

اعتباریابی در پژوهش کیفی: تطبیق گونه‌شناسی‌های دینداری در ایران با گفتمان‌های اربعین

روح‌الله اسلامی^۱ محمدسعید ذکایی^۲

چکیده

یکی از مسائل مهم در ارزیابی پژوهش‌های کیفی، پرسش‌های روایی و پایایی تحقیق است. در روش تحقیق کیفی، کاربرد معیار «انتقال‌پذیری» برای به‌کارگیری یافته‌های تحقیق در زمینه‌های دیگر و همراه با آن بهره‌گیری از پیشینه تحقیق به‌مثابه معیار مقایسه و ارزیابی یافته‌های تحقیق مطرح شده است. در مقاله حاضر برای تشریح نمونه‌ای از کاربرد شیوه‌های اعتباریابی در مطالعات کیفی، پژوهش‌های دینداری و گونه‌شناسی‌های ارائه‌شده از آنها در ایران برای اعتباریابی یافته‌های «تحقیق اربعین» به‌کار گرفته شده‌اند. پس از توضیحی مختصر درباره طراحی «تحقیق اربعین» که با هدف «شناسایی گفتمان‌ها و بازنمایی‌های زیارت اربعین» در ایران انجام شده است، نتایج بررسی و مرور «مطالعات دینداری» در ایران آمده و با هدف پیشنهاد یک الگو برای تحلیل مطالعات دینداری، خطوط انفصال و تمایز در گونه‌شناسی دینداری ایرانیان شناسایی و دسته‌بندی شده و سپس نحوه کاربرد این الگوی پیشنهادی به‌مثابه معیار ارزیابی یافته‌های «تحقیق اربعین» بیان شده است. در مرحله تطبیق و اعتباریابی، جایابی گفتمان‌های رویداد اربعین بر روی الگوی به‌دست‌آمده از خطوط تمایز دینداری در سطوح سه‌گانه تحلیل اجتماعی نشان می‌دهد که چهار گفتمان مبتنی بر دینداری نوگرا و دو گفتمان مبتنی بر دینداری سنتی به‌زمینه اجتماعی ایران معاصر با گرایش‌ها و سلیقه‌های اجتماعی سیاسی برآمده پس از انقلاب اسلامی ارتباط دارند. استدلال نهایی مقاله این است که کوشش‌های اعتباریابی، می‌تواند مسیری را برای جمع‌بندی نتایج پژوهش‌های تجربی جدا از هم در حوزه مطالعات اجتماعی دین در ایران و ارائه الگوهای مفهومی و نظری برآمده از بستر جامعه ایران معاصر بگشاید.

واژگان کلیدی

روش تحقیق کیفی، اعتباریابی، انتقال‌پذیری یافته‌ها، مطالعه رویداد اربعین، مطالعات دینداری.

۱. دانشجوی دکتری جامعه‌شناسی سیاسی دانشگاه علامه طباطبایی، rohollah.eslami@atu.ac.ir
۲. استاد مطالعات فرهنگی دانشکده علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، saeed.zokaei@atu.ac.ir

۱. مقدمه

یکی از مسائل بااهمیت در پذیرش روش‌های تحقیق کیفی، نحوه پاسخ این رویکرد روش‌شناسانه به پرسش‌های روایی و پایایی تحقیق است. به بیان دیگر، چگونه یافته‌های تحقیقی که با کاربرد روش تحقیق کیفی به دست آمده می‌تواند مخاطبانش را متقاعد کند که این یافته‌ها برآمده از داده‌هاست و نه بیانگر گرایش‌های شخصی پژوهشگر. ارائه و کاربرد معیارهای ارزیابی یافته‌ها در روش تحقیق کیفی، کوششی است که محققان علاقه‌مند به پژوهش با این رویکرد برای حصول اطمینان خود و مخاطبان نسبت به معتبر بودن این روش و نتایج آن، برعهده می‌گیرند.

در روش تحقیق کیفی، به جای استفاده از واژگان پایایی و روایی که در تحقیقات کمی رواج دارد، معیار «اعتمادپذیری» یا «قابلیت اعتماد» مطرح شده است (لینکلن و گوبا^۱، ۱۹۸۵). قابلیت اعتماد به معنای آن است که چه میزان می‌توان به یافته‌های یک تحقیق اعتماد کرد. اعتمادپذیری یک تحقیق دربرگیرنده چهار معیار جداگانه و درعین حال به هم مرتبط است (شنتون^۲، ۲۰۰۴): ۱. «وئوق‌پذیری» که به جای روایی درونی مطرح می‌شود و به معنای آن است که محقق می‌کوشد نشان دهد که تصویر درستی از پدیده تحت مطالعه ارائه شده است؛ ۲. «تکاپذیری» که به جای پایایی در تحقیقات کمی مطرح می‌شود، مستلزم ارائه توضیح مشخصی درباره منبع داده‌ها، طریق گردآوری و تحلیل آنهاست تا محقق دیگری بتواند پژوهش را تکرار کند؛ ۳. «تأییدپذیری» که به جای عینیت مطرح می‌شود، بدین معناست که محقق بایستی گام‌هایی بردارد تا نشان دهد یافته‌ها به‌طور عملی و واقعی مبتنی بر داده‌هاست و برآمده از پیش‌فرض‌ها و گرایش‌های شخصی وی نیستند؛ ۴. «انتقال‌پذیری» که به جای روایی بیرونی مطرح است، به معنای آن است که جزئیات کافی از زمینه تحقیق در اختیار خواننده قرار می‌گیرد و وی را در مورد بکارگیری یافته‌های تحقیق در زمینه‌ای دیگر مجاب می‌کند.

زمینه تحقیق در پژوهش کیفی بااهمیت است و برای شناخت تنوع زمینه‌های اجتماعی متفاوت، انجام پژوهش‌های کیفی راهگشاست. از آنجاکه پژوهش‌های کیفی در زمینه‌های اجتماعی گوناگون (مثلاً گروه‌های متفاوت) انجام می‌شود کاربرد نتایج از یک زمینه به

1. Lincoln & Guba
2. Shenton

زمینه دیگر دشوار و شاید ناممکن است. از یک‌سو، تأکید بر انجام پژوهش‌های کیفی برای شناخت تنوع فرهنگی ایران که در نظریه‌ها و مفاهیم اروپایی غایب است و از سوی دیگر، مرتبط کردن نتایج پژوهش‌های تجربی جدا از هم برای ارائه مفاهیم و نظریه‌های برآمده از بستر جامعه ایران ضرورت دارد. توجه به معیار «انتقال‌پذیری» در اعتباریابی پژوهش‌های کیفی انجام‌شده در ایران، می‌تواند هر دو ضرورت را برآورده کند.

به همراه معیار «انتقال‌پذیری» نکته‌ای دیگر که بهره‌گیری از پیشینه تحقیق به‌مثابه معیار مقایسه و ارزیابی یافته‌های تحقیق است، می‌تواند مطرح شود. بدین معنا که هنگام انجام تحقیقات دارای رویکرد روش‌شناسانه کیفی، مطالعات پیشین مرتبط با موضوع تحقیق (پیشینه تحقیق) نه برای نشان دادن جای خالی موضوع مورد بررسی، بلکه به‌مثابه معیار ارزیابی یافته‌ها می‌تواند به‌کار برده شود. همان‌طور که کرسول^۱ (۱۳۹۴) اشاره کرده است این پیشینه، پژوهش را جهت نمی‌دهد اما طبقه‌های مفهومی شناسایی شده را به پژوهشگر معرفی می‌کند تا او را در پژوهش موضوع در دست بررسی خود، یاری دهد. همچنین در پایان پژوهش می‌توان آن را برای مقایسه با یافته‌ها و مقوله‌های شناسایی شده به‌کار گرفت (کرسول، ۱۳۹۴: ۶۴-۶۶). بنابراین مقایسه یافته‌ها با پیشینه تحقیق، راهی برای اعتباریابی پژوهش کیفی به‌شمار می‌رود.

کاربرد معیار «انتقال‌پذیری» به همراه پیشینه تحقیق، امکانی برای اعتباریابی یافته‌های تحقیقات کیفی به‌وجود می‌آورد و افزون بر آن، مسیری برای مرتبط کردن یافته‌های تحقیقات جدا از هم فراهم می‌کند که برای ارزیابی تحقیقات کیفی انجام‌شده در ایران اهمیتی شایان توجه دارد.

زمانی که محققان «تحقیق اربعین» را انجام می‌دادند، فرصتی فراهم آمد تا کاربرد این معیارهای ارزیابی یافته‌های تحقیق در روش کیفی را در عمل به انجام رسانده و نحوه انجام کار را به‌عنوان یک نمونه جالب توجه در معرض مطالعه و داوری محققان دیگر قرار دهند. رویداد اربعین موضوع در دست بررسی محققان بود و تحقیق اربعین که با هدف «شناسایی گفتمان‌ها و بازنمایی‌های زیارت اربعین» در ایران انجام می‌شد، می‌کوشید نشان دهد چگونه می‌توان این کردار اجتماعی را از میان مفاهیم زیارت و مناسک مفهوم‌پردازی

1. Creswell.

کرد. از آنجاکه رویداد اربعین - یعنی پیاده‌روی ایرانیان زیادی به سمت کربلا به قصد زیارت امام حسین علیه السلام در روز اربعین - در رسانه‌های داخل کشور، در وهله اول به‌عنوان یک کنش دینی معنا می‌دهد، رجوع به معانی ساخته‌شده حول دینداری در جامعه ایران، می‌تواند در ایجاد حساسیت نظری برای شناسایی گفتمان‌های مختلف بازنمایی‌کننده این رویداد، مفید و راهگشا باشد.

مطالعه و بررسی معانی پدیده‌های اجتماعی در ایران به کمک بهره‌گیری از رویکرد پژوهش کیفی صورت گرفته و نتایج چنین پژوهش‌هایی منتشر شده است. از آنجاکه در مطالعه «معنا» نقش محقق بسیار بااهمیت است، انجام ارزیابی‌هایی که بررسی اعتبار یافته‌ها را مورد توجه قرار داده و اعتماد مخاطبان نسبت به نتایج تحقیق را مدنظر دارد ضرورت دوچندان می‌یابد. این نکته به‌طور خاص در حوزه دینداری و کنش‌های دینی بسیار جدی‌تر به نظر می‌رسد اما در پژوهش‌های انجام‌شده با رویکرد کیفی در ایران به بحث اعتباریابی و ارزیابی یافته‌ها، کمتر توجه شده است و در مطالعات دینداری هم این کم‌توجهی آشکارا به چشم می‌خورد.

مهم‌ترین مسیر تعیین و شناسایی معانی ساخته‌شده حول دینداری در جامعه ایران، مطالعات دینداری است و بخش زیادی از این مطالعات با هدف ارائه گونه‌شناسی از دینداری انجام شده است. مرور این مطالعات می‌تواند به شناسایی معانی مختلفی کمک کند که کنشگران به کنش‌های دینی خود می‌دهند و از این رو، مسیر را برای شناسایی گفتمان‌های مختلفی هموار کنند که حول رویداد اربعین شکل گرفته و با رجوع به بازنمایی‌های رسانه‌ها قابل پیگیری است.

با توجه به ارتباط موضوعی مطالعات دینداری با رویداد اربعین، می‌توان این مطالعات را در زمره پیشینه تحقیق رویداد اربعین دانست و برای شناخت تمایزهای گفتمانی و مقوله‌های طبقه‌بندی‌کننده‌اش به کار گرفت. تحلیل این پیشینه تحقیق، به خوبی خطوط تمایز و انفصال را در دسته‌بندی و گونه‌شناسی دینداری ایرانیان نشان می‌دهد و در بیان مرزهای گفتمانی بسیار راهگشاست. همچنین برای آنکه بتوانیم این مقوله‌های طبقه‌بندی‌کننده را به‌عنوان معیار ارزیابی یافته‌ها به کارگیریم باید مقوله‌ها را در قالبی تنظیم کنیم تا امکان انتقال یافته‌ها میان زمینه رویداد اربعین و مطالعات دینداری فراهم آید.

با توجه به این بحث‌های روش‌شناسانه، در مقاله حاضر نمونه‌ای از کاربرد معیارهای ارزیابی یافته‌ها در روش تحقیق کیفی را بیان کرده و تشریح می‌کنیم که چگونه با بررسی مطالعات دینداری در ایران و مرور گونه‌شناسی دینداری ایرانیان، یافته‌های تحقیق انجام‌شده با هدف «شناسایی گفتمان‌ها و بازنمایی‌های زیارت اربعین» در ایران را می‌توان اعتباریابی کرد.

در ادامه و در بخش دوم، طراحی تحقیق «شناسایی گفتمان‌ها و بازنمایی‌های زیارت اربعین» توضیح داده می‌شود تا زمینه کاربرد معیارهای ارزیابی یافته‌ها آشکار شود. سپس در بخش سوم، از میان بررسی مطالعات دینداری در ایران و مرور گونه‌شناسی دینداری ایرانیان با جمع‌بندی این مطالعات در قالب یک جدول، مواد ارزیابی فراهم آمده است. در بخش چهارم، با هدف پیشنهاد الگویی برای تحلیل مطالعات دینداری، خطوط انفصال و تمایز در گونه‌شناسی دینداری ایرانیان شناسایی شده تا امکان کاربرد این الگو به‌عنوان معیار ارزیابی یافته‌های «تحقیق اربعین» فراهم شود. در بخش پنجم، تطبیق و اعتباریابی گفتمان‌های رویداد اربعین با جایابی گفتمان‌های شناسایی‌شده بر روی الگوی به‌دست‌آمده از خطوط تمایز دینداری در سطوح سه‌گانه تحلیل اجتماعی انجام شده و به دستاوردهای آن برای سیاست‌گذاری فرهنگی در حوزه دین - به‌طور عام - و رویداد اربعین - به‌طور خاص - در پایان مقاله اشاره شده است.

۲. رویداد اربعین به‌عنوان مناسک دینی

برای آنکه بتوانیم چگونگی کاربرد معیارهای ارزیابی یافته‌های یک تحقیق کیفی را تشریح کنیم باید ابتدا درباره طراحی تحقیق کیفی مدنظر و مسیر پیموده‌شده در انجام تحقیق و رسیدن به یافته‌ها، مطالبی را بیان کنیم. این تحقیق که ذیل عنوان «شناسایی گفتمان‌ها و بازنمایی‌های زیارت اربعین» کوشیده با تمرکز بر مناسک زیارت چنان وجهی از وجوه تعیین‌کننده دینداری ایرانیان معاصر و گفتمان‌های بازنمایی‌کننده این رویداد را شناسایی و از یکدیگر متمایز کند، در این بخش، فضای مفهومی و نظری این تحقیق را در پیوند با مطالعات دینداری در ایران تشریح می‌کند.

مناسک دینی، نوعی از مناسک در معنای عام بوده که «متمرکز بر فهم انسان‌ها از جنبه‌های مقدس و غیرقابل توصیف از تجاربشان هستند و مسیر دسترسی به امر مقدس را

برای باورمندان مشخص می‌سازند» (پاولی^۱، ۲۰۱۴: ۱۷۴). از نظر گیرتز، دین چنان‌که زیست‌شده، نه آنچنان که تصور شده، جهان واقعی را باز می‌تابد؛ زیرا دینداری فقط آگاهی به حقیقت یا علم به حقیقت متصور نیست، بلکه محقق کردن و در آن زیستن است (کرمی‌پور، ۱۳۹۰: ۱۷۲). در این معنا، دین زیسته‌شده می‌تواند موضوع شناخت جامعه‌شناسانه قرار گیرد و زمانی موضوع شناخت قرار می‌گیرد که پایان یافته باشد و آنچه محقق بر روی آن کار می‌کند، یک دین به یادآورده‌شده^۲ است (فکوهی، ۱۳۸۶: ۱۱۷).

التزام به مناسک دینی، یک جامعه دینی خاص را از جماعت‌های دیگر متمایز می‌کند و به آن هویتی ویژه می‌بخشد. از این رو، مناسک را باید یکی از اصلی‌ترین ورودی‌های دینداری به عرصه هویت دینی دانست. راهپیمایی اربعین نیز در سال‌های اخیر و با افزایش مشارکت‌کنندگان ملیت‌های مختلف در آن، «در حال تبدیل شدن به نمادی از هویت مذهبی شیعه است» (کاهیرده، ۱۳۹۴: ۷۸).

در زیارت ویژه اربعین، افزون بر مسیرهایی که تا مرزهای عراق پیموده می‌شود، از نجف تا کربلا - به طول حداقل ۸۰ کیلومتر - بخش چشم‌گیری از زائران با پای پیاده می‌پیمایند. گرچه ایرانیان به زیارت مکان‌های مقدس علاقه‌مندند و چنین زیارت‌گاه‌هایی در سراسر ایران وجود دارد اما مسیر ویژه و چندان شناخته‌شده‌ای در ایران نیست. پیاده پیمودن این مسیر نیز به‌طور جمعی عمومیت چندانی ندارد و کمتر از یک دهه است که به‌عنوان فعالیت و مناسکی مذهبی به‌طور عمومی و جمعی بازشناسی و از آن استقبال شده است (رضوی‌زاده، ۱۳۹۶: ۶۱۶).

در ارتباط با واقعه زیارت جمعی و پیاده‌روی تا حرم امام حسین^ع در روز اربعین نیز به‌عنوان واقعه‌ای که در سال‌های اخیر تکرار شده است، توجه رسانه‌ها به این رویداد و همچنین میزان و چگونگی این توجه، و تفاوتی که از این حیث میان رسانه‌های داخل و خارج از کشور مشاهده می‌شود، به‌طور کلی انتخاب‌هایی معنادار و مستلزم واکاوی است. بازنمایی‌ای که رسانه‌ها از رویداد زیارت اربعین صورت می‌دهند ضمن آنکه متنوع است، نتیجه فرایند گزینش است که همواره جنبه‌های خاصی از واقعیت را برجسته می‌کند و

1. Pauly.
2. Religion Remembered.

جنبه‌های دیگری را نادیده می‌گیرد. توضیح این فرایند برجسته‌سازی و نادیده گرفتن از میان به‌کارگیری مفهوم گفتمان و از طریق رجوع به زمینه اجتماعی‌ای که گفتمان‌ها را می‌سازد، در «تحقیق اربعین» دنبال شده است و یافته‌های آن در بخش پنجم ارائه می‌شود. تحلیل کردار راهپیمایی جمعی به مقصد زیارت بارگاه امام حسین علیه السلام در روز اربعین به‌مثابه یک مناسک، در معنایی پیچیده شده است که حول کنش‌های دینی در ایران وجود دارد. مهم‌ترین مسیر تعیین و شناسایی این معانی، مطالعات دینداری است. در نتیجه باید به‌طور جداگانه، آن دسته از مطالعات مربوط به دین مرور شوند که گونه‌شناسی‌ای از دینداری ایرانیان ارائه داده‌اند تا انواع معانی که حول کنش‌های دینی در ایران ایجاد شده شناسایی شوند تا مبنای احتمالی برای معنابخشی به رویداد زیارت اربعین توسط رسانه‌ها قرار گیرد.

بررسی این مطالعات از یک‌سو، در راستای ایجاد حساسیت نظری برای شناسایی گفتمان‌های شکل‌دهنده و انواع بازنمایی‌های رسانه‌ای صورت گرفته از رویداد اربعین، انجام می‌شود و از سوی دیگر، برای فراهم آوردن معیار ارزیابی و مقایسه یافته‌ها و انتقال آنها میان زمینه رویداد اربعین و مطالعات دینداری، ضمن مرور گونه‌شناسی دینداری ایرانیان، الگویی برای تحلیل به‌وجود آید.

۳. مطالعات دینداری در ایران

در یک نگاه کلی، مطالعات دینداری در ایران را می‌توان در شش فصل: الف) مطالعات پیمایشی پیرامون میزان دینداری؛ ب) مطالعات پیرامون عوامل مؤثر بر دینداری؛ ج) مطالعات پیرامون رابطه همبستگی دینداری و پدیده‌های دیگر؛ د) مطالعات درباره نگرش افراد راجع به دین و دینداری؛ هـ) مطالعات گونه‌شناسی دینداری؛ و) مطالعات پیمایشی به‌منظور مشخص کردن نوع دینداری افراد و تعیین سهم هر یک در جامعه مورد مطالعه، از هم تفکیک کرد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۳).

در این بخش مطالعات گونه‌شناسی دینداری در ایران مرور می‌شوند تا از این طریق انواع دینداری ایرانیان که تاکنون در مطالعات - چه به شیوه استقرایی و چه قیاسی - از یکدیگر متمایز شده‌اند، شناسایی و دسته‌بندی گردند.

حسن‌پور و ربانی (۱۳۹۳) در مقاله‌ای با عنوان *نقد مطالعات گونه‌شناسی دینداری و*

ارائه چارچوبی نو، ذیل دو رهیافت عمده - معرفت‌شناسانه و جامعه‌شناسانه - تحقیقات مربوط به گونه‌شناسی دینداری را از یکدیگر متمایز کرده‌اند. در رهیافت معرفت‌شناسانه مطالعاتی را که توسط روشنفکران دینی و به شیوه قیاسی و بدون حضور در میدان انجام شده است، جای داده‌اند. آنان توضیح می‌دهند که کدیور (۱۳۸۵) با معیار شیوه مواجهه با سنت نبوی و تأکید بر عقل و احیاءگری دینی انواع دینداری سنتی، سنت‌گرایانه، بنیادگرا و نواندیشانه را از هم متمایز می‌کند. مجتهد شبستری (۱۳۸۱) با معیار تکیه بر مقومات تفسیر، فهم متون و شیوه خوانش آن، دو قرائت رسمی از دین و قرائت انسانی از دین را از هم متمایز می‌کند. سروش (۱۳۷۸) با معیار عقل و میزان قبض و بسط آن، سه نوع دینداری مصلحت‌اندیش، معرفت‌اندیش و تجربه‌اندیش را از هم متمایز می‌کند و همچنین ملکیان (۱۳۷۸) مبتنی بر معیار مواجهه با مدرنیته و ارزش‌های سیاسی و میزان استفاده از عقل استدلال‌گر، سه نوع دینداری بنیادگرا، تجددگرا و سنت‌گرا را از هم جدا می‌کند (حسن‌پور و ربانی، ۱۳۹۳).

نراقی نیز بر مبنای تجربه‌های متفاوت دینی، چهار نوع دین‌ورزی را از هم متمایز می‌کند: «دین‌شناسی عارفانه با مرکزیت تجربه‌های دینی، دین‌شناسی متکلمانه با مرکزیت نظام اعتقادات دینی، دین‌شناسی فقیهانه با مرکزیت نظام سلوکی فقهی و دین‌شناسی اخلاقی با مرکزیت علم اخلاق. وی تأکید می‌کند که غالب دینداران از دریچه فقه با سنت دینی آشنا می‌شوند؛ یعنی دین‌ورزی فقهی از سایر انواع دین‌ورزی دسترس‌پذیرتر و شایع‌تر است. پس از آن از حیطه دایره شمول، دین‌ورزی‌های اخلاقی قرار می‌گیرد. دین‌ورزی‌های عقلی - کلامی در میان فرهیختگان قوم شایع‌تر است» (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۵۲-۱۵۳). البته آنچه ذیل این رهیافت توضیح داده شده است، نه گونه‌شناسی دینداران در معنای تجربی آن بلکه گونه‌شناسی قرائت‌های دینی از منظر روشنفکران دینی است.

اما آن دسته از مطالعاتی که گونه‌شناسی خود را از دینداری ایرانیان با رجوع به میدان و جمع‌آوری داده‌های تجربی همراه کرده‌اند، می‌توانند در دو دسته جداگانه مرور شوند: ۱. مطالعات گونه‌شناسی استقرایی که پس از جمع‌آوری داده، انواع دینداری را در نمونه تحقیق خود از یکدیگر متمایز کرده‌اند، و ۲. مطالعات گونه‌شناسی قیاسی که یک الگوی دینداری از پیش موجود را در جامعه آماری خود آزمون کرده‌اند.

این الگوهای دینداری از پیش موجود، محدودند و مهم‌ترین آنها عبارت‌اند از الگوی دینداری استارک و گلاک و الگوی دینداری شجاعی‌زند. «استارک و گلاک با هدف فهم و تبیین شیوه‌های مختلفی که افراد با توسل به آن، خود را مذهبی تلقی می‌کردند، ذیل تکثر در بیان دینی پنج بُعد دینداری را از هم متمایز می‌کنند؛ اعتقادی، کرداری، تجربی، معرفتی و پیامدی. [...] بُعد کرداری دین در دو صورت مناسک و عبادت متعین می‌شود که عبادت کمتر از مناسک رسمی و عمومی شده است» (فورشت و ریستاد، ۱۳۹۴: ۹۵).

بسیاری از مطالعات گونه‌شناسی قیاسی، الگوی دینداری استارک و گلاک را مبنای کار خود قرار داده‌اند. شجاعی‌زند به کارگیری مدل استارک و گلاک را برای سنجش دینداری در ایران نامناسب می‌بیند. در مدلی که وی برای سنجش دینداری در ایران ارائه می‌دهد؛ دینداری را به بیانی کلی یعنی داشتن اهتمام دینی به نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر سازد، تعریف می‌کند و ابعادی را برای آن در نظر می‌گیرد که متناظر با ابعاد وجودی انسان است؛ عمل زیارت را در بُعد شعائر دینی یا به بیانی بُعد مناسکی دین قرار می‌دهد (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۳۶). وی ابعاد اعتقادیات، ایمانیات، عبادیات، اخلاقیات و شریعات و متناظر با آن معتقد بودن، مؤمن بودن، اهل عبادت بودن، اخلاقی عمل کردن و متشرع بودن را در دینداری از هم متمایز می‌کند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۸: ۴۰). اعتقادات در یک سر طیف، بُعد معرفتی دین و شریعات در سر دیگر طیف، بُعد خالص عملی دین را می‌سازند و بقیه ابعاد در فاصله میان آن دو محصول، ترکیبات متفاوتی از جنبه‌های معرفتی، عاطفی و عملی دین هستند (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۵۴).

محسنی تبریزی و کرم‌الهی (۱۳۸۸) با نقد الگوی شجاعی‌زند و کنار گذاشتن بُعد مؤمن بودن به دلیل عدم سنجش‌پذیری آن، الگویی برای متمایز کردن انواع دینداری‌ها معرفی کرده‌اند که سه ساحت اخلاقیات، عقاید و شریعت در دین اسلام، از هم متمایزند.

محبوبی (۱۳۹۴) با تلفیق الگوی شجاعی‌زند و محسنی تبریزی و کرم‌الهی، مبتنی بر سه وجه معرفتی، عاطفی و عملی دین، ابعاد دینداری را شامل معتقد بودن، مؤمن بودن، اخلاقی عمل کردن، انجام اعمال عبادی و انجام اعمال غیرعبادی برمی‌شمارد (محبوبی، ۱۳۹۴: ۱۲۴).

طالبان (۱۳۸۸) با هدف ارائه مدلی برای سنجش دینداری، کوشیده است با شروع از سه

حیطه وجودی انسان سه بُعد اصلی را در دینداری از هم متمایز کند. وی می‌نویسد: «اگر دینداری عبارت باشد از میزانی که فرد به تعالیم و دستورات دینی التزام دارد، با توجه به سه حیطه وجودی انسان‌ها، این التزام در قالب باورها، احساسات و رفتارهای فرد بازتاب می‌یابد» (طالبان، ۱۳۸۸، ۱۹). وی در ادامه، بُعد اعتقادی دین را به دو مؤلفه اصول و فروع تقسیم می‌کند. بُعد احساسی دینداری را نخست با تعبیر تجربه دینی مطرح می‌کند که مجموعه پیچیده‌ای از احساسات است و می‌توان آن را لاقلاً درباره سه امر متفاوت به کار برد: ۱. نوعی شناخت غیراستنتاجی و بی‌واسطه از امر متعالی، ۲. پدیده‌های روان‌شناختی و معنوی که بر اثر خودکاو بر آدمی مکشوف می‌شوند و ۳. مشاهده دخالت مستقیم و بی‌واسطه امر متعالی در حوادث خارج از عادت و شگفت‌انگیز؛ و سپس با تعلق به دین (علقه دینی) و تعلق به اجتماع دینی (هویت دینی)، بُعد احساسی دینداری را توضیح می‌دهد. او در پایان، بُعد رفتاری دین را در سه دسته اخلاقیات، شریعت (مثبت و منفی) و عبادیات (مناسک و فرائض دینی (فردی و جمعی)) از هم متمایز می‌کند. (ر.ک: طالبان، ۱۳۸۸).

محدثی (۱۳۹۲) چنین مطالعاتی را ذیل عنوان مطالعات سنجش میزان دینداری بررسی کرده و از طریق نقد دو مدل استارک و گلاک و همچنین شجاعی‌زند به‌عنوان مهم‌ترین الگوهایی که در مطالعات دینداری در ایران به کار گرفته شده‌اند، امتناع سنجش دینداری را مطرح کرده و محققان را به پژوهش درباره انواع دینداری آن‌گونه که در جامعه کنونی ایران وجود دارد و تجربه می‌شود، فرامی‌خواند. وی به مدل شجاعی‌زند این نقد را وارد می‌کند که آنچه این مدل می‌سنجد، نه دینداری بلکه سنجش نوع خاصی از دینداری است که می‌توان آن را دینداری مناسکی - شریعتمدارانه نامید. ایشان انواع دینداری را در ایران به چهار نوع عاطفی - معنابخش، مناسکی - شریعتمدارانه، اخلاقی فردگرا - جماعت‌گرا و دینداری مرکب تقسیم می‌کند. گرچه توضیحی درباره محتوای این نام‌گذاری‌ها نمی‌دهد و آن را به انجام پژوهشی جداگانه در این مورد موكول می‌کند. به مدل گلاک و استارک نیز این نقد را وارد می‌داند که آنان ملاک‌های تعریفشان را از دینداری نه از مشاهده و مطالعه انواع دینداری‌های موجود در جوامع بلکه از طریق رجوع به منابع دینی ادیان گوناگون اخذ کرده‌اند و آنچه در ادیان به‌نحو نظام‌مند مطرح می‌شود، در عالم واقع با نظم و نظام دیگری تحقق می‌یابد و این تحقق از زمینه‌ای تا زمینه دیگر به‌نحو متفاوتی صورت می‌گیرد

(محدثی، ۱۳۹۲: ۱۵۷). وی پیشنهاد می‌کند که به‌جای سنجش میزان دینداری و ابعاد آن، انواع دینداری را متمایز کنیم یعنی دینداری‌های گوناگون را سنخ‌بندی کرده تا به پدیده‌های همگن و هم‌سنخ برسیم. در دینداری‌هایی که هم‌سنخ‌اند، سنجش دینداری به‌معنای سنجش کیفیت مؤلفه‌های مشترک در آن نوع دینداری است.

به تاسی از محدثی می‌توان پذیرفت که بیشتر مطالعات دینداری که با به‌کارگیری الگوهای ازپیش‌موجود به‌ویژه الگوی استارک و گلاک و شجاعی‌زند، دینداری را در جامعه آماری مطالعه کرده‌اند، اغلب هدفشان سنجش میزان دینداری در ابعاد مختلف آن بوده است و نه ارائه گونه‌شناسی‌ای از انواع دینداری موجود در جامعه ایران (ر.ک: سراج‌زاده، ۱۳۷۷؛ طالبان، ۱۳۸۰؛ سراج‌زاده، شریعتی و صابر، ۱۳۸۳).

در ادامه به ترتیب زمان انتشار، مطالعاتی مرور می‌شوند که گونه‌شناسی‌ای از دینداری ارائه داده‌اند چه از طریق قیاسی مدون کرده و آن را در جامعه آماری آزموده‌اند و چه از میان جمع‌آوری داده از نمونه مطالعه خود به انواع دینداری رسیده باشند.

بیابانی (۱۳۸۱) سه نوع دینداری نوگرا، قلب‌پاکان و اخلاق‌گرایانه را از هم متمایز می‌کند.

آزادارمکی و غیاثوند (۱۳۸۱) بی‌شکلی دینداری را به‌عنوان نوع جدید دینداری جوانان مطرح می‌کنند که با مؤلفه‌هایی مثل خصوصی شدن دین، توسعه دین شخصی، توجه کمتر به مناسک جمعی، اولویت دادن به برخی مراسم و مناسک دینی فردی و بی‌توجهی به برخی دیگر برجسته می‌شود و جوانان نوعی دینداری بی‌شکل، چندوجهی و تنوع‌گرا را برونی می‌کنند.

محمدی اردهالی (۱۳۸۲) دینداری مدرن و دینداری ترکیبی را دو نوع غالب از دینداری جوانان شناسایی می‌کند. وی از طریق مصاحبه با جوانان تهرانی، دینداری عرفانی، فرهنگی، ایدئولوژیک، مدرن، ترکیبی، معنوی و مردمی را از هم متمایز می‌کند.

نیک‌پی (۱۳۸۲) گونه‌های دینداری جوانان را به شیوه‌ای پدیدارشناسانه شناسایی کرده و هشت گونه را از یکدیگر متمایز می‌کند: ۱. ضد‌دینداری، ۲. غیردینداری، ۳. دینداری عوام، ۴. دینداری ابزاری، ۵. دینداری ترکیبی نوین، ۶. دینداری الهیاتی، ۷. دینداری سکولار و ۸. دینداری لائیک، و نشان می‌دهد که دینداری جوانان به سمت دینداری سکولار گرایش پیدا کرده است.

میرسندهی (۱۳۸۳) دینداری را به دو سطح مرکزی و پیرامونی تقسیم می‌کند. در نظر او، لایه مرکزی دینداری مبتنی بر ابعاد اصلی دین (مناسک، باورها و تجربه دینی) بوده و لایه پیرامونی شامل انواع دینداری ایدئولوژیک - غیرایدئولوژیک، رسمی - غیررسمی، سنتی - پویا و باواسطه - بی‌واسطه است.

آروین (۱۳۸۴) دینداری فردگرا را با شاخص‌هایی همچون رشد گرایش‌های خودمرجع و فردگرایانه، اعتقاد به اصول دین و واجبات دینی و پایبندی کم به مناسک دینی، نگرش متکثر به نقش دین در حوزه سیاست، انتخاب‌گری و گزینش در فروع دین، ترکیبی بودن عقاید مذهبی، رویکرد دنیوی و ابزارگرایانه به دین داشتن، تنوع، تکثر و بی‌شکلی دین‌ورزی تعریف می‌کند.

در نظر شریعتی (۱۳۸۵) دینداری‌های جدید با دو ویژگی مهم مشخص می‌شوند: نخست غیرنهادینه بودن و دوم جایگزینی سعادت به جای رستگاری. یکی از نمودهای این سعادت، کاهش پایبندی به ریاضت‌های مذهبی است که با رفاه انسان در تضاد است و درعین حال، امروز فرد به‌عنوان محل و منبع حقیقت دینی به جای نهاد دین است. فردی که جانشین نهاد شده است و شخصاً دینداری خود را می‌سازد.

غلامی‌زاده بهبهانی (۱۳۸۵) در مطالعه گونه‌شناسی خود، دینداری موازی، مؤمنین بی‌عمل، هم‌نوی فصلی را به‌عنوان احساس دینی و اخلاق‌گرایی، و افراد بیگانه با دین را از هم جدا می‌کند.

توسلی و مرشدی (۱۳۸۵) مبتنی بر آرای برگر، سه دینداری خصوصی، تکثرگرا و گزینشگر را از هم متمایز می‌کنند. دینداری خصوصی دینداری‌ای است که در آن عقل جایگاه مهمی دارد. دین در آن نیازی به متولی ندارد و بر اهمیت پاک بودن قلب و نیت فرد در دینداری تأکید می‌شود. دینداری تکثرگرا بر دوستی و معاشرت با افراد با گرایش‌های متفاوت مذهبی و دینی تأکید می‌کند و تفاوت‌های دینی و مذهبی را مانعی برای عدم ارتباط و تعامل نمی‌داند و بر عدم اهمیت نوع مذهب در رسیدن به حقیقت تأکید می‌کند. در دینداری گزینشگر نیز فرد با دین خود برخورد انتخابگرانه و گزینشگرانه دارد و احکام شرعی ناموجه به لحاظ عقلی را انجام نمی‌دهد (حسن‌پور و معمار، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

حبیب‌زاده (۱۳۸۵) سه نوع دینداری شریعتی، اجتماعی و باطنی را از هم متمایز

می‌کند که ویژگی بارز اولی، ظاهری بودن آن است و توسط فقه و شریعت توصیه می‌شود. در دومی، ویژگی بارز گروهی بودن آن است و معطوف به دیگران است و ویژگی بارز سومی، فردی و خصوصی بودن آن است (شجاعی‌زند، شریعتی و حبیب‌زاده، ۱۳۸۵: ۷۴).

خسروخواهر (۱۳۸۶) با مطالعه دینداری جوانان شهر قم، دینداری‌های جدیدی را شناسایی می‌کند که عبارت‌اند از تجدید دینداری سنتی، اسلام بازنگرانه، اسلام سکولار و اسلام عامی. دینداری بازنگرانه دینداری افراد نسل جدید - عمدتاً طبقه متوسط - است که مجموعه جدیدی از نگرش‌ها به مذهب و فراغت را در خود پرورش داده‌اند (حسن‌پور و معمار، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

فراستخواه (۱۳۸۶) در تحقیقی با عنوان *نمایی از دین‌ورزی طبقات متوسط جدید شهری*، دینداری جوانان مناطق مرکز و شمال تهران در ماه محرم را مطالعه کرده است. وی دینداری این جوانان را پسامدرن بریکولاژ می‌نامد. این نوع دینداری پسامدرن از کنار هم قرار گرفتن عناصر سنتی و مدرن و به‌وجود آوردن فضای چندتکه‌ای (ترکیبی و کلاژگون) شکل گرفته است. دینداری جوانان قرین استقلال‌خواهی، اهمیت دادن به جوهر معنوی، لذت‌گرایی و احساس نیاز شخصی است و با مؤلفه‌هایی مانند عدم سرسپردگی به نهادهای سنتی، آزادی‌خواهی، عرف‌گرایی و درک مسالمت‌آمیز و غیرخشونت‌آمیز از دین، نمایشی، کارناوالی و متکثر شدن متمایز می‌شود (حسن‌پور و معمار، ۱۳۹۴: ۱۰۴).

شایگان (۱۳۸۶) دینداری سکولار، متجدد، عوامانه و رادیکال را از هم متمایز می‌کند. فرجی و کاظمی (۱۳۸۸) در مقاله‌ای با عنوان *بررسی وضعیت دینداری و با پیگیری یافته‌های مطالعات انجام‌شده درباره دینداری*، روند تغییرات چهار بُعد مناسکی، اعتقادی، تجربی و پیامدی دین را دنبال کرده و بیان می‌کنند از میان این ابعاد، تنها بُعد مناسکی دین و به‌ویژه مناسک جمعی آن است که بیشترین نوسانات را دارد. درحالی‌که مناسکی چون رفتن به نماز جماعت و نماز جمعه روند نزولی داشته است، سایر اعمال جمعی دینی مانند شرکت در مجالس روضه‌خوانی، هیئت‌های عزاداری و زیارت اماکن مذهبی در حال رشد است. نویسندگان این مقاله این فرض را طرح می‌کنند که نوعی از دینداری سیاست‌زدایی‌شده در حال رشد و شکل‌گیری است که تبیین آن نیازمند کار پژوهشی بیشتری است (فرجی و کاظمی، ۱۳۸۸: ۹۳).

اسدی (۱۳۹۰) زنان شهرستان آمل را به کمک مصاحبه کیفی مطالعه کرده و دینداری‌های عاطفی، عرفانی، مناسکی، شریعت‌مدارانه، اخلاقی فردی، اخلاقی جمعی و جامع را از هم تفکیک می‌کند.

زارع (۱۳۹۰) با مرور انواع گونه‌شناسی در مطالعات مربوط به دینداری، شش نوع دینداری را مطرح می‌کند که عبارت‌اند از دینداری عامیانه، شریعت‌مدارانه (سنت‌گرا و بنیادگرا)، رسمی - حکومتی، متجددانه (نواندیشی دینی)، سکولار و لائیک (ر.ک: قادری و زارع، ۱۳۹۰).

گنجی و هلالی ستوده (۱۳۹۰) دو گونه دینداری دارای عناصر جمعی برجسته و دارای عناصر فردی برجسته را از یکدیگر متمایز می‌کنند. آنان هفت‌گونه دینداری را در شهر کاشان می‌سنجد:

۱. دینداری غیررسمی که مبتنی بر معیار تبعیت از مجامع و مراکز رسمی دینی نیست و افرادی را دربرمی‌گیرد که به‌رغم داشتن اعتقادات مذهبی، در موارد مختلف به دستورات مراجع رسمی دینی توجه نمی‌کنند؛
۲. دینداری فقهی - سیاسی که مبتنی بر کتاب و سنت است و عمل به احکام اسلامی در آن بسیار اهمیت داشته و دین در دولت نقش دارد؛
۳. دینداری مناسکی که بر محور انجام مناسک فردی و جمعی است؛
۴. دینداری تعهدی - تعلقی بر محور تعهد و علاقه درونی افراد به ارزش‌ها و دستورات دینی است؛
۵. دینداری ترکیبی مبتنی بر استفاده از منابع گوناگون معرفتی و انتخاب از میان آنهاست؛
۶. دینداری بی‌واسطه مبتنی بر عدم نیاز به واسطه‌هایی چون افراد و اماکن در دینداری است؛
۷. دینداری کثرت‌گرا به معنای فائل بودن رستگاری برای پیروان دیگر ادیان است (ر.ک: گنجی و هلالی ستوده، ۱۳۹۰).

یکی از مطالعاتی که می‌کوشد انواع دینداری‌ها را با طرح معیار سرمایه فرهنگی در افشار مختلف جامعه، از یکدیگر متمایز کند، مطالعه اسماعیلی و آشنا (۱۳۹۲) است. آنان با طرح مفهوم دینداری فرهنگی به معنای دین جداشده از متن اصلی و قرار گرفته در بستر حیات اجتماعی که بیش از هر چیز حاصل دخالت سرمایه فرهنگی افراد مختلف در تدین

آن‌هاست؛ چهار گونه کلان، دینداری فرهنگی را از هم متمایز می‌کنند. در دینداری نخبگان، دو دینداری روشنفکران و عالمان دینی، و در دینداری عامه نیز دو دینداری قشر فرودست فرهنگی - که مبتنی بر درک حداقلی از دانش دینی در حد عرف، ذوق و سلیقه پررنگ است - و دینداری قشر متوسط فرهنگی - که نقطه تمایزش کم‌رنگ شدن اتکا بر سلیقه و ذوق است - را از هم جدا می‌کنند (اسماعیلی و آشنا، ۱۳۹۲: ۷۴).

حسن‌پور و شجاعی‌زند (۱۳۹۳) با انجام مصاحبه کیفی با جوانان شهر اصفهان، هشت نوع دینداری را از هم تفکیک می‌کنند: دینداری عبادی، مناسکی، فقهی، خودمرجع، قلب‌پاک، اخلاق‌گرا، توسلی و ترکیبی. مطالعه آنان دو معیار گونه‌شناسی دارد: ۱. اهتمام فرد بر صورت‌های چندگانه دینداری که دینداری عبادی، مناسکی، فقهی و توسلی را دربرمی‌گیرد و در آن فرد می‌کوشد ابعاد مختلف دینداری را کم‌وبیش دنبال کند، و ۲. خودتشخیصی بودن و تشخیص فردی است که دینداری خودمرجع، قلب‌پاک، اخلاق‌گرا و ترکیبی را شامل می‌شود و در آن فرد مواجهه‌ای سلیقه‌ای و غیراجباری با عبادات واجب دارد (ر.ک: حسن‌پور و شجاعی‌زند، ۱۳۹۳).

در تحقیقی دیگر، حسن‌پور و معمار (۱۳۹۴) دینداری خودمرجع را از میان تحلیل داده‌های کیفی حاصل از مصاحبه با جوانان شهر اصفهان به‌دست می‌آورند که از هفت نوع دینداری ترکیبی، بی‌واسطه، اخلاق‌گرا، قلب‌پاک، بی‌شکل و گزینشی، خودتشخیصی و خصوصی تشکیل شده است (ر.ک: حسن‌پور و معمار، ۱۳۹۴).

شریعتی‌مزینانی و غلامرضا کاشی (۱۳۹۴) در مطالعه خود عنوان می‌کنند که صورت‌هایی از دینداری به صورت فردی و گروهی ظهور کرده که خواهان تجربه‌های شورانگیز، عاطفی و احساسی دینی است تا به بحران معنای حاصل از تحولات تجدد دینی پاسخ دهد. در این زمینه، دو گونه «زائرانه» و «گرویده» در دینداری از هم جدا می‌شوند. گونه زائر به معنای سبکی از دینداری است که بیشتر واجد خصوصیات مانند سیالیت، استقلال، داوطلبانه، تجربی و عاطفی بودن آن است. این گونه دینداری بیشتر مبتنی بر انتخاب، ترکیب و بازسازی عناصر گوناگون دین در قالب یک برنامه فردی یا گروهی است و در مقابل گونه گرویده قرار می‌گیرد که وجوه هویتی پررنگ‌تری دارد و خود را با مناسک به یک جماعت دینی مشخص متعلق می‌داند. از این‌رو، گونه زائرانه کلید

فهم شیوه دینداری معاصری است که متأثر از تحولات جدید است (شریعتی مزینانی و غلامرضا کاشی، به نقل از هرویولوژ، ۱۳۹۴: ۷۲).

سراجزاده، شریعتی و صفری (۱۳۹۵) نیز با پرسش از زمینه مدرن، به پیامد تحولات در نوع دینداری جوانان کردستان می‌پردازند. در این مطالعه از میان تحلیل داده‌های مصاحبه‌ای عنوان می‌شود که زیست دینی جوانان کردستان آمیخته شده در تنش‌های چندوجهی مقوم سکولار شدن است. در این معنا فرایند سکولار شدن، واکنش‌هایی از سوی اجتماع‌ها و گروه‌های دینی داشته که گاه به تقویت و رادیکال شدن سنت‌های دینی منجر شده است که بنیادگرایی دینی و فرقه‌گرایی از جمله این واکنش‌هاست. بنیادگرایان گروه‌های عمل‌گرایی اند که دین برای آنان نقش ایدئولوژی مبتنی بر شریعت را ایفاء می‌کند و پاسخی به تهدیدهای هویتی است که در پی فرایند مدرن شدن و سکولار شدن پیروان سنت‌های بزرگ دینی خود را با آن مواجه می‌بینند (ر.ک: سراجزاده، شریعتی و صفری، ۱۳۹۵).

در جدول شماره ۱، انواع دینداری شناسایی شده (۲۵ نوع) در مطالعات فهرست شده است. چنانچه محققان عنوان متفاوتی را برای یک محتوا انتخاب کرده باشد، عنوان به کاررفته در پراگمتر آمده است:

جدول شماره ۱: گونه‌شناسی انواع دینداری در مطالعات دین در ایران

ردیف	نوع دینداری	محققان
۱	ترکیبی نوین	نیک‌پی [۱۳۸۲]؛ توسلی و مرشدی [۱۳۸۵] (گزینشگر)؛ میرسندسی [۱۳۸۳] (پوبا)؛ خسروخاور [۱۳۸۶] (بازنگرانه)؛ گنجی و هلالی [۱۳۹۰] (ترکیبی)؛ حسن‌پور و شجاعی‌زند [۱۳۹۳] (ترکیبی)
۲	سنتی	میرسندسی [۱۳۸۳]؛ نیک‌پی [۱۳۸۲] (الهیاتی)؛ حبیب‌زاده [۱۳۸۵] (شریعتی)؛ خسروخاور [۱۳۸۶]؛ اسدی [۱۳۹۰] (شریعتمدارانه)؛ قادری و زارع [۱۳۹۰] (سنت‌گرا)
۳	فردگرا	آروین [۱۳۸۴]؛ شریعتی [۱۳۸۵] (سعادت فردی)؛ توسلی و مرشدی [۱۳۸۵] (خصوصی)؛ حبیب‌زاده [۱۳۸۵] (باطنی)؛ حسن‌پور و معمار [۱۳۹۴] (خودمرجع)؛ شریعتی و غلامرضا کاشی [۱۳۹۴] (زائرانه)
۴	سکولار	نیک‌پی [۱۳۸۲]؛ خسروخاور [۱۳۸۶]؛ شایگان [۱۳۸۶]؛ فرجی و کاظمی [۱۳۸۸] (سیاست‌زادبی‌شده)؛ قادری و زارع [۱۳۹۰]؛ صفری [۱۳۹۵]

۵	اخلاق‌گرایانه	بیابانی [۱۳۸۱]؛ غلامی‌زاده بهبهانی [۱۳۸۵]؛ اسدی [۱۳۹۰] (اخلاقی)؛ گنجی و هلالی [۱۳۹۰] (تعهدی)؛ حسن‌پور و شجاعی‌زند [۱۳۹۳] (اخلاق‌گرا)
۶	معنوی	محمدی [۱۳۸۲]؛ نیک‌پی [۱۳۸۲]؛ غلامی‌زاده بهبهانی [۱۳۸۵] (احساس دینی)؛ اسدی [۱۳۹۰] (عاطفی)؛ گنجی و هلالی [۱۳۹۰] (تعلقی)
۷	نوگرا	بیابانی [۱۳۸۱]؛ شایگان [۱۳۸۶] (متجدد)؛ قادری و زارع [۱۳۹۰] (متجددانه)؛ محمدی [۱۳۸۲] (مدرن)
۸	غیررسمی	میرسندسی [۱۳۸۳]؛ شریعتی [۱۳۸۵] (غیرنهادی)؛ غلامی‌زاده بهبهانی [۱۳۸۵] (موازی)؛ قادری و زارع [۱۳۹۰] (رسمی - حکومتی)
۹	عامیانه	خسروخاور [۱۳۸۶]؛ شایگان [۱۳۸۶] (عوامانه)؛ قادری و زارع [۱۳۹۰]؛ اسماعیلی و آشنا [۱۳۹۲]
۱۰	رادیکال	شایگان [۱۳۸۶]؛ قادری و زارع [۱۳۹۰] (بنیادگرا)؛ صفری [۱۳۹۵]
۱۱	مناسکی	اسدی [۱۳۹۰]؛ گنجی و هلالی [۱۳۹۰]؛ حسن‌پور و معمار [۱۳۹۴]
۱۲	بی‌واسطه	میرسندسی [۱۳۸۳]؛ گنجی و هلالی [۱۳۹۰]
۱۳	تکثرگرا	توسلی و مرشدی [۱۳۸۵]؛ گنجی و هلالی [۱۳۹۰] (کثرت‌گرا)
۱۴	ابزاری	میرسندسی [۱۳۸۳]؛ غلامی‌زاده بهبهانی [۱۳۸۵] (همنوی فصلی)
۱۵	قلب‌پاکان	بیابانی [۱۳۸۱]؛ حسن‌پور و شجاعی‌زند [۱۳۹۳]
۱۶	بی‌شکل	آزادارمکی و غیاثوند [۱۳۸۱]؛ حسن‌پور و معمار [۱۳۹۴]
۱۷	ایدئولوژیک	محمدی [۱۳۸۲]؛ میرسندسی [۱۳۸۳]
۱۸	عرفانی	محمدی [۱۳۸۲]؛ اسدی [۱۳۹۰]
۱۹	لائیک	نیک‌پی [۱۳۸۲]؛ قادری و زارع [۱۳۹۰]
۲۰	فقهی	حسن‌پور و شجاعی‌زند [۱۳۹۳]؛ گنجی و هلالی [۱۳۹۰] (فقهی - سیاسی)
۲۱	اجتماعی	حبیب‌زاده [۱۳۸۵]
۲۲	پسامدرن	فراستخواه [۱۳۸۶]
۲۳	توسلی	حسن‌پور و شجاعی‌زند [۱۳۹۳]
۲۴	عبادی	حسن‌پور و شجاعی‌زند [۱۳۹۳]
۲۵	نخبگان	اسماعیلی و آشنا [۱۳۹۲]

آنچه در جدول بالا آمده را می‌توان در زمره مقوله‌های طبقه‌بندی‌کننده برای ایجاد حساسیت نظری در شناسایی گفتمان‌های رویداد اربعین دانست. اگرچه این مقوله‌ها در شناسایی مرزهای میان گونه‌های متفاوت دینداری، بااهمیت تلقی می‌شوند اما نمی‌توانند چارچوبی برای ارزیابی و مقایسه یافته‌های تحقیق اربعین به‌وجود آورند. برای گذر از این کمبود و فراهم آوردن معیار ارزیابی و مقایسه یافته‌ها و انتقالشان میان زمینه رویداد اربعین

و مطالعات دینداری می‌کوشیم با بهره‌گیری از دستاوردهای ارزنده حاصل از مرور گونه‌شناسی دینداری ایرانیان، الگویی برای تحلیل فراهم آوریم. ارائه این الگوی پیشنهادی با تأمل در خطوط انفصال و تمایز گونه‌های دینداری امکان‌پذیر خواهد شد.

۴. الگوی تحلیل اجتماعی دینداری

همان‌گونه که در جدول شماره ۱ قابل پیگیری است، چهار نوع دینداری ترکیبی نوین، سنتی، فردگرا و سکولار در شش مطالعه شناسایی شده است که بیشترین فراوانی را دارند. برای آنکه بتوانیم این گونه‌شناسی را در یک قالب تحلیلی تنظیم کنیم تمرکز بر خطوط انفصال و تمایز انواع دینداری اهمیت دارد.

با مرور مطالعات گونه‌شناسی دینداری در ایران مشخص می‌شود که در این مطالعات چه به شیوه استقرایی و چه قیاسی، سه خط تمایز عمده در مرزگذاری میان انواع دینداری شناسایی شده است:

اولین خط تمایز عمده مبتنی بر میزان پذیرش مؤلفه‌های نو و برآمده از مناسبات جامعه مدرن در خوانشی است که دینداران از دین ارائه می‌دهند. بر اساس این خط تمایز، انواع دینداری بر روی طیفی قرار می‌گیرند که یک سرش دینداری سنتی - که کمترین تغییر را در احکام و مناسک دینی می‌پذیرد - است و در سر دیگرش دینداری پسامدرن - که از کنار هم قرار گرفتن عناصر سنتی و مدرن و ارائه ترکیبی جدید از آن شکل می‌گیرد - است. بر اساس این معیار تمایز در مطالعات مختلف، دینداری‌هایی همچون ترکیبی نوین، مدرن، بی‌شکل، پسامدرن و نوگرا در مقابل دینداری‌هایی همچون سنتی، شریعتمدارانه و الهیاتی از یکدیگر متمایز شده‌اند.

دومین خط تمایز عمده مبتنی بر رابطه‌ای است که دینداران میان دین و سیاست - قدرت در نظر می‌گیرند. بر اساس این خط تمایز، انواع دینداری بر روی طیفی قرار می‌گیرند که یک سرش دینداری رادیکال - که خواهان استقرار نظم سیاسی مبتنی بر آموزه‌های دینی - است و در سر دیگرش دینداری سکولار - که دین را از نظم سیاسی جدا می‌داند و پیوند میان این دو را بر نمی‌تابد - است. بر اساس این معیار تمایز در مطالعات مختلف، دینداری‌هایی همچون سکولار، لائیک، تکثرگرا، عرفی و غیررسمی در مقابل دینداری‌هایی همچون رادیکال، ایدئولوژیک، ابزاری و رسمی - حکومتی از یکدیگر متمایز شده‌اند.

سومین خط تمایز عمده مبتنی بر میزان توجه به ابعاد معنوی و باطنی دین در برابر ابعاد مناسکی و عبادی آن است. بر اساس این خط تمایز، انواع دینداری بر روی طیفی قرار می‌گیرند که یک سرش دینداری باطنی - معنوی است که دینداری را در ارجاع به تجربه معنوی و عرفانی‌اش معنا می‌دهد و در سر دیگرش دینداری عبادی - که بر تعینات بیرونی و عینی دینداری در قالب اجرای تعهدات و مناسک دینی تأکید می‌کند - است. بر اساس این معیار تمایز در مطالعات مختلف، دینداری‌هایی همچون باطنی، معنوی، فردگرا، عرفانی، بی‌واسطه، قلب‌پاکان و اخلاق‌گرایانه در مقابل دینداری‌هایی همچون عبادی، فقهی و مناسکی از یکدیگر متمایز شده‌اند.

بر اساس این سه معیار مرزبندی در اغلب مطالعات، انواع دینداری‌ها در میان ایرانیان شناسایی و از یکدیگر متمایز توصیف شده است. در جدول شماره ۲ بر اساس این سه خط تمایز، انواع دینداری در میان ایرانیان در سه سطح تحلیل اجتماعی نظام شخصیت، جامعه و فرهنگ از یکدیگر متمایز شده‌اند:

جدول شماره ۲: تمایز انواع دینداری بر حسب سطوح تحلیل اجتماعی

سطح تحلیل اجتماعی	خط تمایز انواع دینداری
فرهنگ	دین سیاسی ——— دین اخلاقی
جامعه	دینداری سنتی ——— دینداری نوگرا
شخصیت	جهت‌گیری مناسکی ——— جهت‌گیری معنوی

مرور مطالعات مربوط به گونه‌شناسی دینداری در ایران و خطوط تمایز به‌دست‌آمده از بررسی مطالعات انواع دینداری در این بخش در قالب جدول بالا تنظیم شده و بدین ترتیب الگویی به‌وجود آمده است که در سه سطح تحلیل - فرهنگ، جامعه و شخصیت - می‌توان بستر اجتماعی تولید متن‌های بازنمایی‌کننده مناسک زیارت اربعین در رسانه‌های جمعی ایران را تحلیل کرد که بازنمایی رسانه‌ها از رویداد اربعین را شکل می‌دهند.

اکنون معیار ارزیابی و مقایسه یافته‌ها و انتقال آنها میان زمینه رویداد اربعین و مطالعات دینداری نیز فراهم شده است و می‌توانیم در ادامه پس از معرفی گفتمان‌های شناسایی شده، آنها را در چارچوب گونه‌های دینداری ایرانیان در سطوح سه‌گانه کلان، میانه و خرد تحلیل اجتماعی نیز جایابی کنیم.

۵. تطبیق و اعتباریابی

اکنون که مطالعات دینداری در ایران به‌عنوان بخش مهمی از مطالعات پیشین مرتبط با موضوع تحقیق - یا به بیان دیگر پیشینه تحقیق - درباره رویداد اربعین بررسی شده و مقوله‌های طبقه‌بندی‌کننده برای کمک به شناسایی تمایزهای بااهمیت فراهم گردیده است، در این بخش می‌توانیم ضمن مرور یافته‌های تحقیق اربعین - مانند یک تحقیق کیفی - نحوه کاربرد نتایج حاصل از بررسی مطالعات دینداری را به‌عنوان ابزار مقایسه و ارزیابی این یافته‌ها بیان کنیم.

تحقیق درباره نحوه بازنمایی رسانه‌های مختلف از واقعه زیارت اربعین می‌تواند طیف متنوع و گسترده‌ای از انواع رسانه‌های ارتباط جمعی را دربرگیرد، و در اینجا میدان تحقیق محدود به رسانه‌های داخل کشور و آن دسته از متن‌هایی شده است که رویداد زیارت اربعین را در شکل نوشتاری آن - چه به شیوه چاپی و چه دیجیتال - بازنمایی کرده‌اند. جامعه آماری تحقیق اربعین شامل متون نوشتاری منتشرشده مرتبط با رویداد زیارت اربعین در فاصله سال‌های ۱۳۹۲-۱۳۹۶ در چهار نوع رسانه ارتباط جمعی - روزنامه، خبرگزاری، پایگاه خبری و مجله و نشریه - داخل کشور ایران است.

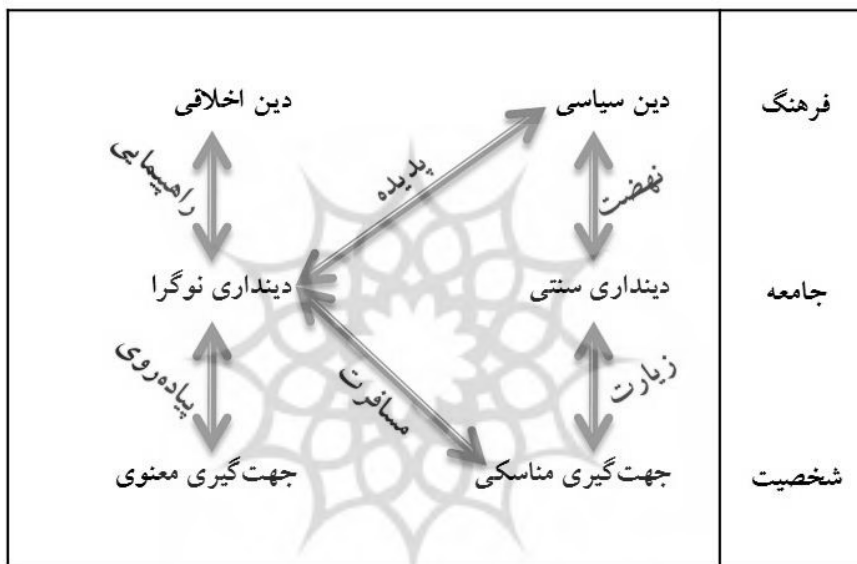
داده‌های این تحقیق شامل متون بازنمایی‌کننده پنج رویداد اربعین - طی سال‌های ۱۳۹۲ تا ۱۳۹۶ - بوده که با توجه به پیشینه تحقیق و فراگیر شدن و میلیونی شدن این مراسم، اولین رویداد در دوم دی‌ماه ۱۳۹۲ و آخرین رویداد در هجدهم آبان‌ماه ۱۳۹۶ انتخاب شده است. بدین ترتیب، متون بازنمایی‌کننده رویداد اربعین که در فاصله سال‌های ۱۳۹۲-۱۳۹۶ تولید و انتشار یافته‌اند، برای تحلیل گفتمانی جمع‌آوری شده‌اند.

با پیمودن مسیر جمع‌آوری داده‌ها و کدگذاری همه متن‌های نمونه تحقیق، شش گفتمان متفاوت از یکدیگر متمایز گردیدند که در کنار یکدیگر - و البته نه با قدرت برابر - رویداد پیاده‌روی دسته‌جمعی اربعین حسینی به سمت کربلا را بازنمایی می‌کردند. کدگذاری و تحلیل داده‌ها حاصل فرایند رفت‌وبرگشتی مداوم و پیوسته میان سطح انتزاعی و انضمامی بود و در کل فرایند تحقیق، رابطه دیالکتیک میان مفاهیم نظری مرور شده و داده‌های جمع‌آوری‌شده برقرار بوده است. از میان این شش گفتمان، رویداد اربعین به‌عنوان زیارت، پدیده، نهضت، راهپیمایی، پیاده‌روی و مسافرت بازنمایی شده است.

همان‌طور که پیشتر آوردیم حوزه مطالعات دینداری در ایران از پیشینه تحقیقاتی

غنی‌ای برخوردار بوده و به‌عنوان زمینه نزدیک به تحقیق اربعین محسوب می‌شود که با هدف شناسایی مقوله‌های طبقه‌بندی‌کننده و همچنین فراهم آوردن معیار ارزیابی یافته‌های تحقیق، الگوی تحلیل اجتماعی دینداری در جدول شماره ۲ مبتنی بر سه خط تمایز و در سطوح سه‌گانه تحلیل اجتماعی معرفی گردید. اکنون می‌توانیم گفتمان‌های شناسایی‌شده بازنمایی‌کننده رویداد اربعین را بر روی جدول انواع دینداری جایابی کنیم.

جدول شماره ۳: جایابی گفتمان‌های اربعین در الگوی به‌دست آمده از گونه‌شناسی دینداری



۵۳

این جایابی نشان می‌دهد که متن‌های بازنمایی‌کننده مناسک زیارت اربعین در رسانه‌های جمعی در زمینه‌ای تولید شده‌اند که در سطح تحلیل جامعه و بر روی طیفی از دینداری سنتی تا نوگرا به‌آسانی تمایز و مرزبندی گفتمان‌ها را آشکار می‌کند. از این‌رو، چهار گفتمان مبتنی بر دینداری نوگرا و دو گفتمان مبتنی بر دینداری سنتی به زمینه اجتماعی ایران معاصر با گرایش‌ها و سلیقه‌های اجتماعی سیاسی برآمده پس از انقلاب اسلامی ارتباط دارند.

۶. جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

پس از آنکه توانستیم با مرور مطالعات دینداری در ایران، دسته‌بندی گونه‌های دینداری ایرانیان را در چارچوب سطوح سه‌گانه تحلیل اجتماعی تنظیم کنیم، معیاری برای مقایسه و ارزیابی یافته‌های تحقیق اربعین به‌دست آوردیم. جایابی شش گفتمان شناسایی‌شده مربوط

به زیارت اربعین بر روی جدول انواع دینداری نشان می‌دهد که این گفتمان‌ها در ارجاع به بستر اجتماعی ایران معاصر - که زمینه مشابه بررسی پژوهشگران حوزه مطالعات دینداری نیز بوده است - چهار ترکیب ممکن «دینداری نوگرا» در سطح تحلیل جامعه را پوشش می‌دهند. این چهار ترکیب ممکن عبارت‌اند از:

۱. دینداری نوگرا همراه با «دین اخلاقی» در سطح تحلیل فرهنگ که با گفتمان راهپیمایی اربعین متناظر است؛

۲. دینداری نوگرا همراه با «دین سیاسی» در سطح تحلیل فرهنگ که با گفتمان پدیده اربعین متناظر است؛

۳. دینداری نوگرا همراه با «جهت‌گیری معنوی» در سطح تحلیل نظام شخصیت که با گفتمان پیاده‌روی اربعین متناظر است؛

۴. دینداری نوگرا همراه با «جهت‌گیری مناسکی» در سطح تحلیل نظام شخصیت که با گفتمان مسافرت اربعین متناظر است.

همچنین این جایابی نشان می‌دهد که از چهار ترکیب ممکن «دینداری سنتی» در سطح تحلیل جامعه و گفتمان‌های شناسایی شده تنها دو ترکیب را بدین شرح پوشش می‌دهند:

۱. دینداری سنتی همراه با «دین سیاسی» در سطح تحلیل فرهنگ که با گفتمان نهضت اربعین متناظر است؛

۲. دینداری سنتی همراه با «جهت‌گیری مناسکی» در سطح تحلیل نظام شخصیت که با گفتمان زیارت اربعین متناظر است.

ظاهر نشدن دو ترکیب ممکن دیگر مربوط به «دینداری سنتی» را می‌توان این‌گونه به بحث گذاشت و مستدل کرد که از یک‌سو، کردار اجتماعی زیارت بارگاه امام حسین علیه السلام با پای پیاده در روز اربعین، مناسکی متأخر است (از نظر تاریخی) و از سوی دیگر، بازنمایی آن در رسانه‌های ارتباط جمعی نیز واقعه‌ای متأخر به‌شمار می‌آید. به بیان دیگر، ظاهر نشدن دو ترکیب ممکن دیگر مربوط به «دینداری سنتی» بدین دلیل پذیرفتنی و موجه است که ۱. ترکیب دینداری سنتی همراه با «دین اخلاقی» در سطح تحلیل فرهنگ، و ۲. ترکیب دینداری سنتی همراه با «جهت‌گیری معنوی» در سطح تحلیل نظام شخصیت، هم با علاقه و تمایل به بروز و ظهور رسانه‌ای و هم با سابقه تاریخی دینداری ناهم‌ساز تلقی می‌شوند. در این مقاله، نمونه‌ای از کاربرد شیوه‌های اعتباریابی در پژوهش‌های کیفی - کاربرد

معیار انتقال‌پذیری به همراه پیشینه تحقیق - به بحث گذاشته شد و از میان تطبیق گفتمان‌های رویداد اربعین و گونه‌شناسی‌های دینداری، محققان کوشیده‌اند تا بخشی از یافته‌های پژوهش‌های کیفی انجام‌شده در حوزه دین در ایران معاصر را در پیوند با هم ارائه کرده و ارزیابی کنند. این ارزیابی که برای سیاست‌گذاری فرهنگی کشور در ارتباط با مسائل دینداری به‌طور عام و رویداد اربعین به‌طور خاص، واجد دلالت‌هایی بااهمیت است اکنون در معرض مطالعه و داوری محققان جامعه علمی کشور در حوزه دین و فرهنگ قرار می‌گیرد.

به دلیل برجستگی نقش محقق در پژوهش کیفی، ارزیابی اعتبار یافته‌های پژوهش‌های کیفی به‌طور عام و یافته‌های مطالعات دینداری به‌طور خاص بسیار بااهمیت است و می‌تواند موجب اعتماد مخاطبان نسبت به نتایج تحقیق در چنین پژوهش‌هایی را فراهم سازد. از میان شیوه‌های اعتباریابی، در مقاله حاضر کاربرد معیار «انتقال‌پذیری» به همراه بهره‌گیری از پیشینه تحقیق به‌عنوان معیار مقایسه و ارزیابی یافته‌های تحقیق، مورد توجه قرار گرفت. تطبیق و مقایسه یافته‌های تحقیق گفتمان‌های اربعین با گونه‌شناسی‌های دینداری به‌مثابه پیشینه این تحقیق، و نیز انتقال یافته‌ها میان رویداد اربعین و گونه‌های دینداری - که هر دو پدیده در حوزه دین و در بستر جامعه ایران معاصر قرار دارند - امکانی را فراهم آورد که در مسیر این کوشش اعتباریابانه، الگویی نیز برای جمع‌بندی یافته‌های مطالعات دینداری در ایران به‌دست آورده شود. با اتکا به این الگو، دستاوردهای ارزنده مطالعات دینداری در ایران و گونه‌شناسی‌های ارائه‌شده توسط پژوهشگران این حوزه می‌تواند به‌عنوان یک چارچوب مفهومی و نظری قابل اعتماد در پژوهش‌های آینده - و نیز ارزیابی انتقادی پژوهش‌های گذشته - به‌کار گرفته شود.

بنابراین تأکید بر اعتباریابی و کاربرد معیارهای ارزیابی اعتبار یافته‌های تحقیقات کیفی در ایران وجوه دوگانه دارد: از یک‌سو، اعتباریابی یافته‌های پژوهش‌های کیفی انجام‌شده در حوزه پراهمیت دین در ایران که کمتر مورد توجه پژوهشگران بوده است، می‌تواند مسیری برای گسترش این نوع مطالعات فراهم آورد و از سوی دیگر، انجام تلاش‌های اعتباریابانه می‌تواند برای جمع‌بندی نتایج پژوهش‌های تجربی جدا از هم در این حوزه مطالعاتی و ارائه الگوهای مفهومی و نظری برآمده از بستر فرهنگی جامعه ایران معاصر، مسیری را بگشاید.

سپاسگزاری

داده‌های مقاله حاضر برگرفته از طرح پژوهشی «گفتمان‌ها و بازنمایی‌های زیارت اربعین» بوده که با حمایت مالی دانشگاه علامه طباطبائی^ع انجام شده است.



فهرست منابع

۱. آروین، بهاره (۱۳۸۴)، بررسی رابطه میان نهادمندشدن دین و شخصی شدن آن در جامعه ایرانی پس از انقلاب اسلامی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه تهران.
۲. آزادارمکی، تقی و احمد غیاثوند (پاییز ۱۳۸۱)، «تحلیل جامعه‌شناختی وضعیت دینداری جوانان با رویکرد بی‌شکلی دین‌ورزی»، پژوهش‌نامه علوم انسانی، سال سوم، شماره ۳۵، ص ۱۱۷-۱۴۸.
۳. اسدی، مریم (۱۳۹۰)، بررسی انواع دینداری زنان در شهرستان آمل، مقایسه دینداری دختران دهه ۶۰ با دینداری مادرانشان (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه علم و فرهنگ تهران.
۴. اسماعیلی، هادی و حسام‌الدین آشنا (پاییز ۱۳۹۲)، «دینداری فرهنگی؛ نمود فرهنگ در صورت دینداری»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، سال ششم، شماره ۲۳، ص ۷۶-۵۳.
۵. بیابانی، آزیتا (۱۳۸۱)، بررسی رابطه پایگاه اقتصادی اجتماعی با نوگرایی دینی با تأکید بر دانش‌آموزان پایه سوم دبیرستان‌های دولتی (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه تربیت مدرس تهران.
۶. توسلی، غلامعباس و ابوالفضل مرشدی (زمستان ۱۳۸۵)، «بررسی سطح دینداری و گرایش‌های دینی دانشجویان»، جامعه‌شناسی ایران، سال هفتم، شماره ۴، ص ۹۶-۱۱۸.
۷. حسن‌پور، آرش و علی ربانی (زمستان ۱۳۹۳)، «نقد مطالعات گونه‌شناسی دینداری و ارائه چارچوبی نو»، فصلنامه راهبرد فرهنگ، سال هفتم، شماره ۲۸، ص ۶۱-۹۰.
۸. حسن‌پور، آرش و علیرضا شجاعی‌زند (زمستان ۱۳۹۳)، «گونه‌شناسی دینداری جوانان شهر اصفهان»، فصلنامه جامعه‌شناسی کاربردی، سال هفتم، شماره ۵۶، ص ۱۷-۴۰.
۹. حسن‌پور، آرش و معمار، ثریا (پاییز ۱۳۹۴)، «مطالعه وضعیت دین‌ورزی جوانان با تأکید بر دینداری خودمراجع (ارائه یک نظریه زمینه‌ای)»، فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران، شماره ۳۱، ص ۹۹-۱۳۲.
۱۰. خسروخواهر، فرهاد (۲۰۰۷)، «دینداری نوین در ایران (ترجمه احمد و محمد فکری)»، فصلنامه تخصصی مطالعات اجتماعی دین، سال دوم، شماره ۲، بهار ۱۳۹۲، ص ۸۵-۹۶.
۱۱. رضوی‌زاده، ندا (زمستان ۱۳۹۶)، «ادراک و تجربه زیسته زائران پیاده ایرانی در عراق (مورد مطالعه پیاده‌روی اربعین آذر ۱۳۹۳ - عراق)»، مطالعات و تحقیقات اجتماعی در ایران، سال ششم، شماره ۴، ص ۵۹۵-۶۳۱.
۱۲. سراج‌زاده، سیدحسین (پاییز و زمستان ۱۳۷۷)، «نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان تهرانی»، نمایه پژوهش، سال دوم، شماره ۷ و ۸، ص ۱۰۵-۱۲۰.
۱۳. سراج‌زاده، سیدحسین، سارا شریعتی‌مزیانی و سیروس صابر (زمستان ۱۳۸۳)، «بررسی رابطه میزان دینداری و انواع آن با مدارای اجتماعی»، مجله علوم اجتماعی، سال اول، شماره ۴، ص ۱۰۹-۱۴۲.

۱۴. سراج‌زاده، سیدحسین، سارا شریعتی و کیهان صفری (بهار و تابستان ۱۳۹۵)، «چالش‌های زیست دینی؛ مورد مطالعه جوانان شهر سنندج»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، سال شانزدهم، شماره ۱-۲، ص ۹۶-۱۲۰.
۱۵. سروش، عبدالکریم (۱۳۷۸)، «اصناف دین‌ورزی»، *مجله کیان*، سال نهم، شماره ۵۰، ص ۲۲-۲۶.
۱۶. شایگان، فریبا (۱۳۸۶)، *بررسی رابطه دینداری و اعتماد سیاسی* (رساله دکتری جامعه‌شناسی)، دانشگاه علامه طباطبایی، تهران.
۱۷. شجاعی‌زند، علیرضا (بهار ۱۳۸۴)، «مدلی برای سنجش دینداری در ایران»، *مجله جامعه‌شناسی ایران*، سال ششم، شماره ۱، ص ۳۴-۶۶.
۱۸. _____ (تابستان ۱۳۸۸)، «تبارشناسی تجربه دینی در مطالعات دینداری»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی*، سال اول، شماره ۶، ص ۳۱-۴۸.
۱۹. شجاعی‌زند، علیرضا، سارا شریعتی مزینانی و رامین حبیب‌زاده (تابستان ۱۳۸۵)، «بررسی وضعیت دینداری در بین دانشجویان»، *فصلنامه مطالعات ملی*، سال هفتم، شماره ۲۶، ص ۵۵-۸۰.
۲۰. شریعتی، سارا (۱۳۸۵)، *جامعه‌شناسی مدرنیته دینی*، گزارش در گروه جامعه‌شناسی دین انجمن جامعه‌شناسی ایران.
۲۱. شریعتی مزینانی، سارا و غلامرضا کاشی، شیما (پاییز ۱۳۹۴)، «سیالیت و مناسک دینی (مطالعه موردی زیارت مزار سهراب سپهری)»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، سال هشتم، شماره ۳، ص ۶۱-۹۷.
۲۲. طالبان، محمدرضا (بهار و تابستان ۱۳۸۰)، «تعهد مذهبی و تعلق سیاسی»، *نامه پژوهش*، سال پنجم، شماره‌های ۲۰-۲۱، ص ۳-۲۲.
۲۳. _____ (پاییز و زمستان ۱۳۸۸)، «چارچوبی مفهومی برای پیمایش دینداری در ایران»، *دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی*، سال اول، شماره ۲، ص ۷-۴۸.
۲۴. غلامی‌زاده بهبهانی، شیرین (۱۳۸۵)، *دینداری موازی؛ مطالعه دلایل جامعه‌شناسانه پیدایش آن* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه الزهراء.
۲۵. فراستخواه، مقصود (۱۳۸۶)، *نمایی از دین‌ورزی طبقات متوسط جدید شهری*، بازیابی در نشانی: <http://farasatkah.blogsky.com>
۲۶. فرجی، مهدی و عباس کاظمی (تابستان ۱۳۸۸)، «بررسی وضعیت دینداری در ایران با تأکید بر داده‌های پیمایش‌های سه دهه گذشته»، *فصلنامه تحقیقات فرهنگی ایران*، سال دوم، شماره ۶، ص ۷۹-۹۵.
۲۷. فکوهی، ناصر (پاییز ۱۳۸۶)، «نگاهی بر رویکرد تفسیری کلیفورد گیرتز با تأکید بر تفسیر او از پدیده دینی»، *نامه علوم اجتماعی*، سال هجدهم، شماره ۳۱، ص ۱۰۴-۱۲۳.

۲۸. فورشت، اینگر و پل ریستاد (۱۳۹۴)، درآمدی بر جامعه‌شناسی دین، چشم‌اندازهای کلاسیک و معاصر، ترجمه مجید جعفریان، قم، انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
۲۹. قادری، طاهره و سعید زارع (پاییز و زمستان ۱۳۹۰)، «بررسی مفاهیم و مقوله‌های به‌کارگرفته‌شده برای سنجش نوع دینداری»، *دوفصلنامه اسلام و علوم اجتماعی*، سال سوم، شماره ۶، ص ۱۰۸-۷۷.
۳۰. کاهیرده، نسیم (۱۳۹۴)، *عاشورا، مناسک، معنا*، تهران، خیمه.
۳۱. کدیور، محسن (۱۳۸۵)، *دادوستد اسلام و مدرنیته*، در: همایش دین و مدرنیته مرکز بین‌المللی گفت‌وگوی ادیان، تهران، حسینیه ارشاد.
۳۲. کرسول، جان دبلیو (۱۳۹۴)، *طرح پژوهش: رویکردهای کمی، کیفی و شیوه ترکیبی*، ترجمه حسن دانایی‌فرد و علی صالحی، چاپ دوم، تهران، مؤسسه کتاب مهربان نشر.
۳۳. کرمی‌پور، الله‌کرم (بهار ۱۳۹۰)، «روش و رویکرد کلیفورد گیرتز درباره دین و فرهنگ»، *فصلنامه اندیشه نوین دینی*، سال هفتم، شماره ۲۴، ص ۱۷۵-۱۵۳.
۳۴. گنجی، محمد و مینا هلالی ستوده (تابستان ۱۳۹۰)، «رابطه گونه‌های دینداری و سرمایه اجتماعی (رویکردی نظری و تجربی در بین مردم شهرستان کاشان)»، *جامعه‌شناسی کاربردی*، سال بیست‌ودوم، شماره ۴۲، ص ۱۲۰-۹۵.
۳۵. مجتهد شبستری، محمد (۱۳۸۱)، *نقدی بر قرائت رسمی از دین؛ بحران‌ها، چالش‌ها و راه‌حل‌ها*، تهران، طرح نو.
۳۶. محبوبی، رضا (بهار و تابستان ۱۳۹۴)، «ساخت مقیاس بومی برای سنجش دینداری»، *مدیریت در دانشگاه اسلامی*، سال چهارم، شماره ۱، ص ۱۱۷-۱۳۴.
۳۷. محدثی، حسن (بهار ۱۳۹۲)، «امتناع اندازه‌گیری دینداری و امکان رتبه‌بندی نوع دینداری»، *مجله مطالعات اجتماعی ایران*، سال هفتم، شماره ۱، ص ۱۶۵-۱۳۶.
۳۸. محسنی تبریزی، علیرضا و نعمت‌الله کرم‌الهی (تابستان ۱۳۸۸)، «بررسی وضعیت التزام دانشجویان به ابعاد و نشانه‌های دینداری»، *پژوهشنامه علوم اجتماعی*، سال سوم، شماره ۲، ص ۳۳-۷.
۳۹. محمدی اردهالی، فائزه (۱۳۸۲)، *شناخت انواع دینداری‌های جوانان و عوامل مؤثر بر آن* (پایان‌نامه کارشناسی ارشد)، دانشگاه علامه طباطبایی.
۴۰. ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸)، «سخنی در چند و چون ارتباط اسلام و لیبرالیسم»، *مجله کیان*، سال نهم، شماره ۴۸، ص ۱۳-۱۰.
۴۱. میرسندسی، محمد (۱۳۸۳)، *مطالعه میزان و انواع دینداری دانشجویان* (رساله دکتری)، دانشگاه تربیت مدرس تهران.

۴۲. نراقی، احمد (۱۳۷۸)، رساله دین‌شناخت: مدلی در تحلیل ایمان ابراهیمی، تهران، طرح نو.
۴۳. نیک‌پی، امیر (۱۳۸۲)، مطالعه دینداری جوانان، گزارش در گروه جامعه‌شناسی دین انجمن جامعه‌شناسی ایران.
44. Lincoln, Y.S. & Guba, E.G. (1985), **Naturalistic Inquiry**, Beverly Hills, Sage.
45. Pauly, J. J. (2014), **Ritual Theory and the Media**, in: R. S. Fortner & P. M. Fackler (Eds.), *The Handbook of Media and Mass Communication Theory* (pp: 173-189). Hoboken, John Wiley & Sons, Inc.
46. Shenton, A. K. (2004), **Strategies for Ensuring Trustworthiness in Qualitative Research Projects**, *Education for Information*, vol. 22, pp.63-75.

