

چارچوبی مفهومی برای پیمایش دینداری در ایران^۱

دکتر محمدرضا طالبان*

چکیده

محققان علوم اجتماعی در حوزه دین هنگامی که درصدد برمی‌آیند که حیطه گسترده و پیچیده‌ای چون دینداری را در سطحی وسیع و با شیوه پهنانگرانه پیمایش‌های اجتماعی مورد بررسی تجربی قرار دهند فقط به تعریف منطقی و مفهومی از دین و دینداری نیاز ندارند؛ بلکه، توجه اساسی آنها به تعاریف عملیاتی برای سنجش و اندازه‌گیری دینداری است. تعاریف عملیاتی، مفهوم کلی دین و دینداری را به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش (ابعاد، مؤلفه‌ها، و معرف/شاخص‌ها) جهت انجام پژوهش تجربی تجزیه می‌کند.

در این مقاله، با واکاوی نظری و تجربی مفهوم دین و دینداری در دین اسلام و علوم اجتماعی تلاش گردید تا ابعاد و مؤلفه‌هایی که این پدیده را به صورت یک کلیت تجربی یا کلیت تئوریک شکل داده است، مشخص و معین شود. در این راستا، ابتدا، دین و دینداری با درجه‌ای از انتزاع و براساس سه بُعد اعتقادات، احساسات، و اعمال تعریف مفهومی شد. سپس، مؤلفه‌های درون هر بُعد از دینداری مشخص گردیدند. یعنی، بُعد اعتقادی دین به دو مؤلفه «اصول» و «فروع»؛ بُعد عاطفی دین به سه مؤلفه «تجربه دینی»، «علاقه دینی» و «هویت دینی»؛ و بُعد رفتاری دین به سه مؤلفه «اخلاقیات»، «شرعیات» و «عبادات» تقسیم شدند. در پایان، برای ساخت سنجه دینداری در هر یک از مؤلفه‌های فوق‌الذکر، معرف/شاخص‌های معینی براساس آموزه‌های اسلام ارائه گردید.

واژه‌های کلیدی: دینداری، دین، پژوهش تجربی، تعریف مفهومی، تعریف عملیاتی

۱. پیمایش ملی دینداری در ایران (۱۳۸۸) توسط نگارنده برای مرکز افکارسنجی دانشجویان ایران (ایسپا) انجام گرفته است. نتایج این پژوهش، توسط آن مرکز در دست انتشار است.
* عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی Email: qtaleban@yahoo.com
تاریخ دریافت: ۸۸/۷/۴ تاریخ تأیید: ۸۸/۱۰/۲۵

مقدمه

اگر گفته شود که هر گونه دین پژوهی لاجرم دیدگاهی را درباره دین، مفروض می‌گیرد، سخن دلالت‌آمیزی بیان شده است. در حقیقت، هر دین پژوهی پیش از پژوهش تفصیلی خود درباره پدیده دین، لاجرم تصویری (ولو اجمالی و تلویحی) از آن پدیده دارد و پژوهش خود را بر بنیان آن تصور مفهومی استوار می‌کند. تصور مفهومی دین پژوه از دین است که به گونه‌ای در ساختار و محتوای پژوهش وی مؤثر می‌افتد و البته نتایج پژوهش نیز می‌تواند به نوبه خود، تصور مفهومی پژوهنده را درباره دین، تدقیق و تنقیح سازد.

باری، هنگامی که هر پژوهنده علوم اجتماعی، در صدد برمی‌آید که حیطه گسترده و پیچیده‌ای چون دینداری را در سطحی وسیع و با شیوه پنهان‌گرانه پیمایش‌های اجتماعی، بررسی تجربی کند، این ضرورت را احساس می‌کند که با نگاهی تفصیلی به واکوی نظری و تجربی مفهوم محوری در دست پژوهش خویش، یعنی دینداری، بپردازد. از سویی دیگر، محققان علوم اجتماعی و روان‌شناسی در حوزه دین، بر خلاف فیلسوفان دین و متألّهین، فقط به تعریف منطقی و مفهومی از دین و دینداری نیاز ندارند، بلکه توجه اساسی آنان به تعاریف عملیاتی، برای سنجش و اندازه‌گیری دینداری است. در این راه، حتی برخی از محققان حوزه دین مدعی شده‌اند: چیزی که به آن نیازمندیم، فقط تعریف‌های عملیاتی و نه تعاریف نظری بی‌ثمر از دین است، حتی اگر تعاریف عملیاتی در علوم اجتماعی و روان‌شناسی هیچ‌گاه نتوانند به‌طور کامل یا طابقاً نعل بالنعل، مفهوم دین و دینداری را بازنمایی کنند (اسپیلکا و همکاران، ۱۹۸۵، به نقل از: چو، ۲۰۰۳).

تعاریف عملیاتی نیز در گام اول، عبارت از تعیین ابعادی است که مفهوم دین و دینداری را تشکیل داده، آن را بازنمایی می‌کند. به عبارت دیگر، همچون پدیده‌های فیزیکی که واجد سه بُعد (طول، عرض و ارتفاع) هستند و بر اساس همین ابعاد نیز متعلق سنجش و اندازه‌گیری قرار می‌گیرند، دین نیز در نهایت باید قابل بررسی تجربی یا متعلقی برای سنجش و اندازه‌گیری در علوم اجتماعی باشد. از این رو، اولین و ضروری‌ترین گام به سوی مفهوم‌سازی دین عبارت است از تشریح ابعادی که دین را به صورت تجربی بازنمایی می‌کند. در این باره، یک مناقشه قدیمی و دیرپا در مطالعات علمی دین عبارت است از پرسش درباره تک‌بعدی یا چندبعدی بودن دین. آیا دین حقیقتاً پدیده‌ای چندبعدی است؟ اگر هست، آن ابعاد کدام‌ها هستند و کدام یک در پژوهش‌های علمی دین قابل استفاده است؟ (کینگ و هانت، ۱۹۷۵، ص ۱۳).

با آغاز دهه ۱۹۵۰ میلادی، دین‌پژوهان اجتماعی به‌طور قابل ملاحظه‌ای توجه خویش را به تدقیق تعاریف دینداری معطوف کردند تا این مفهوم را از جنبه شاخص یا معرف محدود «فراوانی حضور در کلیسا یا کنیسه» رهایی دهند. روف (۱۹۷۹، ص ۱۷) در مرور خویش از تحقیقات این حوزه، مطرح ساخت که دهه ۱۹۶۰ میلادی، یک دهه پیش‌تاز در حوزه سنجش دینداری بوده است. در این میان، بالأخص جامعه‌شناسان شروع به ساخت سنج‌هایی از دینداری کردند که بیش از یک جنبه و حیثیت از التزام دینی را مد نظر قرار می‌داد. هر قدر تحقیقات تجربی در جامعه‌شناسی دین، رشد و پیشرفت کرد، سنخ‌شناسی‌ها از دینداری یا التزام دینی و تعداد ابعاد در درون آن سنخ‌شناسی‌ها نیز تنوع یافت و از مقیاس‌های ساده تک‌بعدی به سمت مقیاس‌های پیچیده چندبعدی حرکت کرد (هیملفارب، ۱۹۷۵، ص ۶۰۶).

باری، پس از گذشت بیش از نیم قرن، هم‌اکنون محققان علوم اجتماعی حوزه دین، با این واقعیت تجربی مواجه‌اند که دین و بالتبع دینداری، بیش از هر چیز دیگر، پدیده‌ای چندبعدی است (کریستیانو، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱۱۵). امروزه نیز کثرت شواهد پژوهشی معطوف به چندبعدی بودن دین و دینداری، ادله دانش‌پژوهانی را که معتقدند دین و دینداری پدیده‌ای تک‌بعدی است، تحت الشعاع خود قرار داده، تفوق و هژمونی را به گروه معتقد به چندبعدی بودن دین و دینداری، عطا کرده است. فقط مشکل اصلی آن است که این ابعاد، چند تا و چی هستند و چگونه می‌توان آنها را مشخص کرد. هر چارچوب مفهومی باید پاسخگوی سؤالات مزبور باشد.

چارچوب مفهومی

قبل از ارائه استدلال‌های نظری و مضمونی برای سازماندهی چارچوب مفهومی دینداری، لازم است به برخی مبانی، که برای ساخت این چارچوب مفهومی، جنبه پایه‌ای داشته‌اند، اشاره شود:

۱. حتی اگر پذیرفته شود که ادیان بزرگ جهانی، ابعاد مشترکی دارند، برای انجام دادن تحقیق تجربی باید به زمینه انضمامی خاصی رجوع، جمعیت مشخصی را برای تحقیق انتخاب کرد. همچنین در مقام انجام دادن تحقیق علمی، مصداق دین نسبت به مفهوم دین، اهمیت بیشتری دارد. خواه تعریف، از همان مصداق آغاز شود (تعریف تجربی) و خواه تعریف بر آن انطباق داده شود. به عبارت دیگر، برخلاف ابعاد و مؤلفه‌های دینداری، که

می‌توانند عام باشند، معرف‌های مضمونی یا گویه‌های اندازه‌گیری‌کننده دینداری باید معطوف به یک مذهب خاص باشند که با تغییر مذهب، لاجرم تغییر می‌یابند. افزون بر اینکه ممکن است باورها و رفتارهای دینی مشترک و یکسان، در درون سنت‌های مذهبی مختلف یک دین واحد، از اهمیت و ارزش مشابهی برخوردار نباشند. از این رو، لازم است در ابتدا تصریح شود که مفهوم‌سازی «دین و دینداری» در اینجا، صرفاً اختصاص به اسلام و تدین اسلامی با قرائتی بیشتر شیعی داشته است. در حقیقت، چارچوب مفهومی حاضر، برای سنجش تدین اسلامی، در میان جمعیت مسلمانان ایرانی است و هیچ دایعه‌ای درباره ایرانیان غیر مسلمان ندارد.

همچنین مطالعات درون‌دینی ما، که فحوا و مفاد مقولات تدین اسلامی را خواهند ساخت، همگی معطوف به منابع و مراجع شیعی بوده است. به همین علت، احتمال بسیاری وجود دارد که عقاید یا اعمالی دینی بوده باشند که با وجود اهمیت مذهبی برای مسلمانان اهل سنت، به دلیل عدم مراجعه به منابع و مراجع آنان، مورد توجه این بررسی قرار نگرفته باشند.^۱ البته تلاش خواهد شد که حتی‌الامکان به شاخص‌ها یا معرف‌هایی از مقولات دینی اکتفا شود که مورد قبول مسلمانان اهل سنت نیز باشند؛ اما به دلیل عدم اشرف بر متون سنی‌مذهبان، میزان موفقیت در این امر چندان روشن نیست.

۲. از آنجا که مفهوم‌سازی حاضر، به منظور سنجش دینداری ایرانیان به صورت پیمایشی است، در سازماندهی نهایی چارچوب مفهومی فقط به مؤلفه‌هایی از تدین اسلامی توجه شد که قابلیت اندازه‌گیری تجربی، آن هم با ابزار پرسش‌نامه را داشته باشند. بدون شک، دینداری یا تدین عناصری دارد که در وضع کنونی علوم اجتماعی، یا اصلاً قابل اندازه‌گیری تجربی نیستند (گرچه ممکن است در آینده، این قابلیت را بیابند) یا دست‌کم، قابل اندازه‌گیری با پرسش‌نامه نیستند.

این عناصر دینداری، اگرچه ممکن است در مقام ثبوت و در عالم واقع، وجود داشته باشند، اما در مقام اثبات و در مطالعات و تحقیقات تجربی پنهانگر از نوع پیمایشی، قابل تحقیق برای رد و قبول یا نفی و اثبات نیستند. به هر جهت، در مطالعات و تحقیقات تجربی، چاره‌ای جز این نیست که بر روی عناصری انگشت گذاشته شود که بتوان آنها را اندازه‌گیری کرد. از این رو، عناصر غیر قابل اندازه‌گیری دینداری، به صورت استدلالی، پس از تشخیص نظری و اثبات غیر قابل اندازه‌گیری بودنشان، نهایتاً از چارچوب مفهومی حاضر حذف و خارج شدند.

۱. مثلاً یکی از معرف‌های کمال‌المنوفی برای سنجش بُعد شناختی یا معرفتی دینداری، «شناخت از چگونگی نماز تراویح که در ماه رمضان اقامه می‌شود» (۱۳۷۵، ص ۲۰) بود که این نماز برای شیعیان چندان موضوعیتی ندارد.

۳. از آنجا که واژه «دین» به بسیاری از امور متنوع و ناهمگون پوشش مفهومی می‌دهد، اکثر پژوهشگران حوزه دین، به دیدگاه واحدی مبنی بر پذیرش چندبُعدی بودن این مفهوم رسیده‌اند. درحقیقت، بسیاری از دانش پژوهان و محققان این حوزه پذیرفته‌اند که مفهوم دین را باید شاخصی مرکب^۱ در نظر گرفت که ابعاد و اجزایش را می‌توان بر اساس استدلال نظری یا تجربی، استخراج کرد. تفاوت مهم این دسته از پژوهشگران در کمیّت و کیفیت ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص‌ها (معرف‌ها) یا رویه‌های متفاوت عملیاتی کردن مفهوم دین و دینداری است.

به هر جهت، واکاوی ادبیات مطروحه، این حقیقت را آشکار و مسلم ساخت که مفهوم دین و دینداری، مفهومی چندبُعدی یا به تعبیر جکمن (۱۹۸۵) مفهومی «چتری»^۲ است که امور متعدد و متنوعی را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. از این رو، سنجش دین و دینداری نیز باید متضمن شاخصی مرکب باشد که چندوجهی بودن ذاتی این مفهوم را منعکس سازد. به سخن دیگر، مفهوم دین و دینداری، کلیتی را تشکیل می‌دهد که برای پژوهش تجربی باید به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش (ابعاد، مؤلفه‌ها و معرف/شاخص‌ها) تجزیه شود. به همین دلیل، توصیف و سنجش دین و دینداری بر اساس انتخاب نظری و یا تجربی یک یا معدودی معرف (مانند اعتقاد به خداوند یا اقامه نماز) موجه نیست؛ چون نمی‌تواند طبیعت چندبُعدی دین و دینداری را پوشش دهد و به خوبی آن را بازنمایی کند.

پس، از آنجا که دین و دینداری از امور و حیثیات مختلفی حکایت می‌کنند، همواره باید این تفاوت‌ها در تحقیق تجربی، در نظر گرفته شوند و مجموعه این امور و حیثیات، به صورت مجزا، واریسی و سنجش شوند. با وجود این، ذکر این نکته اهمیت دارد که گرچه حصر توجه به ابعاد دین و دینداری، در تحقیق علمی، از لوازم گریزناپذیر روش تجربی علوم اجتماعی است، اما اگر گمان شود که دین و دینداری چیزی نیست جز همین ابعاد سنجش‌پذیر تجربی، دچار مغالطه یا خطای منطقی «کُنه و وجه» شده‌ایم. همان‌طور که پیش‌تر اشاره شد، همه واقعیّت دین و دینداری را نمی‌توان از طریق روش‌های تجربی، به‌ویژه تحقیقات پیمایشی به دست آورد. با وجود این، دانش پژوهان علوم اجتماعی نمی‌توانند صرفاً به دلیل محدودیت‌های روشی در مطالعه تام و تمام، بررسی چنین پدیده‌هایی را کنار بگذارند.

1. composite index
2. umbrella concept

۴. اگر پذیرفته شود که دین و به تبع آن، دینداری پدیده‌ای چندبعدی است،^۱ دو نوع راهبرد تحقیق را می‌توان برای بررسی آن مشخص کرد (دیویدسون، ۱۹۷۵، ص ۸۳؛ روف، ۱۹۷۹، ص ۴۰): اول، تحقیقاتی که توجه و تأکیدشان معطوف به مشخص کردن مؤلفه‌ها یا زیربُعدهای موجود در هر یک از ابعاد اصلی دین یا دینداری است (تعیین تفاوت‌های درون‌بُعدی). دوم، تحقیقاتی که تأکیدشان روی استقلال بین‌بُعدی و بررسی روابط میان ابعاد است.

به عبارت دیگر، تحقیقات مربوط به سنجش تجربی دین و دینداری را می‌توان در دو جهت بسط داد: یکی در سطح درون ابعاد و دیگری در سطح بین ابعاد. در راهبرد پژوهشی اول، نیازمند کشف مؤلفه‌های ابعاد مرکزی دین و دینداری هستیم، در صورتی که در راهبرد دوم، نیاز ما کمتر به اکتشاف و توصیف تجربی است و بیشتر نیازمند تحلیل نظری هستیم؛ مثلاً، علمای اسلام، که دین را مجموعه اعتقادات، اخلاق و اعمال تعریف کرده‌اند، معمولاً میان این مجموعه، نوعی ترتب قائل بوده‌اند: اعتقادات خاص، منش‌های خاصی را ایجاب می‌کند و آن منش، رفتارهای خاصی را اقتضا می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۴، ص ۸۵-۸۸؛ مطهری، ۱۳۸۱، ص ۱۸۰؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۱۲ و ۱۳۸۴). همچنین برخی دین‌پژوهان مسلمان، الگویی مفهومی از دین ارائه داده‌اند که ساختار آن، مشتمل بر نحوه‌ای خاص از ترتب سه رکن تجربه دینی، اعتقادات دینی، و عمل دینی بر یکدیگر بوده است؛ یعنی تجربه دینی، بنیان اصلی دین تلقی گردیده است که منجر به شکل‌گیری نظام اعتقادات دینی شده، اعتقادات نیز به نحوی بنیان عمل و سلوک دینی واقع می‌شود (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۹).

در همین باره، کلاپتون و گلادن (۱۹۷۴) بر اساس تحلیل عاملی داده‌های مربوط به پنج بُعد دینداری گلاک و استارک، که توسط فالکنر، دیجانگ (۱۹۶۶) و کلاپتون (۱۹۷۱) مقیاس‌سازی شده بود، چنین نتیجه گرفتند که بُعد مرکزی و اصلی دینداری عبارت است از اعتقادات، و سایر ابعاد دینداری، تابعی از این بُعد محسوب می‌شوند (روف، ۱۹۷۹، ص ۲۴). همچنین فیینی (۱۹۷۸) نیز در مطالعه تجربی خویش، اعمال و اعتقادات دینی را پیامد پایبندی دینی گروهی در نظر گرفت. به همین قیاس، نازکتبار و همکاران (۱۳۸۵) ساختار علی میان چهار بُعد دینداری گلاک و استارک (اعتقادی، مناسکی، تجربی و

۱. پس از نیم‌قرن مناقشه نظری و تحقیق تجربی، دین‌پژوهان علوم اجتماعی و روان‌شناسی، امروزه بیش از هر چیز دیگری بر این مسئله اتفاق نظر دارند (اگرچه، نه اجماع کامل) که دین و به تبع، دینداری، چندبعدی است (کریستیانو، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱۱۵؛ نیز ر.ک: ایباق و همکاران، ۲۰۰۶).

پیامدی) را به نحوی ترسیم و آزمون کردند که بُعد اعتقادی «متغیر بیرونی»، و بُعد پیامدی «متغیر تابع»^۱ و دو بُعد دیگر «متغیرهای میانجی» محسوب شده‌اند.

خلاصه، در این نوع مطالعات، از توصیف ساده دینداری فراتر می‌رویم و در جستجوی طرحی تبیینی هستیم که ارتباط علی میان ابعاد دین/ دینداری را مشخص کند. گفتنی است گلاک (۱۹۶۲) امیدوار بود که طرح پنج بُعدی وی از دینداری (اعتقادی، مناسکی، تجربی، فکری و پیامدی) بتواند تحقیقاتی را بر اساس راهبرد دوم تغذیه کند تا از آن طریق بتوان صحت مدعای وی را نشان داد که مردم می‌توانند در برخی از ابعاد، کاملاً دیندار باشند، بدون اینکه در سایر ابعاد، چندان تدینی داشته باشند (یعنی امکان وجود همبستگی منفی میان برخی ابعاد دینداری).^۲ با وجود این، چند سال بعد، گلاک و استارک (۱۹۶۵) عملاً اولویت را به راهبرد اول، یعنی مطالعه درون‌بُعدی دینداری دادند؛ چون معتقد بودند:

تا هنگامی که هنوز در جستجوی این هستیم که چه چیزی «دینداری» را در همه نمودهایش می‌سنجد، پرسش از مناسبات و روابط میان این پنج بُعد دینداری، چندان معقول نیست (ص ۲).

در چارچوب مفهومی حاضر نیز راهبرد اول به منظور اکتشاف و توصیف تجربی دینداری مردم مسلمان ایران اتخاذ شده است. ضمن آنکه نتایج پژوهش با این چارچوب مفهومی می‌تواند ماده‌ای غنی را برای کاربران راهبرد دوم فراهم آورد.

۵. با مروری بر ادبیات پژوهشی درباره سنجش یا تعیین ابعاد دینداری، می‌توان دو رویکرد کلی را از یکدیگر متمایز ساخت. نخست، شیوه پیشینی یا «قیاسی - نظری» است که تلاش دارد ابعاد و مؤلفه‌های دینداری را به‌طور قیاسی از دل تحلیل مفهومی و نظری، استخراج و عملیاتی کند. فرض این رویکرد، آن است که دینداری به‌عنوان مفهومی پیچیده و مرکب، ابعاد و مؤلفه‌هایی دارد که باید تعیین و تصریح شوند. آنگاه، معرف‌ها یا گویه‌هایی انتخاب یا ساخته شوند تا آن ابعاد و مؤلفه‌ها را مورد سنجش تجربی قرار دهند. دوم، شیوه پسینی یا «استقرایی - تجربی» است که متضمن تلاش برای کشف روابط ریاضی در میان داده‌های حاصل از مخزن بزرگی از گویه‌هایی است که فرض شده است - یا اتفاق نظر نسبی وجود دارد - که جلوه‌های گوناگون و متنوع دینداری را زیر پوشش خود قرار می‌دهند. روش اصلی مورد استفاده در رویکرد دوم، روش آماری تحلیل عاملی یا به‌طور

۱. البته، متغیر تابع آنها «بزهکاری» بود؛ ولی تأکید ما در اینجا صرفاً بر روابط بین ابعاد دینداری در تحقیق مذکور بوده است.
 ۲. برای مشاهده مطالعه‌ای که از این راهبرد پیروی و همبستگی‌های منفی و نزدیک به صفر میان برخی ابعاد دینداری پیدا کرده است، رک: دیویدسون، ۱۹۷۵، ص ۸۳-۹۳. در مقابل، برای پیدا کردن همبستگی‌های مثبت میان پنج بُعد دینداری گلاک، رک: فالکنر و دیجانگ، ۱۹۶۶؛ کلاتون، ۱۹۶۸.

دقیق‌تر، «تحلیل مؤلفه‌های اصلی»^۱ است.^۲ جامع‌ترین تلاش پژوهشی که از این روش آماری برای تعیین و تشخیص ابعاد دینداری استفاده کرده است، مربوط به کینگ و هانت (کینگ، ۱۹۶۷؛ کینگ و هانت، ۱۹۶۹، ۱۹۷۲، ۱۹۷۵، ۱۹۹۰) است. البته، همان‌طور که این محققان در نتیجه‌گیری‌شان تصریح کرده‌اند:

ابعاد دینداری چیزهایی نیستند که ما آنها را کشف کنیم. در حقیقت، نباید «ابعاد» را شیء نمود؛ چون آنها «سازه» هستند و سازه‌ها نیز به جمعیت آزمودنی‌ها وابسته‌اند (کینگ و هانت، ۱۹۷۲، ص ۲۴۷؛ نیز ر.ک: کینگ و هانت، ۱۹۹۰).

به عبارت دیگر، با تغییر جمعیت آزمودنی‌ها، ابعاد دینداری و اهمیت نسبی هر یک از آنها نیز تغییر خواهد کرد و محقق نیز معیاری برای انتخاب میان نتایج متفاوت و متعارض ندارد. در حقیقت، مهم‌ترین ضعف رویکرد تجربی تحلیل عاملی برای تشخیص ابعاد دینداری، یافته‌های متعارض و ناهماهنگی است که به احتمال زیاد در تحقیقات متفاوت به دست می‌آید.^۳ دلیل اصلی آن، این است که تحلیل کمی فقط می‌تواند چیزهایی را که در داده‌ها مستتر هستند، کشف و عیان سازد. از این رو، ابعاد به وجود آمده از تحلیل عاملی اکتشافی، به کمیّت و کیفیت جمعیت مورد بررسی و همچنین تعداد و ترکیب گویه‌هایی که در تحلیل وارد می‌شوند، بسیار حساس است (روف، ۱۹۷۹، ص ۳۹).

به عبارت دقیق‌تر، با تغییر نمونه یا جمعیت تحقیق (چه از حیث تعداد یا حجم و چه از حیث همگونی یا ناهمگونی‌شان) و همچنین تغییر تعداد و مضمون گویه‌ها، تعداد عامل‌ها یا ابعاد دینداری نیز تغییر خواهند کرد. از این رو، اگر گفته شود که رویکرد تجربی تحلیل عاملی برای تشخیص ابعاد عمده دینداری، اساساً یک روش آماری نامناسب به شمار می‌آید، سخن دلالت‌آمیزی بیان شده است. به همین دلیل، چارچوب مفهومی حاضر نیز رویکرد اول سنجش دینداری را اتخاذ و تلاش کرد تا با استدلال نظری، ابعاد و مؤلفه‌های دینداری را احصا کند.

1. principal component analysis

۲. اگر متغیرها، مقوله‌ای باشند، روش «تحلیل عاملی» به روش «مقیاس‌بندی چندبعدی» (multi-dimensional scaling) تبدیل می‌شود. در این روش نیز یک مفهوم، بر اساس داده‌های تجربی، به عناصر تشکیل‌دهنده‌اش تجزیه می‌شود (کاظمی‌پور، ۱۳۸۲، ص ۱۶).

۳. تعداد ابعاد به دست آمده در مطالعات مختلف کینگ و هانت (۹، ۱۰، ۱۱ و ۱۳ بُعد) مؤید همین مسئله است. همچنین با وجود آنکه استارک و گلاک (۱۹۶۸، ص ۱۸۱) گزارشی از یک تحلیل عاملی منتشر نشده ارائه داده‌اند که مؤید تیپولوژی پنج بُعدی‌شان از دینداری بوده است، نادلمن با انجام دادن تحلیل عاملی داده‌های استارک و گلاک در میان اعضای کلیساهای پروتستان و کاتولیک، تنها به دو بُعد دست یافتند: بُعد عبادی (devotion)؛ و بُعد مشارکتی (participation) (نادلمن، ۱۹۷۱، ص ۴۲-۴۴).

حال، پس از تشریح مبانی ساخت چارچوب مفهومی، نوبت آن است که به سازماندهی آن یا تشخیص ابعاد و مؤلفه‌های دینداری بپردازیم. در ابتدا تکلیف خود را درباره تعریف مفهومی دین روشن می‌کنیم. در این راه، گریزی از تصدیق این واقعیت نیست که در تعریف پدیده مرکب و پیچیده‌ای مثل دین، کلیه دین‌پژوهان مختلف در عرصه‌های فلسفه، علوم اجتماعی و روان‌شناسی، تنها بر سر یک موضوع اجماع کامل دارند و آن، نبود اجماع در تعریف دین است.^۱ حتی گاهی اوقات این نکته توسط دانشمندان علوم اجتماعی مطرح می‌شود که تلاش برای تعریف دین، بی‌ثمر و غیر ضروری است و به گفته زیر از ماکس وبر برای تأیید نظر خود استناد می‌کنند:

تعریف «دین» یعنی این که بگوییم دین چیست، در آغاز کار ممکن نیست... تنها در پایان تحقیق یا در نتیجه‌گیری مطالعه است که محقق می‌تواند به تعریف دین - اگر اصلاً بشود آن را تعریف کرد - مبادرت کند. ذات و گوهر دین به هیچ‌وجه مورد توجه نیست؛ چنان که وظیفه خود می‌دانیم که درباره شرایط و تأثیرات نوع خاصی از رفتار اجتماعی مطالعه و بررسی کنیم. تجلیات خارجی و رفتارهای دینی نیز آن قدر متنوعند که فهم این رفتار فقط می‌تواند از دیدگاه تجربیات ذهنی، ایده‌ها و اهداف افراد مورد توجه (خلاصه، از دیدگاه معنای رفتار دینی) حاصل شود (وبر، ۱۹۶۶، ص ۱).

اما سخن وبر، موجه و متقاعدکننده نیست؛ زیرا او پیش از آن که بتواند مطالعه رفتار دینی را آغاز کند، باید معیاری برای تشخیص آنچه رفتارهای دینی را می‌سازد، داشته باشد (تامسون، ۱۳۸۱، ص ۲۹). در هر صورت، آشکار است که هیچ پژوهشی نمی‌تواند انجام گیرد مگر آنکه مفاهیم اصلی‌اش، تعریف و حد و مرزهای موضوع مورد تحقیقش، کم و بیش مشخص شده باشد. به‌ویژه، هنگامی که در صدد طبقه‌بندی ابعاد یک مفهوم هستیم، اهمیت تعریف دوچندان می‌شود؛ چون در غیر این صورت، متعلق طبقه‌بندی، چیز تیره و تاری با ابعاد مشکوک خواهد شد. از سویی دیگر، فهم و درک لازم برای نقادی دستاوردهای پژوهشی درباره دین، در گرو آن است که تلقی و مراد دین‌پژوه از دین - حتی به‌طور مجمل و تلویحی - روشن شود. از این‌رو، به نظر می‌رسد ارائه تعریفی از دین و دینداری، در آغاز تحقیق ضرورتی اجتناب‌ناپذیر باشد.

باری، چنان که پیش‌تر اشاره شد، آن قدر تعریف‌های متعدد از دین پدید آمده که حتی ارائه فهرست ناقصی از آنها غیر ممکن است. در چنین مواردی، منطقی‌ترین راه، طبقه‌بندی

۱. شاید از منظری وسیع‌تر، نگاه تاریخی به مناقشات نظری، مفهومی و روش‌شناسانه در علوم اجتماعی، این نتیجه‌گیری را معقول و موجه سازد که احتمالاً هیچ‌گاه اجماع کاملی بر اساس زبان قراردادی در علوم اجتماعی به دست نمی‌آید.

کردن تعاریف است. بدیهی است بر حسب اهداف و اغراض مختلف، می‌توان طبقه‌بندی‌های متفاوتی را از دین ارائه داد. به هر حال، برای سامان‌دهی تعاریف متعدد و ناهمگون از دین، ارائه یک طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی از آنها کاملاً راهگشا است. بدین منظور و با مروری بر ادبیات دین‌پژوهی به نظر می‌رسد که می‌توان کل تعاریف از دین را در چهار طبقه مختلف، با عناوین: مضمونی، کارکردی، تجربی و شباهت خانوادگی تقسیم کرد (بایرن، ۲۰۰۱، ص ۱۳۰۶۱).

تعاریف مضمونی یا ماهوی، دین را بر اساس محتوای نوعی‌اش، یعنی اعتقادات، احساسات و اعمال معطوف به یک قدرت فراانسانی یا خداوند تعریف می‌کند؛ مانند تعریف تایلور از دین، که آن را به اعتقاد به موجودات لاهوتی و روحانی تعریف کرده است.^۱ تعاریف کارکردی، بر نقش و خدمات دین در حیات فردی و اجتماعی تأکید دارند. در میان آثار دین‌پژوهان می‌توان کارکردهای متعددی را برای دین یافت؛ از جمله، معنابخشی به مسائل غایی بشر (تولد، حیات و مرگ)، کنترل اجتماعی، انضباط‌بخشی، انسجام اجتماعی، هویت‌بخشی و قس علی هذا.

گفتنی است که در تعاریف کارکردی نیز اعتقادات، احساسات و اعمال دینی مد نظر قرار می‌گیرند؛ اما تأکید اصلی روی خدمات یا پیامدهای مثبت و منفی آنها در رویارویی با مسائل و مشکلات بنیادین آدمیان، همچون تولد، مرگ، درد و رنج، ظلم و بی‌عدالتی است (زینبائور و پارگامنت، ۱۹۹۷، ص ۵۵۰). تعاریف تجربی^۲ توجه و تأکیدشان را بر یک گوهر یا هسته مشترک می‌گذارند که متدینان تجربه شرکت در آن را داشته‌اند. گوهر دین نیز به معنای چیزی مشترک میان همه ادیان بزرگ جهانی، به‌رغم مظاهر مختلف آنها است؛ مثلاً تعریف اتو (۱۹۱۷) از دین، که ابتدا گوهر دین را به حیرت و خشیت تعبیر می‌کند (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۶۳)، ولی بعدها (۱۹۵۸) تجربه دینی یا تجربه امر مینوی را تجربه مشترک همه سنت‌های دینی می‌خواند (پراودفوت، ۱۳۸۳، ص ۲۵۵). همچنین می‌توان به شلایر ماخر، ویلیام جیمز و کریشنا اشاره کرد که همگی، تجربه دینی را هسته اصلی یا گوهر همه ادیان تلقی کرده‌اند (لگنهاوسن، ۱۳۷۹، ص ۸؛ کریشنا، ۱۳۷۹، ص ۳۷۶).^۳

۱. فیچتر (۱۹۶۹) نیز دینداری را عبارت از اعتقاد به خداوند دانسته است (ص ۱۷۰).

2. experiential

۳. گفتنی است که این دسته از دین‌پژوهان ادعا ندارند که دین چیزی جز آن گوهر نیست؛ زیرا در این صورت، دچار خطایی منطقی مشهور به «مغالطه کنه و وجه» خواهند شد. در حقیقت، از نظر آنان، دین فریه‌تر از گوهرش است یا به بیان دیگر، دین به جز گوهر، صدفی هم دارد.

سه شیوه متفاوت یاد شده در تعریف دین (مضمونی، کارکردی و تجربی) دارای این نقطه اشتراک هستند که همگی به دنبال شرایط لازم و کافی برای طبقه‌بندی پدیده‌ها به عنوان «دینی» هستند؛ اما تعریف نوع چهارم، یعنی شباهت خانوادگی، اساساً جستجوی شرایط لازم و کافی را برای تعریف پدیده‌ها رد کرده، از این ایده حمایت می‌کند که پدیده‌هایی را که ما «دین» می‌نامیم، از تنوع خارق‌العاده‌ای برخوردارند و هیچ خصیصه منفرد یا مجموعه‌ای از خصایص مشترک و واحد (به عنوان شرط لازم یا کافی) وجود ندارد که این توده ناهمگون را وحدت بخشد. فقط شبکه‌ای از شباهت‌ها وجود دارد که همه آنها را به یکدیگر پیوند داده، در تور یک مفهوم انداخته است؛ مثلاً می‌توان به تعریف هیک از دین اشاره کرد. هیک (۱۳۷۲) بر اساس شیوه مشابهت خانوادگی، سعی در ارائه تعریف عام از دین داشت و در نهایت، «نجات یا رستگاری» را وجه جامع مشترک ادیان دانست (ص ۲۴).

البته باید توجه داشت که تعریف از نوع شباهت خانوادگی نمی‌تواند مرز روشنی را میان دین و غیر دین مشخص کند و ابهامی را که قرار بود با تعریف دین حل شود، به حال خود باقی می‌گذارد؛ مثلاً چه بسا شخصی، شبکه شباهت‌های ذی‌ربط خانواده دین را چنان گسترده در نظر بگیرد که حتی ایدئولوژی‌های کمونیسم، ناسیونالیسم و امثالهم نیز در آن جای گیرند. به هر جهت، اگر قرار باشد که ما به تبیین دین بپردازیم و دین نیز بنا به تعریف شباهت خانوادگی، دلالت بر مجموعه‌ای از پدیده‌ها بکند که هویت سیال و متغیری دارند، در آن صورت معلوم نیست که دقیقاً ما می‌خواهیم چه چیزی را تبیین کنیم. به عبارت دیگر، اگر مجموعه‌ای را که دین می‌نامیم، فاقد هر گونه محور ثابت وحدت‌بخش باشد، چه چیزی آن را یک مفهوم واحد یا سازه منفرد ساخته است؟ (ر.ک: گوتزی، ۱۹۹۶، ص ۴۱۳).

در مجموع، به‌رغم تفاوت‌های نوعی در تعریف دین و با توجه به بی‌شماری تعاریف دین در هر یک از چهار طبقه مزبور، مناقشه در این تعاریف را بی‌ثمر دانسته، بر اساس اهداف تحقیق، تعریف مضمونی زیر را مبنای کار حاضر قرار داده‌ایم:

«دین» از حیث صوری، مجموعه‌ای از گزاره‌ها است که در متون مقدس مذهبی آمده‌اند و از حیث مضمونی، عبارت از مجموعه تعالیم و دستوراتی است که بنا به عقیده معتقدانش از سوی یک منبع قدسی و مافوق بشری برای انسان‌ها فرستاده شده است. از این‌رو، دو ویژگی اصلی دین، عبارت است از منشأ ماوراءالطبیعی و تقدس گزاره‌هایی که در قالب تعالیم و دستورات دینی آمده‌اند. در این میان، تقدس نیز تابع منشأ ماوراءالطبیعی است؛ یعنی امور دینی چون به نحوی از انحا یا با چند واسطه، منتسب به ماوراءالطبیعه هستند، مقدس تلقی می‌شوند. پس در حقیقت، لب‌الباب دین، ماوراءالطبیعه یا حقیقت غایی قدسی است - که در ادیان

ابراهیمی، خداوند نامیده شده است - و بقیه چیزها جنبه ثانویه و تبعی دارند (ر.ک: استارک و فینکی، ۲۰۰۰، ص ۸۹؛ جلالی مقدم، ۱۳۷۹، ص ۳۲؛ مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۴).
از سویی دیگر، چون دین برای آدمیان آمده است، پس تعالیم و دستورات آن نیز متناظر با حیطه‌های وجودی انسان‌ها است. حکما، روان‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی، عموماً و با اتفاق نظر بالایی، انسان را واجد سه حیطه وجودی دانسته‌اند: شناختی، عاطفی و رفتاری (کورن‌وال و همکاران، ۱۹۸۶، ص ۲۲۷؛ پراودفوت، ۱۳۸۳، ص ۱۱۱؛ منتظری، ۱۳۸۵، ص ۲۸ و ۷۵). بر این اساس می‌توان انتظار داشت که دین مشتمل باشد بر مجموعه‌ای از شناخت‌ها و الگوهایی برای عاطفه (احساسات) و دستوراتی برای عمل (احکام). در حقیقت، وقتی ادیان از آدمیان می‌خواهند که ایمان بیاورند، یعنی شناخت‌های ارائه شده توسط دین را باور کرده، احوال و صفات خویش را مطابق با الگوی دینی بسازند و به احکام و دستورات دینی عمل کنند.

به نظر می‌رسد این تعریف جامع از دین، که تمامی حیطه‌های وجودی انسان را در بر می‌گیرد، هم با رویکرد درون‌دینی (اسلام) و هم رویکرد برون‌دینی (علوم اجتماعی) سازگاری داشته باشد (ر.ک: موکابی و همکاران، ۲۰۰۱، ص ۶۷۵)، ضمن آنکه احتمال اتفاق نظر تعریفی را بیشینه می‌سازد. واقعیت این است که در تعریف پدیده‌های پیچیده و انتزاعی مثل دین و دینداری، هر چه بر مقولات یا ابعاد عام‌تر آنها تأکید کنیم، امکان اجماع و اتفاق نظر میان دانش‌پژوهان فزونی می‌پذیرد. بدیهی است در گام‌های بعدی، که این مقولات و ابعاد عام به مؤلفه‌ها یا زیرمؤلفه‌هایی تجزیه شوند، شاهد کاهش اجماع و افزایش اختلاف نظر خواهیم بود. تعریف ارائه شده نیز بیش از آن که مانع و تفصیلی باشد، جامع و عام است. از این رو، به نظر می‌رسد همه ابعاد دین و دینداری را، که در تعریف‌های دیگر به آنها اشاره شده است، در بر گیرد و قابلیت شمول بر هر نوع تعریف مضمونی و عملیاتی از دین را داشته باشد.^۱

به همین قیاس، اگر دینداری^۲ عبارت باشد از میزانی که فرد به تعالیم و دستورات دینی التزام دارد،^۳ با توجه به سه حیطه وجودی انسان‌ها، این التزام در قالب باورها، احساسات و

۱. مارت نیز در کتاب حد نصاب دین (۱۹۰۹، ص ۷) خاطر نشان می‌کند که ما نیازمند فهمی چندبعدی از دین به عنوان مجموعه‌ای از هم پیوسته از افکار، احساسات و رفتار هستیم (فالکنر و دیجانگ، ۱۹۶۶، ص ۲۴۶).

2. religiosity

۲. مترادف‌های دینداری در ادبیات علوم اجتماعی، عبارتند از: تدین (religiousness)، وابستگی مذهبی (religious affiliation)، تعلق مذهبی (religious attachment)، تعهد یا التزام مذهبی (religious commitment)، ایمان مذهبی (religious conviction)، دل‌بستگی مذهبی (religious devotion)، علاقه مذهبی (religious interest) و پایبندی مذهبی (religious involvement) (به نقل از: کریستیانو، ۲۰۰۱، ص ۱۳۱۱۵).

رفتارهای فرد بازتاب می‌یابد (ر.ک: جانسون و همکاران، ۲۰۰۰؛ چو، ۲۰۰۳). بر این اساس، تدین یا دینداری را می‌توان به دو نوع التزام، یعنی التزام عینی (رفتاری) و ذهنی (اعتقادی و عاطفی) تقسیم کرد. التزام عینی ارجاع دارد به همه رفتارها و اعمال معطوف به خداوند، که توسط سازمان مذهبی مشروع در جامعه، مشخص و توصیف شده‌اند. چنین رفتارهایی دربردارنده کلیه صورت‌های مشارکت در اعمال دینی (مثلاً، انجام دادن شعایر و عبادات)، قربانی کردن در راه خداوند، پرداخت صدقات و نذورات مادی و پیروی از هنجارهای دینی حاکم بر کنش‌ها (البته نه گناهان) است. التزام ذهنی دربردارنده اعتقاد به و/یا شناخت از تبیین‌ها و توصیفات تأیید شده توسط یک سازمان دینی و داشتن عواطف و احساسات مساعد به آن است (استارک و فینکی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۳).

با این وصف، در این مطالعه، دینداری یا تدین اسلامی به عنوان میزان التزام عینی و ذهنی فرد به دین اسلام، که در مجموعه‌ای از اعتقادات، احساسات و اعمالی که حول خداوند و رابطه با او سامان یافته‌اند، مفهوم‌سازی نظری شد (طالبان، ۱۳۸۴، ص ۵۲۸). در حقیقت، فرض است که دینداری فرد بر اساس اعتقادات، احساسات و رفتارهای مذهبی‌اش تجلی می‌یابد.

مع الوصف، تا اینجا دین و دینداری با درجه‌ای از انتزاع و بر اساس سه بُعد اعتقادات، احساسات و اعمال تعریف مفهومی شد و بدین وسیله، چارچوب تحلیلی اولیه‌ای برای هدایت و راهنمایی پژوهش‌های تجربی علوم اجتماعی فراهم گردید؛ اما برای انجام دادن پژوهش پیمایشی درباره دینداری، باید مفهوم‌سازی را تا تقلیل سطح انتزاع مفهومی به سطح تجربی (تعریف عملیاتی) ادامه داد. مع الوصف، محقق باید قبل از کوشش برای ساختن سنجه‌های عملیاتی، بکوشد تا به صورت نظری یا مفهومی، ابعاد و مؤلفه‌هایی که یک پدیده را به صورت یک کلیت تجربی یا کلیت نظری شکل داده است، مشخص و معین سازد. این قضیه، ایجاب می‌کند که مؤلفه‌های ممکن در درون هر بُعد از دینداری را قبل از ساختن هر گونه شاخص و معرف برای بررسی روابط میان ابعاد، معین و مشخص کنیم. از این رو، در درون ابعاد مرکزی دینداری مزبور (یعنی اعتقادات، احساسات و اعمال) هنوز نیازمند کشف زیربُعدها یا مؤلفه‌ها هستیم. ابتدا از «اعتقادات» آغاز می‌کنیم.

«عقیده» یا «اعتقاد» نوعی باور است که شخص به آن تعلق خاطر دارد (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۷۹). هر دینی از نظامی اعتقادی برخوردار است که در مجموعه گزاره‌های مربوط به خداوند (امر قدسی) و ارتباط او با جهان، انسان، سرنوشت انسان و ... تبلور

می‌یابد. بُعد اعتقادی یا عقاید دینی، عبارت است از باورهایی که انتظار می‌رود پیروان آن دین، آنها را شناخته، بدان‌ها معتقد بوده و ایمان بیاورند. بر این اساس می‌توان گفت که مردم از حیث اعتقادات دینی، در هر یک از معتقداتشان به‌طور کلی، در سه دسته قرار می‌گیرند: معتقد، غیر معتقد و مردد.

همچنین بُعد اعتقادی دین را می‌توان به دو مؤلفه «اصول» و «فروع» تقسیم کرد (امینی، ۱۳۸۴، ص ۱۴). در دین اسلام، مهم‌ترین و ضروری‌ترین باورها، که انتظار می‌رود پیروان بدان‌ها اعتقاد داشته باشند، «اصول دین» خوانده شده است.^۱ این نامگذاری، بر اهمیت و برتری این دسته از باورها - که تعدادشان اندک است - نسبت به سایر ابعاد و مؤلفه‌های دین و دینداری دلالت دارد. اقرار به این باورهای اصلی یا پذیرش اصول دین، شرط لازم ورود به جرگه پیروان یک دین است، هر چند که شرط کافی نیست. در میان اعتقاداتی که اصول دین را تشکیل می‌دهند، در دین اسلام (و دیگر ادیان ابراهیمی)، اعتقاد به خدا اصلی‌ترین باور است (مصباح یزدی، ۱۳۸۱، ص ۴۴)؛ چون این اعتقاد (یعنی تصدیق وجود خداوند) مدلولات نظری پر دامنه‌ای دارد و با مجموعه گسترده‌ای از اعتقادات، همبسته است. بنابراین، صرف اعتقاد به این گزاره، شخص را لاجرم به تصدیق و تکذیب مجموعه‌ای از گزاره‌ها وامی‌دارد. به این ترتیب، شخص در واقع، نظامی از اعتقادات دینی را تصدیق خواهد کرد. از آن طرف، «فروع عقاید» نیز از همان اصول منشعب می‌شوند؛ مانند اعتقاد به عصمت پیامبران، شفاعت و عالم برزخ (ر.ک: امینی، ۱۳۸۴؛ منتظری، ۱۳۸۵).

بُعد احساسی دینداری، در مطالعات علمی، غالباً با تعبیر «تجربه دینی» آمده است.^۲ تجربه دینی، تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه، آن را دینی تلقی می‌کند (پراودفورت، ۱۳۸۳، ص ۲۴۵ و ۲۴۸). البته مهم‌ترین ابهام در اصطلاح تجربه دینی، بیش از آن که ناشی از مفهوم دینی باشد، ناشی از واژه «تجربه» است. تجربه، واقعه‌ای است که انسان خواه به عنوان عامل و خواه به عنوان ناظر، از سر می‌گذراند و از آن آگاه است؛ مثلاً اگر فردی از راه دلیل و برهان به وجود خداوند پی برده باشد، نمی‌گویند که خدا را تجربه کرده است. تنها در صورتی که خدا را شهود کند و حضور او را دریابد، خدا را تجربه کرده است (قائم‌نیا، ۱۳۸۱، ص ۴۴).

۱. یعنی اعتقاد قلبی به خداوند یکتا، پیامبری حضرت محمد(ص) و جهان آخرت.

۲. برخی مترجمان، واژه «حالت دینی» یا «احساس دینی» را برای ترجمه religious experience مناسب‌تر یافته‌اند (قمی، ۱۳۷۹-۱۳۸۰، ص ۳۶۵).

از نظر گلاک و استارک: بُعد تجربی دین عبارت است از تجربه احساسی مذهبی که ناظر به داشتن ارتباط با جوهری ربوبی، همچون خداوند یا حقیقتی غایی با قدرتی استعلایی است. این مفهوم‌سازی از تجربه دینی، بر میزان آگاهی و احساس تماس با یک واقعیت غایی یا اقتداری متعالی و مافوق طبیعی ابتننا دارد و متضمن این معنا است که زندگی انسان تا حدود زیادی در دستان یک قدرت ربوبی است که می‌توان به آن اتکا و توکل کرد تا ما را از نگرانی‌های زندگی برهاند (۱۹۶۵، ص ۲۰ و ۳۱).

کوتاه سخن آنکه، معمولاً مراد از تجربه دینی، تجربه‌ای است که از طریق آن، خدا یا امر قدسی، خود را بر شخص صاحب تجربه منکشف می‌کند. از این‌رو، تجربه دینی به معنای تحقق یافتن دین یا امر مقدس در وجود آدمی و چشیدن ذوق ایمانی نوعی احساس است. به بیان بهتر، تجربه دینی مجموعه پیچیده‌ای از احساسات است (پترسون و دیگران، ۱۳۷۷، ص ۴۲). رایج‌ترین مفهوم‌سازی از تجربه دینی عبارت است از تجربه انکشاف خداوند بر شخص صاحب تجربه یا تجربه‌ای که شخص در آن، حضور مستقیم خدا را احساس کند (رو، ۱۳۷۹، ص ۲۹۱). به همین سبب، تجربه دینی امری شخصی است؛ یعنی موضوع و متعلق تجربه بر شخص تجربه‌گر مکشوف می‌شود و در قلمرو وجودی وی تعیین می‌پذیرد. بنابراین، اصل تجربه از دسترس دیگران خارج است و دیگران مستقیماً نمی‌توانند آن را واریسی و داوری کنند.

از سویی دیگر، همچنان که اشاره شد، باور به وجود خداوند را نباید با احساس و تجربه حضور او خلط و التباس کرد. یک دیندار از آن حیث که دین را پذیرفته است؛ واقعاً وجود و حضور خداوند را قبول دارد؛ ولی ممکن است اصلاً تجربه‌ای مستقیم درباره خدا نداشته باشد. از این‌رو، تجربه دینی به معنای عام مواجهه انسان با امر قدسی، تجربه‌ای دیرپاب است و غالباً برای نوادری از انسان‌ها دست می‌دهد و ظاهراً بسیاری از انسان‌ها فاقد توان و استعداد لازم برای احراز این تجربه ویژه‌اند.^۱ به بیان دیگر، بیشتر مردم عادی، از تجربه دینی به معنای یاد شده، بی‌نصیب هستند (نراقی، ۱۳۷۴، ص ۳۵). در حقیقت، دینداری مبتنی بر تجربه دینی، برای دین‌ورزان خاص و اهل مکاشفه، موضوعیت و تحقق دارد و این نوع دین‌ورزان حتی در جامعه دینی نیز کم‌شمار و نادرند (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۵۲؛ نیز ر.ک: الیاده، ۱۳۷۵، ص ۶۴؛ قمی،

۱. برخی تجربه دینی را معادل ارتباط خداوند با انسان در قالب وحی دانسته‌اند. از این‌رو، مدعی شده‌اند که تجربه دینی وقتی که به عبارت درمی‌آید و مکتوب می‌شود، «متن مقدس» را پدید می‌آورد. بنابراین، نصوص مقدس، صورت زبانی و مکتوب تجربه دینی هستند. این متون، مقدس‌اند، چون جلوه‌گاه امر قدسی (خداوند) هستند (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۰۰).

۱۳۷۹-۱۳۸۰، ص ۳۶۶). از این رو، به نظر می‌رسد این معنای عام از تجربه دینی، برای پژوهش پیمایشی که تحقیقی پهنانگر در سطحی وسیع است، معرف مناسبی برای سنجش دینداری مردم نباشد.

با وجود این، تعبیر تجربه دینی - مثل بسیاری از مفاهیم دیگر - تنها به یک معنای متفق علیه در متون مربوطه به کار نرفته است. در حقیقت، تقریباً همه کسانی که درباره تجربه دینی به بحث و بررسی پرداخته‌اند، بر تنوع گسترده آن تأکید و پافشاری کرده‌اند. دست‌کم پس از اثر کلاسیک ویلیام جیمز، این مسئله پذیرفته شده است که گونه‌های بسیاری از تجربه دینی وجود دارد؛ مثلاً دیویس تجربه‌های دینی را به شش نوع، سوین برن به پنج نوع، گاتینگ به چهار نوع، ماتسون به سه نوع، مک‌ایتتایر و اتو به دو نوع تقسیم کرده‌اند (فعالی، ۱۳۷۹، ص ۱۷۳؛ قمی، ۱۳۷۹-۱۳۸۰، ص ۳۶۷). ایضاً مفهومی ملکیان از تعبیر تجربه دینی نیز نشان داد که این اصطلاح را می‌توان لاقلاً درباره سه امر متفاوت به کار برد:

اول، نوعی شناخت غیر استنتاجی و بی‌واسطه از خدا یا امر متعالی و مینوی. این نوع شناخت، حاصل استدلال یا استنتاج و خلاصه، شناختی غایبانه از خدا نیست، بلکه شناختی حضوری و شهودی است.

دوم، پدیده‌هایی روان‌شناختی و معنوی، که بر اثر خودکاوای بر آدمی مکشوف شده، مؤمنان و متدینان آنها را معلول گرایش فطری انسان‌ها به خداوند تلقی می‌کنند. از نظر مؤمنان و متدینان، شهودهای روحانی و معنوی آدمیان و احساس تعلق و وابستگی‌ای که آدمیان به امری نادیدنی و غیبی دارند، همه، تبیین‌ناپذیر و ایضاً ناشدنی‌اند، مگر اینکه فرض و قبول کنیم که در درون ما قدرت فوق انسانی‌ای دست‌اندرکار است که ما را از حدود و ثغور تنگ وجود و حیات فردی مان می‌رهانند. در حقیقت، این پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی فقط با فرض و قبول یک موجود فوق انسانی، که از او به نام‌های گوناگون و از جمله «خدا» تعبیر می‌شود، قابل تبیینند و وجه تسمیه این نوع پدیده‌ها به «تجارب دینی» نیز همین است.

سوم، دیدن دست خداوند و به تعبیر دیگر، مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خدا در حوادث خارج عادت و شگفت‌انگیز، مثل معجزات، کشف و کرامات اولیاء الله و استجاب دعا. به این معنا، کسی که ناپدید شدن ناگهانی یک غده سرطانی را در بدن فرزند خود می‌بیند، گویی شاهد و ناظر دخالت خدایی است که شفای فرزندش را به دعا از او خواسته بود (۱۳۸۱، ص ۳۱۳-۳۱۴).

حاصل سخن آنکه، معنای تجربه دینی را می‌توان در متون مختلف، به انحای متفاوت دریافت کرد و این به محققان علوم اجتماعی کمک می‌کند تا بر اساس نوع پرسش‌ها یا تحقیقی که در دست انجام دارند، معنای موسع یا مضیق از آن را مد نظر قرار دهند. به عبارت دیگر، در میان معانی متنوع از تجربه دینی، دین‌پژوهان می‌توانند با توجه به لوازم پرسش‌ها یا مقتضیات نوع تحقیق خویش، به صورت عمل‌گرایانه، به معنا یا تعریفی خاص از تجربه دینی توسل جویند؛ مثلاً برای تحقیقات پنهانگر پیمایشی شاید بتوان به تعریفی موسع (معنای نازل‌تری) از تجربه دینی اشاره کرد که برخی اندیشمندان حوزه دین‌ارائه داده‌اند. در این مفهوم‌سازی، تجربه دینی به هر گونه توجه یا ارتباط با امر قدسی یا خداوند دلالت دارد. بر اساس این تعریف، همه مؤمنان یک دین از آن حیث که متدینند، لاجرم در مراتب گوناگون، واجد تجربه دینی خواهند بود:

همه مردم مذهبی، صاحب تجربه دینی هستند. اصلاً محال است که فرد مذهبی، تجربه دینی نداشته باشد؛ به‌ویژه تجاربی که در آن، توجه خاصی به امور الهی وجود دارد. دعا، نماز و... همگی تجربه دینی هستند (لگنهاوسن، ۱۳۷۹، ص ۲۴).

در این معنای موسع از تجربه دینی، فرد متدین در حالتی همچون توبه، نذر (نذر کردن غیر از عمل کردن به نذر است. نذر نوعی درخواست از خداوند است) و نیایش، در حقیقت، معطوف و متوجه خداوند بوده، احساس می‌کند که در حضور او است و با او سخن می‌گوید. همچنین و به‌ویژه، در هنگام استجاب دعا یا برآورد شدن نذر خویش، فرد احساس می‌کند که خداوند پاسخ وی را داده است (ر.ک: گاتینگ، ۱۳۷۹، ص ۳۵۲). در همه این حالات، فرد اتکا به حقیقتی فراطبیعی کرده، ممکن است احساسات متنوعی را تجربه کند (حسین‌زاده، ۱۳۸۰، ص ۵۲). شاید ایرادی که به این مفهوم‌سازی از تجربه دینی بتوان گرفت، تداخل آن با مؤلفه «عبادات» در بُعد مناسکی دین است.^۱ مع الوصف، باید توجه داشت که گرچه احساسات مذکور از پی انجام دادن برخی اعمال دینی به ظهور می‌رسند (فینی، ۱۹۷۸، ص ۲۰)، ولی به هر حال، از جنس احساسند، نه عمل. در حقیقت، مردم از طریق دعاها و عبادات، احساس و عواطف مساعد خود را درباره امر قدسی یا خداوند ابراز می‌دارند (استارک و فینکی، ۲۰۰۰، ص ۱۰۴). افزون بر این، شعایر و مناسک دینی اصولاً شیوه‌هایی نمادین برای هویدا کردن عواطف دینی هستند (جلالی مقدم،

۱. شاید جالب توجه باشد که بدانیم گلاک و استارک نیز «نیایش/عبادات مذهبی» (devotion) را نماینده مناسبی برای بُعد تجربی دین در نظر گرفته بودند (مولر، ۹۸۰، ص ۶). همچنین جای تعجب ندارد که بُعد تجربی دین در الگوی گلاک (۱۹۵۹)، توسط فوکویاما (۱۹۶۱) به عنوان بُعد عبادی نامگذاری شد (ر.ک: فیچتر، ۱۹۶۹، ص ۱۷۱).

۱۳۷۹، ص ۲۸). در هر صورت، نمی‌توان این واقعیت را کتمان کرد که احساسات یا تجربه‌های دینی، بیشتر در پی انجام کنش‌های مذهبی به وجود می‌آیند. در حقیقت، شعایر و اعمال مذهبی برای احساسات و تجربیات دینی، کارکرد تکوینی یا دست‌کم تسهیل‌کنندگی دارند.

شعایری که در دین وجود دارد، موجب می‌شود که انسان حالات روحانی خاصی پیدا کند (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۴۳). شاید دلیل اصلی آن، این باشد که شعایر و اعمال مذهبی، متدینین را از واقعیت روزمره‌شان جدا کرده، به واقعیتی اساساً متفاوت و مابعدالطبیعی، متوجه‌شان می‌سازد. در حقیقت، ممکن است انجام برخی دستورات عبادی دین به پیدایش و ابراز احساسات خاصی کمک کنند و زمینه‌ساز تجربه‌ای شگرفت، مانند احساس حضور در پیشگاه خداوند و تجربه‌های درونی دیگری شوند که تماماً با تجربه‌های بیرونی و درونی دیگر متفاوت است. حاصل سخن آنکه، پیروان ادیان در جهت دستیابی به احساسات مذهبی یا تجربه دینی، راهی جز عمل به دستورات دینی نمی‌یابند (اسمارت، ۱۳۸۳).

البته باید اذعان کرد که با وجود سنجش‌پذیری نسبی این مفهوم‌سازی از تجربه دینی (با معرف‌هایی همچون: احساس توبه، تجربه استجاب دعا، احساس ترس از خداوند و نذر کردن) اعتبار تجربی همین معنای نازل از تجربه دینی نیز به دلیل درونی و کاملاً فردی بودنش با روش‌های متداول در تحقیقات پیمایشی، بسیار دشوار است و درباره نتایج چنین سنجش‌هایی باید حزم و احتیاط کرد.

نکته دوم و مهم‌تر اینکه، بُعد عاطفی دینداری را نمی‌توان و نباید تماماً به «تجربه دینی» تقلیل داد. در حقیقت، اگر بُعد عاطفی دینداری را به‌طور ساده، عبارت از احساسات مثبت درباره اعیان، افراد و نهادهای مذهبی بدانیم، در آن صورت شاید بتوان تعبیر «تعلق دینی» (به معنای احساس دلبستگی به آموزه‌های دین) را نماینده دیگری برای بازنمایی این بُعد محسوب کرد. توضیح آنکه، واکنشی که افراد به هر امر و پدیده‌ای دارند، به‌ویژه احساس خرسندی یا ناخرسندی، محصول پیوند عاطفی است که با آن پدیده دارند؛ مثلاً، اگر به چیزی که احساس تعلق و دلبستگی شدیدی داریم، توهین شود، به علت احساس همذات‌پنداری با آن، به قدری احساس ناراحتی می‌کنیم که انگار به خودمان توهین شده است. در این‌باره ممکن است به واکنش‌های عملی‌تندی، همچون: به دفاع عملی برخاستن، محکوم کردن توهین‌کننده و قطع رابطه با او و دست‌بزنیم. مع‌هذا، وقتی دامنه افراد را گسترده‌تر کنیم، خواهیم دید که در برابر توهین مزبور، همه افراد چنین واکنشی را نشان نمی‌دهند. ممکن است افراد دیگر در برابر این توهین، عکس‌العمل‌های خفیف‌تری

نشان دهند؛ مانند ابراز تأسف، سکوت و تأثر روحی بدون واکنش عملی. در هر حال، این مجموعه واکنش‌های متفاوت، نتیجه میزان پیوند عاطفی است که افراد به موضوع یا پدیده مورد نظر داشته‌اند. «تعلق» واژه‌ای است که دلالت بر این احساس یا پیوند عاطفی دارد.^۱

باری، گرچه متدینان از آن حیث که متدینند، ممکن است در اصل تعلق به دین با یکدیگر یکسان باشند، ولی معمولاً در میزان تعلقشان به دین، تفاوت‌های چشمگیری دارند. هر قدر تعلق دینی فرد بیشتر باشد، حکایت از آن دارد که در فرآیند جامعه‌پذیری مذهبی، آموزه‌های دین را بیشتر درونی کرده است و لذا از دینداری بیشتری برخوردار است. از طرفی دیگر می‌توان با تفکیک متعلق یا موضوع تعلق دینی به «دین» و «اجتماع دینی»، جهت‌گیری عاطفی مزبور را به دو نوع، تقسیم و نامگذاری کرد. در نوع اول، که آن را «علقه دینی» می‌نامیم، تعلق و دلبستگی فرد به یک دین خاص، مثلاً اسلام، مطمح نظر است؛ یعنی فرد تا چه حد به آموزه‌های یک دین / مذهب احساس تعلق و دلبستگی می‌کند. هر چه این علقه و پیوند عاطفی، بیشتر و مستحکم‌تر باشد، نوعی احساس همذات‌پنداری بین فرد و دین به وجود می‌آورد که بر مبنای آن، فرد خود را جزئی از پیکره سازمان دین تلقی کرده، بر عضویت خود در دین مزبور می‌بالد.

با وجود آنکه جوهر تعلق، همان دوستی و محبت است، اما اثر و کارکردش عبارت است از «تعهد» یا یاری رساندن و پشتیبانی کردن. به بیان دیگر، معمولاً «تعلق دینی» منجر به «تعهد دینی» می‌شود. تعهد دینی، خصلتی مسئولانه دارد و به معنای احساس مسئولیت درباره سرنوشت دین و آمادگی فرد برای حفظ و حراست از آن است. در حقیقت، تعهد دینی موجب می‌شود که فرد از منافع و علائق فردی خویش به نفع دین یا اصول اساسی آن بگذرد. البته مراتب این گذشت و فداکاری بر اساس حساسیت و اهمیت اصول و قواعد دینی در یک سنت مذهبی معین، مشخص می‌شود. شاید اگر بگوییم که ایمان مذهبی به‌طور کلی با کم و کیف این تعلق و تعهد به دین، تعیین پیدا می‌کند، سخنی به گزاف نگفته باشیم.

در نوع دوم، «تعلق به اجتماع دینی» مطمح نظر است که آن را اصطلاحاً «هویت دینی»^۲ (به عنوان یکی از هویت‌های جمعی فرد) نامیده‌ایم. توضیح آنکه متعلق «هویت دینی»، نه خود دین، بلکه «اجتماع متدینان» است. همان‌طور که جامعه‌شناسان دین تصریح و تأکید

۱. شایان ذکر است که «تعلق»، راهکار مهمی برای تکوین، حفظ و تداوم «هویت دینی» است.

۲. البته، «هویت» واجد یک بُعد یا حیثیت رفتاری مبنی بر پایبندی نیز هست؛ اما در اینجا تأکید ما بر جنبه کانونی هویت، یعنی تعلق و دلبستگی عاطفی است (رک: کورن‌وال و همکاران، ۱۹۸۶، ص ۲۲۷)، بدون این که مدعی باشیم که مفهوم «هویت» را به‌طور دقیق و کامل به‌کار گرفته‌ایم.

کرده‌اند، دین به عنوان یک نظام فرهنگی (باورها، ارزش‌ها، هنجارها و مناسک) همواره یک مای جمعی را حول خود به وجود می‌آورد (چیزی که در ترمینولوژی اسلامی، به «امت» مشهور است)^۱ که اجتماع غیر قلمرویی یا غیر سرزمینی است.^۲ در حقیقت، هر دینی بر اساس باورها و اعمال مشترکی که پیروانش را از سایر افراد متمایز می‌سازد، مشتمل بر یک ساختار جمعی یا گروه اجتماعی است. همان‌طور که کینگ تصریح کرده است:

مسلمانان خود را اعضای گروهی می‌شمارند که به مدد عقاید و عملکرد دینی‌شان از دیگران ممتازند و آرمانشان می‌تواند وحدتی قوی‌تر از هر اتحاد دیگر به وجود آورد. به هر جهت، دین پرورنده آرمان امت واحده است (۱۳۷۵، ص ۸۴).

اعتقادات، آرمان‌ها، اعمال و مناسک مشترک در یک دین خاص، گروه مؤمنان را به عنوان «ما» از «دیگران» (غیر مؤمنان به آن دین) متمایز می‌سازد. در واقع، تعلق به یک دین یا مذهب خاص باعث می‌شود پیروان، درون‌گروه‌شان را به عنوان «ما» از برون‌گروه «دیگران» تفکیک و متمایز سازند. از آن طرف، به هر میزانی که میان «من» و «ما»ی مذهبی، این‌همانی و یکسان‌پنداری به وجود آید و فرد درباره سرنوشت هم‌کیشان خود احساس مسئولیت کند، «هویت دینی» نیز تشکیک می‌پذیرد.^۳ حاصل سخن آنکه می‌توان دینداری متدینان را از حیث پیوند عاطفی با هم‌قطاران دینی‌شان نیز مد نظر قرار داد.

در اینجا سؤال این است که فرد تا چه حد درباره هم‌دینان یا هم‌مذهبان (مثلاً، مسلمانان یا شیعیان) احساس تعلق و تعهد می‌کند. این علاقه، نوعی احساس همذات‌پنداری میان فرد و اجتماع دینی به وجود می‌آورد که بر مبنای آن، هر چه تعلق فرد به اجتماع دینی، قوی‌تر باشد، توهین و تحقیر هم‌دینان یا هم‌مذهبان (مثلاً، مسلمانان یا شیعیان) را توهین و تحقیر خویش تلقی کرده، در برابر آن، از نظر روحی و عاطفی واکنش نشان می‌دهد (البته در درجات مختلف).^۴ در این باره، کمیّت و کیفیت واکنش متدینان،

۱. اجتماع مسلمانان یا امت اسلامی بر پایه پیامبر مشترک، کتاب آسمانی مشترک، قبله مشترک، مناسک مشترک و... شکل گرفته است.

۲. دورکیم (۱۳۸۳) دین را نظامی از اعتقادات و مناسک ناظر به امر قدسی تلقی کرد که انسان‌ها را به هم پیوند می‌دهد و از آنان یک جمع یا جامعه اخلاقی می‌سازد.

۳. واژه «تعلق» را می‌توان بر اساس نوعی این‌همانی و یکسان‌پنداری میان «من» و «او» (که مرجع «او» می‌تواند بر «دین» یا «اجتماع دینی» دلالت داشته باشد) تعریف کرد.

۴. شاید بتوان مدعی شد که اصل «توکی و تبری» به معنای دوستی با دوستان خدا و پیوستگی با اهل دین حق و دشمنی با دشمنان خدا و گسستگی از اهل باطل، که از دیدگاه شیعه، جزئی از فروع واجب دین اسلام شمرده شده است (صدر حاج‌سیدجوادی و همکاران، ۱۳۷۵، ص ۱۵۷) تا حدود زیادی بر همین تعلق و تعهد مذهبی یا هویت دینی دلالت دارد.

محصول درجات متفاوت تعلق آنان به هم‌دینان/هم‌مذهبان (مسلمانان/شیعیان) یا میزان تعلق به اجتماع دینی‌شان است.

به نظر می‌رسد که این دو نوع تعلق مذهبی، تا حدودی از یکدیگر استقلال داشته باشند؛ مثلاً می‌توان اشخاصی را مثال آورد که از حیث تعلق به دین، در درجات بالایی قرار دارند، اما به اجتماع دینی خویش احساس تعلق چندانی ندارند و به همین علت، در مقابل تعرض و توهین به هم‌کیشان خویش واکنش عاطفی خاصی نشان نمی‌دهند و اصلاً حاضر نیستند برای دفاع از کیان اجتماع دینی‌شان مایه بگذارند.

حال، پس از بحث طولانی دربارهٔ بُعد عاطفی، لازم است به بُعد رفتاری دینداری بپردازیم. همان‌گونه که پیش‌تر اشاره شد، دینداری فقط التزام نظری و عاطفی به آموزه‌های دینی نیست و شامل التزام عملی به اخلاقیات، مناسک و شعایر دینی نیز می‌شود. واقعیت آن است که ادیان، الگوهای رفتارهای عرفی را مشروط می‌سازند و پیروانشان را تشویق می‌کنند که به اشکال و صورت‌های معینی، که بازنمایی دینی داشته باشد، رفتار کنند (هیل و هود، ۱۹۹۹، ص ۲۶۹). به این ترتیب، بُعد رفتاری دینداری، معطوف به انواع کنش‌های خاصی است که از متدینین انتظار می‌رود انجام دهند. به عبارت دیگر، بُعد رفتاری به این مسئله می‌پردازد که یک فرد تا چه اندازه به آموزه‌ها و دستورات دین مورد قبول خویش عمل می‌کند.

شواهد و مدارک تاریخی و انسان‌شناسانه نشان داده است که همهٔ اقوام بشری، اعتقادات بنیادی مذهبی‌شان را در اعمال شعایری و مناسکی تجسم بخشیده‌اند. به عبارت دقیق‌تر، همهٔ ادیان به اقتضای نوع الهیات خود، نحوهٔ خاصی از عمل و زیست را بر مؤمن الزام کرده و می‌کنند. بنابراین، مؤمن لاجرم واجد اعمال خاصی خواهد بود که آن را «عمل دینی» می‌نامیم و این عمل دینی نیز در پرتو نظام فقهی و اخلاقی دین سامان می‌پذیرد؛ چون، همهٔ احکام فقهی و اخلاقی، برای عمل هستند (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۴۲). به عبارت دیگر، دینداران به اقتضای عقاید دینی خود و میزان تعلق و تعهدی که به آنها دارند، خودبه‌خود به نحو خاصی عمل و زیست می‌کنند. عمل مؤمنان، مطابق احکام عملی خاصی سامان می‌پذیرد که خود این احکام عملی نیز در قالب نظام احکام فقهی یا اخلاقی سامان می‌پذیرد. به‌طور کلی، اعمالی که ادیان مختلف توصیه می‌کنند، از انجام دادن مناسک و فرایض دینی (مثل نماز، روزه، حج و زیارت) تا التزام به یک زندگی اخلاقی، متغیر است. از این رو، اعمال دینی را شاید بتوان در یک تقسیم‌بندی کلی، به دو دسته تقسیم کرد: عبادیات (مناسک و فرایض دینی) و اخلاقیات.

متدین از آن حیث که التزام به دین دارد، باید یک سلسله عبادات به معنای اخص را انجام بدهد. اعمالی از قبیل نماز، روزه و حج، اعمال عبادی اخص^۱ در دین اسلام هستند. اعمال اخلاقی نیز اعمالی هستند که جنبه شعاعی و مناسکی ندارند. از منظر دینی، «اخلاقی بودن» عبارت است از عمل کردن بر اساس هنجارهای دینی یا تکالیف و دستوراتی که پایه و اساس آنها خداوند است. واقعیت این است که اعمال اخلاقی، وجه مشترک ادیان و مذاهب مختلفند. اعمال عبادی در میان ادیان - چه ادیان ابراهیمی و غربی و چه ادیان شرقی - بسیار مختلفند؛ اما همین ادیان مختلف، در اعمال اخلاقی، دارای وجوه اشتراک فراوانی هستند. حتی می‌شود گفت که موارد افتراق آنها بسیار کم و نادر است. هیچ دینی نیست که به اعمال اخلاقی‌ای چون راستگویی، تواضع و حقیقت‌طلبی به پیروانش سفارش نکرده باشد (ملکیان، اسفند ۱۳۸۵). جمله زیر از علامه جعفری نیز مؤید همین نکته است:

اکثر احکام اخلاقی در دین اسلام، به جهت فطری بودن و عمومیت شایستگی‌ها و ارزش‌ها برای همه مردم، امضایی است و نه تأسیسی (۱۳۷۵، ص ۹۵).

اگرچه «اخلاقیات» مؤلفه‌ای از بُعد رفتاری دینداری است، ولی لازم و ضروری است مباحثی را درباره مدلول معنایی و مصداقی مفهوم اخلاق، سنجش‌پذیری و عملی بودن آن، در تحقیقات اجتماعی، به‌ویژه مطالعات پهنانگر پیمایشی ارائه دهیم. قبل از پرداختن به مشکلات سنجش رفتارهای اخلاقی دینی، به تفاوت معنایی اخلاق، نزد علمای دین اسلام و مباحث متأخرتر در حوزه فلسفه اخلاق اشاره می‌کنیم که برای مفهوم‌سازی دینداری، جنبه محوری دارد.

در فرهنگ اسلامی، بر اساس میراث فلسفه اخلاق ارسطویی، اخلاق اصلاً بحثش از ملکات است، از صفات ثابت است، از هیئت راسخه در نفس است. در صورتی که بحث‌های فلسفه غربی، مختص به ملکات نیست، بلکه بیشتر، نظرش به افعال است؛ یعنی چه کاری خوب است، چه کاری باید انجام داد یا چه کاری را باید ترک کرد. توجه بیشتر به رفتارها است تا به ملکات (مصباح یزدی، ۱۳۷۸، ص ۳۴).

۱. به دلیل خاصی تعبیر «اخص» برای اعمال عبادی به‌کار برده شده است؛ زیرا می‌شود گفت که دست‌کم در دیدگاه اسلامی به یک معنا، زندگی یک متدین به تمامی، عبادت است. می‌توان گفت: کسانی که در زندگی واقعاً و به درستی تدین می‌ورزند، همه زندگی‌شان یک عبادت است؛ اما در اینجا این معنا مورد نظر نیست و به همین علت، عبادت بالمعنی الاخص به‌کار برده شده است که ذهن به اعمال مناسکی و شعاعی مانند نماز، روزه و حج متوجه گردد (ملکیان، اسفند ۱۳۸۵).

درحقیقت، از نظر علمای دین اسلام، گرچه اخلاق یکی از ابعاد موجود در متن آموزه‌های دین اسلام است، اما منظور و مراد آنان از اخلاق، رفتار و اعمال خارجی انسان نیست، بلکه بحث بر سر صفات روحی و خصلت‌های معنوی انسان است. باید و نبایدهای اخلاقی نیز معطوف به رفتارها نیستند، بلکه هدفشان آن است که انسان از نظر خصلت‌های روحی چگونه باشد و چگونه نباشد:

در اخلاق صرفاً سخن از یک سلسله فضایل است که روح باید به آنها مزین و متجلی گردد... بخش احکام دین، مربوط به اعمال و رفتار خارجی انسان است... بخش اخلاق دین مربوط است به نفس و ملکات و عادات نفسانی (مطهری، ۱۳۵۹، ص ۷۴، ۸۱ و ۸۲). در این دیدگاه، خُلق به معنای سجایا و صفات درونی انسان، حالتی راسخ برای نفس است که او را به انجام دادن کارهایی بدون اندیشه و تأمل برمی‌انگیزاند (شیروانی، ۱۳۷۶، ص ۱۲؛ مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۴؛ امینی، ۱۳۸۴، ص ۴۵). در حقیقت، هر خُلقی منشأ صدور پاره‌ای افعال متناسب با خود است که صدور این افعال از نفس آدمی، بدون تأمل و اندیشه است. پس اخلاق عبارت است از ملکات و صورت‌های تثبیت شده نفسانی (خواه فضیلت باشند یا رذیلت) که در اثر آنها، عمل مربوطه به آسانی از انسان سر می‌زند. بر این اساس، خاستگاه همه اعمال (اعم از کردار و گفتار) همین ملکات و صفات ثابته در نفس یا اخلاق است (مظاهری، ۱۳۸۲، ص ۱۱۴؛ منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۰۹).

همچنین استمرار و تکرار فراوان یک عمل، ایجادکننده خُلق است. تکرار یک عمل خاص، سرانجام به جایی خواهد رسید که صورت آن عمل، درونی می‌شود و همیشه در ادراک و شعور انسان حاضر شده، با کمترین توجهی، خودنمایی می‌کند و اثر خود را خواهد بخشید (طباطبایی، ۱۳۵۴، ص ۸۷). انسان با عمل خود، ملکات خود را می‌سازد و این ملکات، سازنده هویت انسان می‌شوند. در نتیجه، اخلاق یا ملکات هر فردی، «چه بودن» یا «منش و شخصیت» او است. به عبارت دیگر، مجموعه خُلق‌های یک انسان است که منش یا شخصیت او را می‌سازد (اورعی، ۱۳۶۴، ص ۲۷۲-۲۷۵؛ نیز ر.ک: مظاهری، ۱۳۸۲).

در این نوع مفهوم‌سازی از اخلاق، خُلق هم علت عمل (منشأ صدور افعال) و هم معلول عمل (تکرار عمل، به وجود آورنده خُلق است) می‌باشد؛ اما در هر دو صورت نمی‌توان آن را معادل با عمل یا رفتار دانست. در واقع، عمل و اخلاق دو چیزند که بر یکدیگر تأثیر متقابل دارند و هر کدام می‌تواند به نوبه خود، سبب پیدایش دیگری شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۷۲).

شاید اندکی تأمل کافی باشد تا تصدیق کنیم که این معنا از اخلاقیات (یعنی صفات و ملکات مثبت و منفی پنهان در نفس انسان که به فضایل و رذایل مشهورند) قابلیت سنجش پذیری تجربی شان به ویژه با روش های متعارف در تحقیقات پنهانگر پیمایشی، اگر نگوئیم غیر ممکن، دست کم بسیار اندک است. البته شاید بتوان ذیل همین دیدگاه مدعی شد که اخلاق را می توان از طریق آثارش نیز تعریف کرد و آن، اینکه گاه عملی که از انسان سر می زند، شکل مستمری ندارد؛ اما هنگامی که کاری به طور مستمر از کسی سر می زند، دلیل بر این است که یک ریشه درونی و باطنی در اعماق جان و روح او دارد. آن ریشه، همان خُلق و اخلاق است (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱، ص ۲۴).

پس اعمال و رفتارهای انسانی، که شکل مستمر و ماندگاری نداشته، حکایت از ریشه ای درونی و باطنی به نام خُلق ندارند و فقط اعمال و افعالی که به طور غیر گذرا و مستمر از کسی سر می زند، بر وجود خُلقی خاص در وی دلالت دارند. در این تعبیر جدید نیز هنوز مشکل قبلی پابرجا است؛ چون بسیار دشوار (اگر نگوئیم محال) است که بتوان در یک تحقیق پنهانگر پیمایشی، که عمدتاً واجد طرح تحقیق مقطعی است، عمل مستمر را از عمل غیر مستمر (تازه به شرط آنکه بتوان حد نصاب تجربی استمرار را نیز مشخص کرد) تمییز دهیم. واقعیت این است که تشخیص خُلقیات یک فرد، نیازمند داشتن روابط و تعاملات نزدیک و زیاد با وی است و به نظر نمی رسد که پژوهش های پنهانگر پیمایشی با طرح های تحقیق مقطعی و بالأخص با ابزار پرسش نامه، قادر به سنجش و احراز آن در میان یک جمعیت وسیع باشند. به همین دلایل، بهتر است نظریه کلاسیک «اخلاق به مثابه شخصیت» را کنار گذاشته، و به «نظریه رفتاری اخلاق» یا اخلاق به مثابه مجموعه ای از قواعد، که بر وفق آنها اعمال و رفتارهای خود و دیگران را ارزیابی می کنیم، بپردازیم.

در نظریه رفتاری اخلاق، معمولاً قواعد و هنجارهای اخلاقی دین را در قالب گزاره های مشتمل بر خوب و بد یا باید و نباید تنسیق می کنند. به بیان دیگر، بُعد اخلاقی دین، عبارت از مجموعه بایدها و نبایدهایی است که مربوط به اعمال ظاهری یا باطنی بشوند. افعال ظاهری، آن دسته از رفتار و کردارها هستند که به وسیله اعضا و حواس ظاهری انسان انجام می شوند؛ مانند راستگویی یا دروغگویی و خوردن مال حرام یا مال حلال. افعال باطنی، افعالی هستند که به وسیله درون انسان انجام می شوند و به عبارت دیگر از امور قلبی هستند؛ مانند حسد، تواضع، تکبر و توکل. نکته اصلی در نظریه رفتاری اخلاق، آن است که معمولاً داور اخلاقی درباره اعمال ظاهری و باطنی آدمی، معلق بر احراز چگونگی نیت

انجام آن است.^۱ در حقیقت، در ارزیابی اخلاقی یک کنش، صرفاً «برون‌داد اخلاقی» یا رفتار قابل مشاهده کافی نیست، بلکه «درون‌داد اخلاقی» یا نیت و انگیزه رفتار نیز مطرح است (پترسون و همکاران، ۱۳۷۷، ص ۴۵۴)؛ یعنی یک رفتار اخلاقی باید افزون بر «حُسن فعلی» از «حُسن فاعلی» نیز برخوردار باشد. از این‌رو، کاملاً امکان‌پذیر است که یک رفتار قابل مشاهده یکسان، از دو فرد سر بزند که نیت یکی اخلاقی و نیت دیگری غیر اخلاقی باشد. در آن صورت، کنشی واحد، به دو نوع ارزیابی اخلاقی متعارض، متصف می‌شود.

شاید تذکر این نکته مفید فایده باشد که در نظریه اخلاقی کانت، همچون نظریه اسلامی، بر مسئله نیت تأکید شده است و هر دو نظریه اخلاقی، داوری اخلاقی درباره افعال آدمی را منوط بر چگونگی نیت انجام آن می‌کنند. با وجود این، این دو نظریه اخلاقی، در تبیین و توضیح «نیت درست»، که پایه و اساس ارزش اخلاقی افعال انسان است، دچار اختلاف هستند. به نظر کانت، کار اخلاقی آن است که به مقتضای انجام وظیفه عقلی صورت گیرد و فاعل، هیچ چشمداشتی به پاداش یا آثاری که بر آن مترتب می‌شود (حتی رضایت خداوند و سعادت اخروی یا پرورش فضیلتی نفسانی) نداشته باشد (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۶۶)، در صورتی که از دیدگاه اسلام، کار اخلاقی آن است که صرفاً برای تحصیل رضای خداوند صورت گیرد. البته رضای خداوند، مراتب مختلفی دارد و هر کس به فراخور حال خویش ممکن است در جستجوی مرتبه‌ای از آن باشد. در حقیقت، از دیدگاه درون‌دینی (اسلام)، هرگاه نیت فرد غیر الهی باشد، حتی اگر آدمی مال خویش را انفاق کند، کار او ارزش اخلاقی نخواهد داشت. ارزش اخلاقی افعال به نیت است و نیت باید الهی باشد و این کار جز از رهگذر ایمان به خدا، نبوت و معاد حاصل نمی‌آید و از اینجا نقش ایمان در ساحت اخلاق دینی معلوم می‌شود (جوادی، ۱۳۷۶-۱۳۷۷، ص ۶۸-۶۹؛ امینی، ۱۳۸۴، ص ۶۰؛ منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۳۲).

پس در این نظریه اخلاقی، تحقق یک فعل اخلاقی، قائم به نیت فاعل است. به بیان دیگر، اخلاقی بودن یا نبودن یک فعل، علی‌الاصول مستقل از شکل و صورت خارجی آن است و به نیت فاعل آن، که امری درونی است، بستگی دارد؛ یعنی اگر فاعل، نیت انجام دادن فعلی اخلاقاً نیک یا بد را نداشته باشد و فعل به صورت غافلانه از وی سر بزند، فعل او مشمول حسن و قبح اخلاقی نخواهد شد و به عبارتی «فعل اخلاقی» تحقق نپذیرفته است. فعل اخلاقی، «نیت‌مند» است. بنابراین، ناظر بیرونی (مانند محقق علوم اجتماعی)

۱. برخی ادعا کرده‌اند که همه ادیان در مقام ارزیابی افعال اشخاص، تأکید تامی بر نیت دارند (ر.ک: گرین، ۱۳۷۴، ص ۲۷).

علی‌الاصول نمی‌تواند حکم کند که آیا هنجار اخلاقی مربوطه (از آن حیث که حکم به انجام دادن فعل اخلاقی خاصی می‌کند) تحقق پذیرفته است یا خیر. تنها داور اصلی در این میان، خود شخص است. در این صورت، اخلاق دینی، کاملاً قائم به نیت باطنی عمل فرد متدین است (نراقی، ۱۳۷۸، ص ۱۳۳). به این ترتیب، مجدداً به مشکل قبلی برمی‌خوریم که چگونه می‌توان در یک تحقیق پهنانگر پیمایشی، به نیت باطنی افراد دست یافت؟ بدون تردید، شناخت و درک نیت باطنی هر فرد، در انجام دادن اعمال نیکو و ناپسند نیز برای پیمایشگران علوم اجتماعی، اگر محال نباشد، بسیار دشوار است.

از آن طرف، برخی از دانش‌پژوهان حوزه اخلاق، بدون رجوع به نیت افراد، اخلاق را مجموعه ارزش‌ها و هنجارهایی دانسته‌اند که راه و رسم زندگی کردن به نحو شایسته و بایسته را ترسیم کرده، بایدها و نبایدهای ارزشی یا هنجارهای حاکم بر رفتار آدمی را تعیین می‌کنند (شیروانی، ۱۳۷۸، ص ۳۸؛ فنایی، ۱۳۸۴، ص ۵۱). در این صورت، اخلاق شامل یا نتیجه احکامی از نوع «الف باید فلان کار را انجام دهد (یا از انجام آن خودداری کند)» یا «این وظیفه الف است که فلان کار را انجام دهد (یا از انجام آن خودداری کند)» است. به تعبیر دیگر، اخلاق «تعهدی» را برای انجام دادن کاری خاص در شرایطی خاص، به فردی خاص اسناد می‌دهد (ماوردس، ۱۳۷۸، ص ۴۸). در این معنا می‌توان مشاهده کرد که همه ادیان بزرگ، مجموعه‌هایی از هنجارها یا قواعد اخلاقی را به عنوان راه و رسم سلوک عملی و زندگی برای اعضا و پیروان خویش ارائه داده‌اند.

اما اشکال این مفهوم‌سازی از اخلاق، که نیت‌مندی انسان را دور می‌زند، خلط شریعت یا احکام فقهی با اخلاق و احکام اخلاقی است. شایان ذکر است که بخش احکام در دین اسلام، حاوی هنجارهای دینی^۱ (که شریعت نامیده می‌شود) مربوط به اعمال و رفتار انسان است. علمای اسلام، این هنجارها را بر اساس جهت (مثبت و منفی) و شدت (الزامی بودن و الزامی نبودن) به پنج دسته واجب، مستحب، مباح، مکروه و حرام طبقه‌بندی کرده‌اند. این

۱. هنجارها که غالباً در سایه ارزش‌ها پدید می‌آیند، عبارت از قواعد یا الگوهایی هستند که هدف آنها تنظیم رفتار بر اساس ارزش‌ها است (مندراس، ۱۳۶۹، ص ۳۱۳). پس هنجارها از نظر صوری، اشکال کاربردی ارزش‌ها هستند و از نظر مضمونی، عبارتند از دستورالعمل‌های ریز یا بایدها و نبایدهای رفتاری. هنجارها به‌طور کلی معین می‌کنند که در شرایط مختلف، چه نوع رفتارهایی خوب است و چه رفتارهایی بد یا چه نوع رفتارهایی خوب‌تر است و چه نوع رفتارهایی بدتر (لنسکی، ۱۳۶۹، ص ۴۹). با توجه به این تعریف مفهومی از «هنجار» (نه لزوماً هنجار اجتماعی) اگر دین برخی دستورات و بایدها و نبایدها و دستورالعمل‌های ریز را ارائه دهد که منعکس‌کننده یک سلسله توقعات رفتاری باشد که دین (یا خداوند) از پیروان خود انتظار دارد، می‌توان به آنها «هنجار دینی» اطلاق کرد. البته اگر هنجارهای دینی توسط مردم یک جامعه پذیرفته نشوند، هنجار اجتماعی محسوب نمی‌شوند (هر چند بایدها و نبایدهایی است که دین ارائه داده است).

پنج حکم، احکام خمسۀ تکلیفیه خوانده می‌شوند. می‌گویند: از نظر اسلام هیچ عمل و رفتاری از انسان‌ها خالی از این پنج حکم نیست: یا واجب است؛ یعنی باید انجام یابد و نباید ترک شود؛ مانند نمازهای یومیه. یا حرام است؛ یعنی نباید انجام یابد و باید ترک شود؛ مانند دروغ و قتل. و یا مستحب است؛ یعنی خوب است انجام یابد، ولی اگر انجام نیافت، مجازات ندارد؛ مانند نمازهای مستحبی. یا مکروه است؛ یعنی خوب است انجام نیابد، ولی اگر انجام یافت، مجازات ندارد؛ مانند سخن‌دنیايي گفتن در مسجد که جای عبادت است. یا مباح است؛ یعنی انجام دادن و ترکش علی‌السویه است^۱ (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۵۵). از این رو، در شریعت اسلام (فقه)، کلیۀ اعمال و رفتار آدمیان از آن حیث که «فعل مکلف» تلقی می‌شوند، موضوع و متعلق احکام شرعی (واجب، حرام، مستحب، مکروه و مباح) قرار می‌گیرند.

در شریعت اسلامی (فقه)، برای همه افعال مکلفین، قواعدی از نظر روا بودن و روا نبودن و از نظر درستی و نادرستی و امثال اینها وضع شده است (مطهری، ۱۳۵۸، ص ۱۲۶). موضوع فقه (شریعت) عبارت است از همه اعمال انسانی، اعم از درونی و بیرونی و گفتارها و ترک و خودداری عملی از آنها (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۴۸ و ۱۸۶).

در هر صورت، به نظر می‌رسد در تعیین دقیق قلمرو اخلاق و معیار تفکیک اخلاق از شریعت (فقه)، دین‌پژوهان و متفکران مسلمان به راه‌حلی متفق‌علیه دست نیافته‌اند؛ چون برخی، قلمرو اخلاق را به مستحبات و مکروهات و قلمروی شریعت (فقه) را به واجبات، محرمات و مباهات اختصاص داده‌اند، گروهی دیگر، افعال ظاهری را موضوع شریعت (فقه) و افعال باطنی را موضوع اخلاق و گروه سوم، فردی و اجتماعی بودن عمل را معیار شریعت (فقه) و اخلاق قلمداد کرده‌اند (فناپی، ۱۳۷۵، ص ۴۸). برخی نیز بر رد همه معیارهای تفکیکی مذکور استدلال کرده، و مدعی شده‌اند که مسائل و موضوعات اخلاقی در اسلام، مشتمل بر اخلاق فردی و اجتماعی، افعال ظاهری و باطنی، واجبات و محرمات شده، تفکیک آنها از یکدیگر معتبر نیست (امینی، ۱۳۸۴؛ منتظری، ۱۳۸۵). برای روشن‌تر شدن این معضل، مثلاً، کنش راستگویی/دروغگویی را در نظر بگیرید. در شریعت اسلام، عمل راستگویی، فقط از آن حیث که یک عمل است، بر مکلف متدین واجب است؛ یعنی فرد دیندار باید راست بگوید. در مقابل، دروغگویی حرام است؛ یعنی او باید دروغ نگوید. در این صورت، چه تفاوتی می‌کند که به صورت قضیه‌ای اخلاقی بگوییم: «دروغگویی بد و

۱. چون حکم مباح دربردارنده الگوی خاصی برای رفتار نیست، نمی‌توان آن را طبق تعریف، «هنجار» محسوب کرد. لذا هنجارهای شرعی را می‌توان شامل واجب، حرام، مستحب و مکروه دانست.

نادرست است، پس نباید دروغ گفت» یا به صورت یک قضیه فقهی (شرعی) بگوییم: «دروغگویی حرام است، پس نباید دروغ گفت»؟ در هر دو صورت، به یک نتیجه می‌رسیم؛ یعنی «نباید دروغ گفت».

شاید اگر گفته شود که تفاوت فقه (شریعت) و اخلاق در دین اسلام، نه در موضوع (یعنی کنش اختیاری انسان)، بلکه در علت و آثار اعمال یا کنش‌های اختیاری است، سخن دلالت‌آمیزی بیان شده باشد؛ به این معنا که در فقه (شریعت)، پیدا کردن و بیان حکم کنش انسان به خودی خود هدف است، قطع نظر از این که سرمنشأ درونی آن کنش در انسان یا آثار درونی آن در وی چه صفتی از او است که بدان لحاظ، خوب محسوب می‌شود یا بد؛ اما در اخلاق، نظر به بیان حکم کنش انسان است به لحاظ این که سرمنشأ درونی آن کنش در انسان یا آثار درونی آن در وی چه صفتی است؛ مثلاً وقتی در فقه (شریعت) گفته می‌شود: «دروغ یا حسد حرام است» مراد این است که حکم دروغ و حسد به خودی خود به حسب برداشت از ادله شرعی، حرمت و منع است و فرد متدین نباید آن را انجام دهد. حال، منشأ دروغگویی یا حسد ورزیدن در درون انسان چیست و اینها چه آثاری را در روح و نفس انسان ایجاد می‌نمایند، مد نظر نیست. از این رو است که محمولات در قضایای فقهی (شریعت) همان احکام پنج‌گانه وجوب، حرمت، مستحب، مکروه و مباح است؛ اما در اخلاق که گفته می‌شود: «دروغ یا حسد بد و مذموم است» مراد این است که این‌ها سرمنشأ پسندیده‌ای در درون نفس انسان ندارند و یا موجب می‌شوند که در درون انسان صفات ناپسندی پدیدار شوند. از این رو، محمولات در گزاره‌های اخلاقی به گونه‌ای غیر از محمولات در گزاره‌های فقهی است و بیشتر همان «خوب و بد، درست و نادرست» و مانند آن است.^۱ حاصل سخن آنکه اگر توجه ما صرفاً به عمل یا کنش انسان (مستقل از سرمنشأ و آثار درونی آن) باشد، در آن صورت تمایز روشنی را نمی‌توان در دین اسلام، میان اخلاق و فقه (شریعت) ترسیم کرد.^۲

۱. قضیه اخلاقی به قضیه‌ای اطلاق می‌شود که موضوعش یک فعل انسانی ارادی اختیاری است و در ناحیه محمول خود، با یکی از این ده مفهوم ارزشی سروکار دارد: خوب، بد، درست، نادرست، باید، نباید، وظیفه، مسئولیت، فضیلت و رذیلت (ملکیان، ۱۳۷۹، ص ۷). قضیه شرعی (فقهی) به قضیه‌ای اطلاق می‌شود که موضوعش یک فعل انسانی ارادی اختیاری است و در ناحیه محمول خود، با یکی از این پنج مفهوم ارزشی سروکار دارد: واجب، حرام، مباح، مستحب و مکروه. همان‌طور که ملاحظه می‌شود، قضایای اخلاقی و شرعی در ناحیه موضوع تفاوتی با یکدیگر ندارند و در ناحیه محمول نیز هر دو، محمولی ارزشی دارند.

۲. مثلاً می‌توان به احکام شرعی رفتارهای اخلاقی، همچون: دروغ، تهمت، هتک، غیبت، تجسس و اسراف در کتاب‌های فقهی اشاره کرد (برای نمونه، رک: امام خمینی، ۱۳۷۲، ص ۶۱۶-۶۲۳).

پس به نظر می‌رسد که اگر اخلاق را به معنای هنجارهای راهنما و هدایت‌گر عمل و رفتار بدانیم، بُعد شریعت در دین اسلام نیز متکفل ارائه هنجارهای دینی است که اعمال و رفتارهای مؤمنان را در جهت خاصی راهنمایی و هدایت می‌کند. شاید به همین دلیل بوده است که برخی متفکران مسلمان، اخلاق (منظور اخلاق رفتاری، نه اخلاق فضیلتی یا منش) را جزئی از فقه و شریعت دانسته‌اند (جعفری، ۱۳۷۸، ص ۱۸۷) یا شریعت را مترادف و معادل با اخلاق دینی گرفته‌اند (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۱۴). نقل قول‌های زیر دلالت بر این نکته دارند:

اخلاق دینی (= فقه) نظام ارزشی و هنجاری است که ریشه در شریعت و امر و نهی خداوند دارد و وابستگی تام و تمامی به دین دارد (فناپی، ۱۳۸۴، ص ۸۷).

شریعت، بخش‌های اخلاقی و فقهی را دربر می‌گیرد... امور اخلاقی مانند سایر دستورات دینی، الزامی‌اند؛ مثلاً وفای به عهد و ادای امانت و پرهیز از غیبت در الزام‌آور بودن با اوامر شرعی، حقوقی و فقهی تفاوتی ندارند، گرچه برخی از این امور می‌توانند هم اخلاقی و هم فقهی و حقوقی باشند (منتظری، ۱۳۸۵، ص ۳۳ و ۳۳۴).

اگر به فقه نگاه کنیم، می‌بینیم ترکیبی است از اخلاق، حقوق و آداب و رسوم (ملکیان، ۱۳۸۷).

احکام عملی دین اسلام اعم از اینکه ناظر به خود فرد باشد یا ناظر به ارتباط فرد با خداوند یا با افراد دیگر، از آن جهت که حقوق و تکالیف افراد را تعیین می‌کنند، به فقه ارتباط دارند؛ اما همه احکام مزبور از آن جهت که فرد را به سعادت و کمال حقیقی هدایت می‌کنند، در حوزه اخلاق قرار می‌گیرند (مصباح، ۱۳۸۵، ص ۲۶۴).

با این وصف، اگر اخلاقیات دینی را عبارت از بایدها و نبایدهای دینی یا هنجارهای شرعی حاکم بر رفتار آدمی در نظر بگیریم، مشکل اصلی پژوهشگر علوم اجتماعی در سنجش این مؤلفه، آن است که بسیاری از اخلاقیات دینی، به‌طور تاریخی در جامعه ایران مورد پذیرش وسیع مردم قرار گرفته‌اند و بالطبع خیلی دشوار است که رفتار اخلاقی دینی را از رفتار اخلاقی غیر دینی، متمایز و مشخص کرد. در هر حال، برای اینکه پابندی قوی به یک رفتار اخلاقی خاص، به عنوان دینداری یا التزام دینی استنباط شود، فرد باید به صورت مستدل نشان دهد که آن رفتار اخلاقی، در زمینه اجتماعی مورد بررسی، هنوز «معنای دینی» دارد و عرفی نشده است؛ مثلاً، گرچه در شریعت اسلام بر شرکت در تشییع جنازه خویشان و آشنایان تأکید زیادی شده است (استحباب مؤکد)، ولی در جامعه ایران، این کنش، معنای دینی ندارد و عمدتاً بر متابعت از هنجارهای عرفی دلالت دارد، نه دینداری.

همچنین از حیث روش‌شناسانه نیز باید در تعیین شاخص‌ها یا معرف‌های مؤلفه اخلاقیات دینی، قدرت تفکیک‌کنندگی آنها (تفکیک دینداران قوی‌تر از ضعیف‌تر) دقیقاً مورد تأکید و توجه قرار گیرد. بسیاری از افعال اخلاقی که دین اسلام بر عمل یا اجتناب از آنها تأکید کرده است، همچون نیکویی، صداقت، خوش‌قولی، وفا کردن به عهد، عفو و گذشت، عدالت و انصاف، مروت، خوش‌خویی، قتل، دزدی، خیانت در امانت، حسادت، دروغ و تهمت، فاقد یک چنین ویژگی هستند. این نوع احکام اخلاقی معمولاً مورد قبول همه اعضای جامعه، صرف نظر از دین و ایمان آنان است. و به همین دلیل، با مشاهده پایبندی افراد به این اعمال، نمی‌توان آن را لزوماً به دینداری‌شان نسبت داد. در این صورت، مشکل اصلی برای محققان علوم اجتماعی، عبارت است از یافتن احکام اخلاقی دینی که معنای دینی خود را حفظ کرده باشند. این مسئله، محدوده اعمال اخلاقی معتبر برای سنجش دینداری افراد را بسیار تنگ می‌کند و ممکن است آن را به برخی کنش‌های عرفی موجود در جوامع، که از نظر دینی تحریم شده‌اند، محصور کند؛ مثلاً بسیاری از ادیان و مذاهب، دارای ممنوعیت‌های اخلاقی سختی درباره خصوص رفتارهایی همچون رقص و آواز، قماربازی، مصرف مخدرات و نوشیدن مشروبات الکلی هستند (فیچتر، ۱۹۶۹، ص ۱۷۳).^۱ شاید بر اساس همین محدودیت‌ها بوده است که گلاک و استارک به جای سنجش مستقیم اخلاقیات دینی به سنجش پیامدهای دینداری، که با رفتارهای تحریم شده از طرف دین، عملیاتی شده بود، اکتفا کردند.^۲ قدری دقت و تأمل در رفتارهای مزبور کافی است تا همپوشی اخلاق با شریعت کاملاً آشکار شود؛ چون این نوع اعمال ممنوع شده در اسلام، ممنوعیتشان را بیشتر از شریعت (فعل حرام در اصطلاح فقهی) می‌گیرند تا از اخلاق.

با همه اینها اگر دین اجتماعی شده را مبنای تفهم اعمال دینی در نظر بگیریم، نمی‌توان کتمان کرد که در میان عرف مسلمانان ایرانی، صدق و مراتب تقید دینی و ایمان مذهبی، معمولاً با بُعد اخلاقی شناخته می‌شود؛ مثلاً در عرف معمولاً به کاسب یا مغازه‌دار «مؤمن و متدین» می‌گویند که جدا از تقید به انجام فرایض دینی، فردی با انصاف، امانتدار، راستگو، با حیا و... باشد. بنابراین، تدین و دینداری، آن‌طور که مردم می‌فهمند و تعبیر می‌کنند، لاجرم

۱. فیچتر تأکید دارد که همه ادیان سازمان‌یافته امروزی، مجموعه‌ای از قواعد اخلاقی را به عنوان نحوه سلوک عملی برای پیروان خویش ارائه می‌دهند؛ اما کنکاش از سلوک عملی و رفتار اخلاقی افراد با دشواری‌های بسیار زیاد تن به سنجش و اندازه‌گیری می‌دهند (۱۹۶۹، ص ۱۷۴).

۲. شایان ذکر است که وربیت (۱۹۷۰) نیز بُعد اخلاقی دین را معادل با بُعد پیامدی گلاک و استارک محسوب کرده است (مولر، ۱۹۸۰، ص ۲).

واجد بُعد اخلاقی است و با این بُعد، دست‌کم، مراتب آن بهتر درک و شناخته می‌شود. در حقیقت، حتی اگر پذیرفته شود که بسیاری از اعمال اخلاقی به‌طور مجرد و مستقل نشانه دینداری افراد نیستند، اما هنگامی که همین اعمال در کنار سایر ابعاد و مؤلفه‌های دینداری قرار گیرند، می‌توانند افراد دیندارتر را از کمتر دیندارتر تفکیک کنند؛ مثلاً، اگر افراد معینی از نظر اعتقادات دینی و پایبندی به فرایض دینی مشابه باشند، در آن صورت می‌توان بر اساس میزان پایبندی هر یک از آنان به اعمال اخلاقی، مثل صداقت، خوش‌قولی، وفا کردن به عهد، عفو و گذشت و انصاف، مراتب مختلفی برای دینداری‌شان در نظر گرفت.

حاصل سخن آنکه، با وجود اذعان به حل‌نشده‌گی مشکل چگونگی سنجش مؤلفه اخلاقیات دینی در تحقیقات اجتماعی، در چارچوب مفهومی حاضر با توجه به استدلال‌های یاد شده و همچنین مزیت‌های تحلیلی مترتب بر فهم تمایزی، مصلحت دیده شد که مؤلفه «اخلاقیات»، مستقل از «شرعیات»، واری تجربی شود. این مصلحت‌اندیشی با این ملاحظه نیز تقویت شد که برای انجام دادن یک تحقیق پهنانگر پیمایشی، که تنها به سنجش یک متغیر، یعنی دینداری می‌پردازد، التزام عملی به یک مفهوم‌سازی بسیار دقیق ضرورتی ندارد و می‌توان با قدری تسامح مفهومی، قدم به میدان بررسی تجربی و پیمایش گذاشت تا اطلاعات گردآوری شده درباره اصل و نشانه‌های دینداری، بیشینه گردد. بر این اساس، مؤلفه «شریعت» نیز معطوف و محدود به برخی کنش‌های عرفی موجود در جوامع، که از حیث دینی تأکید و توصیه یا تحریم و ممنوع شده‌اند، که در مطالعه حاضر آنها را اصطلاحاً «شرعیات مثبت» (بایدها) و «شرعیات منفی» (نبایدها) نامیده‌ایم، گردید.

مؤلفه دوم بُعد رفتاری دین، اعمال عبادی (مناسک و فرایض دینی) است. منظور از اعمال عبادی، همه کنش‌های منظم، رمزگونه و استاندارد شده معطوف به خداوند یا امر مقدس و متعالی است. اعمال دینی، تجلی عقاید و هویت دینی است. همچنین مناسک دینی یکی از اصلی‌ترین ورودی‌های دینداری به عرصه هویت دینی است؛ چون التزام به مناسک دینی، یک جماعت دینی خاص را از جماعات دیگر متمایز می‌کند و به آن، هویتی ویژه می‌بخشد. در اسلام، این نوع اعمال دینی، معمولاً به دو نوع «فردی» (مثل نماز و روزه) و «جمعی» (مثل نماز جماعت و نماز جمعه) تقسیم شده‌اند.

با جمع‌بندی کلی از مباحث گذشته می‌توان جدول زیر را منعکس‌کننده مفهوم‌سازی سازه دینداری (البته تا سطح مؤلفه‌ها نه معرف/شاخص‌ها^۱) در تحقیق حاضر دانست:

1. indicators

مفهوم‌سازی دینداری

مؤلفه‌ها		ابعاد	سازه
اصول		اعتقادی	دینداری
فروع			
تجربه دینی		عاطفی	
علقه دینی			
هویت دینی			
اخلاقیات		رفتاری	
مثبت	شرعیات		
منفی			
فردی	عبادات		
جمعی			

برای ساختن سنجه دینداری در هر یک از مؤلفه‌های یاد شده، معرف / شاخص‌های زیر پیشنهاد شده است:

الف) اصول اعتقادی

اعتقاد به خداوند، پیامبری حضرت محمد(ص)، قرآن مجید، جهان آخرت، عدل الهی و امامت.

ب) فروع اعتقادی

اعتقاد به عصمت پیامبران، شفاعت، عالم برزخ یا عالم قبر، ملائکه و شیطان، معجزه پیامبر، عصمت ائمه، عصمت حضرت فاطمه(ع) و قیام حضرت مهدی(عج).

ج) تجربه دینی

احساساتی همچون معنویت خاص حین عبادت، حضور خداوند، ترس از خداوند، توبه، نزدیکی به خداوند، پاسخ خداوند به خواسته‌های فرد، توجه همیشگی به خداوند و همچنین کمک گرفتن از خداوند، توکل و نذر کردن (نذر کردن غیر از عمل کردن به نذر است. نذر نوعی درخواست کردن از خداوند است) و مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه خدا در حوادث غیر عادی و شگفت‌انگیز.

د) علقه دینی

علاقه‌مندی به اسلام و بالیدن به آن، تنفر از توهین‌کنندگان به قرآن کریم و یا پیامبر اسلام (ص)، آرزومندی زیارت خانه خدا، علاقه‌مندی زیاد به خواندن کتاب‌های مذهبی یا شنیدن سخنرانی‌های مذهبی، عدم علاقه به کسانی که با دین اسلام میانه خوبی ندارند، اولویت ارزشی به تدین اسلامی در انتخاب همسر، ناراحتی از انجام ندادن تکلیف اسلامی، آمادگی برای جنگ و جان‌فدایی برای اسلام.

ه) هویت دینی

افتخار به مسلمان بودن، اجتناب از دوستی با غیر مسلمانان، تنفر از توهین‌کنندگان به مسلمانان، احساس مسئولیت در برابر سایر مسلمانان، مهم‌ترین آرزوی فرد: سربلندی مسلمانان، احساس غرور و افتخار از موفقیت مسلمانان، احساس نزدیکی به مسلمانان در سراسر جهان، ضد اسرائیلی بودن.

و) اخلاقیات

صداقت و راستگویی، عفو و گذشت، درستکاری، انصاف، امانتداری، پایبندی به قول و قرار، دورویی و تظاهر، تقلب و کلاهبرداری، تملق و چاپلوسی، حرص و طمع، اسراف و غیبت کردن.

شایان ذکر است که برای اعتباربخشی بیشتر به سنجش مؤلفه اخلاقیات، هر یک از رفتارهای اخلاقی یاد شده، به دو طریق پرسیده شد: ابتدا به صورت غیر مستقیم هنجار ذهنی^۱ و سپس به صورت مستقیم؛ یعنی ابتدا از پاسخگویان پرسیده شد که «فکر می‌کنید مردم هر یک از این خُلقیات را تا چه حد دارند؟ آنگاه پرسیدیم که «خود شما چطور؟».

ز) شریعات

این مؤلفه به دو زیرمؤلفه تقسیم شد: یکی مثبت و دیگری منفی. بخش مثبت اختصاص به تقید به واجبات شرعی دارد که با معرف‌هایی همچون: تقلید در احکام شرعی (در صورت مجتهد نبودن)، پرداخت خمس و زکات فطره (در صورت داشتن شرایط)، امر به معروف و نهی از منکر و رعایت حکم شرعی پول پیدا شده عملیاتی گردید. بخش منفی شریعات (منهیات) به اجتناب از تحریم‌های شرعی اختصاص دارد که با معرف‌های زیر سنجیده

۱. منظور از «هنجار ذهنی» دیدگاه فرد درباره وضعیت دیگر مردم است.

می‌شود: رباخوری، مشروب‌خواری، مصرف غذاهای گوشتی بدون ذبح شرعی، قماربازی، شرکت در مجالس رقص و آواز، گوش دادن به آهنگ‌هایی که خواننده‌اش زن است، دست دادن با نامحرم، پاسوربازی شرطی، تراشیدن کامل ریش برای مردان و عدم رعایت حدود حجاب اسلامی برای زنان. البته با توجه به محدودیت‌های شرعی و عرفی در مطالعهٔ مَلّی حاضر، که شیوهٔ اجرای ابزار اندازه‌گیری آن، مصاحبهٔ پرسش‌گر با پاسخگویان است، بهتر دیده شد در بخش منفی شریعات (منهیات) به جای پرسش مستقیم از فراوانی انجام رفتارهای خلاف شرع، از پاسخگویان خواسته شود تا عقاید و نگرش خویش را دربارهٔ این‌گونه رفتارها و اشخاصی که مرتکب آنها می‌شوند، ابراز دارند.

ح) عبادات

مؤلفهٔ عبادات بالمعنی الاخص (منظور اعمال مناسکی و شعایری دین است) نیز به دو زیرمؤلفهٔ فردی و جمعی تقسیم می‌شود. عبادات فردی با معرف‌های زیر عملیاتی گردیده است: نمازهای یومیه، نافله، غفیله، امام زمان، جعفر طیار، آیات، حاجت و نماز شب. همچنین روزه گرفتن، پرداخت خمس و زکات فطره، تلاوت قرآن، صدقه دادن، استخاره کردن، زیارت اماکن متبرکه و به‌طور فردی دعا و زیارت‌نامه خواندن. معرف‌های عبادات جمعی عبارت بوده‌اند از: شرکت در نمازهایی همچون نماز عید فطر، عید قربان، جمعه، نماز جماعت در مسجد یا ادارات، شرکت در مراسم اعتکاف، شرکت در هیئت‌های مذهبی، شرکت در مراسم روضه‌خوانی یا عزاداری، شرکت در مراسم بزرگداشت جشن‌های مذهبی و تولد معصومین و شرکت در مراسم دعا و شب‌های احیا در ماه رمضان.

در پایان، ذکر این نکته اهمیت بسزایی دارد که به هیچ‌وجه اعتقاد نداریم که تک‌تک معرف/شاخص‌های ارائه شده، با مؤلفه‌های مذکور تطابق کامل داشته‌اند؛ زیرا این امر، نیازمند تخصص وسیع و احاطهٔ کامل به دانش دینی است که نگارنده اذعان به ضعف خود در این زمینه دارد. از این رو، با وجود اینکه معتقدیم معرف/شاخص‌های مذکور وجهی یا جنبه‌ای از تدین اسلامی را می‌سنجند، اما تصدیق داریم که تطبیق کلیهٔ معرف/شاخص‌ها به مؤلفه‌های مذکور، ممکن است دقیق نبوده باشد.^۱ از لحاظ روش‌شناختی، اصولاً وقتی با مفاهیمی سروکار داریم که واجد درجهٔ بالایی از انتزاع بوده و

۱. مثلاً ممکن است گفته شود که معرف/شاخص «پرداخت خمس» به جای مؤلفهٔ «شریعت» باید جزئی از مؤلفهٔ «عبادات فردی» محسوب می‌شد؛ چون در پرداخت خمس، قصد قربت شرط است.

به همین علت، به ابعاد و مؤلفه‌های متعددی تجزیه می‌شوند، در پاره‌های از مواقع و درباره برخی موارد، تطبیق هر معرف/شاخص با تنها یک مؤلفه نیز کار بسیار دشواری است. باری، دقیق‌تر شدن این مفهوم‌سازی، بالأخص در سطح تطابق معرف/شاخص به مؤلفه/بُعد، مستلزم نقدهای مضمونی دین‌پژوهان به‌ویژه علما و صاحب‌نظران حوزه دین است. امید است علما و صاحب‌نظران حوزه دین و دین‌پژوهان علوم اجتماعی، با یافتن ایرادات و نقایص این مفهوم‌سازی و بیان خطاهای آن در بهبود و ارتقای مفهوم‌سازی دینداری، برای مطالعات پهنانگر پیمایشی مشارکت کنند. در هر حال، هیچ‌کاری از کمال آغاز نمی‌شود و با مشارکت دیگر دین‌پژوهان است که به تدریج می‌توانیم به سوی کمال بیشتر حرکت کنیم.



منابع

- اسمارت، نینمان (۱۳۸۳)، تجربه دینی بشر، مرتضی گودرزی، انتشارات سمت.
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵)، دین پژوهی، بهاءالدین خرمشاهی، چ دوم، پژوهشکده علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- امام خمینی، روح الله (۱۳۷۲)، استفتاآت، ج ۲، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- امینی، ابراهیم (۱۳۸۴)، آشنایی با اسلام، قم، مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
- اورعی، غلامرضا صدیق (۱۳۶۴)، «مباحث عمده در روان‌شناسی اجتماعی اسلامی»، مندرج در کتاب جلوه‌های معلمی استاد، سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش، ص ۲۶۲-۲۷۷.
- پترسون، مایکل؛ ویلیام هاسکو؛ بروس رایشنباخ و دیوید بازینجر (۱۳۷۷)، عقل و اعتقاد دینی، چ دوم، احمد نراقی و ابراهیم سلطانی، طرح نو.
- پراودفوت، وین (۱۳۸۳)، تجربه دینی، عباس یزدانی، چ دوم، انتشارات طه.
- تامسون، کنت (۱۳۸۱)، دین و ساختار اجتماعی، علی بهرام‌پور و حسن محدثی، نشر کویر.
- جعفری، محمدتقی (۱۳۷۵)، فلسفه دین، دفتر نخست، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۷۸)، فلسفه دین، چ دوم، تدوین عبدالله نصری، چ دوم، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- جلالی مقدم، مسعود (۱۳۷۹)، درآمدی به جامعه‌شناسی دین، نشر مرکز.
- جوادی، محسن (۱۳۷۶-۱۳۷۷) «چشم‌اندازی به اخلاق در قرآن»، مجله نقد و نظر، ش ۱۳، ص ۵۶-۷۷.
- حسین‌زاده، محمد (۱۳۸۰)، مبانی معرفت دینی، چ سوم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۳)، صور ابتدایی حیات دینی، نادر سالارزاده امیری، دانشگاه علامه طباطبایی.
- رو، ویلیام (۱۳۷۹)، «تجربه دینی و عرفانی»، اسماعیل سلیمانی فرکی، مجله نقد و نظر، سال ششم، ش ۳-۴، ص ۲۸۶-۳۱۹.

- شجاعی‌زند، علیرضا (۱۳۸۴)، «مدلی برای سنجش دینداری در ایران»، مجله جامعه‌شناسی ایران، دوره ششم، ش ۱، ص ۳۴-۶۶.
- شیروانی، علی (۱۳۷۶)، فرااخلاق، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
- _____ (۱۳۷۸)، «ساختار کلی اخلاق اسلامی»، مجله قبسات، ش ۱۳، ص ۳۸-۴۳.
- صدر حاج‌سیدجوادی، احمد کامران فانی، بهاء‌الدین خرمشاهی و حسن یوسفی اشکوری (۱۳۷۵)، دایرةالمعارف تشیع، ج ۵، نشر شهید سعید محبی، ص ۱۵۷-۱۵۸.
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۴)، «سنجش دینداری و ارزیابی مدل اندازه‌گیری آن»، مندرج در کتاب مبانی نظری مقیاس‌های دینی، به کوشش محمدرضا سالاری‌فر، مسعود آذربایجانی و عباس رحیمی‌نژاد، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، ص ۵۲۳-۵۴۶.
- طباطبایی، سید محمدحسین (۱۳۵۴)، بررسی‌های اسلامی، به کوشش سید هادی خسروشاهی، انتشارات دارالتبلیغ اسلامی قم.
- فعالی، محمدتقی (۱۳۷۹)، «مکاشفه یا تجربه عرفانی»، مجله نقد و نظر، سال ششم، ش ۳-۴، ص ۱۶۲-۱۸۸.
- فناپی، ابوالقاسم (۱۳۷۵)، درآمدی بر فلسفه دین و کلام جدید، انتشارات اشراق.
- _____ (۱۳۸۴)، دین در ترازوی اخلاق، انتشارات مؤسسه فرهنگی صراط.
- قائم‌نیا، علیرضا (۱۳۸۱)، خاستگاه دین، انجمن معارف اسلامی ایران، قم: انتشارات زلال کوثر.
- قمی، محسن (۱۳۷۹-۱۳۸۰) «برهان تجربه دینی»، مجله نقد و نظر، سال هفتم، ش ۱-۲، ص ۳۶۴-۳۹۷.
- کاظمی‌پور، عبدالمحمد (۱۳۸۲)، باورها و رفتارهای مذهبی در ایران، طرح‌های ملی وزارت ارشاد اسلامی.
- کریشنا، دایا (۱۳۷۹)، «تجربه، زبان و حقیقت»، مرتضی‌قرایی، مجله نقد و نظر، سال ششم، ش ۳-۴، ص ۳۷۳-۳۸۳.
- کمال‌المنوفی (۱۳۷۵)، اسلام و توسعه، چ اول، مؤسسه پژوهش‌های اجتماعی، بینش.
- کینگ، وینستون (۱۳۷۵)، «دین»، مندرج در کتاب دین پژوهی، ج ۱، چ دوم، ویراسته میرچا الیاده، بهاء‌الدین خرمشاهی، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ص ۵۵-۸۷.
- گاتینگ، گری (۱۳۷۹)، «تقریری اصلاح شده از استدلال از طریق تجربه دینی»، پروانه عروج‌نیا، مجله نقد و نظر، سال ششم، ش ۳-۴، ص ۳۵۰-۳۷۲.

- گرین، رونالد (۱۳۷۴)، «اخلاق و دین»، صادق لاریجانی، مندرج در کتاب فرهنگ و دین، میرچا الیاده، هیئت مترجمان، طرح نو، ص ۱-۴۷.
- لگنهاوسن، محمد (۱۳۷۹)، «تجربه دینی»، مجله نقد و نظر، سال ششم، ش ۳-۴، ص ۴-۲۴.
- لنسکی، گرهارد (۱۳۶۹)، سیر جوامع بشری، ناصر موفقیان، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- ماوردس، جورج (۱۳۷۸)، «دین و غرابت اخلاق»، رضا اکبری، مجله قیسات، ش ۱۳، ص ۴۴-۷۱.
- مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۶۸)، آموزش عقاید، ج ۱، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۷۶-۱۳۷۷)، «معرفت دینی»، کتاب نقد، ش ۵-۶.
- _____ (۱۳۷۸)، «دین و اخلاق»، مجله قیسات، سال چهارم، ش ۳، ص ۳۰-۳۷.
- _____ (۱۳۸۱)، آموزش عقاید، چ هفتم، سازمان تبلیغات اسلامی.
- _____ (۱۳۸۴)، نقش دین در زندگی انسان، پنجمین نشست سراسری طلاب دانشجو، مشهد، ۱۳۸۴/۵/۲۳.
- مصباح، مجتبی (۱۳۸۵)، بنیاد اخلاق، چ چهارم، انتشارات موسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- مطهری، مرتضی (۱۳۵۸)، آشنایی با علوم اسلامی: اصول فقه و فقه؛ انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۵۹)، آشنایی با علوم اسلامی: کلام و عرفان؛ انتشارات صدرا.
- _____ (۱۳۸۱)، کلیات علوم اسلامی: کلام، عرفان، حکمت عملی، چ بیست و ششم، انتشارات صدرا.
- مظاهری، حسین (۱۳۸۲)، کاوشی نو در اخلاق اسلامی و شئون حکمت عملی، ج ۱، ترجمه حمیدرضا آژیر، موسسه نشر و تحقیقات ذکر.
- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۸۱)، اخلاق در قرآن، ج ۱، چ سوم، قم: انتشارات نسل جوان.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، اخلاق باور، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- _____ (۱۳۸۱)، «طبقه بندی شبهات دینی»، مندرج در کتاب دین پژوهی در جهان معاصر، دبیرخانه دین پژوهان کشور، ص ۲۷-۴۰.
- _____ (۱۳۸۵)، مشتاقی و مهجوری، نشر نگاه معاصر.
- _____ (۱۳۸۷)، حاجت موکد بشر به اخلاق، مندرج در روزنامه اعتماد ملی مورخ ۱۳۸۷/۵/۷، ص ۱۰.

- منتظری، حسینعلی (۱۳۸۵)، اسلام دین فطرت، چ دوم، نشر سایه.
- مندراس، هانری (۱۳۶۹)، مبانی جامعه‌شناسی، چ پنجم، باقر پرهام، انتشارات امیرکبیر.
- نازکتبار، حسین؛ محمدجواد زاهدی و هوشنگ نایی (۱۳۸۵)، «نقش دینداری در ممانعت از بزهکاری جوانان شهر تهران»، فصلنامه رفاه اجتماعی، سال ششم، ش ۲۲، ص ۲۳۳-۲۵۷.
- نراقی، احمد (۱۳۷۴)، «وحدت جوهری ادیان و پلورالیسم دینی»، مجله کیان، ش ۲۸. ——— (۱۳۷۸)، رساله دین شناخت، طرح نو.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی ادیان، عبدالرحیم گواهی، انتشارات تبیان.
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)، جامعه‌شناسی دین، محسن ثلاثی، انتشارات تبیان.
- هیگ، جان (۱۳۷۲)، فلسفه دین، بهرام راد، انتشارات الهدی.
- Albelaikhi, Abdulaziz Abdurrahman (1997), "Development of a Muslim Religiosity Scale", PH.D Dissertation, University of Rhode Island.
- Byrne, P. (2001), Religion in "International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences", Neil Smelser & Paul Baltes (ed.), *Elsevier Science Ltd*, vol.19, pp.13060-13062.
- Christiano, K. J. (2001), Religiosity, in "International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences", Neil Smelser & Paul Baltes (ed.), *Elsevier Science Ltd*, vol.19, pp.13115-13119.
- Chu, Doris (2003), *Religiosity as Social Capital*, PH.D Dissertation, State University of New York.
- Clayton, Richard & James Gladden (1974), "The Five Dimensions of Religiosity" *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.13, pp.44-135.
- Clayton, Richard (1968), "Religiosity in 5-D: a southern test" *Social Forces*, vol.47, pp.80-83.
- (1971), "5-D or 1?" *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.10, pp.37-40.
- Cornwall, Marie, Stan Albrecht, Perry Cunningham and Brian Pitcher (1986), "The Dimensions of Religiosity: a Conceptual Model with an Empirical Test", *Review of Religious Research*, 27 (3), pp.44-226.

- Davidson, James (1975), "Clock's Model of Religious Commitment: Assessing some Different Approaches and Results", *Review of Religious Research*, 16 (2), pp.83-93.
- DeJong, Gordon; Joseph Faulkner & Rex Warland (1976), "Dimensions of Religiosity Reconsidered: Evidence from a Cross-Cultural Study", *Social Forces*, vol.54, pp.866-889.
- Ebaugh, Helen Rose; Janet Chafetz & Paula Pipes (2006), "Where's the Faith in Faith Based Organizations?", *Social Forces*, 84 (4), pp.2259-2272.
- Faulkner, Joseph & Gordon DeJong (1966), "Religiosity in 5-D: an Empirical Analysis", *Social Forces*, pp.54-45246.
- Fichter, Joseph (1969), "Sociological Measurement of Religiosity", *Review of Religious Research*, vol.10, pp.77-169.
- Finney, John (1978), "A Theory of Religious Commitment", *Sociological Analysis*, vol.39, pp.19-35.
- Fukuyama, Yoshio (1961), "The Major Dimensions of Church Membership" *Review of Religious Research*, vol.2, pp.61-154.
- Glock, Charles & Rodney Stark (1965), *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally.
- Glock, Charles (1962), "On the Study of Religious Commitment", *Religious Education*, vol.57, pp.98-110.
- Gorsuch, R. L. (1984), *Measurement: the Boon and Bane of Investigating Religion*, *American Psychologist*, vol.39, pp.228-236.
- Guthrie, Stewart Elliott (1996), "Religion: What is it?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 35 (4), pp.412-419.
- Hill, Peter & Ralph W. Hood (1999), *Measures of Religiosity*, Religious Education Press.
- Himmelfarb, Harold (1975), "Measuring Religious Involvements" *Social Forces*, 53 (4), pp.18-606.

- Jackman, Robert (1985), "Cross-National Statistical Research and the Study of Comparative Politics", *American Journal of Political Science*, 29 (1), pp.161-182.
- Jana-Masri, Asma & Paul Priester (2007), "The Development and Validation of a Qur'an Based Instrument to Assess Islamic Religiosity", *Journal of Muslim Mental Health*, vol.2, pp.177- 188.
- Johnson, B. R.; D. B. Larson; S. D. Li & S. J. Jang (2000), *Church Attendance and Religious Salience among Disadvantaged Youth*, *Justice Quarterly*, vol.17, pp.377-391.
- King, Morton & Richard Hunt (1969), "Measuring the Religious Variable: Amended Findings", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.8, pp.23-321.
- King, Morton & Richard Hunt (1972), "Measuring the Religious Variable: Replication", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.11, pp.51-240.
- (1975), "Measuring the Religious Variable: National Replication" *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.14, pp.13-22.
- (1990), "Measuring the Religious Variable: Final Comment" *Journal for the Scientific Study of Religion*, 29 (4), pp.531-535.
- King, Morton (1967), "Measuring the Religious Variable: Nine Proposed Dimensions", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol.6, pp.90-173.
- Lenski, Gerhard (1961), *The Religious Factor*, Garden City: Doubleday.
- Mockabee, Stephan; Joseph Quin Monson & Tobin Grant (2001), "Measuring Religious Commitment Among Catholics and Protestants", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40 (4), pp.675-690.
- Mueller, Gert. H. (1980), "The Dimensions of Religiosity" *Sociological Analysis*, 41 (1), pp.1-24.
- Nudelman, Arthur (1971), "Dimensions of Religiosity: a Factor-Analytic View of Protestants, Catholics and Christian Scientists" *Review of Religious Research*, 13 (1), pp.42-56.

- Roof, Wade Clark (1979), "Concepts and Indicators of Religious Commitment: a Critical Review" pp.17-45 in *The Religious Dimension*, New Directions in Quantitative Research, Edited by Robert Wuthnow, New York: Academic Press.
- Stark, Rodney & Roger Finke (2000), *Acts of Faith*, University of California Press.
- Verbit, Mervin (1970), "The Components and Dimensions of Religious Behavior: Toward a Reconceptualization of Religiosity" pp.24-38 in *American Mosaic: Social Pattern of Religion in the United States*, Edited by Phillip E. Hammond and Benton Johnson, New York: Random House.
- Weber, Max (1966), *Sociology of Religion*, London: Methuen.
- Zinnbauer, Brian & Kenneth Pargament (1997), "Religion and Spirituality", *Journal of Scientific Study of Religion*, 36 (4), pp.549-564.

