

## دلالت‌هایی بر روند فردی‌شدن امر دینی در ایران: مطالعه موردی جوانان شیراز

علیرضا خدای<sup>۱</sup>

(تاریخ دریافت ۹۱/۳/۲۳، تاریخ پذیرش ۹۱/۱۲/۲)

### چکیده

مطالعه امر دینی در ایران از جمله حوزه‌های جامعه‌شناسی است که نیاز به توجه ویژه‌ای دارد. از یک سو، نقش تعیین‌کننده دین در کلیه شئون فردی و اجتماعی ایرانیان در طول تاریخ و از سوی دیگر، استقرار نظام اسلامی در سال ۱۳۵۷ اهمیت موضوع تحولات در عرصه دینی را به‌خوبی نشان می‌دهد. این مقاله با بررسی برخی از بازنمودها و آیین‌های مذهبی و نیز چند نمونه از رفتارهای روزمره‌ای که قرار است ارزش‌ها و هنجارهای مذهبی جهت‌دهنده نهایی آن‌ها باشند قصد دارد نگرش دینی جوانان شیراز را در این زمینه‌ها جویا شود. پژوهش حاضر در قالب مصاحبه از نوع باز در بین جمعی از جوانان بین ۱۸ تا ۳۲ ساله در اماکن گوناگون و نیز مشاهده میدانی دو مراسم دینی که در آن جوانان مشارکت فعالی داشته‌اند انجام گرفته است. نتایج تحقیق نشان‌دهنده اهمیت یافتن فزاینده پدیده فردی‌شدن در هر سه سطح باور، آیین و رفتارهای روزمره است. از آنجا که فرد در دنیای متکثر حامل ارزش‌های گوناگونی به سر می‌برد، ذهنیت دینی سیالیت فزاینده‌ای پیدا می‌کند و به موازات پویای فردیت‌یافتگی در متن زندگی اجتماعی، در عرصه دینی نیز گرایش‌های فردی برجسته‌تر می‌شود.

---

۱. دکتری جامعه‌شناسی ادیان و استادیار دانشگاه آزاد اسلامی واحد جهرم

Alirezakhoddamy@yahoo.com

**واژگان کلیدی:** جامعه‌شناسی دین، امر دینی، فردی‌شدن، سازه‌باوری، دین‌داری، بریکولاژ.

#### مقدمه

مطالعه امر دینی در ایران از جمله حوزه‌های جامعه‌شناسی است که به توجه ویژه‌ای نیاز دارد. از یک سو، نقش تعیین‌کننده دین در کلیه شئون فردی و اجتماعی ایرانیان در طول تاریخ و از سوی دیگر، استقرار نظام اسلامی در سال ۱۳۵۷ اهمیت موضوع تحولات در عرصه دینی را به خوبی نشان می‌دهد. این موضوع زمانی اهمیت مضاعفی پیدا می‌کند که جامعه ایرانی در حال تجربه پدیده‌های گسترده‌ای همچون رواج سبک زندگی شهری، رشد فراگیر رسانه‌های ارتباطی جدید، جهانی‌شدن، همه‌گیرشدن سوادآموزی و افزایش روزافزون جمعیت دانش‌آموخته دانشگاهی است. بیشترین میزان تأثیرگذاری این دگرگونی‌ها بر قشر جوان است که بخش عمده جمعیت کشور را تشکیل می‌دهند. در این شرایط پرسش اساسی این است که امر دینی در بین جوانان چگونه خود را بازنمایی می‌کند. بدیهی است که تحقیق حاضر، آن هم در قالب مقاله، به هیچ‌وجه داعیه واکاوی این موضوع را در تمامی ابعاد آن ندارد، بلکه تنها در پی این است که با بررسی برخی از بازآمدها و آیین‌های مذهبی و نیز چند نمونه از رفتارهای روزمره‌ای که قرار است تنظیم‌کننده نهایی آن‌ها ارزش‌ها و هنجارهای مذهبی باشند، نگرش دینی کنشگران جوان را در این زمینه‌ها جویا شود.

#### روش تحقیق

پژوهش حاضر از نوع اکتشافی و در چارچوب سنت گراند تئوری قرار دارد، بدین معنا که داده‌های حاصل از تعامل پژوهشگر و پژوهش‌شونده به تفسیر گذاشته شده و سپس در ساخت نظریات و فرضیاتی مورد استفاده قرار گرفته‌اند. بدیهی است این نظریات و فرضیات نیز می‌توانند در مطالعات آتی به آزمون گذاشته شوند (گلاسر و استراوس، ۱۹۶۷). بنابراین، ما به دنبال آزمودن نظریه خاصی نیستیم، بلکه بر مبنای داده‌های گردآوری‌شده می‌کوشیم عناصری را برای تدوین یک نظریه استخراج کنیم. در مصاحبه‌ها مبنای روش‌شناختی ما چیزی است که ژان-کلود کوفمن، در راستای سنت وبری، «مصاحبه تفهیمی» نامیده است. در این روش پژوهشگر برای فهم پرسش‌شونده، در وهله نخست به صحبت‌های او خوب گوش فرا می‌دهد. این امر مستلزم رعایت نکاتی چون حذف سلسله‌مراتب پژوهشگر/پژوهش‌شونده، «همدلی» (empathy) و «فروتنی» پرسشگر است (کافمن، ۲۰۰۶: ۴۷-۵۲).

این پژوهش در قالب مصاحبه از نوع باز در بین جمعی از جوانان شیرازی ۱۸ تا ۳۲ ساله در اماکنی چون مسجد، مدرسه، دانشگاه، محیط کار، پارک و منزل و نیز مشاهده میدانی دو مراسم دینی که در آن جوانان مشارکت فعالی داشته‌اند انجام گرفته است. اکثر جوانان این تحقیق به صورت اتفاقی به مصاحبه دعوت شده‌اند، ضمن اینکه بقیه نیز از طریق افراد مصاحبه‌شده قبلی یا اشخاص دیگر شناسایی شده و مورد پرسش قرار گرفته‌اند. تلاش پژوهشگر بر این بوده تا نسبت عوامل زمینه‌ای همچون سن، جنس، پایگاه اقتصادی-اجتماعی و تحصیلات در گزینش پرسش‌شوندگان رعایت شود. طبیعی است که ارزش گفته‌های تمامی جوانان نیز برای محقق یکی نبوده است و این براساس چشم‌اندازی است که گئورگ زیمل مدت‌ها قبل به روی ما گشوده است: «هیچ شناختی ممکن نیست مگر اینکه سوژه شناسنده بتواند عناصری را که مایل است، وفق دیدگاهی که اتخاذ کرده و برمبنای معیارهای دقیق، برگزیند و آن‌ها را ذیل مقولات سنتتیک گردهم آورد» (زیمل، ۱۹۸۴: ۱۱۰). این مسئله زمانی اهمیت بیشتری پیدا می‌کند که داده‌های جمع‌آوری‌شده، به علت سبک مصاحبه، چنان فربه و ناهمگن باشد که بدون اتخاذ دیدگاهی انتظام‌بخش و برمبنای تعاریف دقیق غیرقابل تفکیک و فهم می‌شوند.

شرط لازم برای شرکت در مصاحبه اعتقاد به دین اسلام بوده است. هر مصاحبه به طور تقریبی بین ۳۰ تا ۵۰ دقیقه به طول انجامیده است. در جریان این پژوهش که درباره موضوع حساسی همچون امر دینی بوده است با مقاومت‌هایی از ناحیه پرسش‌شوندگان مواجه بوده‌ایم. برای مثال، برای مصاحبه با برخی از دختران جوان، برای جلب اعتماد آن‌ها، ناگزیر شدیم یکی از دختران دانشجوی خود را نیز در کنارمان داشته باشیم یا در چند مصاحبه ناچار به استفاده از معرفی‌نامه رسمی از دانشگاه متبوعمان شده‌ایم. تمامی تلاش ما بر این بوده تا با طرح پرسش‌هایی درباره چند مفهوم اعتقادی و نیز مشاهده هم‌دلانه مراسم دینی تا حد امکان به دنیای مفهومی جوانان نزدیک شویم. هم از این رو، لازمه فهم معنایی را که کنشگر به باور و رفتار خود می‌دهد در این دانستیم که مرز بین پرسشگر و پرسش‌شونده را بشکنیم و وارد فضای ذهنی وی شویم. این نکته را چنین می‌توان توجیه کرد که ارزیابی باورها و نگرش‌های دینی را نمی‌توان صرفاً برمبنای گفتمان رسمی در دو سطح ارتودوکسی و ارتوپراکسی سنجید. به باور ما، وظیفه جامعه‌شناس دین این نیست که بگوید فرد تا چه میزان دین‌دار است؛ کاری که به نظر می‌رسد بسیاری از پژوهش‌های حوزه دین در ایران، آن هم براساس مدل‌های

پیش‌ساخته، دنبال می‌کنند.<sup>۱</sup> پژوهشگر اجتماعی دین موظف به شناسایی سبک‌های گوناگون تجربه دینی است.<sup>۲</sup> هم از این روست که در این تحقیق، بدون اینکه قصد سنخ‌شناسی دین‌داری را در جامعه مورد مطالعه‌مان داشته باشیم - کاری که امروز بیش از هر زمان دیگری ضرورت آن حس می‌شود<sup>۳</sup> - به بیان یکی از ویژگی‌های روند تحول امر دینی می‌پردازیم که امروزه خود را هم در عرصه باورها و آیین‌های دینی و هم در رفتارهای کنشگران آشکارا نشان می‌دهد. هدف این تحقیق نه مطالعه منابع دینی، کلامی یا فقهی - کاری که برعهده اندیشمندان دینی است - بلکه درک و تبیین باورداشته‌های دینی در جریان تجارب روزمره زندگی با استفاده از ابزاری است که جامعه‌شناسی ادیان در اختیار ما گذاشته است.

### تعریف مفاهیم

«نخستین مرحله کار جامعه‌شناس این است که چیزی را که می‌خواهد درباره آن به تحقیق بپردازد تعریف کند تا بدانیم و بدانند بر سر چه چیزی بحث می‌کنیم» (دورکیم، ۲۰۰۲: ۳۴). منظور دورکیم توافق بر سر "واژه‌ها" نیست، بلکه همان‌گونه که خودش آن را به خوبی می‌گوید، توافق بر سر "مفاهیمی" است که جامعه‌شناس می‌سازد: «ما در جریان محاوره‌های روزمره آن‌قدر به استفاده از واژه‌های تکراری عادت کرده‌ایم که به فکرمان خطور نمی‌کند معانی آن‌ها را مشخص کنیم... چیزی که ما بدان نیاز داریم این است که مفاهیم نوین متناسب با نیازهای علم را با ابزار و قطعات [مناسب] و بیان‌شده به کمک یک واژگان اجتماعی بسازیم» (همان: ۳۷). لذا، برای روشن کردن معانی مفاهیم اصلی به کاررفته در این مقاله لازم است تعاریفی از آن‌ها را در آغاز بحث ارائه کنیم.

1. برای مشاهده نمونه‌هایی از این نوع تحقیقات گزارش سودمند عباس کاظمی و مهدی فرجی (۱۳۸۸) *سنجه‌های دین‌داری در ایران*، تهران: مؤسسه بین‌المللی پژوهشی، فرهنگی، هنری جامعه و فرهنگ را ببینید.
  2. نگاه کنید به اشاره کوتاه ژان پل ویلم (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی ادیان*، تهران: تبیان: ۷۶. متأسفانه این کتاب با نارسایی‌هایی فاحش در برگردان فارسی و درهم‌ریختگی‌هایی باورنکردنی بین ترجمه و نقد دیدگاه‌های نویسنده همراه است. مشخصات کتاب به زبان اصلی عبارت است از:
- Willaime, Jean.-Paul (2010, 1ère éd. 1995), *Sociologie des religions*, Paris, PUF.
3. میرسندسی، محمد (۱۳۹۰) *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دین‌داری*، تهران: جامعه‌شناسان. در این کتاب مؤلف به معرفی پاره‌ای از سنخ‌شناسی‌های دین‌داری توسط صاحب‌نظران ایرانی و خارجی پرداخته، لیکن نمونه تجربی خاصی در این زمینه ارائه نکرده است.

جوانی: در این تحقیق جوانی نسل در مفهوم مانهایمی در نظر گرفته شده است. نسل از نظر وی مجموعه افرادی است که «متعلق به طبقات سنی نزدیک به هم» (مانهایم، ۱۹۹۰: ۴۵) هستند. اما آن چیزی که رهاورد مانهایم را از دیگران شاخص می‌سازد این است که وی این تعلق را در فضای تاریخی و اجتماعی خودش قرار می‌دهد: «تنها یک چارچوب واحد زندگی تاریخی-اجتماعی است که اجازه می‌دهد موقعیتی را که از طریق تولد در برهه‌ای از زمان به دست آمده، موقعیتی مناسب به لحاظ جامعه‌شناختی در نظر گیریم» (همان: ۵۲). به عبارت دیگر، صرف هم‌زمانی برای تعریف نسل کفایت نمی‌کند، بلکه افراد متعلق به یک نسل دارای تجربه زیست مشترک در درون فضای اجتماعی-تاریخی واحدی نیز هستند. هم از این روست که افراد متعلق به یک نسل دارای «سبکی خاصی از تجربه، اندیشه و نیز شیوه خاص از حضور در پویای تاریخی هستند» (همان: ۵۸). بر این اساس، جوانان در مطالعه ما گروهی اجتماعی تلقی می‌شوند که در قالب تاریخی معینی قرار دارند و تجارب، افکار و نگرش‌های آن‌ها در این قالب قابل درک است. به عبارت دیگر، جوانی را برساخته‌ای اجتماعی می‌دانیم که صرفاً از کیفیات بیولوژیکی مشترکی برخوردار نیست، بلکه مدت زمان و ویژگی‌های آن تابعی از استراتژی‌های فردی و به‌ویژه الگوهای فرهنگی فضای تاریخی-اجتماعی خاص است. در ادامه، به این بستر تاریخی-اجتماعی اشاره خواهیم کرد.

دین‌داری<sup>۱</sup>/دین<sup>۲</sup>/امر دینی<sup>۳</sup>: جامعه‌شناسی دین بین سه مقوله دین‌داری، دین و امر دینی تفکیک قائل است. به باور زیمل، دین‌داری از این جهت از دین جداست که یک مقوله<sup>۴</sup> است. از نظر او، دین‌داری یکی از بزرگ‌ترین مقولاتی است که از طریق آن انسان به جهان «صورت می‌دهد». دانیل هرویلوژ و ژان-پل ویلم در تفسیر خود از دریافت زیمل می‌نویسند که دین‌داری «صورت‌بخشی به تجربه‌ای تاریخی است که برای انسان این امکان را فراهم می‌کند تا امر واقعی را ساختار بخشد». دین‌داری داده‌ای «پیشینی» در روان انسان است و «جلوه‌ای است از درونیات» (هاروی-لگر و ویلم، ۲۰۰۱: ۱۱۱-۱۴۶). اما باید دانست که دین‌داری در خلأ ابراز نمی‌شود و دارای وجهی اجتماعی است. هرچند که دین‌داری یک سوپروکتیویته است، با امر اجتماعی پیوندی وثیق دارد. امر اجتماعی واسطه‌ای است که از طریق آن دین‌داری ساخته و

1. Religiosity
2. Religion
3. Religiousness
4. Category

پرداخته می‌شود. دین یکی از تعیینات امر اجتماعی است. در واقع، دین شیوه عینی‌شده دین‌داری است که در هیئت فرهنگ درآمده و به صورت نهادی‌شده‌ای قاعده و شکل پیدا کرده است.<sup>۱</sup> فرد دین‌دار در دیالوگی دائمی با نهاد دینی قرار دارد و پیوند وی با آن منفعلانه نیست: «دنیای دینی یک فعالیت خوانش دائم و بازآفرینی [توسط پیروان] مواد و مصالح نمادین موجود است» (ویلیم، ۱۹۹۷). از این رو، برای اینکه مفهوم دین‌داری در هر بررسی جامعه‌شناختی معنایی داشته باشد لازم است خود را محدود به صورت‌های صرفاً نهادی‌شده آن نسازیم. وظیفه ما به‌عنوان جامعه‌شناس عبارت خواهد بود از شناخت صورت‌های گوناگون بهره‌گیری افراد از دین (بکفورد، ۲۰۰۳: ۲۰-۲۱). بنابراین، دین‌داری جوانان دقیقاً همان بهره و کاربرد دین در قالب زندگی روزمره آن‌هاست. هم از این روست که صورت‌های دین‌داری آن‌ها به فراخور موقعیت فردی و اجتماعی‌شان متنوع خواهد بود. اما زمانی که از امر دینی سخن می‌گوییم به مواردی اشاره می‌کنیم که بین دین و دین‌داری به‌لحاظ معنایی تفکیکی قائل نشده‌ایم و کلیت این موضوع صرف‌نظر از جلوه‌های تاریخی یا فردی مدّتظر است. امر دینی امری انتزاعی نیست که در درون مجموعه‌ای از متون محبوس مانده و از کنش تاریخی تأثیر نپذیرد. امر دینی براساس تجربه کنشگرانی که در درون بستر تاریخی قرار دارند پیوسته در حال ساخت و بازساخت است. بر این مبنای واکاوی امر دینی مستلزم پذیرش این پیش‌فرض است که سازمان و نهاد دینی تمامیت امر دینی را شامل نمی‌شود، بلکه کنشگر در مواجهه با آن فضایی را می‌یابد که می‌تواند با آن تعامل کند و به هویت خود معنا بخشد.

فردشدن<sup>۲</sup>/فردی‌شدن<sup>۳</sup>/فردگرایی<sup>۴</sup>: فردشدن، که بیشتر ملحوظ نظر علم روان‌شناسی است، حاصل «دو حرکت اجتماعی‌شدن (درونی‌کردن هنجارهای اجتماعی) و ذهنی‌شدن (شکل‌گیری فرد به‌عنوان سوژه مستقل) است»، در حالی که منظور از فردی‌شدن «فرآیندی تاریخی است که در جریان آن فرد اهمیتی فزاینده در زندگی اجتماعی به دست می‌آورد» (بیتون و دیگران، ۲۰۰۵). پر واضح است که در اینجا فردی‌شدن به‌معنای خصوصی‌بودن نیست. فردی‌شدن دلالت بر استقلال‌یابی روزافزون افراد دارد. در فرآیند فردی‌شدن هویت دریافتی از جمع و

1. برای آشنایی بیشتر با دیدگاه‌های زیمل درباره دین رجوع کنید به زیمل، گئورگ (۱۳۸۸) مقالاتی درباره دین، فلسفه و جامعه‌شناسی دین، ترجمه شهلا مسمی‌پرست، تهران: ثالث. همچنین در منابع فارسی می‌توان به معرفی کوتاه از دیدگاه زیمل در کتاب ژان پل ویلم (جامعه‌شناسی ادیان، همان: ۳۹-۳۲) مراجعه کرد.

2. Individuation
3. Individualisation
4. Individualism

بنابراین غیرانتخابی به تدریج جای خود را به «آفرینش» هویت خاص و انتخابی می‌دهد. با این حال، باید فردی شدن را از فردگرایی جدا دانست. هرچند فردگرایی با فرآیند فردی شدن همراه است، از این حیث باید آن را متمایز دانست که فردگرایی بر یک وضعیت یعنی «گرایش به رفتاری صرفاً معطوف به منفعت [شخصی]» (ر.ک سنگلی، ۲۰۰۳) دلالت می‌کند. باید دانست که فردی شدن پدیده جدیدی نیست. تولد جامعه‌شناسی به‌عنوان یک رشته، خود به اهمیت یافتن فرآیند فردی شدن در جوامع مدرن بازمی‌گردد. تقابل‌های دوتایی در نظریات کلاسیک جامعه‌شناسی همچون همبستگی مکانیکی/ همبستگی ارگانیکی؛ گمین‌شافت/ گزل‌شافت؛ کنش معطوف به سنت یا عاطفه/کنش عقلانی معطوف به ارزش یا هدف؛ همگی نشان از قوت یافتن این پدیده در جوامع نو دارد. یادآوری این نکته نیز ضروری است که فرد خود نیز سازه‌ای اجتماعی است، یعنی شکل‌گیری آن وابسته به شرایط خاص تاریخی-اجتماعی است. از این روست که نوربرت الیاس پیدایش فرد در جهان غرب را در یک فرآیند طولانی تمدنی مورد بررسی قرار می‌دهد. او فردبودن<sup>۱</sup> را «صورتی خاص از تسلط بر خود در ارتباط با دیگران و ابژه‌ها» می‌داند. به باور وی، ممکن است فردیت «به نظر کسانی که آن را می‌پذیرند امری کاملاً طبیعی و بدیهی برسد، حال آنکه اصلاً این‌گونه نیست» (الیاس، ۱۹۹۱: ۱۰۰-۱۰۱). وی تضاد بین فرد و جمع را رد می‌کند و در چارچوب رویکردی نسبت‌باور، آگاهی یافتن به فردیت خویش را متناسب با ساختاری روانی می‌داند که در برهه‌هایی معین از سیر تحول جوامع بروز می‌کند (همان). به نظر می‌رسد که بحث‌هایی درباب مفصل‌بندی بین عاملیت و ساختار در چند دهه اخیر، نشان‌دهنده قوت یافتن سهم فرد در فرآیند کنش اجتماعی است. برخلاف گفتمان‌های کل‌گرایی مثل مارکسیسم، کارکردگرایی یا ساختارگرایی، امروزه گرایش به پذیرش جایگاه فرد فزونی یافته است. تردیدی نیست که وظیفه جامعه‌شناس در این میان داوری درباره خوب یا بد بودن این پدیده نیست. چه‌بسا فردی شدن کیان پیوندهای اجتماعی را به مخاطره اندازد و حتی جامعه‌شناسی را از موضوعیت خود که همانا مطالعه امر اجتماعی (علم پدیده‌های جمعی) است ساقط سازد. اما برای ما این امر اهمیت دارد که در حجم قابل توجهی از نظریات جامعه‌شناسی امروز فرد در درون ساختارهای کل زندانی فرض نمی‌شود بلکه کم‌وبیش از ظرفیت بازاندیشی در کنش‌های خویش برخوردار است.

## 1. Individuality

نشانه‌هایی در دست است که جامعه ایرانی در حال تجربه فردی‌شدن، به معنای فزونی‌یافتن وزن عامل فردی و تمایل به تعریف هویتی جدا از آن چیزی است که از قبل به فرد رسیده است. همان‌گونه که نویسندگان *ایران در سده بیستم* نوشته‌اند: «علی‌رغم نقش همچنان مهمی که ساختارهای جمعی، خانوادگی، قومی، منطقه‌ای، سیاسی و شغلی ایفا می‌کنند، دهه آخر در ایران از طریق ظهور فرد قابل تشخیص است» (دیگارد و دیگران، ۲۰۰۷: ۴۰۵). بازآفرینی کامل سبک‌های زندگی والدین برای شمار روزافزون جوانان ایرانی نه تنها ممکن نیست بلکه تمایلی نیز بدان وجود ندارد (ذکائی، ۱۳۸۷). بخش زیادی از جوانان، برخلاف نسل‌های قبلی، معنای جدیدی به خوشبختی می‌دهند. اهمیت‌یافتن مقولاتی از قبیل خودابرازی، استقلال‌طلبی، موفقیت تحصیلی، سرگرمی و فعالیت‌های فراغتی نزد طیف عظیمی از نسل جوان کشور دلالت بر موضوعیت‌یافتن فردی‌شدن است. بدیهی است که این موضوع به‌منزله نادیده‌گرفتن سهم ساختارهای کلانی مثل طبقات اجتماعی، خانواده، نظام فرهنگی و سیاسی یا دستگاه‌های قدرتمندی مانند رسانه‌های ارتباط جمعی نیست. اما آنچه که مهم است روند تحولات ارزشی و اهمیت‌یافتن نقش و جایگاه فرد در سپهر حیات اجتماعی کشورمان است (آزادارمکی، ۱۳۸۳). از آنجا که بین نظام دینی و ساخت اجتماعی نسبتی متقابل وجود دارد (تامسون و دیگران، ۱۳۸۷)، بدین معنا که تحول در یکی بدون تأثیر در دیگری نیست، نوشتار حاضر می‌کوشد نشانه‌هایی از فرآیند فردی‌شدن را در حوزه دینی در ایران معاصر نشان دهد. شکی نیست که خارج‌کردن گفته‌های پاسخگویان از بستر مصاحبه می‌تواند دقت بحث را تا حدی کاهش دهد، لیکن به باور ما این گفته‌ها تا حد زیادی گویای دگرگونی‌های شگرفی است که در دهه‌های اخیر در زمینه دین‌داری در کشورمان روی داده است. توجه به این نگرش‌ها ما را در فهم بهتر روند تحولات حوزه دین‌داری خواهد داد.

### بازتعریف هویت دینی

فریده<sup>۱</sup> زن جوانی با مدرک دیپلم متوسطه است که پس از سفری که در قالب کلاس‌های یوگا به هند داشته دفتری را برای مشاوره «متافیزیکی» در شیراز راه‌اندازی کرده است. در اینجا بحث ما درباره معنای این اصطلاح و ماهیت جریاناتی که این نوع اصطلاحات یدک می‌کشند و در سال‌های

1. اسامی افراد در این پژوهش به صورت مستعار آمده است.



اخیر از اقبال زیادی در بین قشر جوان برخوردار شده‌اند نیست. سخن ما این است که زمانی که از وی درباره مفهومی که از دین‌داری خود در ذهن دارد می‌پرسیم پاسخش چنین است: «باورهای من قبلاً یک مشقت تکلیف و قاعده بود که به من منتقل کرده بودند. اما این‌ها دیگر مرا ارضا نمی‌کرد. خیلی سؤالات بود که برایم بدون جواب مانده بود، تا اینکه با متافیزیک آشنا شدم. متافیزیک یک راه‌هایی برایم بود. بعدش بود که خیلی چیزها برایم معنی جدیدی پیدا کردند. خدا را شکر می‌کنم که نجات پیدا کردم و از ظلمت بیرون آمدم... وقتی رفته بودم معبد بودا، از معبد که بیرون آمدم می‌خواستم سجده شکر به‌جا بیاورم. رو کردم به خدا و گفتم «خدایا شکر که به ما امام علی را دادی که صدبرابر بالاتر از بوداست. علی کارهایی کرد خیلی خیلی بزرگ‌تر از بودا. شناخت علی به این راحتی‌ها نیست. هاله بودا تا سه کیلومتری بود ولی هاله علی اصلاً قابل قیاس با این نیست. حالا دیگر فهمیدم که چرا موقع شهادتش باید گریه کرد و مشکی پوشید».

در ذهنیت این زن جوان، نمادهای جدید نه تنها در تضاد با نمادهایی قرار نمی‌گیرند که در فرآیند جامعه‌پذیری شناخته است، بلکه به آن‌ها حیاتی دوباره می‌دهند و بار معنایی جدیدی به آن‌ها می‌بخشند، معنایی که به زعم او در سایه افتاده بود و او آن را بازکشف می‌کند. اینجاست که به معنای باورها (خدا، امام و غیره) و تکالیف خود پی می‌برد. دین‌داری وی در قالب معامله‌ای رخ می‌نماید که با تجارب جدیدش انجام می‌دهد. او دین را به‌مثابه یک کل درونی نمی‌کند بلکه خود را ناگزیر از مدیریت آموزه‌هایی می‌بیند که از جهان‌های مفهومی گوناگون برگرفته شده‌اند. در این ذهنیت، برخلاف یک رویکرد رایج در عرصه فلسفه (شایگان، ۱۳۸۸)، خبری از تضاد سنت با مدرن نیست. اولی مبنایی برای پیدایش دومی است. پویایی سنت و ظرفیت دگرگونی آن در طول زمان در چیزی است که بلانديه، انسان‌شناس فرانسوی، آن را «بازی با قانون [آنچه که باید باشد]» (بلندیر، ۱۹۸۸: ۳۷-۳۸) می‌نامد. این زن، به تناسب سیر فردی و اجتماعی‌اش، به جایی کشانده می‌شود که با عناصر سنت معامله می‌کند. تجارب جدیدی که اندوخته وی را وامی‌دارد تا در عناصر جامعه‌پذیری سنت دینی‌اش تغییراتی اعمال کند. البته باید دانست که این تغییر نامحدود نیست بلکه در چارچوب آنچه پیتر برگر «ساختارهای مقبولیت»<sup>۱</sup> نامیده اعمال می‌شود (برگر، ۱۹۷۱). از این رو، فریده دست‌اندرکار ساخت هویتی دینی است که مبنای آن جستجویی فردی است. آنچه وی در پی آن است

## 1. Structures of plausibility

برخاسته از نیازی درونی و انتخابی فردی است. تکلیف صرف بدان‌گونه که در رفتار سنتی رواج داشته وی را قانع نمی‌کند.

فریده در بخش دیگری از مصاحبه در پاسخ به این سؤال که «آیا این مفاهیم که در نگاه نخست دور از هم به نظر می‌رسند؟» می‌گوید:

«من پنج سال است که متافیزیک کار می‌کنم. اگر با اعتقاداتم تناقض داشت آن را رها کرده بودم. اما من بین آن و اعتقاداتم هارمونی می‌بینم.»

رفتار فریده نمونه چیزی است که مارسل گُشه آن را درخصوص دین‌داری انسان مدرن تشریح می‌کند: «آنچه می‌توان از این پس ویژگی رفتار دینی دانست، جستجو است و نه دریافت» (گوچت، ۲۰۰۳: ۱۰۸). هویت دینی فریده دریافتنی نیست بلکه حاصل جستجویی شخصی است. هم از این روست که نمی‌توان آینده او را حدس زد. از سوی دیگر، این زن جوان خود را مقید می‌داند پنجشنبه‌شب‌ها به زیارت شاهچراغ (ع) برود. ممکن است برخی در ارزیابی شتابزده این رفتار، دین‌داری فریده را «سنتی» قلمداد کنند، در حالی که دیدیم او ضمن پایبندی به نمادهای معمول، معنای دیگری برای آن‌ها قائل است. به باور ما، این جابه‌جایی در مفاهیم سنتی یکی از جلوه‌های پدیده‌ای است که پاره‌ای از مطالعات تجربی آن را «دین بی‌شکلی» تعریف کرده‌اند. در حالی که ما ترجیح می‌دهیم از مفهوم «بریکولاژ» استفاده کنیم که چند دهه‌ای است در جامعه‌شناسی دین، به‌ویژه در فرانسه، درباره آن بسیار سخن رفته است. به باور هروبولژه، رفتارهای جوانان در قبال دستورات دینی «نوآوری و بازتفسیری است برمبنای آنچه که زمان حاضر اقتضا می‌کند» (هاروی-لگر و ویلم، ۱۹۹۳: ۱۲۷). بریکولاژ به معنای فعالیت یا کاری است که دائماً فرد درمورد داشته‌های اعتقادی یا رفتاری خود انجام می‌دهد. در فضای گفتمان‌های دینی ناهمگن و گاه متضادی که در بستر تاریخی کلی‌تر هویت‌های چندپارچه اجتماعی رخ می‌نمایند، فرد برای فرار از خطر ازخودبیگانه‌شدن، خود را ناگزیر می‌بیند که روی این گفتمان‌ها «کار» کند. در این وضعیت، استقلالی که فرد در این فعالیت برای خود قائل است امکان رخ‌نمایی فردیت را فراهم می‌سازد. البته باید بلافاصله این نکته را افزود که بریکولاژ به معنای آزادی کامل فرد نیست. همان‌گونه که خود هروبولژه در جای دیگری می‌نویسد «[هرچند] افراد آزادانه "راه‌حل اعتقادی" شخصی خود را می‌آفرینند، این کار با ارجاع به منابعی نمادین میسر است که استفاده از آن‌ها محدودیت دارد» (هاروی-لگر، ۲۰۰۱: ۱۲۷). فرآیند فردی‌شدن باورها و رفتارهای دینی به معنای فعالیت کاملاً آزاد فرد نیست. واژه بریکولاژ نباید ما را از وزن الزامات اجتماعی غافل سازد، همچنان‌که شناخت خط سیر زندگی فرد نیز در این باره ضروری است. محتوای اعتقادی به تناسب ساختارهای مقبولیت

شکل می‌گیرد که در وهله نخست در قالب دستورالعمل‌های نهاد دینی و نیز برحسب تجارب و خط سیر فردی و جمعی متبلور می‌شود. بر این اساس، در جامعه‌ای همچون ایران که الزامات متعددی اعم از خانوادگی، قومی، سیاسی و غیره در آن وجود دارد باید در سخن گفتن درباره «راه‌حل اعتقادی» محتاط بود.

با این حال، باید گفت فرآیند شکل‌گیری هویت دینی همواره شبیه به مورد فریده به مرحله‌ای نمی‌انجامد که فرد از آن احساس رضایت و خشنودی کند. بسیاری جوانانی که در برابر تجارب متعددی که بدان اشاره شد، دچار سردرگمی و حیرانی هستند. با تکثریافتن میدان تجارب فردی و گسترده‌شدن شبکه‌های اجتماعی که فرد با آن‌ها وارد تعامل می‌شود، امکان بروز سردرگمی در برابر گزینه‌های متفاوت برای ساخت هویتی افزایش می‌یابد. نمونه‌ای از این تلاطم را در گفته‌های سهیل، دانش‌آموخته کاردانی رشته عمران که از مدت‌ها قبل جویای کار است، می‌توان جست:

«من قبلاً با جان و دل نماز و روزه را به‌جا می‌آوردم، ولی راستش مدتی است که آن را کنار گذاشتم، نه اینکه اعتقادی ندارم، ولی شما اگر به‌جای من بودید با این مشکلات، بی‌کاری، بدبختی، ایمانتان سرچایش بود؟ آدم حس می‌کند که هیچ ارزشی ندارد».

سخنان سهیل بر این موضوع دلالت دارد که در بررسی امر دینی نباید از ابعاد اجتماعی-اقتصادی غفلت کرد. تأثیر این عوامل بر جهان دینی بحث تازه‌ای نیست (تامسون و دیگران، ۱۳۸۷). ادبیات جامعه‌شناسی گواهی بر این نکته است که مطالعه پدیده‌های دینی بدون توجه به شناخت ساختار اجتماعی ناقص است. بدیهی است که این گفته به معنای فروکاستن امر دینی به چیزی غیر از خود آن نیست. امروزه کمتر جامعه‌شناسی است که ادعای تمامیت‌خواهانه جامعه‌شناسان اولیه را در مطالعه کل جهان دینی دنبال کند. امر دینی می‌تواند با چشم‌اندازهای متفاوتی مانند جامعه‌شناختی، مردم‌شناختی، روان‌شناختی، فلسفی، سیاسی، کلامی و غیره مورد واکاوی قرار گیرد (رک ویلم، ۱۳۷۷). از این رو، سخن گفتن از تأثیر ابعاد اجتماعی امر دینی به‌هیچ‌وجه به‌منزله این نیست که جامعه‌شناس فهم آن را صرفاً بازتابی از بستر اجتماعی، اقتصادی یا سیاسی بدانند. در مورد فردی چون سهیل می‌توان گفت که جامعه‌ای که پاسخگوی مطالباتش نبوده و او را از حقوق اولیه‌اش باز می‌دارد عاملی در تزلزل باورهای دینی اوست. احساس اینکه جامعه‌ای که در آن زندگی می‌کند ارزش چندانی برای او قائل نیست وی را به فاصله‌گرفتن از اعتقاداتش سوق می‌دهد. شکی نیست که پدیده‌ای که در کشورمان تحت عنوان «دین‌گریزی» از آن یاد می‌شود -هرچند خود این اصطلاح نیز از دقت

لازم علمی برخوردار نیست- دلایل فراوانی دارد و نمی‌توان آن را تنها به ضعف در ساختار اقتصادی یا سیاسی نسبت داد. اما نباید تردید کرد که زمینه‌های اجتماعی زندگی فرد تأثیر خود را بر ذهنیت و ساختار روانی او می‌گذارد. سهیل نه تنها در باور دینی خود تردید می‌کند، بلکه احساس می‌کند جامعه او را رها کرده و به حال خود وانهاده است. در این شرایط، احساس فروپاشی روحی امری دور از ذهن نیست، چیزی که ما بیشتر در گفتار هاله می‌بینیم:

«جامعه ما هنوز حاضر نیست این را قبول کند که زن هم ارزش دارد. همین که بحث زن می‌شود سریع می‌روند سراغ دین و می‌گویند اسلام این را اجازه نداده. همه‌چیز را به نفع خودشان مصادره می‌کنند. من دوستانی دارم که با پدرشان، با مادرشان واقعاً مشکل دارند؛ می‌روند پیش روان‌شناس؛ می‌زنند زیر گریه. همه‌چیز را زیر سؤال می‌برند، خدا، پیغمبر، پدر و مادرشان».

یادآور شویم که این زن جوان، مدرس زبان انگلیسی، در جریان مصاحبه، از اختلافات خود با والدینش بر سر تمایل به ازدواج با پسر جوانی با ما سخن گفت که در دانشگاه با او آشنا شده بود. او مدتی است به جلسات «تفسیر مثنوی مولانا» می‌رود که توسط یک گروه «عرفانی» برگزار می‌شود تا، به گفته خودش، هم «آرامش» یابد و هم به زندگی خود «معنا» دهد. در مواجهه با دنیای جدیدی که ارزش‌هایی مانند خوب زیستن، مصرف‌گرایی، استقلال‌خواهی، آزادی و غیره در آن رواج یافته، پاسخ‌های پیشین برای هاله قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. او در پی این است تا از ارزش‌های زندگی این دنیا بهره ببرد. گفتمان سنتی را مانعی در برابر تحقق امیال خویش می‌داند. با این حال، بی‌معنایی جهان را نیز بر نمی‌تابد چراکه از عواقب آن، که فروپاشی روانی دوستانش گواهی بر آن است، آگاه است. ضمن اینکه ساختار معنایی (ر.ک همیلتون، ۱۳۹۰: فصل چهاردهم) جدیدی که در جستجوی آن است از عناصر فضای قبلی بهره نیست. معنویتی که او در جلسات «تفسیر مولانا» دنبال می‌کند، حداقل به‌لحاظ کارکردی، تفاوتی اساسی با آن چیزی دارد که می‌توان آن را عرفان سنتی نامید و آن جنبه هویت‌بخشی‌اش است. می‌توان درباره معنای عرفان در دنیای امروز و گروه‌هایی که در جامعه مدعی آن هستند چون و چرا کرد، اما آنچه در اینجا درباره هاله می‌توان گفت این است که «تفسیر مولانا» برای او دنیای معنایی‌ای خلق می‌کند تا به تجارب زندگی روزمره‌اش وحدت ببخشد و او را از سردرگمی نجات دهد. در همین حال، خاصیت این نظام معنایی برای او این است که در محدوده «ساختار مقبولیت» باقی بماند.

بنابراین، امر دینی، برخلاف تصور رایجی که در برخی محافل روشن‌فکری و غیر روشن‌فکری در ایران وجود دارد، نه تنها در جهت زایل کردن فردیت نیست، بلکه زمینه‌ای برای

بروز آن است. این نکته در گفته‌های مونا، دختر جوانی که به قول خودش «پشت کنکوری» است، به خوبی دیده می‌شود:

«حجاب نباید اجباری باشد. وقتی اجباری شد با رغبت سراغش نمی‌رویم و منتظر کوچک‌ترین موقعیت هستیم که آن را برداریم. به همین صورت، اگر از سر عادت باشد چه فایده‌ای دارد؟ آزادی واقعی این است که آدم نه فقط توی زندگی هرروزه‌اش، بلکه توی امور دینی‌اش آزاد باشد و انتخاب کند. وقتی من حجاب را آگاهانه انتخاب کردم دیگر غبطه کسی را که حجاب ندارد نمی‌خورم. به شما بگویم که من مثل مادرم و خواهرم اصلاً مقید نبودم. یک روز دوستی به من کتابی داد که توی آن خیلی خوب توضیح داده بود معنی حجاب چیست. وقتی به حجاب مقید نبودم خوب مثل مادرم و خواهرم عمل می‌کردم، یعنی آزاد نبودم. الآن آزاد شدم چون خودم انتخاب کردم. اصلاً هم فعالیت من را مختل نمی‌کند. این قدری که من همه‌جا می‌روم مادر و خواهرم این آزادی را ندارند... من دوستی دارم از یک خانواده به شدت سنتی. ولی با حجاب خودش کار می‌کند، دانشگاه می‌رود، سفر می‌رود. اگر حجاب نبود این دختر توی خانه دق می‌کرد».

برای مونا حجاب به منزله راهی برای رسیدن به آزادی و شکستن حصار خانواده‌ای است که اتفاقاً به این مقوله بی‌توجه است. پافشاری مونا بر خواسته‌اش از او سوژه‌عاملی می‌سازد که تلاش می‌کند عنصر انتخاب را دلیلی بر ارزش‌گذاری خود به‌مثابه فرد نشان دهد. حجاب که در تلقی سنتی صرفاً نمادی از تعلق شخص به حوزه کوچک خانواده بود، در اینجا حامل معنای دیگری می‌شود که همان دسترسی به عرصه عمومی است. در اینجا نیز مرز بین سنت و مدرن به هم می‌ریزد. بازاندیشی در سنت به این نماد کارکردی مدرن می‌دهد. حجاب به او اجازه می‌دهد تا سرمایه اجتماعی‌اش را افزایش دهد. بدیهی است که وقوع انقلاب اسلامی به بسیاری از خانواده‌های سنتی اجازه داد تا فرزندانشان، به‌ویژه دختران، بتوانند برای نخستین‌بار مشارکت اجتماعی را تجربه کنند.

در اینجا باید به نکته مهمی اشاره کرد و آن اینکه، همان‌گونه که فرض ثبات کارکرد باورها، رفتارها یا نمادهای دینی در بستر زمان یا مکان اشتباه است، به همان صورت نیز نمی‌توانیم کاربرد این مقولات را صرفاً در قالب مفاهیم دینی جستجو کنیم. زندگی دینی تنها اجرای مجموعه دستورالعمل‌های عبادی نیست بلکه تولیدکننده نظامی معنایی است که در تمامی زمینه‌های زندگی اعم از روابط اجتماعی، اقتصاد، سیاست، روان‌شناختی، زیباشناختی و غیره برای فرد معتقد کارایی دارد. حجاب همچنان که می‌تواند پیروی از دستورات دینی تلقی شود،

گاه نیز می‌تواند وسیله‌ای برای اعتلای شخصیت گردد، گاه ابزاری سیاسی، گاه نشانه‌ای برای تمایز اجتماعی زنان نسبت به مردان و بسیاری موارد دیگر. ضمن اینکه ممکن است برخی یا تمامی این موارد در ذهن کنشگر متناقض نباشند. امر دینی صرفاً رفتاری عبادی نیست بلکه فرد، هم در سطح بازنمودها و هم در سطح رفتارهای خود، می‌تواند ابزاری برای بیان حالتی عاطفی یا محملی برای ابراز خواسته یا سلیقه‌ای باشد. تردیدی نیست که مونا، به‌عنوان فردی که در جامعه‌ای زندگی می‌کند که در آن دستورات دینی هنجار غالب تلقی می‌شود، حجاب بر تن می‌کند. اما از رهگذر این تقید، این دختر جوان در اندیشه‌ی ارائه‌ی تعریفی از فردیت خود است. استقلال‌طلبی روزافزون از یک سو، و متکثرشدن فضای اجتماعی از سوی دیگر، که هر دو به دگرگونی‌های اجتماعی-تاریخی وابستگی تنگاتنگی دارد، برای افراد موقعیت‌های بدیعی را می‌آفرینند تا در ساخت هویت دینی‌شان مشارکت داشته باشند.

### فضای آیینی نوین

آنچه را درباره‌ی فردی‌شدن در حوزه‌ی باورهای دینی گفته شد می‌توان در مورد مراسم دینی نیز سراغ گرفت. در اینجا قرار نیست که به اشکال متفاوت پاس‌داشتِ مناسبت‌های دینی بپردازیم که خود مستلزم مطالعات پدیده‌ای است.<sup>۱</sup> هدف ما تنها یادآوری چند نکته است که در جریان مصاحبه با چند تن از جوانان پس از مراسم سخنرانی و مداحی در یکی از تکایای شیراز در شب عاشورای سال ۱۳۸۹ مشاهده کردیم. یادآور می‌شویم که این مکان مذهبی تنها چند سالی است که به همت چند بانی که بیشتر آن‌ها جوان هستند شکل گرفته است. هنگامی که از مسعود، جوان ۲۹ ساله، مغازه‌دار و یکی از مؤسسان هیئت جوانان ابوالفضل (ع)،<sup>۲</sup> علت راه‌اندازی آن را جويا شدیم، وی در پاسخ گفت:

«با چند تا از دوستان سعی کردیم هیئتی راه بیندازیم که زیر بار کسی نباشیم و از کسی دستوری نگیریم. اینجا دیگر هرکس با استطاعتی که دارد برای امام حسین کار می‌کند. یکی فرش می‌آورد، یکی چادر، یکی برنج و مواد غذایی، یکی تجهیزات صوتی، یکی کامپیوتر و دوربین فیلم‌برداری. هرکسی آزاد است. می‌خواهیم هرکسی دوست دارد دینش را یک جوری به امام حسین پرداخت کند. نباید به جوان‌ها گفت اینجوری باش، اینجوری نباش. جوان‌های

1. درباره‌ی پاره‌ای از ویژگی‌های هیئت‌های جدید مذهبی رک حسام مظاهری (۱۳۸۷).

2. ترجیح می‌دهیم نام را مستعار برگزینیم.

این دوره خیلی حساس‌اند. باید بگذاریم آزادانه بیایند، از هرجایی که باشند، مال این محل باشند، مال آن محل. تحمیلی تو کار نباشد. البته خود جوان هم حد و حدودش را می‌داند».

تأکید مسعود بر بعد رضایتمندی مخاطب، که منحصر به متولیان این هیئت نوپا نیست، علاوه بر دل‌مشغولی به جامعه‌پذیری دینی، حکایت از بازار رقابتی دارد که حوزه امور دینی در کشور با آن مواجه است. از این گذشته، پافشردن بر استقلال هیئت نیز نشان از تبری‌جستن از هر نوع شائبه اقتصادی، سیاسی یا فرهنگی است. اما از این مهم‌تر، حس مشارکت دینی است که در اینجا برحسب انتخاب فرد صورت گرفته است. به طور کلی، می‌توان گفت که شیوه پیوستن به هیئت‌های سنتی از نوعی بداهت برخوردار بود، بدین معنا که شیوه عضوگیری این اجتماعات دینی برحسب محل سکونت، که غالباً محله بود، زادگاه یا تعلق به طبقات شغلی تعیین می‌شد. بر این مبنا، تعلق امری طبیعی تلقی می‌شد و فرد در انتخاب آن مشارکتی نداشت. اگر بخواهیم قرینه‌ای از این سبک اجتماعی شدن را در ادبیات جامعه‌شناسی بیابیم گمین‌شافت فردیناند تونیز را نام می‌بریم که در آن فرد در تمامیت گروه ذوب شده است و اساساً با مفهوم فرد که در بالا بدان اشاره شد نسبتی ندارد. پیوند در گمین‌شافت بر مبنای حس و عاطفه است. عکس این حالت را در گزل‌شافت می‌بینیم که از «اراده آگاهانه» فرد ناشی می‌شود؛ یعنی مبتنی بر عنصر عقلانیت. به گمان ما، شمای تونیز درباره هیئتی که درباب آن صحبت می‌کنیم تلفیقی از عناصری است که تونیز در سنخ‌بندی خود بدان اشاره کرده است. در عمل نیز همان‌گونه که وبر به‌صراحت گفته، سنخ‌های آرمانی تنها ابزاری برای فهم واقعیت مورد مطالعه‌اند اما در عرصه عمل قضیه پیچیده‌تر است: «هر پیوند اجتماعی، هر قدر هم که برخوردار از عقلانیت معطوف به هدف باشد، می‌تواند ارزش‌های عاطفی ایجاد کند که از هدف اولیه فاصله بگیرد و بالعکس، پیوند اجتماعی که جهت‌گیری عادی‌اش بر جماعتی‌بودن استوار است ممکن است به طور کلی یا جزئی در جهت عقلانیت معطوف به هدف قرار گیرد» (وبر، ۱۹۹۵). گروهی که در اینجا شاهدیم تلفیقی از عنصر اراده و در عین حال عاطفه را در خود دارد. برای اینکه این موضوع روشن شود یادآور می‌شویم که مراسم بعد از اقامه نماز مغرب و عشا با سخنرانی یک روحانی آغاز می‌شود که حدود چهل‌وپنج دقیقه درباره قیام امام حسین و فلسفه عاشورا صحبت می‌کند. اما اوج مراسم و حضور جمعیت، که اکثر آن‌ها را جوانان تشکیل می‌دهند، مربوط به زمان مداحی است. آنچه برای ما اهمیت دارد شور وافر جوانان حاضر در این مراسم و اشتیاق آنان به بخش مداحی بود که نزدیک به سه ساعت توسط دونفر اجرا می‌شود.

صحبت‌های نوید، که به گفته خودش از یکی از نقاط دور شیراز به مراسم آمده است، گواهی بر شوری است که مداحی به وی داده است:

«واقعاً حال کردم. خیلی وقت بود یک همچین چیزی را ندیده بودم. واقعاً هیچی دیگه متوجه نمی‌شدم. صدای مداح دومی شبیه به صدای [...] بود. اگر آدم توی حال نرود مراسم چه فایده دارد. خدا را شکر همه‌اش جوان بودند. این‌ها می‌دانند ریتم یعنی چی. همه‌شان پرانرژی. وقتی یک مشت پیرمرد باشند حال نمی‌دهد وگرنه اینجا نیامده بودم و جای دیگه می‌رفتم.»

نکته قابل اعتنا در این چند جمله تکرار واژه "حال" است. ذکر این نکته ضروری است که مرز بین هیجان دینی و هیجان عرفی سیال است، چراکه تعریف اجتماعی این هیجان متفاوت است. البته نباید از یاد برد که این بحث جدیدی نیست. همه می‌دانیم که نزاع متکلمان و علمای دینی و برخی جریان‌های متصوفه بر سر ماهیت تجربه دینی از دیرباز وجود داشته است. با این همه، به نظر می‌رسد که فایده‌مندی این مراسم را برای برخی افراد مانند نوید می‌توان بر مبنای آنچه رضایت حسی خوانده می‌شود سنجید. در اینجا فردیت بر اجتماع تقدم دارد یا به عبارت دیگر اجتماع در خدمت فردیت است. اجتماع افراد گرد هم می‌آورد و هیجانی عاطفی ایجاد می‌کند. آنچه برای فرد در اینجا اهمیت دارد رضایت حسی-عاطفی اوست. فایده این مراسم به میزان حظی است که فرد در درون این جمع می‌برد. برای فردی مثل فرید مهم نیست که این حس تداوم یابد، ولو اینکه ما دلیلی برای رد این فرض هم نداریم. آنچه مهم است حسی است که در زمان حاضر می‌گیرد. گاه حتی کسانی که با برگزاری مراسم عزاداری مخالفت می‌کنند تسلیم جو حاضر می‌شوند و خود را از حس و حال این مراسم محروم نمی‌سازند. گفته مهدی شاهی بر این ادعاست:

«برخی مواقع که دلم می‌گیرد صوت مداحان را گوش می‌گیرم؛ حتی کاری هم ندارم که این مداح چه موضع سیاسی دارد. شاید هم خیلی به چیزهایی که درباره جمکران و این‌ها می‌گویند اعتقاد نداشته باشم. مهم این است که این صوت به من آرامش بدهد.»

مهم برای مهدی حس و حالی است که این مراسم به او می‌دهد. به گمان وبر این حس در «هر شکل اصیل عبودیت» به طور «مستقیم یا غیرمستقیم» وجود دارد و به قیمت «قربانی کردن آگاهی» تمام می‌شود (وبر، ۱۹۹۶: ۲۲۸).<sup>۱</sup> ما از مهدی و نوید پرسیدیم که به

۱. به گمان ما، شاید تفکیک بین این حس از حسی که برخی جوانان از شنیدن برخی نواهای موسیقی دارند کار چندان راحتی نباشد. استقبالی که از برخی سبک‌های مداحی در ایران امروز می‌شود گواهی بر این مدعاست. همگان می‌دانیم که برخی مداحان، با ریتم، واژگان، ژست و رفتارهای خود، تبدیل به چهره‌هایی شده‌اند که



تکالیف دینی خود عمل می‌کنند یا نه، اما قدر مسلم این است که آن‌ها خود را به دامن تجمع دینی می‌اندازند تا از گرمی غلیان آن بهره ببرند. فرید به ما می‌گوید که اگر این حس را در اینجا نمی‌یافت آن را در هیئت دیگری جستجو می‌کرد. بدون شک یکی از جلوه‌های جدید دین‌داری پیوستن به تجمعاتی است که شبیه به آن کمتر وجود داشته است. برای مثال، در هیئت‌های سنتی، بجز در پاره‌ای موارد همچون تغییر محل سکونت یا اختلاف سلیقه‌ها، کمتر پیش می‌آمد که فرد هیئت را ترک کند، در حالی که ساختار این فضاها نوبین دین‌داری به عللی چون مشکلات مالی، فرهنگی، سیاسی و غیره فاقد ثبات قبل هستند. مرزهای آن‌ها شناور و انعطاف‌پذیرند. این فضاها همان چیزی است که مارک اوزه، انسان‌شناس فرانسوی، آن را «نامکان» می‌نامد، یعنی مکان‌هایی که فرد آن‌ها را تصاحب نمی‌کند بلکه نسبت مصرف‌کنندگی با آن‌ها برقرار می‌کند (آگ، ۱۹۹۲). اگر رابطه با مسجد، حسینیه یا دیگر اماکن مذهبی در قبل ثابت بود و عموماً در طول عمر فرد تغییر نمی‌کرد، امروزه رابطه با این فضاها سیال است. افراد در حکم مصرف‌کننده‌های این فضا هستند و شخص، در صورت نارضایتی، این فضا را ترک می‌کند و به مکانی دیگر می‌رود. البته ممکن است که فرد این تجربه را در فضاها متعددی جستجو کند و در صورتی که آن‌ها را با روحیاتش سازگار ببیند، همگی این تجارب را با یکدیگر جمع می‌بندد و محدودیتی برای خودش قائل نیست. برای چنین افرادی، هدف تجربه حسی عالم قدسی است که چنین فضاها آیینی برای آن‌ها فراهم می‌آورند، تجربه‌ای که رهاورد آن رضایت حال شخص است. آنچه مهم است تجربه‌ای فردی و درونی در بستر اجتماعی دینی است. در این وضعیت، «نظام اعتباربخش باورهای دینی» (هاروی-لگر، ۱۹۹۹: ۱۸۷) وجود دارد که تعیین‌کننده اعتبار این تجربه است. در حالت اخیر، جمعی که برای برگزاری این مراسم دور هم گرد آمده‌اند گواهی بر اصالت تجربه دینی افراد هستند. زمانی که فرد احساس می‌کند جمعی از افراد هم‌سنخ او در حال اجرای مناسکی هستند و خود او نیز

بی‌شباهت با ستاره‌های عرصه هنر نیستند. علی‌رغم مخالفت نهادهای رسمی با چنین پدیده‌ای، می‌توان به پرسش درباره آستانه بالای تحمل بسیاری از این نهادها در قبال این کنشگران نوظهور عرصه دینی پرداخت. شاید، در ذهنیت آن‌ها، مداحی را بتوان مجرای مناسب و قابل قبول برای تخلیه هیجانی جوانان علاقه‌مند تلقی کرد. اما برای یک جامعه‌شناس، مهم موفقیتی است که این افراد در بین بخش قابل توجهی از جوانان به دست آورده‌اند. از این گذشته، برخی جوانان از اینکه مداحی‌های «موردعلاقه» خود را، در کنار نواهای موسیقی، روی گوشی تلفن همراه یا لپ‌تاپ داشته باشند ابایی ندارند و از همه این نواها بهره می‌برند. پرسش جامعه‌شناس، تعریف اجتماعی این هیجان است که به نظر می‌رسد به تبع شرایط دائماً در حال تغییر است.

در میان آن جمع است به صحت این تجربه وقوف می‌یابد و قوت قلبی پیدا می‌کند. از این رو، فردی‌شدن تجربه دینی به معنای خصوصی‌شدن آن نیست. البته نباید فراموش کرد برخی این تجربه را در خلوت تنهایی خود می‌جویند. کاهش حضور مردم در برخی آیین‌های جمعی مانند نماز جماعت (حشمتی، ۱۳۸۴) لزوماً به معنای عدم شرکت در مناسک دینی نیست که جنبه‌ای بیشتر غیر رسمی و گاه مخفیانه دارد. متأسفانه آمار مشخصی درباره اجرای این مناسک در دست نیست، اما قرائن نشان‌دهنده روند روبه‌تزايد آن‌هاست. در کنار جریانات «عرفانی» قبلی که برخی از آن‌ها نیز دستخوش تحولاتی گشته‌اند (محتوای پیام، مخاطب، مکان و زمان آیینی، رهبران، سازماندهی و...)، جریانات «دینی» و «عرفانی» نوظهوری که به‌ویژه در دو دهه اخیر در کشور شکل گرفته و آیین‌های جمعی آن‌ها، همگی حاکی از محوریت‌یافتن فرد است. این جریانات که دوره تکوین و نهفتگی خود را می‌گذرانند قبل از هرچیز هدف خود را آشکارا ایجاد تحول و رشد قابلیت‌های فرد در جهان اکنون و اینجا قرار داده‌اند. شکی نیست که پرسش‌هایی جدی درباره توان این جریان‌ها در ایجاد جنبش‌های اجتماعی وجود دارد، لیکن این موضوع را نمی‌توان نادیده گرفت که آن‌ها توانسته‌اند قشر زیادی از جوانان را به سمت خود بکشانند.

دلالت‌های دیگری بر فردی‌شدن مراسم دینی دیگر نیز می‌توان یافت. ما در بررسی کوتاهی درباره اعتکاف بزرگ جوانان که چندسال است در شیراز برگزار می‌شود مشاهده کردیم که تا چه حد این فرآیند تقویت شده است. در ادامه به ذکر چند نکته در این خصوص بسنده می‌کنیم. متولی رسمی اعتکاف که یکی از کانون‌های بسیار فعال دینی در شیراز است توانسته در سال‌های اخیر جمعیت قابل توجهی را به خود جلب کند که قریب به اتفاق آن را جوانان تشکیل می‌دهند. این کانون به همت روحانی‌فعالانی که دارای تحصیلات دانشگاهی نیز هست، در طول سال جلسات و گردهمایی‌های خود را در محلی که امروزه حسینیه نام گرفته برگزار می‌کند. فعالیت بیش از پنجاه بخش خدماتی در زمینه‌های گوناگون (فرهنگی، هنری، تحصیلی، پژوهشی، ارتباطات، ورزشی، سرگرمی، رایانه، طلاب، ان.جی.ا، خیریه و...)، سامانه اینترنتی به‌روز با خدمات گوناگون در بسیاری زمینه‌ها (آموزش‌های دینی، مشاوره‌های تحصیلی، پزشکی و روان‌شناختی، سرگرمی، ورزش، متافیزیک، سیستم چندرسانه‌ای صوتی و تصویری و...)، تأسیس مدارس، درمانگاه، تدارک سفرها و بازدیدها و بسیاری فعالیت‌های دیگر حکایت از دغدغه مسئولان این مرکز مذهبی در جذب‌کردن و جهت‌دادن جوانان دارد. از این رو، باید آن را شکل جدیدی از اجتماعات دینی در ایران معاصر دانست که بدیل و رقیبی قدرتمند برای اشکال سنتی است، اجتماعی که برخلاف اجتماعات قبلی، فرد آن را انتخاب

کرده و در ساخت هویتش مشارکت دارد. علی‌رغم پاره‌ای انتقادات به افراط‌ورزی مسئولان این سازمان جدید دینی، برخی والدین با اشتیاق از پیوستن فرزندانشان به محیطی که آن‌ها را از بسیاری آسیب‌های اجتماعی مصون نگه می‌دارد استقبال می‌کنند. ما خود شاهد بودیم که در روز آغاز اعتکاف، جمعی از والدین طی مراسمی آیینی فرزندان خود را تا درب ورودی محل مراسم با شور و حرارت مشایعت می‌کردند.

جامعه‌پذیری دینی در این گروه نیز با اسلاف خود متفاوت است. مسئولیت‌پذیری جوانان - از جمله زنان که جمعیت آنان به گفته مسئول فرهنگی کانون سه‌برابر مردان است - رابطه مسئول کانون، قالب‌شکنی سخنرانی مسئول (مانند پرهیز از تکلف در جملات، شرح خاطرات شخصی یا تفسیر فیلم یا وقایع ورزشی) و مدارا در پذیرش جوانان (از جمله اجباری نبودن پوشش چادر) همگی بر تلاش در جهت جذب هرچه بیشتر قشر جوان و تحول عمده در جامعه‌پذیری دینی آنان دلالت دارد.

ما صبح روز دوم با دریافت معرفی‌نامه‌ای از دانشگاه اجازه یافتیم به مدت دوساعت از مراسم بازدید کنیم. بازدید ما هنگامی صورت می‌گرفت که نیایش و دعاهای جمعی پایان یافته و معتکفان در حال استراحت یا انجام کارهای متعددی هستند که برایشان تدارک دیده شده است. اعتکاف با هدف تزکیه نفس و رابطه با خدا برگزار شده و معتکفان روزه‌دار در خلال سه روز و سه شب به نیایش و عبادت جمعی و فردی می‌پردازند. در خلال برگزاری مراسم که به دلیل استقبال فراوان در دو نوبت سه‌روزه در ماه رجب در مسجد جامع شیراز برگزار می‌شود، جوانانی که از قبل ثبت‌نام اینترنتی کرده‌اند همراه با وسایل شخصی خود (ساک و چمدان، فرش، وسایل خواب، مواد خوراکی، انواع کتاب از جمله درسی، لپ‌تاپ، گوشی موبایل، دوربین و...) در این گردهمایی بزرگ آیینی شرکت کرده‌اند. واحدهای مختلفی اعم از تحصیلی، طلاب، بسیج، رایانه، قرآن، تواشیح، روزنامه‌نگاری، تبلیغات، شهدا، فیلم، شعر و ادب، هنر، سمعی و بصری و واحدهای دیگر به شرکت‌کنندگان خدمات ارائه می‌دهند. در واقع، این دستگاه آیینی، اجتماعی را خلق کرده که در آن هرکس، در کنار فعالیت عبادی خود، به فراخور سلیقه‌اش می‌تواند از خدمات متنوع بهره‌مند گردد. برخی در جلسه سخنرانی پیرامون «مدیریت ذهن» یا نقد فیلم حضور پیدا می‌کنند. اطلاع پیدا می‌کنیم که در بخش خواهران یکی از استادان زن دانشگاه درباره نقش زن در جامعه امروز سخن می‌گوید و این در حالی است که تقریباً تمامی مسئولیت‌های این بخش برعهده زنان جوان است. گروهی دیگر به تماشای آثار نقاشی در واحد هنر می‌پردازند و درباره سبک آن‌ها به بحث مشغول‌اند. عده‌ای نیز به مرور دروس مدرسه یا

دانشگاه به صورت انفرادی یا جمعی مشغول‌اند یا در حال گرفتن عکس یادگاری از یکدیگر یا خاطره‌نویسی از مراسم هستند. تعدادی نیز مشغول تبادل پیامک‌های ابتهاج‌آورند و چند جوان هم در حال بازی شطرنج هستند. بی‌شک مطالعه‌ای مردم‌نگارانه با ذکر جزئیات دقیق‌تر آنچه را که در این فضای آیینی نوین روی می‌دهد به صورت قانع‌کننده‌تری ترسیم می‌کند. اما همین چند جمله نشان‌دهنده تحولی است که در این عرصه در ایران معاصر روی داده است. مسلم است که در این مراسم فرد و «انتظارات» اوست که باید پاسخی یابد:

«من آقای [نام مسئول] را خیلی دوست دارم. درد جوان‌ها را فهمیده. می‌داند آن‌ها چه می‌خواهند. مثل خیلی‌های دیگر نیست که فقط بلدند حرف بزنند آن هم حرف‌های تکراری که آدم خوابش می‌برد».

اینجا نیز، همانند حوزه اعتقادی، دیگر نمی‌توان به خواسته‌ها و نیازهای مراجعان بی‌تفاوت ماند. به همین دلیل است که فرم نظرسنجی درباره کارکنان، شکل سازماندهی، برنامه زمانی، نظم، تغذیه، بهداشت و امکانات دیگر در بین حاضران توزیع شده است. هدف این است که در این فضا تزکیه نفس، آرامش، انبساط خاطر، دوستی و هم‌دلی و تبادل با همالان برقرار می‌شود؛ چیزی که به‌زعم شرکت‌کنندگان، محیط بیرون از آن‌ها دریغ می‌کند:

«چقدر در زندگی روزمره‌مان از خدا دوریم. من آمدم اینجا تا خودسازی کنم و روحم را سیقل بدهم. باید برای رسیدن به خدا قابل بود. خیلی وقت‌ها بیرون از خودم بدم می‌آید، از همه بدم می‌آید. خاصیت اعتکاف این است که این حس را از بین می‌برد... اینجا آدم حس می‌کند همه چیز مال خودش است. همه مثل هم‌اند».

فضای آیینی نسخه معکوس فضای سنگین و فرساینده بیرون است و به فرد اجازه می‌دهد دست‌کم برای زمان محدودی خود را از آن جدا سازد. در ذهنیت او فضای ایده‌آلی که مراسم اعتکاف خلق می‌کند امکان «خودسازی» و «تقرب به خداوند» را می‌دهد. این بدان معناست که در اینجا فرد، اگر بخواهیم از واژگانی که هر ویولته درباره جوانان اروپایی که به زیارتگاه‌های فرانسه روی می‌آورند استفاده کنیم، به تناسب «الزامی درونی»، «نیاز» و «انتخابی شخصی» (هاروی-لگر، ۱۹۹۹: ۵۸) این مراسم را برمی‌گزیند. تردیدی نیست که در فضای کشور ما عوامل متعددی (فشار خانوادگی، القائات سیاسی، تبلیغات همه‌جانبه رسانه‌ای، اعمال سلیقه دوستان، حس کنجکاوی و...) باید ما را در کاربرد این اصطلاحات محتاط سازد. اما از منظری که ما در پیش گرفته‌ایم و با توجه به نکات پیش‌گفته، اعتکاف جوانان ما را متوجه دگرگونی‌های عمده‌ای در مناسبات اجتماعی و دینی ایران معاصر می‌کند: جابه‌جایی در نهادهای متولی اجتماعی‌شدن دینی، راه و روش عضوگیری، شیوه مناسبات درون‌سازمانی

اجتماعات دینی، سبک رهبری نهادهای جدید دینی، ارزش‌یافتن گروه همالان و به‌طور کلی قشر جوان به‌عنوان برساخته‌ای اجتماعی، فردی‌شدن حس دینی. برخلاف پیش‌داوری که می‌توان داشت، تمامی این عناصر نشان‌دهندهٔ مدرن‌بودن فرآیندی است که در بستر سنت دینی در حال وقوع است. البته ذکر این نکته نیز لازم است که فرآیند جابه‌جایی که از آن سخن می‌گوییم امری نیست که تنها محدود به سال‌های اخیر باشد. به گمان نگارنده، انقلاب اسلامی تبلور تحولاتی بود که از مدت‌ها قبل از آن آغاز شده بود و عرصهٔ دینی را نیز متأثر کرده بود. گفتمان انقلاب اسلامی در دل مدرنیته پرورش یافت و رهاورد آن، علاوه بر تغییر عرصهٔ سیاسی، شتاب‌گرفتن فرآیندی است که در این مقاله از آن به فردی‌شدن امر دینی تعبیر می‌کنیم. به هر جهت، در چارچوب مراسمی که از آن سخن گفته شد، جای تردید نیست که فرد قالب ساختارهای سنتی اجتماعات دینی را شکسته و هویت فردی خود را در ساختاری جدید جستجو می‌کند، ساختاری که تلاش می‌کند خواسته‌های مخاطبان را به‌مثابهٔ فرد پاسخ گوید.

### ارزش‌یافتن زندگی

در جریان زندگی روزمره، معتقدان به دین کم‌وبیش خود را ملزم به سازگاری با قواعدی می‌دانند که دین به آن حکم کرده است. مفهوم عمومی منش<sup>۱</sup> در جامعه‌شناسی وبر که صرفاً به حوزهٔ دین محدود نمی‌شود به مجموعه‌ای از این قواعد اطلاق می‌شود که فرد آن‌ها را کم‌وبیش درونی کرده است. خود وبر معنی دقیقی از این مفهوم ارائه نکرده است، اما از مطالعهٔ معروفش دربارهٔ اخلاق پروتستانی و روحیهٔ سرمایه‌داری چنین مستفاد می‌شود که او منش را واسطهٔ بین ذهنیت فرد و رفتارش می‌داند. منش درواقع مجموعهٔ ارزش‌ها و هنجارهای آموخته‌شده‌ای است که نقشی تعیین‌کننده در سوگیری و تنظیم کنش فردی دارد. با این حال، منش وبری میدان را برای کنش‌های ممکن فرد نمی‌بندد. همان‌گونه که خود او می‌گوید: «درواقع، تقریباً در تمامی موضع‌گیری‌های مهم انسان‌هایی که در زندگی روزمره می‌بینیم، عرصه‌های [گوناگون] ارزشی با یکدیگر تلاقی می‌کنند و ادغام می‌شوند» (وبر، ۱۹۶۵: ۴۲۸). وبر، در عین اینکه منش دینی را به‌مثابهٔ قواعدی می‌داند که بر رفتارهای فرد حاکم است، بر این باور است که فرد خود را ناگزیر به این می‌داند که دربرابر نظام‌های ارزشی گوناگون اقدام به سازش بین آن‌ها کند. در جریان معاملهٔ کم‌وبیش آگاهانهٔ فرد با منش دینی است که رفتارهای

1. Ethos

روزمره شکل می‌گیرد. طبیعی است که رفتار فرد دین‌دار به فراخور موقعیت و درجه درونی‌بودن قواعد و هنجارها متفاوت خواهد بود.

ما نیز در نگرش بسیاری از جوانان مصاحبه‌شده به‌وضوح می‌دیدیم که دلبستگی به زندگی این‌دنیایی و ارزش‌های آن جزء جدانشدنی نگرش آنان شده است، در عین حال که برخی از آن‌ها برای قرارداد آن در چارچوب قواعد و هنجارهای دینی یا منش دینی تلاش می‌کردند. برای مثال می‌توان به این بخش از گفته‌های سمیه، خانه‌دار و دارای مدرک دیپلم، استناد کرد: «می‌دانید چرا یکی از صفات خداوند حیّ است؟ یا چندبار در روز در نماز می‌گوییم یا حیّ و یا قیوم؟ چون آن را به عربی می‌گوییم متوجه نیستیم؛ درست مثل طوطی فقط تکرار می‌کنیم. حیّ یعنی زنده، قیوم یعنی پابرجا. نعوذ بالله نمی‌گوییم ای مرده، ای خوابیده. یعنی ما به دنیا نیامدیم که بمیریم؛ اگر این جور بود پس چرا خدا ما را خلق کرد؟ برای آزمایشمان است. البته نه اینکه خدا امتحانمان کند که آیا گناه می‌کنیم یا نه. این برای این است که خدا بداند که ما موفق می‌شویم یا نه.»

صحبت‌های مجید، فرزند شهید و دانش‌آموخته رشته حقوق که با یکی از دوستانش کافی‌نت راه‌اندازی کرده، نیز شنیدنی است، هنگامی که در جریان مصاحبه اظهار می‌کند: «چیزی که مهم است این است که آدم اینجا بایستد و جهاد کند، جهاد اکبر یعنی خودسازی. آن وقت آدم می‌تواند جامعه را بسازد و موفق شود. جهاد یعنی این. به‌جنگ‌رفتن فرار از واقعیت است، درست مثل کسی که در کنکور شرکت کرده و موفق نشده و دنبال توجیه است.»

علاوه بر موارد متکثر مشاهدات شخصی، مطالعاتی که طی سال‌های اخیر و به‌ویژه پس از پایان جنگ انجام گرفته رواج این سبک نگرش را به‌خوبی نشان می‌دهد. اما چیزی که در اینجا اهمیت دارد تلاشی است که سمیه و مجید برای مشروعیت‌بخشیدن به دلبستگی‌شان به ارزش‌های زندگی از خود نشان می‌دهند. دربرابر دریافت دینی که تاکنون غالب بوده و رستگاری «حقیقی» را در آن عالم می‌دانسته با نوعی گرایش مواجهیم که سعی در بهره‌وری از امکاناتی دارد که خداوند در این جهان در اختیار انسان قرار داده است. حتی می‌توان گفت که از نظر این جوانان بالابردن ارزش این دنیا موجب اعتلای خود دین نیز می‌شود. دین از آنجا که می‌تواند خیر و سعادت را در این دنیا برای افراد به ارمغان آورد، ارزش والاتری خواهد یافت. از دید آنان، دینی که نتواند خوشبختی را در این جهان برای بشر فراهم آورد از اصالت برخوردار نیست. برای آن‌ها، این «تفسیری نادرست» از دین است که تصور کنیم خداوند انسان‌ها را از نعمت‌های دنیوی محروم کرده است. از سویی دیگر، از گفتار این جوانان می‌توان برداشت دیگری نیز داشت و آن اینکه هیچ دلیلی وجود ندارد که رفتار دینی را کمتر از رفتارهای دیگر

عقلانی بدانیم. تصریح کنیم که این گفته به معنای این نیست که چون از مفهومی دینی تعبیری خارق‌عادت ارائه می‌دهد و به‌اصطلاح امروز جامعه‌شناسی در آن بازنمایشی می‌کند عقلانی می‌اندیشد. می‌دانیم که این یکی از موضوعاتی است که وبر از دیرباز به تفصیل بدان پرداخته و بر هم‌گرایی بسیاری از رفتارهای دینی با رفتارهای عقلانی (خواه معطوف به هدف، خواه معطوف به ارزش) پافشاری کرده است. اما برای ما دریافتی مهم است که این جوانان از این مفهوم دینی دارند. آن‌ها با بازنمایشی در مفهومی که بر سیاق عادت (و اگر بخواهیم از ایده‌آل تیپیک وبری استفاده کنیم کنش سنتی) انجام می‌شده، معنای دیگری ارائه می‌دهند. تأکید می‌کنیم که فرض وجود نوعی رفتار حسابگرانه مبتنی بر سود-هزینه در نگرش فردی مثل مجید دور از ذهن نیست، ضمن اینکه عوامل بسیاری می‌تواند بر صراحت یا حتی نفس ابراز چنین نگرشی تأثیر بگذارد.

برای نشان‌دادن ارزشمندشدن زندگی و مظاهر آن می‌توان باز به سخنان سمیه گوش فراداد که درباره موسیقی می‌گوید:

«من هیچ ابایی از موسیقی گوش‌دادن ندارم. هیچ‌چیز بدی در آن نیست. حتی حس می‌کنم که موسیقی به من انگیزه بیشتری می‌دهد تا تکالیف دینی‌ام را انجام دهم. موسیقی هارمونی دارد، همان هارمونی که دنیا دارد که اوجش می‌شود خدا. قرآن هم هارمونی دارد. بعضی قاریان قرآن خودشان آهنگ‌های قشنگی می‌خوانند چون قرآن خودش موسیقی است. مسئله این است که ما عادت کردیم قرآن را موقع عزا بخوانیم.»

همین زن جوان در قسمت دیگری از صحبت‌هایش می‌گوید: «البته وقتی بعضی موسیقی‌ها را گوش می‌دهم که می‌گویند غیرمجاز، اگر صدای اذان را بشنوم آن را خاموش می‌کنم، در غیر این صورت بی‌احترامی است.» از یک سو، وی ابایی از گوش‌دادن به موسیقی ندارد، ضمن اینکه سعی می‌کند آن را با برداشتی از مفهوم خداوند آشتی دهد. از سوی دیگر، خطر جفاکردن به این تصویر استعلا یافته از خداوند وی را بر این می‌دارد که چندان هم از قواعدی که شرع آن را نهی کرده جدا نماند. در ذهن او، راه‌حلی میانگین اجازه می‌دهد تا ضمن متمتع‌شدن از لذتی عرفی، خود را چندان نیز در برابر منهیات دینی که برای وی مشکل‌ساز است قرار ندهد. با اندکی تسامح، این موقعیت شبیه به چیزی است که اروینگ گافمن درباره تصویر می‌گوید که فرد در صحنه روزمره کنش‌های اجتماعی از خود نشان می‌دهد: «از میان هنجارهایی که فرد در جامعه مجبور است رعایت کند موارد مهمی وجود دارند که اگر فرد از آن‌ها عدول کند تبعات و عواقب آن متوجه خودش خواهد شد. زیرپا گذاشتن این هنجارها

عمدتاً این تأثیر را خواهد داشت که ادعای نهان فرد را مبنی بر اینکه شخصی است برخوردار از توانایی و ویژگی عادی زیر سؤال می‌برد. تصویری که به آن تعرض شده تصویر خود تعرض‌کننده است» (گافمن، ۱۹۷۳: ۱۱۰). سمیه نیز به همین شکل به خود اجازه نمی‌دهد از آستانه‌ای که از دید او دین برای موسیقی تعیین کرده فراتر رود. می‌توانیم فرض را بر این بگذاریم که قداست‌بخشی به موسیقی برای او در حکم ترفندی است که بتواند از لذت آن بهره‌مند شود. اما آنچه مهم است فعالیت است که سمیه در معنابخشی به رویکردش به زندگی، یا یکی از مظاهر زندگی، انجام می‌دهد. تجارب فردی و اجتماعی و نیازهایی که از قبل آن زاده می‌شود وی را به این سمت می‌کشاند که در مفاهیم دینی بازنگری کند، در عین حال که می‌داند بی‌مبالاتی به دستورات دینی نیز می‌تواند برای او تبعات دست‌وپاگیری داشته باشد. اما نیک می‌دانیم که در گفتمان رسمی چنین نگرشی پذیرفتنی نیست و ناشی از کاستی در جامعه‌پذیری دینی فرد تلقی می‌شود، کما اینکه ایمان، دانشجوی سال دوم رشته روان‌شناسی، می‌گوید:

«دین یک کل است، نمی‌شود به بعضی چیزهایش اعتقاد داشت، به بعضی‌هایش نه. اگر من از خدا نترسم هرکاری دوست داشته باشم برایم مجاز می‌شود، آن وقت دیگر خط قرمزی ندارم. خداوند در قرآن تکلیف را تعیین کرده؛ نمی‌شود مؤمن بعض بود و نکفر بعض. البته چیزی که بعضی جوان‌ها می‌گویند ناشی از جهل است و به‌مرور اصلاح می‌شوند.»

دیدگاهی در همین راستا را نزد هاشم، کتابدار مسجد، نیز مشاهده می‌کنیم:

«مردم فکر می‌کنند که دین یک چیز بیرون از زندگی‌شان است، یعنی چیزی که باید به آن اعتقاد داشت. این فهم درستی نیست. ما باید این‌طور در ذهنمان باشد که در مسیر دین هستیم. مذهب یعنی این. دین یک چیز دور از دسترس نیست. دین یک راه است و مثل یک جاده علامت دارد و محدودیت‌ها را مشخص کرده است.»

میزان مشروعیت‌بخشی به رفتاری که ممکن است از نظر دین مذموم باشد در میان افراد مختلف یکسان نیست. شواهد متعددی وجود دارد که جوانان رفتارهایی را که آشکارا با مضامین دینی در تعارض است توجیه می‌کنند. به نظر می‌رسد دین برای آن‌ها چارچوب فراگیری نیست که تمامی عرصه‌های زندگی را دربرمی‌گیرد و در صحبت‌های ایمان و هاشم می‌بینیم. به باور ما، تمایزی که برگز از همان نخستین نوشته‌های مهمش بین عرفی‌شدن عینی و ذهنی قائل شد می‌تواند تا حد قابل توجهی ما را از مشکلی که خود این مفهوم در تبیین نقش و جایگاه دین در دنیای امروز، به‌ویژه در جامعه کنونی، دارد پرهیز دهد. وی بین ابعاد "عینی" کاهش سیطره دین در جوامع مدرن، که از پدیده عام‌تر تفکیک نهادی قابل‌انفصال نیست، و ابعاد "ذهنی" که



به بروز دگرگونی در سطح وجدان دینی فرد اشاره دارد تفاوت قائل شده است (برگر، ۱۹۷۱: ۱۷۱-۲۰۲). هرچند نمی‌توان چنین گمان کرد که رفتار معتقدان در گذشته در سازگاری تام یا نسبتاً تام با آن چیزی بوده که دین بدان حکم می‌گفته (ر.ک ویلم، ۱۳۷۷: ۹۱-۹۵)، به باور ما فرآیند فردی‌شدن که این مقاله از آن سخن می‌گوید یکی از مؤلفه‌های اصلی عرفی‌شدن عینی است و می‌تواند بسیاری از رفتارهای جوانان را در کنش‌های روزمره توضیح دهد. درواقع به نظر می‌رسد که درمقابل حس بهره‌گیری از نعمت‌های این‌جهانی، جوانان با نظام‌های ارزشی متکثری روبه‌رو هستند. این بدین معنا نیز هست که نوعی کشاکش بین تمنیات فردی و آنچه که نظام هنجاری دینی بدان ملتزم کرده وجود دارد، همچنان که در رفتار سمیه آن را مشاهده کردیم. بدیهی است که نگرش افراد باتوجه به نسبتی که با این نظام هنجاری برقرار می‌کنند بسیار متفاوت است. ضمن اینکه نباید پیچیدگی‌های رفتاری کنشگران را نیز در بستر جامعه ایرانی از یاد ببریم که در آن نوعی منطق دوگانگی و تردید بر بسیاری از کنش‌ها حاکم است. این جمله نباید به‌مثابه نوعی دیدگاه فرهنگ‌گرایانه تعبیر شود، دیدگاهی که در نیمه نخست قرن بیستم در بین برخی انسان‌شناسان امریکایی رواج داشت و برحسب آن هر جامعه‌ای را می‌توان بر مبنای یک یا چند الگوی فرهنگی تعریف کرد (فکوهی، ۱۳۸۸). منطق دوگانه مورد بحث برساخته‌ای اجتماعی است و وزن خود را بر بسیاری از رفتارهای افراد در عرصه زندگی روزمره تحمیل می‌کند. بدیهی است که هرچه نظام هنجاری حوزه اختیارات فردی را محدودتر سازد، این دوگانگی بیشتر خود را بروز می‌دهد. گفته‌های فریبا، دیپلم و کارمند، بر همین مطلب دلالت دارد:

«من نماز و روزهام سر جایش است، ولی حجاب فرق می‌کند. حجابم بستگی دارد به اینکه در چه شرایطی باشم. وقتی در جمع دوستانم هستم خوب مشکلی نیست؛ سر نمی‌کنم، حتی اگر آقایان باشند. اما توی خیابان و اداره، خوب آدم مجبور است. اصل باید این باشد که آدم خودش بتواند انتخاب کند، آن وقت است که خود واقعی‌مان را نشان می‌دهیم».

این نوع رفتار پراگماتیستی حکایت از نسبتی به مراتب آسان‌گیرانه دارد که بسیاری از جوانان با نظام هنجاری دینی برقرار می‌کنند. اضافه کنیم که برای بسیاری از جوانانی چون فریبا، تناقضاتی که به نظر می‌رسد در برقراری این نسبت با دستورات دینی وجود دارد امری عادی است و حتی در غالب اوقات بدان نیز نمی‌اندیشند. این همان چیزی است که وبر نیز درباره عموم کنش‌های انسانی بدان اشاره کرده است: «تقریباً در تمام موضع‌های مهمی که انسان‌ها اتخاذ می‌کنند حوزه‌های ارزش با یکدیگر تداخل می‌کنند و درهم می‌آمیزند. آنچه ما

آن را پیش‌پافتادگی زندگی روزمره می‌نامیم دقیقاً عبارت است از اینکه شخصی که در آن غرق است از این درهم‌آمیختگی ارزش‌های عمیقاً متعارض با یکدیگر، به دلایل روان‌شناختی یا پراگماتیک، آگاه نیست و بخصوص نمی‌خواهد بدان آگاه باشد» (وبر، ۱۹۶۵: ۴۲۷-۴۲۸). تردیدی نیست که برای برخی این تعارضات می‌تواند مشکلات عدیده‌ای اعم از روحی-روانی یا اجتماعی به دنبال داشته باشد. به همان‌سان که برحسب درجه پای‌بندی به نظام هنجاری دینی رفتارهای گوناگونی را می‌توان تصور کرد و واکنش‌ها و نگرش‌های متفاوتی را در آن‌ها سراغ کرد، آنچه در مورد شمار قابل‌توجهی از جوانانی که با آنان مصاحبه کردیم می‌توان گفت این است که آنان در حال تجربه دنیای متکثری هستند که نظام‌های ارزشی گوناگونی را به آن‌ها عرضه می‌کند. از آن‌جا که زندگی و مظاهر آن در این نظام از اهمیت بالایی برخوردار است، نگرش آنان به‌گونه‌ای است که ضرورت‌های زمان حال، که بهره‌گیری از تمنیات زندگی را حکم می‌کند، خود را تحمیل می‌کنند. باز تأکید کنیم که این آزادی عمل نمی‌تواند، همان‌گونه که در دو چشم‌انداز جداگانه نزد برگر و گافمن دیدیم، نامحدود باشد. وزن الزامات اجتماعی و تجربیات فردی و اجتماعی شخص انکارناپذیرند. لیکن فردی‌شدن نگرش جوانان، که امر دینی یکی از جلوه‌های آن است، کنش‌های آنان را در زندگی روزمره به‌گونه‌ای شکل می‌دهد که ارج‌گذاشتن به زندگی و مظاهر آن به‌خوبی هویدا است.

افراد دنیایی را تجربه می‌کنند که چیزی را که می‌توان فرهنگ معطوف به زندگی نامید در آن تقویت شده است. درونی‌شدن ارزش‌هایی مانند پیشرفت، مصرف‌گرایی، میل به زندگی و دغدغه خویش‌انان را به جایی می‌برد که دنیای نمادین دینی خود را با ضرورت‌های عاجل دنیای مدرن سازگار کنند.

### نتیجه‌گیری

از زمان انتشار کتاب *ساخت اجتماعی واقعیت* به قلم برگر و لاکمن، سازه‌باوری<sup>۱</sup> یکی از پرجاذبه‌ترین پارادایم‌های نظری در عرصه جامعه‌شناسی بوده است (برگر و لاکمن، ۱۹۶۶). مطابق این دیدگاه، واقعیت اجتماعی داده‌ای از قبل تعریف‌شده نیست که بر آگاهی و نگرش افراد فرونشیند، بلکه در فرآیند کنش متقابل پیوسته‌ای که افراد در عرصه اجتماعی در آن درگیرند در حال ساخت است. فیلیپ گُرفوف در ترکیبی که از کارهای سازه‌باوری آورده می‌نویسد: «در

---

1. Constructivism

چشم‌انداز سازه‌باور [...]، واژه ساخت هم به محصولات کم‌وبیش دائم یا موقت ساخت و پرداخت‌های قبلی و هم به فرآیندهای در حال بازساخت اشاره دارد. بر این مبنا، در پارادایم سازه‌باور تاریخی‌بودن از سه جنبه مفهومی اساسی تلقی می‌شود: (۱) جهان اجتماعی برمبنای پیش‌ساخت‌های قبلی ساخته می‌شود (۲) صورت‌های اجتماعی گذشته بازآفرینی، تصاحب، جابه‌جا و دگرگون می‌شوند، در حالی که صورت‌های دیگر در اعمال و کنش‌های متقابل زندگی روزمره افراد ابداع می‌شوند (۳) این میراث گذشته و فعالیت روزمره، افقی از ممکن‌ها را که پیش‌روی‌اند به روی فرد می‌گشاید» (کرکوف، ۲۰۱۱).<sup>۱</sup> رویکرد سازه‌باور از پذیرش هر نوع دریافت جهان اجتماعی به صورت امری تمام‌شده و از پیش تعریف‌شده سر باز می‌زند و امر اجتماعی و امر فردی را در وابستگی متقابل با یکدیگر می‌بیند. بر این اساس، فرد جهان اجتماعی را (که شامل نقش‌ها، نهادها و هویت‌های تعیین شده است) به صورت انفعالی درونی نمی‌کند، بلکه در دیالوگی فعال با آن قرار دارد. این دیدگاه شناخت مفصل‌بندی بین سطح فردی و سطح جمعی را وجهه نظر خود قرار می‌دهد و با پیروی از روش وبری، فهم امر اجتماعی را مسبوق به این می‌داند که فرد چگونه آن را تجربه می‌کند. بر مبنای چنین آموزه‌ای، واکاوی جامعه‌شناختی امر دینی را نمی‌توان به سطح اجتماعی متبلور آن (نهادها، سازمان‌ها، نقش‌ها، هویت‌های از پیش تعریف‌شده) فروکاست، بلکه آنچه مهم است شیوه‌ای است که از طریق آن فرد جهان اجتماعی را تجربه می‌کند. بر این اساس، دین‌داری به‌عنوان یکی از مقولاتی که فرد به مدد آن جهان واقع را ساخت می‌دهد می‌تواند ما را به سمت شناخت شیوه‌ای که فرد جهان اجتماعی را از آن خود می‌کند رهنمون سازد. اگرچه واکاوی جامعه‌شناختی امر دینی نیازمند شناخت دقیق چارچوب اجتماعی آن است، این امر نباید ما را از نحوه تجربه امر دینی در سطح رابطه بین فرد و جهان اجتماعی غافل سازد. افراد در بازنمودها، معنویت‌بخشی‌ها و آیین‌ها، عبادت‌ها و رفتارهای خود را در بستر تاریخی-اجتماعی به‌عنوان افراد دین‌دار انجام می‌دهند. جامعه‌شناسی نمی‌تواند واقعیت‌های دینی را به‌عنوان مقوله‌هایی غیرتاریخی و بیرون از بستر اجتماعی‌شان در نظر گیرد. ما در این تحقیق تلاش کردیم نشان دهیم بستر جدید تاریخی-اجتماعی شرایط را برای رخداد فردی شدن امر دینی مهیا کرده است. البته آنچه نوشته شد به این معنا نیست که فردی شدن رویداد جدیدی است. بد نیست در اینجا گفته‌ای از هرویلوژ را

۱. این کتاب توسط نگارنده این سطور با عنوان جامعه‌شناسی‌های نوین: بین امر فردی و امر جمعی به فارسی برگردانده شده و در دست انتشار است.

خاطرنشان کنیم: «می‌توان گفت زمانی فردی‌شدن امر دینی آغاز شد که بین دین معطوف به آیین، که از پیروانش اجرای موبه‌موی دستورات دینی را طلب می‌کند، و دین معطوف به مکنونات درونی، که برمبنای شیوه‌ای اخلاقی [یا] صوفیانه، از فرد مؤمن می‌خواهد تا حقایق دینی را در کنه وجود خود قرار دهد، جدایی افتاد» (هاروی و دنیل، ۱۹۹۹: ۱۵۷-۱۵۸). شاید بهترین نمونه روند فردی‌شدن را در سنت اسلامی عرفا بیابیم. اما باید دانست به‌لحاظ محتوایی بین فردی‌شدن امر دینی در بین جوانان مورد مطالعه با گروه اخیر تفاوت وجود دارد. بدون اینکه بخواهیم وارد موضوعی شویم که در حوزه تخصص ما نیز نیست، به نظر می‌رسد در عالم عرفای اسلامی، علی‌رغم پذیرش فردیت در سیروسلوک، لقای خداوند در نهایت بدون حذف فرد ممکن نیست. اما آنچه در گفته‌های بسیاری از جوانان دیدیم روند فردی‌شدن در هر سه زمینه باور، آیین و رفتارهای روزمره را باید به معنای اهمیت‌یافتن فزاینده فرد در عرصه حیات اجتماعی دانست. دیگر نمی‌توان نگرش دینی جوانان را در قالب جامعه‌پذیری گذشته طرح کرد. در ذهنیت اغلب جوانان مورد مطالعه، امر دینی بدهت خود را از دست داده و نیازمند بازتعریف است. تردیدی نداریم که دستگاه‌های قدرتمند اجتماعی سعی در بازتولید گفتمان رایج دینی چه در شکل رسمی و چه در شکل امر متعارف دارند. با این همه، فرد در دنیای متکثری به سر می‌برد که حامل ارزش‌هایی است که به‌نوعی این فضای گفتمانی را دچار چالش شدید می‌کند. در این میان، ذهنیت دینی سیالیت فزاینده‌ای پیدا می‌کند و به موازات پویش فردیت‌یافتگی در متن زندگی اجتماعی، در عرصه دینی نیز خواسته‌های فردی برجسته‌تر می‌شود. بدیهی است که این روند در گونه‌های متفاوت دین‌داری همچون راست‌کیشی (ارتودکس) یا گونه ایدئولوژیک نیز به‌راحتی قابل ردیابی است. در این زمینه باید گفت که در دستورات دینی همواره بر مذاقه فردی در باورها و رفتارهای دینی تأکید شده است، هرچند در عمل آزادی فردی و نوآوری تقریباً در انحصار حوزه نهاد رسمی باقی می‌ماند. از سوی دیگر، در بنیان خوانش ایدئولوژیک نیز اساساً عنصر فردیت و گسست با آنچه برحسب عادت منتقل می‌شده وجود دارد. اما به هر حال، سخنان اغلب جوانان گویای اتفاقی است که به‌ویژه در دهه‌های اخیر در کشورمان روی داده و آن فردی‌شدن امر دینی است. تکرار کنیم که این موضوع به‌معنای خصوصی‌شدن امر دینی نیست. هرچند این یکی می‌تواند تاحد زیادی از مظاهر این پدیده تلقی گردد، به‌هیچ‌وجه نمی‌تواند محدود و منحصر به آن باشد. فردی‌شدن امر دینی به‌معنای محو باورهای جمعی دین‌داری هم نیست، بلکه دلالت بر فرآیندی دارد که در جریان آن فرد باور و رفتار دینی‌اش را در جهت نیاز به یافتن پاسخ به مسائلی شکل می‌دهد که در جریان زندگی‌اش با آن‌ها مواجه می‌شود (به‌ویژه مسائلی مانند معنابخشی به جهان، مفهوم مرگ یا آینده). فردی‌شدن در

بسیاری از مواقع در عرصه کنش اجتماعی و در بستر سازمان‌ها، نهادها یا آیین‌های دینی بروز می‌یابد و ما در این مقاله سعی کردیم نمونه‌هایی از آن را نشان دهیم.

### منابع

- آزادارمکی، تقی و احمد غیاثوند (۱۳۸۳) *جامعه‌شناسی تغییرات فرهنگی*، تهران: آن.
- برگر، پیتر و توماس لاکمن (۱۳۸۷) *ساخت اجتماعی واقعیت، رساله‌ای در جامعه‌شناسی شناخت*، ترجمه فریبرز مجیدی، تهران: علمی و فرهنگی.
- تامسون، کنت و دیگران (۱۳۸۷) *دین و ساخت اجتماعی*، ترجمه علی بهرامپور و حسن محدثی، تهران: کویر.
- حسام مظاهری، محسن (۱۳۸۷) *رساله شیعه: جامعه‌شناسی آیین‌های سوگواری و هیئت‌های مذهبی در ایران با تأکید بر دوران پس از انقلاب اسلامی*، تهران: امیرکبیر.
- حشمتی، محمدرضا (۱۳۸۴) *امیدها و نگرانی در حوزه دین*، بررسی پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- دورکیم، امیل (۱۳۸۷) *قواعد روش جامعه‌شناسی*، ترجمه علی محمد کاردان، تهران: دانشگاه تهران.
- ذکائی، محمدسعید (۱۳۸۷) *جامعه‌شناسی جوانان ایران*، تهران: آگه.
- زیمل، گئورگ (۱۳۸۸) *مقالاتی درباره دین، فلسفه و جامعه‌شناسی دین*، ترجمه شهلا مسمی‌پرست، تهران: ثالث.
- شابگان، داریوش (۱۳۸۸) *افسون‌زدگی: هویت چهل‌تکه و تفکر سیار*، ترجمه فاطمه ولیانی، تهران: فرزانه روز.
- صالحی، سیدرضا (۱۳۸۷) *مسائل اجتماعی دین در ایران*، تهران: مرکز تحقیقات استراتژیک.
- فکوهی، ناصر (۱۳۸۸) *تاریخ اندیشه و نظریه‌های انسان‌شناسی*، تهران: نی.
- کاظمی، عباس و مهدی فرجی (۱۳۸۸) *سنجه‌های دین‌داری در ایران*، تهران: مؤسسه بین‌المللی پژوهشی، فرهنگی، هنری جامعه و فرهنگ.
- میرسندسی، محمد (۱۳۹۰) *مقدمه‌ای بر جامعه‌شناسی دین و انواع دین‌داری*، تهران: جامعه‌شناسان.
- ویلم، ژان- پل (۱۳۷۷) *جامعه‌شناسی ادیان*، تهران: تیبان.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۹۰) *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث.
- Augé, M. (1992) *Introduction à une anthropologie de la surmodernité*, Paris: Le Seuil.
- Balandier, G. (1988) *Le désordre. Eloge du mouvement*, Paris: Fayard.
- Beckford, J.- A. (2003) *Social Theory and Religion*, Cambridge University Press.
- Beitone, A. et al. (2005) *Lexique de sociologie*, Paris: Dalloz.

- Berger, P. L. (1971) *La religion dans la conscience moderne*, Paris: Centurion (*The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, 1967).
- Berger, P. L., Luckman, T. (1966) *The Social Construction of Reality : A Treatise in the Sociology of knowledge*, New York: Anchor Books.
- Corcuff, P. (2011, 1<sup>ère</sup> éd. 1995) *Les nouvelles sociologies. Entre le collectif et l'individuel*, Paris: Armand Colin.
- Digard, J.-P., Hourcade, B., & Richard, Y. (2007, 1<sup>ère</sup> éd. 1996) *L'Iran au XXe siècle, Entre nationalisme, islam et mondialisation*, Paris: Fayard.
- Durkheim, E. (2002, 1<sup>ère</sup> éd. 1894) *Les règles de la méthode sociologique*, Paris: PUF.
- Elias, N. (1991, 1<sup>ère</sup> éd. en allemand 1987) *La société des individus*, Paris: Fayard.
- Gauchet, M. (2003, 1<sup>ère</sup> éd. 1998) *La Religion dans la démocratie*, Paris: Gallimard.
- Glaser, B. G. & Strauss, A. L., (1967) *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, New York: Adline de Gruyter.
- Goffman, E. (1973) *La mise en scène de la vie quotidienne*, t. II, Paris: Minit.
- Hervieu-Léger, D. (2001) *La religion en miettes*, Paris: Calmann-Lévy.
- Hervieu-Léger, D. (1999) *Pèlerin et converti. La religion en mouvement*, Paris: Flammarion.
- Hervieu-Léger, D. (1993) *La religion pour mémoire*, Paris: Cerf.
- Hervieu-Léger, D. & Willaime, J.-P. (2001) *Sociologies et religion. Approches classiques*, Paris: PUF.
- Kaufmann, J.-C. (2006) *L'entretien compréhensif*, Paris: Armand Colin.
- Mannheim, K. (1990) *Le problème des générations*, trad. français par G. Mauger et N. Perivolaropoulou, Paris: Nathan.
- Simmel, G. (1984) *Les problèmes de la philosophie de l'histoire*, Paris: PUF.
- Singly de, F. (2003) *Les uns avec les autres*, Paris: Armand Colin.
- Weber, M. (1996) *Sociologie des religions*, Paris: Gallimard.
- Weber, M. (1995) *Economie et société*, t1, Paris: Plon Pocket.
- Weber, M. (1965) *Essais sur la théorie de la science*, Paris: Plon.
- Willaime, J.-P. (2010) *La sociologie des religions*, Paris: PUF.
- Willaime, J.-P. (1997) "La construction des liens socio-religieux : Essai de typologie à partir des modes de médiation du charisme", in Y., Lambert, G., Michelat & A., Piette (dir.) *Le religieux des sociologues. Trajectoires personnelles et débats scientifiques*, Paris: L'Harmattan: 97-108.