چگونگی نگرش دانشجویان به دین (مدلی بر اساس نظریه زمینه‌ای GT)»، مورد مطالعه: دانشجویان دانشگاه اصفهان»، *فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی*، سال ۲۷، شماره پیاپی (۶۴)، شماره ۴.



- نسبت تعداد مساجد پس از انقلاب با رشد جمعیت ایران (۱۳۹۷، ۱۵ آبان). برگرفته از <https://b2n.ir/x50224>
- نوربخش، یونس؛ جعفری کافی‌آباد، صابر (۱۳۹۶)، «روایت‌پژوهی تجارب زیسته دینی دانشجویان»، *دوفصلنامه دین و سیاست فرهنگی*، شماره ۹.
- هال، استوارت (۱۳۸۳)، «هویت‌های قدیم و جدید، قومیت‌های قدیم و جدید»، ترجمه شهریار وقفی‌پور، *فصلنامه ارغنون*، شماره ۲۴.
- هاشمی، سیده‌حکیمه؛ زارع، سعید (۱۳۹۵)، «بررسی رابطه نوع دینداری دانشجویان و میزان استفاده از وسایل ارتباط جمعی (مطالعه موردی: دانشجویان دانشگاه‌های شهر قم)»، *فصلنامه رسانه و فرهنگ*.
- یوسفی، علی؛ صدیق اورعی، غلامرضا؛ کهنسال، علیرضا؛ مکرری‌زاده، فهیمه (۱۳۹۱)، «پدیدارشناسی تجربی زیارت امام رضا (ع)»، *فصلنامه مطالعات اجتماعی ایران*، دوره ۶، شماره ۳ و ۴.
- Kazemipur, A., & Goodarzi, M. (2009). Iranian Youth and Religion: An Empirical Study. *Middle East Critique*, 18(2), 161-176.
- Kazemipur, A., & Rezaei, A. (2003). Religious Life under Theocracy: The Case of Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(3), 347-361.
- Maffesoli, M. (1996). *The time of the tribes: the decline of individualism in mass society*.
- TEZCÜR, G. M., & AZADARMAKİ, T. (2008). Religiosity and Islamic Rule in Iran. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 47(2), 211-224.
- Tezcur, G. M., Azadarmaki, T., & Bahar, M. (2006). Religious Participation among Muslims: Iranian Exceptionalism. *Critique: Critical Middle Eastern Studies*, 15(3), 217-232.



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی