

دین‌داری جوانان، ایده‌آل‌ها و واقعیت‌ها

بررسی محدودیت‌های گفتمان‌های دینی در تحلیل دین‌داری جوانان (شهر تهران)

مطالعات جامعه‌شناختی

(علمی - پژوهشی)

دوره ۲۱، شماره ۵: ۱۸۸-۱۵۹

شاپا ۲۸۰۹-۱۰۱۰

نمایه در ISC

مریم عالم‌زاده

دکتری جامعه‌شناسی دانشگاه شیکاگو

ثمینا رستگاری^۱

دانشجوی دکتری سیاست‌گذاری عمومی دانشگاه علوم تحقیقات دانشگاه آزاد

پذیرش ۹۴/۳/۲

دریافت ۹۳/۱۱/۲۵

چکیده

این پژوهش تلاشی است برای به‌دست دادن توصیفی نظام‌مند از وضعیت کنونی دین‌داری جوانان در شهر تهران. توصیف وضعیت کنونی بر مبنای فراتحلیل نتایج ۱۵ تحقیق متأخر درباره‌ی ابعاد مختلف دین‌داری جوانان تنظیم شده است؛ بدین ترتیب که نتایج کمی به‌دست آمده از ترکیب این ۱۵ تحقیق، با تکیه بر مفاهیم و گزاره‌هایی که از نظریات مطرح در مطالعات فرهنگی استخراج شده‌اند، بازخوانی شده و از نو سازماندهی گردیده‌اند. با اتخاذ این منظر (مطالعات فرهنگی)، ابعاد جدیدی از رفتارها و ذهنیات دینی جوانان آشکار شده که تاکنون از نگاه رویکردهای کلاسیک جامعه‌شناختی و نیز رویکردهای دینی مغفول مانده‌اند؛ ابعدی چون شخصی‌شدن قرائت از دین، تمایل به قرائت سهل‌گیرانه، معناسازی خودمحوارانه برای پدیده‌های دینی، لذت‌جویی و تنوع‌طلبی در قالب دین و

واژگان کلیدی: دین‌داری جوانان، مطالعات فرهنگی، متن-خوانش-معنا، گفتمان روشنفکری دینی، الگوی ایده‌آل دین‌داری

۱ پست الکترونیکی نویسنده رابط: samina.rastegary@gmail.com

مقدمه

گسترش تکنولوژی‌های ارتباطاتی که روابط را در سطح جهانی تسهیل می‌کنند، تغییر شرایط اقتصادی به شکلی که جوانان دیگر نیروی کار خانواده نیستند، گسترش نهادهای مدرن از جمله دانشگاه که جوانان را با تفکر مدرن آشنا می‌سازند، و عواملی دیگر، شرایطی ساختاری را به وجود آورده است که باعث می‌شود جوانان دیگر هویت خود را از طریق مطابقت با نسل‌های پیشین و پذیرفتن الگوهای سنتی از پیش موجود کسب نکنند. استقلال‌طلبی جوانان که خود ناشی از تغییرات به وجود آمده در سطح ملی و جهانی است، سیمای تازه‌ای به این گروه بخشیده است: جوانانی که می‌خواهند «خودشان باشند». خود-بودن جوانان در عدم پذیرش هرگونه جبر معرفتی نمود پیدا می‌کند. میزان و چگونگی دین‌داری جوانان نیز پدیده‌ای است که در تلاقی با میل جوانان به تأویل خودخواسته و تردید آن‌ها در نظام‌های معرفتی و اخلاقی موجود، شکل و محتوای تازه‌ای می‌یابد. می‌توان حدس زد که جوانان، وارد تعاملی خودبنیاد با نظام دینی شده و مشابه برخوردشان با سایر نظام‌های اخلاقی یا معرفتی، اجزایی از آن را برگزیده و با معیارهایی تازه ترکیب می‌کنند و معناهایی جدید از دل نظام پیشین بیرون می‌کشند.

اما از طرفی، در ساختارهای شکل‌دهنده و گرداننده‌ی جامعه‌ی امروزی ایران، در همه‌ی سطوح، از سطح حکومت سیاسی تا سطح بدنه‌ی اجتماعی، دین نقشی تعیین‌کننده ایفا می‌کند. مؤلفه‌های دینی ساختارهای سیاسی و اجتماعی جامعه، باعث می‌شود که صرفاً شناخت هم‌دلانه‌ی امر واقع، نه فقط راه‌گشای مسائل جوانان - به معنی تطبیق ساختارهای اجتماعی با نیازها و خواسته‌های آن‌ها - نباشد، بلکه حتی موضع‌گیری‌های مخالفی را نیز برانگیزد. از این‌روست که در شرایط ساختاری کنونی جامعه‌ی ایران، نمی‌توان بدون در نظر داشتن رویکرد دینی، به بررسی و قضاوت درباره‌ی امر واقع پرداخت؛ خصوصاً در مورد دین‌داری جوانان، که واقعیت موجود در آن می‌تواند از جهات بسیاری از نگاه فهم دینی چالش‌برانگیز باشد.

از این‌رو ابتدا سعی خواهد شد برای ارائه‌ی تصویری نزدیک‌تر به واقعیت، پژوهش‌های انجام‌شده حول دین‌داری جوانان مورد فراتحلیل قرار گرفته و از دریچه‌ی نظریاتی که وضعیت امروزی آنان را بهتر ترسیم می‌کند، مجدداً تحلیل شوند. تحقیقات انتخاب شده محدود به بازه‌ی زمانی دهه‌ی ۱۳۷۰ شمسی هستند.

روش تحقیق

روش کار، فراتحلیل کمی و کیفی داده‌ها درباره‌ی دین‌داری جوانان تهران است. فراتحلیل به فرایندی اطلاق می‌شود که طی آن نتایج پژوهش‌های انجام‌شده حول موضوعی واحد در قالب دقیق آماری خلاصه می‌شوند تا نتیجه‌ای کلی درباره‌ی موضوع مورد نظر به دست آید. فراتحلیل کمی عبارت است از «کاربرد فنون آماری برای خلاصه‌کردن مطالعاتی متعدد که به سؤال پژوهشی واحدی پرداخته‌اند» (سینگلتون^۱ و استریٹس^۲ ۲۰۰۵، ۴۰۱). این روش در واقع پیشرفته و دقیق‌تر «مرور ادبیات» است که داده‌ها را صرفاً در قالب کلمات و به صورت تشریحی جمع‌بندی می‌کند (همان). در این پژوهش، ابتدا ۱۵ پژوهش کمی که تماماً یا جزئاً ابعادی از دین‌داری جوانان تهران را مورد سنجش قرار داده بودند، بررسی شدند. در قدم اول بدون توجه به نتایج تحلیلی به دست آمده در این ۱۵ پژوهش و تفسیرهای ارائه‌شده از این نتایج، گویه‌هایی که دین‌داری جوانان را می‌سنجیدند و نتایج کمی به دست آمده برای هر گویه، استخراج شد. سپس گویه‌های استخراج‌شده از ۱۵ پژوهش -در مجموع نزدیک به ۳۰۰ گویه- با در ذهن داشتن پیشینه‌ی نظری ارائه‌شده در فصل قبل، به ترتیبی در کنار هم قرار گرفتند که تشکیل‌دهنده‌ی گزاره‌هایی جدید درباره‌ی دین‌داری جوانان باشند. در جریان کار بر روی داده‌ها، گزاره‌ها چندین بار به نحوی اصلاح و تعدیل شده‌اند که با توجه به داده‌های موجود (گویه‌ها) حداکثر کارایی را برای توصیف ویژگی‌های دین‌داری جوانان در سطح شهر تهران دارا باشند. نتایج به دست آمده در جدولی ارائه شده و سپس این نتایج مورد تحلیل کیفی قرار گرفته است؛ به این صورت که ابتدا معانی احتمالی ارقام به دست آمده تشریح شده، و سپس تلاش شده تا با توجه به زمینه‌ی نظری موجود، این معانی در قالب مفاهیمی گویاتر مطرح شده و مورد تحلیل قرار گیرند و به این ترتیب دین‌داری جوانان در شهر تهران، در قالبی جدید مفهوم‌سازی و عرضه شود.

در فرایند فراتحلیل کیفی، سعی بر آن بوده تا علاوه بر داده‌های کمی در پیمایش‌های ملی و استانی، از داده‌های کیفی در پژوهش‌های موردی نیز -با قرار دادن آن‌ها در بستر نتایج حاصل از پژوهش‌های گسترده‌ی ملی و استانی- استفاده گردد.

1 Singleton
2 Straits

نتیجه‌ی نهایی فراتحلیل کیفی و تحلیل محتوای کیفی پس از کدگذاری داده‌ها در سه سطح توصیفی، موضوعی، و تحلیلی حاصل گردیده است. مورس و ریچاردز معتقدند که صرف‌نظر از ویژگی‌های خاص کدگذاری در روش‌های مختلف کیفی، ویژگی‌هایی وجود دارند که در همه‌ی انواع کدگذاری کیفی مشاهده می‌شوند. به‌طور کلی هدف تمام تکنیک‌های کدگذاری، تبدیل داده‌های بی‌ساختار و توده‌مانند به ایده‌هایی نظام‌مند درباره‌ی آن داده‌ها است (مورس و ریچاردز ۲۰۰۲، ۱۱۱). آن‌ها به سه نوع کلی کدگذاری در فرآیند تحلیل کیفی قائلند: کدگذاری توصیفی^۱ یا ثبت نظام‌مند داده‌ها با توجه به ویژگی‌های صوری آن‌ها، کدگذاری موضوعی^۲ یا مرتب کردن داده‌ها بر اساس موضوع، و کدگذاری تحلیلی یا استخراج مفاهیم و گزاره‌ها از درون داده‌ها (همان، ۱۱۲).

در این تحقیق در هر دو مرحله (فراتحلیل کیفی و تحلیل محتوای کیفی) از الگوی مورس و ریچاردز تبعیت شده است.

زمینه‌ی نظری

وضعیت فرهنگی امروزه در سطح جهانی به‌سوی نسبی شدن ارزش‌ها و از بین رفتن مطلق‌ها و غایت‌ها پیش می‌رود. از سویی این روند عرصه را بر دین سنتی تنگ کرده و از سویی سردرگمی ناشی از نسبییت روزافزون، باعث امتداد نیاز بشر به دین می‌گردد. نظریات اخیر اندیشه‌ی اجتماعی (از جمله مطالعات فرهنگی) برآنند که دین و دین‌داران در این شرایط ویژگی‌های تازه‌ای می‌یابند تا بدون بازگشت به دین سنتی، نیازهای انسان امروزی پاسخ داده شود: ویژگی‌هایی که محور آن‌ها «خودبنیاد» شدن تعریف غایات وجودی انسان و نحوه‌ی متحقق ساختن آن‌هاست.

باتوجه به طرح و اهداف پژوهش حاضر، در این‌جا (با اولویت دادن به نظریات مرتبط با حوزه‌ی مطالعات فرهنگی) به مرور نظریاتی پرداخته شده است که با رویکردی نوین به اشکال جدید دین‌داری در عصر حاضر پرداخته‌اند و از تکرار نظریات مطرح در جامعه‌شناسی دین صرف‌نظر شده است (آرای لوکمان، برگر و هرویلوزه که در ابتدا آمده‌اند را می‌توان پلی بین جامعه‌شناسی کلاسیک دین و نظریات اجتماعی جدید محسوب کرد).

1 Descriptive

2 Topic

بر سر این‌که مطالعات فرهنگی اصطلاحی به‌شدت چندمعنایی است میان دست‌اندرکاران این رشته اتفاق نظر وجود دارد. در یکی از تعاریف شاخص، مطالعات فرهنگی حوزه‌ی مطالعاتی جدیدی است که علاوه بر موضوع، رویکردی نوین را نیز اتخاذ نموده است: نگاه به پدیده‌های فرهنگی هم‌چون «متن»‌هایی قابل خوانش و تفسیر؛ متن‌هایی که کنش‌ها و ذهنیات روزمره‌ی افراد درگیر با آن‌ها، به آن‌ها معنا می‌بخشد. میلنر و براویت این رویکرد را تلاش برای «پیوند زدن مطالعه‌ی امر عامه‌پسند به امر ادبی» توصیف می‌کنند (میلنر و براویت ۱۳۸۵، ۱۷). از دیدگاه مطالعات فرهنگی - با تعریف اخیر- «فرهنگ عبارت است از رفتارها و فرآیندهای معناسازی با «متونی» که در زندگی روزمره با آن‌ها سروکار داریم» (استوری ۱۳۸۶، ۱۷). از نتایجی که این رویکرد به بار می‌آورد، نسبی‌گرایی و انکار ذات‌گرایی^۱ در حوزه‌ی معناست. این رویکرد قائل به وجود معنای حقیقی، به عبارتی یک حقیقت متعالی، در پس ظاهر متون فرهنگی نبوده و معنا را منوط به خوانندگان متن -یا به تعبیری مصرف‌کنندگان فرهنگ و تولیدکنندگان معنا- می‌داند. در مورد جایگاه دین در مطالعات فرهنگی به معنای خاص کلمه، باید گفت که به‌ندرت می‌توان نظریه‌پرداز یا اثر مطرحی در این حوزه را یافت که مستقیماً به دین یا موضوعات مرتبط با آن پرداخته باشد. بنابراین برای دریافت نگاه مطالعات فرهنگی به دین لازم است از راهی غیرمستقیم وارد شویم. در این‌جا بدین منظور دو راهکار اتخاذ شده است: معرفی آرای نظریه‌پردازان محوری مطالعات فرهنگی درباره‌ی خوانش متون فرهنگی و سپس استنتاج نگاه آنان به دین‌داری و خوانش پدیده‌های دینی؛ و معرفی نظریات متفکرانی که هرچند صراحتاً به‌عنوان متخصص مطالعات فرهنگی شناخته نمی‌شوند، اما در تاثیرگذاری آنان بر این حوزه‌ی مطالعاتی و یا تاثیرپذیری‌شان از آن جای تردیدی نیست.

در این مقاله آرای جمعی از نظریه‌پردازان مورد بررسی قرار گرفته است، که عبارتند از: نظریه‌ی دین نامرئی توماس لوکمان (دیوی^۲ ۱۹۹۸)، اشکال جدید دین از دیدگاه پیتر برگر (برگر و دیگران ۱۳۸۱ و برگر ۱۳۸۴)، آرای دانیل هرویولوژره درباره‌ی دین و آرمان‌شهر مدرن و نیز دین به‌مثابه زنجیره‌ی حافظه (دیوی، ۱۹۹۹)، نظریه‌ی رمزگذاری و رمزگشایی استوارت هال (هال ۱۳۸۲)، نظر دوسرتو درباره‌ی خوانش‌های بدیل متون دینی به‌مثابه مقاومت تاکتیکی

1 Essentialism

2 Davie

(دوسرتو ۱۹۸۴ و باوئرشمیت^۱ ۲۰۰۰)، آرای جان فیسک درباره‌ی دین و مقاومت در زندگی روزمره (فیسک ۱۳۸۰ و استوری ۱۳۸۶)، جایگاه دین به‌مثابه فرهنگ مصرفی از دیدگاه مایک فدرستون (فدرستون ۱۹۹۱)، نظریه‌ی دین پسامدرن زیگمونت باومن (باومن ۱۹۹۹)، و آرای کوین هترینگتون درباره‌ی جمع‌های عاطفی (بنت ۱۳۸۶).

از آن‌جا که هدف از مرور این نظریات، دست‌یافتن به ویژگی‌های عمومی نگاه متفکران مطالعات فرهنگی و حوزه‌های مرتبط به آن در مورد دین می‌باشد، در این‌جا از ذکر جزئیات مربوط به آرای هر یک از آنان صرف‌نظر نموده، و به ارائه‌ی نتیجه‌ی نهایی این بررسی نظری اکتفا می‌کنیم:

- بی‌یقینی ناشی از چندگانه شدن زندگی افراد در مدرنیته، به حوزه‌ی دین نیز سرایت کرده و با تضعیف نهادهای دینی سنتی و نقش آن‌ها در تعریف غایات بشر، انسان را با «بی‌خانمانی هستی‌شناختی» مواجه ساخته است. اما جامعه‌ی مدرن نمی‌تواند بدون اشکال جدیدی از دین - که در کلی‌ترین تعریف حاصل استعلای بشر از طبیعت زیستی خود است - به حیات خود ادامه دهد. (لازم به ذکر است که باور دینی در عصر حاضر طبیعتی دوسوگرا دارد؛ از سویی می‌توان افزایش گرایش به اشکال سنتی و جدید معنویت را مشاهده کرد و از سوی دیگر افول انسجام سنتی حاصل از اعمال و مناسک مشترک دینی را. برای صریح‌تر شدن قضاوت می‌توان دین را به‌مثابه زنجیره‌ای از حافظه تعریف کرد که اجتماع مؤمنان را در طول زمان و یا در زمان واحد به هم پیوند می‌دهد. بنابه این تعریف معنویت‌گرایی‌های سطحی و بسیار فردی‌شده‌ی پسامدرن، که حاصل حافظه‌هایی خرد و جداافتاده هستند، از تعریف دین حذف می‌شوند.

- در پاسخ به این بی‌خانمانی و با افول اعتبار عام فراروایت مدرن مبتنی بر عقلانیت، زمینه‌ی ظهور دین به اشکالی جدید فراهم می‌شود.

- دین پسامدرن با گزینش اختیاری عناصری از سنت و ترکیب شخصی و تا حدی دل‌به‌خواهی آن‌ها به نیاز معنوی انسان پسامدرن پاسخ می‌دهد.

- ارائه‌ی تعریف خودبنیاد از دین را می‌توان در امتداد تعریف خودخواسته‌ی هویت توسط انسان امروزی قرار داد و آن را عنصری در کنار عناصر دیگری که برای هویت‌یابی به‌کارگرفته شده و در بازی معناها در ذهن کنشگران نقش ایفا می‌کند، تلقی نمود.

1 Bauerschmidt

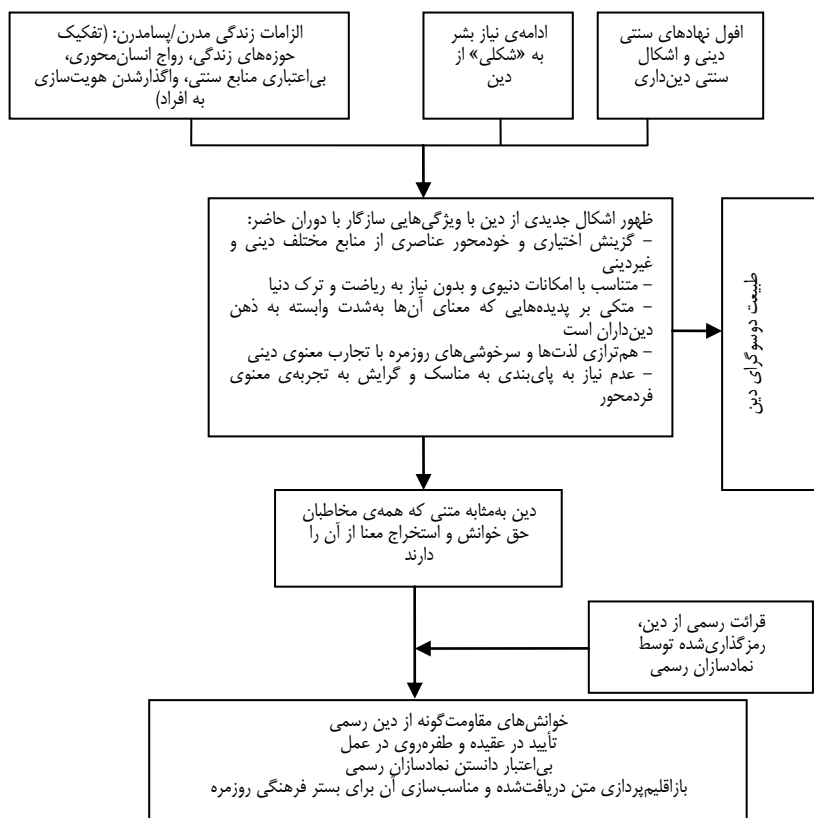
- در قالب این دین، انسان معاصر غایات خود را به‌گونه‌ای تعریف می‌کند که متناسب با امکانات دنیوی وجودی‌اش باشد (در عصر پسامدرن ممکن است لذات روزمره به معنای غایی زندگی تبدیل شوند و جای دین را بگیرند: دین‌هایی سهل‌گیر و به‌غایت وابسته به معناهای ساخته‌شده توسط کنش‌گران. از نگاه دین‌داران این امر به معنای غلبه‌ی ارزش‌های لذت‌جویانه، زیبایی‌شناسانه و فردگرایانه بر ارزش‌های سنتی دینی است).
- دین برای جوانان متنی با معنایی غایی، مقدس و تغییرناپذیر نیست و امکان خوانش‌های متعدد از آن وجود دارد.
- خوانش مخاطبان از متن دین لزوماً مطابق با خوانش موردنظر تعریف‌کنندگان دین رسمی نیست و متن رمزگذاری شده توسط آنان، می‌تواند به‌شیوه‌ای متفاوت توسط جوانان رمزگشایی شود.
- خوانش متن دریافت‌شده کاملاً آزادانه و بدون هیچ تقیدی صورت نمی‌گیرد؛ این خوانش به جایگاه مخاطبان (گفتمانی که معانی ذهنی آنان را تعریف می‌کند) وابسته است.
- به‌بیانی دیگر، فرهنگ محلی مخاطبان متون منتشر در فرهنگ جهانی، بر خوانش آن‌ها از این متون تأثیر می‌گذارد. خوانش یک متن، حاصل تعامل متن دریافت‌شده با عناصری از بستر محلی است؛ به‌عبارتی متون فرهنگ جهانی مورد «بازاقلیم‌پردازی» قرار می‌گیرد. در مورد این پژوهش، دین اسلام یکی از عناصر محلی است که می‌تواند در تعامل با عناصر واردشده از فرهنگ جهانی قرار بگیرد. در برداشتی دیگر نیز می‌توان فرهنگ روزمره‌ی جوانان را بستری محلی دانست که برداشت جوانان از قرائت رسمی دین را تحت تأثیر قرار می‌دهد.
- از سویی خوانش رسمی ارائه‌شده از بالا به پایین نیز نمی‌تواند عیناً مورد پذیرش مخاطبان قرار بگیرد، چراکه با جایگاه فرهنگی مخاطبان «مناسبت» ندارد.
- قرائت متن رسمی دین توسط مخاطبان، نوعی مقاومت نمادین است که با لذت از پیروزی در عین تظاهر به پذیرش حاکمیت قرائت رسمی همراه است. در فضایی که استراتژی دین رسمی، «خودی» کردن هر آن چیزی است که بیرونی و «دیگری» محسوب می‌شود، خوانش‌های بدیل به‌مثابه تاکتیک‌هایی در فضای دین رسمی رخنه‌هایی برای نفوذ می‌یابند و از آن طریق اظهار وجود می‌کنند.

- اعتبار رمزگذاران قرائت رسمی از دین - متخصصان سابقاً پذیرفته‌شده‌ی تولید نمادین - با پی بردن مخاطبان به توان خود برای ارائه‌ی خوانشی بدیل، به تدریج زایل می‌شود. نمودار شماره ۱ ویژگی‌ها و روابط مشروح در بالا را نمایش می‌دهد.

فرا تحلیل پژوهش‌های مربوط به دین‌داری جوانان

پژوهش‌هایی که در فرا تحلیل مورد استفاده قرار گرفته‌اند در فهرست منابع با علامت ستاره (*) مشخص شده‌اند.

نتایج کمی ارائه‌شده برای گویه‌های مورد پرسش در این پژوهش‌ها، به تفکیک و بدون توجه به تحلیل عاملی و تلفیق گویه‌ها، مقیاس‌سازی‌ها و ترکیب‌های دیگری که در هر پژوهش به‌طور جداگانه انجام گرفته، در فرا تحلیل مورد استفاده قرار گرفته است.



نمودار شماره ۱: ویژگی‌های کلی دین و دین‌داران در دوران مدرن و پسامدرن از دیدگاه مطالعات

فرهنگی

طی فرآیندی که در بخش روش تحقیق توضیح داده شد، گویه‌های سنجیده شده در این پژوهش‌ها در قالب گزاره‌ها و مفاهیم جدیدی کدگذاری شده و میانگین درصد پاسخ‌های موافق با مجموعه‌ی گویه‌های تشکیل‌دهنده‌ی یک مفهوم، محاسبه گردیده است. جدول شماره‌ی ۱، مفاهیم نهایی استخراج‌شده از کلیه‌ی گویه‌ها و نتایج کمی محاسبه‌ی فوق‌الذکر را نشان می‌دهد. میانگین به‌دست‌آمده نشان‌دهنده‌ی میانگین درصد جوانانی است که آن گزاره در مورد آنان صدق می‌کند (درمورد میانگین گویه‌های تأییدکننده) یا نمی‌کند (درمورد میانگین گویه‌های نفی‌کننده).

جدول شماره‌ی ۱: مقولات استخراج‌شده از گویه‌های مورد بررسی و نتایج فراتحلیل کمی

مقوله‌ها	کدهای استخراج‌شده از گویه‌ها	گویه‌های تأییدکننده	گویه‌های نفی‌کننده
جایگاه عمومی دین در زندگی جوانان	جایگاه دین به‌عنوان یکی از مؤلفه‌های معنابخش به زندگی	-	۸۲,۱۳
	نقش کم‌رنگ مفهوم تقدیر در باورهای جوانان	-	۷۰,۶
	عدم پذیرش مسئولیت اخروی درقبال اعمال دنیوی و اعتقاد کم به جهان پس از مرگ	-	۸۵,۵
دین‌حداقلی	اختلاف زیاد درصد معتقدان به خداوند و حقانیت اسلام و درصد پای‌بندان به اعمال دینی	اعتقاد به خدا و اسلام: ۹۲,۵	۸,۲
	اختلاف بالای درصد کسانی که عاطفه‌ی دینی را تجربه می‌کنند و پایبندان به اعمال دینی	پای‌بندی به اعمال: ۶۵,۸	-
		عاطفه‌ی دینی: ۸۳,۵	-
	اعتقاد به این‌که دین‌داری به‌معنای وجود تجربه‌ی معنوی است و نه انجام اعمال دینی	۵۰,۱۶	۲۵,۸
	مطلوبیت بیشتر انجام اعمال مذهبی در حوزه‌ی خصوصی (نسبت به حوزه‌ی عمومی)	عمومی: ۴۰,۰	-
		خصوصی (نماز، روزه، قرآن): ۵۳,۱	-
راحت‌طلبی	عمل به مناسک ساده‌تر بیش از مناسک دشوارتر و وقت‌گیرتر	نماز و روزه: ۷۰,۸	نماز جماعت، مجالس مذهبی
	عدم پای‌بندی به عقاید و رفتارهای دینی	-	۶۲,۷
	عدم رعایت تام و تمام اخلاق زندگی دینی؛ انتخاب‌های آزادانه با توجه حداقلی به دین	غیرمستقیم: ۶۵/۲ (غیر پای‌بند)	مستقیم: ۷۲,۵ (پای‌بند)

ادامه جدول شماره ۱: مقولات استخراج‌شده از گویه‌های مورد بررسی و نتایج فراتحلیل کمی

مقوله‌ها	کدهای استخراج‌شده از گویه‌ها	گویه‌های تأییدکننده	گویه‌های نفی‌کننده
لذت‌جویی	جایگاه حاشیه‌ای فعالیت‌های دینی برای گذران اوقات فراغت	۵۸،۲	۱۱،۳
	گرایش به شرکت در مراسم دینی‌ای که جنبه‌ی کارناوالی دارند یا هیجان جمعی را برمی‌انگیزند	اعیاد/عزاداری‌های جمعی: ۴۶،۲	دعا، روضه و قرآن‌خوانی: ۲۴،۶
کثرت‌گرایی ارزشی	کثرت‌گرایی ارزشی در حوزه‌ی عمومی	۵۸،۶	۳۵،۰
	قائل بودن به امکان نقد و تجدیدنظر در دین و حتی ضرورت این امر	۷۷،۸	-
	ازبین رفتن مشروعیت دین به‌عنوان منبع معرفت با پیشرفت علم	۵۸،۵	۴۵،۰
	مشروعیت اخلاق‌های غیردینی	۵۹،۲	۲۴،۹
	نامشروعیت اخلاق دینی	۷۵،۲	-
	نگرش مدرن به جایگاه زن	۷۱،۰	۵۸،۸
	ناکافی دانستن دینی بودن حکومت برای پذیرش مشروعیت آن	۶۸،۷	-
عدم پذیرش دین رسمی	ناکارآمد دانستن دین برای دخالت در حوزه‌ی عمومی و محدود دانستن آن به حوزه‌ی خصوصی	۴۶،۳	-
	اعتقاد به ناکافی بودن دین برای اداره‌ی دنیا	۴۶،۷	۴۳،۲
	ناکارآمد دانستن تبلیغات دینی رسانه‌های رسمی (داخلی) و گرایش به رسانه‌های خارجی	۴۳،۲	۴۵،۷
	عدم پذیرش صلاحیت روحانیون در تعریف دین حقیقی	-	۵۱،۴
	طرد الگوهای رسمی و ازپیش‌آماده‌ی دین‌داری	-	۴۲،۸
	عدم تمایل به مشارکت در نهادهای رسمی	-	۸،۲
	تأثیرپذیری منفی از دوستان	۵۰،۲	۶۶،۳
الگوپذیری از خانواده و دوستان	تأثیرپذیری مثبت از خانواده	-	۸۱

فراتحلیل کیفی (تجزیه و تحلیل مقولات استخراج‌شده و آمارهای مربوط به آن‌ها)

جایگاه عمومی دین در زندگی

با نگاهی گذرا به جدول نتایج فراتحلیل درمی‌یابیم که برخلاف آنچه ادبیات نظری (که بیشتر حول شرایط کشورهای غربی پرداخته شده است) به ذهن القا می‌کند، دین هم‌چنان مؤلفه‌ای تعیین‌کننده در زندگی جوانان در شهر تهران است.

اکثریت قاطعی از جوانان (۸۲/۱۳ درصد) برای معنابخشی به زندگی خود هم‌چنان به دین متوسل می‌شوند. آن‌ها عقیده دارند که مشکلات زندگی با تکیه به دین آسان‌تر می‌شود و حتی با نگاهی هستی‌شناختی، مرگ را صرفاً با ایمان دینی به جهان پس از آن قابل فهم و پذیرش تلقی می‌کنند. علاوه‌براین، برخلاف آنچه که عقلانی‌شدن روزافزون نظام‌های باور تداعی می‌کند، ۷۰/۶ درصد جوانان تهران تقدیرگرا هستند. درصد بالای اعتقاد به نقش قضاوقدر و ازپیش‌معین بودن سرنوشت انسان، نشان‌دهنده‌ی این موضوع است. مسئله‌ی دیگری که جایگاه مستحکم دین در زندگی جوانان تهرانی را نشان می‌دهد، میزان بالای اعتقاد آنان به آخرت و لزوم پاسخ‌گویی درقبال اعمال دنیوی است. باز هم برخلاف انتظاری که فضای نظری غالب ایجاد کرده است، اکثریت قاطع این جوانان به معاد، قیامت، و کیفر گناه‌کاران و پاداش نیکوکاران در روز جزا باور دارند.

نتایج به‌دست‌آمده به‌طور قاطع در تقابل با این عقیده‌ی برخی نظریه‌پردازان مطالعات فرهنگی قرار می‌گیرد که هرگونه معنای غایی و حقیقت مطلق از زندگی روزمره رخت بریسته است. واقعیت این است که عناصر محلی (سنت مذهبی ریشه‌داری که در فرهنگ روزمره‌ی جامعه‌ی ایران تجلیات زیادی دارد) در ذهنیت نسل جوان نیز رخنه کرده‌اند. البته نمی‌توان نتیجه گرفت که جوانان در مقابل دین عرضه‌شده از سوی فرهنگ رسمی دریافت‌کنندگانی منفعل‌اند. این صرفاً بخشی از دین -هرچند بخشی بنیادی از آن- است که می‌توان آن را وجه اشتراک قرائت‌های مختلف محسوب کرد و در کلیه‌ی قرائت‌های «دینی» -چه مسلط، چه تعدیل‌شده و چه تقابل‌جو- آن را بازیافت. نظریه‌هایی که به تأثیرپذیری مصرف‌کنندگان فرهنگ از محیط تاریخی و اجتماعی خود معتقدند، در این مورد موجه‌تر به‌نظر می‌رسند. جایگاه عمومی دین در زندگی روزمره‌ی جوانان تهران جایگاهی حائز اهمیت است، و این را می‌توان ناشی از تأثیر غیرقابل چشم‌پوشی فرهنگ ملی-مذهبی آنان دانست. باورهای عمومی دینی توسط کلیه‌ی نهادهای رسمی و غیررسمی و نیز اجتماعات و گروه‌های کوچکتری که به‌نحوی با دین در ارتباطند عرضه

می‌شود و بنابراین به عنصر نیرومندی در فرهنگ محلی تبدیل گشته و در برخورد فرهنگ‌های محلی و جهانی، به‌راحتی از بین نرفته یا جایگزین نمی‌شود. البته باید اضافه کرد که ممکن است معنای امر مطلق دینی - خداوند- در ذهن جوانان مطلق نباشد. در واقع با توجه به تحقیقات کیفی انجام‌شده روی ذهنیات و نیز «مطلق‌گریزی» جوانان در سایر امور، می‌توان تا حد زیادی از این امر اطمینان داشت. به‌عنوان مثال برای گروهی از جوانان، خداوند وجودی دسترس‌پذیر، مشفق و یاری‌گر است که اختیار او با فردگرایی جوانان در انتخاب مسیر و سبک زندگی در تضاد قرار نمی‌گیرد (محمدی‌اردهالی، ۱۴۴-۱۴۳).

دین حداقلی

تمامی آمارهای فوق مربوط به حوزه‌ی باورهای دینی است و پای‌بندی به آن‌ها در عمل، مسئله‌ی دیگری است. در این پژوهش برای سنجش پای‌بندی عملی جوانان به دین، مجموعه‌های مختلفی از گویه‌هایی که در فراتحلیل در کنار هم قرار گرفته‌اند، مقایسه شده‌اند. به‌طور متوسط ۹۲/۵ درصد از پاسخ‌گویان پژوهش‌های مختلف به وجود خداوند و حقانیت اسلام باور دارند. (در یکی از پژوهش‌ها درصد جوانانی که هنوز از وجود خداوند اطمینان ندارند فقط ۸/۲ درصد برآورد شده است). با توجه به بالا بودن نسبت جوانان مؤمن به خدا و اسلام، انتظار حداقلی این است که درصد پای‌بندان به اعمال واجب دینی نیز به‌نحو متناسبی بالا باشد. اما میانگین جوانانی که به دو عمل واجب نماز و روزه پای‌بندند، به‌نحو محسوسی پایین‌تر - ۶۵/۸ درصد- است. این درحالی است که درصد جوانانی که «گاهی» نماز می‌خوانند و روزه می‌گیرند نیز در این میانگین لحاظ شده است.

میزان پای‌بندی عملی به دین (رقم فوق‌الذکر) در مقایسه با فراوانی تجربه‌ی معنوی نیز به‌طرز چشم‌گیری کمتر است. به‌طور متوسط در پژوهش‌های مختلف ۸۳/۵ درصد جوانان تهران ابراز داشته‌اند که گاهی یا بیشتر اوقات عواطف دینی هم‌چون قرب به خدا، ترس از خدا، احساس گناه و طلب استغفار، و معنویت عمیق هنگام زیارت یا عبادت را تجربه می‌کنند.

جوانانی که تقریباً به‌طور قاطع به حقانیت قرآن و پیامبر ایمان دارند، هنگامی که با گویه‌هایی از قبیل «دین‌داری به تجربه‌ی معنویت است و نه به انجام اعمال دینی» روبرو می‌گردند، نظر متفاوتی ابراز می‌کنند. نیمی از جوانان تهرانی عقیده دارند که قلب پاک، نیکوکاری، یا تجربه‌ی معنویت، می‌تواند جایگزین اعمال دینی از جمله اعمال واجب (همچون نماز و روزه) باشد. تنها

۲۵/۸ درصد جوانان در زمره‌ی مخالفان چنین گویه‌هایی قرار دارند (موضع سایرین بینابینی است).

آنچه هرویولژ «طبیعت دوسوگرا»ی باورهای دینی در دوران معاصر می‌خواند، به‌خوبی در دین‌داری جوانان تهرانی قابل مشاهده است. این جوانان را از سویی می‌توان جوانانی بسیار معتقد و معنویت‌گرا دانست، و از سوی دیگر به مبنایی‌ترین شاخص‌های دین‌داری آنان در عمل (پایبندی به اعمال واجب دینی) نگاه کرد و نتیجه گرفت که دین در میان جوانان رو به افول است. نتایج تحقیقات در مورد جوانان کشور نیز نتیجه‌ی مشابهی را نشان می‌دهد و با حرکت از عقاید به سمت اعمال مذهبی، تقید جوانان به دین کمتر و کمتر می‌شود. هرچند که باورهای اساسی دینی نزد جوانان همچنان از جایگاه مستحکمی برخوردارند، اما به‌نظر می‌رسد آن دسته از کنش‌های فردی که به حفظ «زنجیره‌ی حافظه» منجر می‌شدند، کم‌بسامدتر از آنند که بتوان از پیوستگی این زنجیره در آینده‌ی نزدیک نیز مطمئن بود.

داده‌های مربوط به سنجش اخلاق و طرز فکر جوانان در زندگی روزمره، واقعیت‌های دیگری را درباره‌ی حداقلی بودن دین‌داری آنان آشکار می‌سازد. در این زمینه دو مجموعه از گویه‌ها از هم تفکیک شده‌اند: گویه‌هایی که مستقیماً نظر جوانان را راجع به قبح برخی اعمال غیراخلاقی (از نظر دینی) پرسیده، یا از واژه‌هایی استفاده کرده‌اند که جهت‌گیری ایجاد کرده‌است-از جمله: «تقلب در پرداخت مالیات کار نادرستی است»، یا «درآمد باید بالا باشد، چه حلال و چه حرام»- و گویه‌هایی که یا با مثال‌های عینی و مشروع جلوه‌دادن عملی غیراخلاقی، و یا با فرافکنی عمل به فاعلی مجهول، به‌طور غیرمستقیم نظر آنان را جوینا شده است- مانند «جواب زور را باید با زور داد» یا «بدون پارتی کاری از پیش نمی‌رود». فراتحلیل پاسخ‌های جوانان به گویه‌های دسته‌ی اول (مستقیم) نشان می‌دهد که ۷۲/۵ درصد آنان معتقدند که در زندگی روزمره باید به اخلاق دینی پایبند بود (درآمد حلال، پرداخت خمس، پرهیز از تقلب، تبعیض و پارتی‌بازی، و ... از جمله موارد اخلاقی مورد اشاره هستند). اما فراتحلیل گروه دوم گویه‌ها، که درونمایه‌ای مشابه اما لحنی متفاوت دارند، نشان می‌دهد که ۶۵/۲ درصد جوانان در عمل به اخلاق دینی پایبند نیستند، و یا تلویحاً معتقدند که در صورت لزوم می‌توان از عرف دینی تخطی کرد.

تناقض مشهودی که بین پاسخ جوانان به گویه‌های مستقیم و غیرمستقیم وجود دارد را اصطلاح «سوژه‌ی باورکننده‌ی» فیسک به‌خوبی توضیح می‌دهد: جوانان هنگام ابراز عقیده خود را کاملاً منطبق با معیارهای دینی حاکم جلوه می‌دهند، اما در عمل، هنگامی که پای ارزش‌های حاکم علناً در میان نباشد، موضعی را اختیار می‌کنند که کمی تأمل نشان‌دهنده‌ی تقابل آن با ارزش‌های دینی حاکم است. آنها دستورات را از متولیان قدرت تحویل می‌گیرند، اما با در پرتز گذاشتن آنها و پیدا کردن گریزگاه‌هایی برای شانه‌خالی کردن از بارشان، از «فریب‌نخوردن و خواندن دست آنها» لذت می‌برند. به بیانی دیگر، می‌توان گفت که آنها با به‌کارگیری عناصری از بستر زندگی روزمره، با ارزش‌های مطلق دینی وارد دیالوگ می‌شوند و -باز هم به‌بیان فیسک- «قرائتی از پایین» را صورت می‌بخشند.

لذت‌جویی و راحت‌طلبی

در میان مناسک جمعی دینی، گرایش جوانان به مناسکی که سرگرم‌کننده‌تر بوده و یا هیجان جمعی را برمی‌انگیزند، بیشتر است. مراسم جشن و سرور مذهبی (برنامه‌های ویژه‌ی اعیاد مذهبی، مولودی‌خوانی و ...) و عزاداری‌های مذهبی -به‌طور خاص مناسک مربوط به ماه‌های محرم و صفر- به‌طور متوسط ۴۶/۲ درصد جوانان را به خود جذب می‌کنند. اما درصد جوانان شرکت‌کننده در مراسم جمعی دیگری که بیشتر صبغی عبادت محض دارند و حاشیه‌های سرگرم‌کننده‌ی آنها کمتر است -از جمله مجالس قرآن‌خوانی، دعا و روضه- کمی بیش از نصف این مقدار (یعنی ۲۴/۶) می‌باشد.

گرایش جوانان به مناسک شورانگیز جمعی، به‌طور خاص مراسم عزاداری محرم و صفر، معرف دیگری برای جستجوی تنوع و سرخوشی در کنار جستجوی هویت فردی از سوی آنان است. اگر داده‌های پژوهش حاضر را در کنار تحلیل‌های ارائه‌شده در سایر پژوهش‌های مرتبط قرار دهیم، این گرایش روشن‌تر می‌شود: مراسم عزاداری محرم، از آن دسته مناسکی است که «...» از بار عاطفی و هیجانی برخوردار می‌شوند، فضایی معنادار برای تحرک، خودبیانگری افراد و رقابت پدید می‌آورند، با عناصر زیباشناختی درمی‌آمیزند و مطلوبیت‌هایی (از نوع سرگرمی و ارزش صرف وقت و ...) پیدا می‌کنند» (فراستخواه، ۱۳۸۷: ۲)؛ آیین‌هایی همچون مراسم عاشورا به مثابه نمودی از فرهنگ عامه، «بیشتر از ذهن با بدن و جسمانیت، و بیشتر از اندیشه‌های

پیچیده و تودرتو با آرزوها و آمال و نیازهای جاری سروکار دارد. بیشتر از نگرانی درباره‌ی دنیایی آرمانی، دغدغه‌هایی دم‌دستی دارد؛ [...] منظومه‌های منطقی و مدلل ندارد و چیزی که امروزه آن را سامان می‌دهد، یک ابراسطوره است به نام خوشی» (گیویان، ۱۳۸۵: ۱۹۱).

گویه‌ی ۱۳-۱۳ در جدول گویه‌ها نشان می‌دهد که تنها ۲۵ درصد جوانان از وجود یکی از موارد زیر در مراسم عزاداری محرم ناراضی هستند: حضور سرگرمی‌جویانه‌ی جوانان، حضور خانم‌ها در دسته‌ها، ملاقات دختران و پسران در حاشیه‌ی مراسم، استفاده از موسیقی، خودنمایی و چشم‌وهم‌چشمی. مواردی که به گزارش تحقیقات مختلف (گیویان، ۱۳۸۵، فراستخواه، ۱۳۸۷، فیاض و رحمانی، ۱۳۸۵)، همچون روزنه‌هایی هستند که به بیان دوسرتو- مجال اجرای تاکتیک‌هایی برضد استراتژی همگون‌ساز حاکم را فراهم می‌آورند؛ فرصتی برای تخطی از هنجارهای دستوری فرهنگ رسمی که در فضای غیرآیینی روزمره تحت کنترل قهری قرار دارند. جوانان با رمزگشایی و بازرمزگذاری نمادها و اعمال نمادینی که در واقع قرار است تقویت‌کننده‌ی فرهنگ حاکم باشند؛ آیین‌های عاشورایی را مورد خوانش تقابلی جویانه قرار داده و با استفاده از فرصت‌های محدودی که در اختیارشان قرار می‌گیرد به فرهنگ رسمی شبیخون می‌زنند.

کثرت‌گرایی ارزشی و معرفتی

در پژوهش‌های مورد بررسی، شواهد زیادی دال بر تمایل جوانان تهران به کثرت‌گرایی ارزشی وجود دارد. ۵۸/۶ درصد آنان معتقدند که حوزه‌ی عمومی نباید تحت سیطره‌ی نظام ارزشی واحدی باشد و لازم است حق اظهار نظر برای مخالفان و منتقدان ارزش‌های دینی حاکم محفوظ بماند. در مقابل ۳۵ درصد آنان با رویکردی که در برخی پژوهش‌ها «بنیادگرایانه» نامیده شده است (ن.ک. به مرجایی، ۱۳۸۰)، مخالف حضور فعال منتقدان دین در عرصه‌ی عمومی هستند.

شاهد قوی‌تری برای ادعای فوق، اعتقاد اکثریت قاطع جوانان به ضرورت باز گذاشتن برداشت‌های موجود از دین به‌روی انتقاد و اصلاح است. به‌طور متوسط ۸۱/۳ درصد جوانان پاسخگو در پژوهش‌های مختلف، با گویه‌هایی از قبیل «اندیشه‌ی دینی را نباید از دایره‌ی نقد بیرون نهاد» یا «زندگی امروزی بازنگری در دین را ضروری ساخته است» ابراز موافقت کرده‌اند.

تفکیک میان حوزه‌های دنیوی و اخروی زندگی بشری و محدود دانستن دین به حوزه‌ی دوم، به معنای پذیرفتن اعتبار سایر نظام‌های معرفتی یا ارزشی برای اداره‌ی حوزه‌ی اول است. تقریباً نیمی از جوانان کاملاً معتقدند که دین برای اداره‌ی دنیا کافی نیست، و اداره‌ی زندگی دنیوی مدیریت عقلانی و علمی می‌طلبد. اما درعین حال برآنند که جدایی کامل دین و دنیا نه ممکن و نه شایسته است؛ به عبارتی حذف دخالت دین در امور دنیوی مطلوبیت ندارد و عرصه‌های سیاسی و اجتماعی حیات بشر نباید ارتباط خود با دین را به‌طور کامل قطع کنند.

نگرش جوانان به علم به‌عنوان منبع شناخت فارغ از ارزش، می‌تواند دلیل دیگری برای رویگردانی جوانان از معتبر دانستن نظام ارزشی-معرفتی واحد (دین اسلام) باشد. اما نتایج فراتحلیل نشان می‌دهد که کمی بیش از نیمی از جوانان به اعتبار عام علم قائلند و این اعتقاد در میان آنان عمومیت بالایی ندارد. ۴۵ درصد از آنان نیز موافقت خود را با گویه‌هایی که اعتبار جهان و مکان شمول علم را زیر سؤال می‌برد، موافقت کرده‌اند. بسیاری جوانان تهرانی برآنند که عرصه‌هایی وجود دارد که علم را بدان راهی نیست، و علم به‌تنهایی برای سعادت بشر کفایت نمی‌کند.

استقبال از نگرش انتقادی به دین از سوی جوانان را می‌توان نمودی از آنچه باومن «خودبسنده‌گی» ذهن می‌خواند دانست. باز گذاشتن آرا و احکام دینی به‌روی نقد، به‌معنای نفی ازلی و ابدی و مطلق بودن آن‌هاست. انسان امروزی -باز هم به‌تعبیر باومن- ابتدا خود لوازم و شرایط زندگی خود را متناسب با کفایت و عدم کفایت‌هایش تعریف می‌کند، و سپس نظام‌های فکری و عقیدتی را بر آن مبنا برمی‌گزیند. گویی منشأ الهی دین دیگر ضامن اعتبار زمان‌شمول و مکان‌شمول گزاره‌های دینی نیست، و نظام‌های معرفتی خودبنیاد و انسان‌محور مدرن و پسامدرن برای قضاوت درباره‌ی دین معتبر شناخته می‌شوند.

لزوم تطبیق دین با شرایط زندگی امروزی، به‌طرزی نسبتاً قاطع مورد تأیید جوانان در تهران است. دین، اگر نظامی بسته و متحجر تلقی شود و از شرایط عینی و ذهنی بیرون از خود تأثیر نپذیرد، توان پاسخ‌گویی به نیازهای امروزی را نخواهد داشت. بسیاری از جوانان معتقدند که دیالوگ دین با دانش‌های جدید می‌تواند به فهم بهتر ما از دین و کارآیی بیشتر دین در پاسخ‌گویی به نیازهای معاصر بینجامد. آن‌ها به امکان سازگاری دین با ارزش‌های مدرنی چون دموکراسی و حقوق بشر باور دارند.

عدم باور به یک نظام تام اخلاقی نیز معرف دیگری برای کثرت‌گرایی جوانان است. نزدیک به ۶۰ درصد آنان معتقدند که می‌توان انسان خوبی بود اما دین‌دار نبود. صرفاً ۲۴ درصد آنان دین‌داری را لازمه‌ی پای‌بندی به اصول اخلاقی درست دانسته، و یا باایمانی و باتقوایی را بارزترین صفات انسان خوب برشمرده‌اند. در برخی پژوهش‌ها گویه‌هایی نیز وجود دارند که تلویحاً می‌توان میزان مشروعیت اخلاق دینی نزد جوانان را از آن‌ها استنباط نمود: ۷۵ درصد جوانان تهرانی برآنند که از ظاهر مذهبی افراد، نمی‌توان نتیجه گرفت که انسان‌های خوبی هستند، و اصولاً هیچ معیار بیرونی‌ای برای تشخیص خوبی یا بدی درونی افراد وجود ندارد.

انسان‌محور شدن اخلاقیات، از دیگر تبعات انسان‌گرایی مدرن محسوب می‌گردد، و فردی شدن معیارهای اخلاقی، نشان‌گر افول نظام‌های عام اخلاقی مدرن در عصر پسامدرن است. نظام‌های اخلاقی نیز، همانند سایر پدیده‌های فرهنگی در عصر حاضر، تبدیل به «متن» می‌شوند؛ یعنی در معرض خوانش مخاطبانی قرار می‌گیرند که در مقام خواننده، اقتدار خود را بر آن‌ها اعمال می‌کنند. خوانش جوانان از اخلاق دینی نیز خوانشی گزینش‌گر و از پایین به بالا است. آن‌ها باتوجه به بستر فرهنگی زندگی روزمره - که تلفیقی است از عناصر مدرن جهانی و عناصر سنتی محلی - این متن را به گونه‌ای می‌خوانند که با خواسته‌ها و ایده‌آل‌های خودشان «متناسب» باشد. در این مورد خاص، عنصر مدرنی که تأثیر خود را بر خوانش جوانان اعمال کرده است، همان ویژگی بنیادی مدرنیته، یعنی انسان‌محوری و تکیه بر عقل خودبنیاد است.

عدم پذیرش دین رسمی

قریب به نیمی از جوانان تهرانی (۶۷/۳ درصد) معتقدند که دین امری محدود به حوزه‌ی خصوصی است و شایستگی دخالت در عرصه‌ی عمومی را ندارد؛ و بالعکس، هیچ عنصر بیرونی نباید در رابطه‌ی میان انسان و پروردگارش حق نظارت و دخالت داشته باشد. نگرش جوانان به برنامه‌های مذهبی رسانه‌های رسمی، و میزان استفاده‌شان از آن‌ها، می‌تواند معیاری برای سنجش نگرش آنان به قرائت رسمی از دین باشد. به‌طور متوسط، ۴۵/۷ درصد جوانان تهران معتقدند که عملکرد مذهبی-ارشادی صداوسیما به‌طور نسبی رضایت‌بخش است. البته این به‌معنای علاقه‌ی آنان به استفاده از این برنامه‌ها نیست. برنامه‌های مذهبی سیما، فقط برای کمتر از ۶ درصد جوانان تهرانی نسبت به برنامه‌های دیگر از اولویت برخوردار است. از

سوی دیگر، ۴۳ درصد جوانان نیز برنامه‌های ماهواره‌ای را جذاب‌تر و بعضاً مفیدتر دانسته و به آن‌ها اعتماد بیشتری دارند.

عقیده‌ی جوانان درباره‌ی تأثیرگذاری نهادهای رسمی هم‌چون مدرسه، دانشگاه، انجمن اسلامی، صداوسیما و... بر عمق و گستره‌ی دین‌داری هم‌سالان خود، می‌تواند معرف دیگری برای نگرش آنان به الگوهای رسمی دینی باشد. نتایج فراتحلیل در این مورد نشان می‌دهد که ۴۲/۸ درصد جوانان تهران، برنامه‌های این نهادها در جهت آموزش دینی به نوجوانان و جوانان را نسبتاً اثرگذار می‌دانند. ممکن است این رقم در نگاه اول چندان پایین به نظر نرسد، اما با در نظر آوردن برنامه‌ها و تمهیدات تدارک دیده‌شده از سوی چنین نهادهایی برای تأثیرگذاری حداکثری بر دین‌داری قشر جوان، نمی‌توان گفت که رضایت کمتر از نیمی از جوانان از چنین برنامه‌هایی، نتیجه‌ای مطلوب است.

زندگی روزمره‌ی جوانان سرشار از متونی است که توسط فرهنگ رسمی و برای تحکیم و ترویج این فرهنگ تولید و توزیع می‌شوند. قرائت جوانان از تبلیغات مستقیم رسانه‌ها در تمجید از حکومت را می‌توان با استناد به تقسیم‌بندی استوارت هال، قرائتی کاملاً «تقابل‌جویانه» دانست: جایگاه آنان به‌عنوان مخاطب، در درون «رمزگان مسلط» نیست؛ آن‌ها می‌توانند پیام را در رمزگان مسلط تجزیه کرده و در یک چهارچوب معنایی دیگر دوباره ترکیب نمایند و در نتیجه آن را به‌شیوه‌ای کاملاً متضاد رمزگشایی کنند (هال ۱۳۸۲، ۳۵۱).

جوانان این متون را می‌خوانند، اما از هدف تولیدکنندگان آگاهند و در نتیجه متون را به سادگی - به تعبیر فیسک - «باور نمی‌کنند». نظر جوانان تهران در مورد برنامه‌های مذهبی صداوسیما مصداق بارزی از نظریه‌ی فیسک است. نیمی از جوانان تصدیق می‌کنند که این برنامه‌ها در ترویج فرهنگ دینی در میان مخاطبان موفق بوده‌اند، اما خود را جزو مخاطبان این برنامه‌ها قلمداد نمی‌کنند: فقط ۶ درصد جوانان تهرانی مخاطب برنامه‌های مذهبی صداوسیما هستند.

آخرین معرف نگرش جوانان به الگوهای ازپیش‌آماده‌ی دینی، میزان مشارکت آنان در انجمن‌ها، گروه‌ها و نهادهای رسمی دینی است. چنین تشکلهایی (انجمن اسلامی، بسیج دانش‌آموزی و دانشجویی، هیأت‌های مذهبی و...) حتی اگر به‌طور خودجوش و در قالب نهادی مدنی شکل گرفته باشند، تا حد زیادی قرائت رسمی از دین را در درون خود حمایت کرده و بسط می‌دهند. گرایش بسیار پایین جوانان تهران (۸/۲) به فعالیت در این بخش‌ها هرچند

می‌تواند دلایل بسیار زیادی داشته باشد، از جمله ناآگاهی از فعالیت‌های این تشکل‌ها، بی‌علاقگی به پذیرش مسئولیتی اضافه بر مسئولیت‌های روزمره، و ...، اما با توجه به شواهد و قراین دیگر - به‌عنوان مثال نقش کم‌رنگ دین در پرکردن اوقات فراغت جوانان - قطعاً می‌توان مذهبی و نیز رسمی بودن آن‌ها را نیز از جمله‌ی این دلایل دانست.

الگوپذیری از خانواده و دوستان

برخلاف آنچه فضای غالب بر نظریه‌پردازی در باب جوانان القا می‌کند، خانواده هم‌چنان نقشی پررنگ در تعیین رفتار و نگرش دینی جوانان تهرانی دارد. گویه‌هایی که مستقیماً تأثیر الگوی دین‌داری خانواده بر دین‌داری جوانان را بسنجند معدودند و فقط در یکی از پژوهش‌های مورد فراتحلیل یافت شده است (این گویه نشان می‌دهد که ۸۱ درصد جوانان الگوی ارائه‌شده از سوی خانواده را بارغبت می‌پذیرند). اما با استناد به سایر پژوهش‌های مطرح‌شده در بخش مرور تجربی و یا سایر داده‌های مربوط به رابطه‌ی جوانان و خانواده که ارتباطی به دین‌داری نداشته و در فراتحلیل وارد نشده‌اند، می‌توان این نتیجه‌گیری را تقویت نمود. به‌عنوان مثال نتایج پیمایش ملی وضعیت و نگرش‌های جوانان، نشان‌گر رابطه‌ی بسیار خوب جوانان با خانواده‌ی آن‌ها و وجود توافق بین فرزندان و والدین در اکثر امور زندگی است.

همین فضای نظری این توقع را ایجاد می‌کند که جوانان در انتخاب دوستان خود از قیدوبندهای نهادی-مذهبی فاصله بگیرند و معیارهایی مدرن را جایگزین آن‌ها کنند. رد یا تأیید قطعی این فرض با داده‌های موجود امکان‌پذیر نیست و قلمت گویه‌های مورد سنجش در این مورد نیز نتیجه‌گیری را مشکل می‌کند. علاوه‌براین، در این حوزه نیز با عدم انسجام فکری جوانان تهرانی روبه‌رو هستیم. آنچه می‌توان گفت این است که به‌طور متوسط ۶۶/۳ درصد جوانان تهرانی در انتخاب دوست، به مذهبی بودن او توجه دارند و آن را مثبت ارزیابی می‌کنند. اما حدوداً نیمی از آنان نیز با گویه‌هایی ابراز موافقت کرده‌اند که تساهل‌گرایانه‌ترند؛ این دسته معتقدند که عقیده‌ی دینی امری شخصی است و نباید مانع برقراری ارتباط دوستانه گردد.

تفسیرهای پسامدرن از روابط بین نسل‌ها بیش از اختلاف نسلی بر وفاق نسل‌ها تأکید دارد. نظریه‌پردازان پسامدرن برآنند که «نسل فعلی جوانان تعارض چندانی با ساختار و قوانین اجتماعی ندارد و ضدیت با والدین که در نگرش مدرنیستی غلبه داشت، جای خود را به بازسازی روابط و کشف زمینه‌ی مشترک وفاق بین نسل‌ها داده است» (ذکایی، ۱۳۸۶، ۶۸). نتایج

پیمایش‌های انجام‌شده توسط سازمان ملی جوانان نشان می‌دهد که وابستگی جوانان به خانواده و الگوپذیری آنان از خانواده هم‌چنان بسیار بالاست (سازمان ملی جوانان ۱۳۸۰ الف، ۱۳۸۱ و ۱۳۸۴). بنابراین تأثیرگذاری مستقیم خانواده بر میزان دین‌داری جوانان امری قابل پیش‌بینی است؛ هرچند همان‌طور که بحث‌های قبلی نشان می‌دهند، نتایج تحقیقات دیگر هم دال بر آن است که «به‌موازات رشد گرایش‌های خانواده‌گرایانه و جمعی، اندیشه‌های فردگرایانه نیز رو به رشد می‌باشند» (همان، ۷۶). این دو گرایش موازی لزوماً متناقض نیستند. به‌عنوان مثال داده‌های تحقیق محمدی اردهالی نشان می‌دهد که جوانان برآمده از خانواده‌های مذهبی، هرچند خود را کاملاً مذهبی می‌دانند، اما بعضاً آزادی‌هایی را در عبور از مرزهای تعیین‌شده برای خود قائلند (۱۳۸۲، ۱۶۱).

الگوهای ایده‌آل دین‌داری در دو گفتمان دینی

برای استخراج الگوی ایده‌آل دینی از آرای دکتر سروش به‌عنوان نماینده‌ی گفتمان روشنفکری دینی و آرای دکتر نصر به‌عنوان نماینده‌ی گفتمان سنت‌گرایی دینی، آرای دین‌شناسانه‌ی ایشان انتخاب شده و به‌روشی که قبلاً شرح داده شد مورد تحلیل قرار گرفت. آنچه در ادامه می‌آید نتیجه‌ی نهایی این تحلیل است و بیشتر جزئیات تحلیل -شامل مفاهیم و گزاره‌های استخراج‌شده و ارجاعات دقیق به متونی که منبع آن‌ها بوده‌اند- در این‌جا حذف گردیده است.^۱

الگوی ایده‌آل دین‌داری در گفتمان روشنفکری دینی (سروش)

در گفتمان روشنفکری دینی سروش، فهمی از دین ایده‌آل است که «اقلی» باشد؛ فهمی که در آن دین به چشم منبعی نگرسته شود که حداقل لازم برای زندگی انسان است، نه «حداکثر کافی» (سروش ۱۳۷۷ الف).

حداقل لازمی که فقط دین از عهده‌ی آن برمی‌آید (یا کانون دین)، عبارت است از تعیین معنای غایی زندگی و جایگاه بشر در جهان هستی، فراهم نمودن امکان تجربه‌ی شهودی -برای

۱ جزئیات در نسخه‌ی اصلی این پژوهش با این مشخصات موجودند: مریم عالم‌زاده (۱۳۸۷) بررسی ظرفیت‌ها و محدودیت‌های گفتمان‌های دینی در فهم و تبیین وضعیت کنونی دین‌داری جوانان در شهر تهران؛ پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد رشته‌ی مطالعات فرهنگی، دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، استاد راهنما: دکتر مقصود فراستخواه.

هر فرد به شکل خاص خودش - و تفسیر آن، و به طور کلی آبادانی حیات اخروی بشر (سروش ۱۳۸۵ الف).

در طول تاریخ اسلام، شرایط تاریخی خود را بر کانون و گوهر دین اعمال کرده و به عرضیات آن شکل داده‌اند. فقدان نگرش تاریخی صحیح، به جزمی‌نگری درباب دین می‌انجامد و نتیجه‌ی آن، حکومت تمامیت خواه دینی، قائل بودن به اعتبار مطلق قرائت واحد و «رسمی» از دین، نگاه به فقه به مثابه ابزار اداره‌ی دنیا، و به طور کلی دین «اکثری» است (سروش ۱۳۷۷ الف و ۱۳۸۲)؛ درحالی‌که باید بپذیریم آنچه که در طول تاریخ دین خود را متجلی ساخته، نه خود دین، که «فهم» ما از دین، یا به عبارتی «معرفت دینی» است؛ معرفتی که در اثر پیشرفت و تکامل معارف بشری، پیوسته متحول و متکامل می‌شود. در نتیجه هیچ‌گاه نباید جزم‌اندیشانه فهم موجود را فهم «صحیح» و ابدی پنداشت؛ بلکه شایسته است با نقد عقلانی و علمی معرفت دینی، باب تحول و تکامل آن همواره باز نگه داشته شود. به عبارتی، معرفت دینی باید با تکیه بر منابع متکثر معرفتی - و نه صرفاً خود متن دین - بسط و توسعه یابد (سروش ۱۳۸۲ و ۱۳۸۵ ب).

از سویی دیگر ذات انسان به ارزش‌هایی گرایش دارد که فرادینی‌اند (دین آن‌ها را ابداع نکرده، بلکه از آن‌ها پشتیبانی نموده است). علاوه بر معارف برون‌دینی، این ارزش‌ها - از جمله آزادی و عدالت - نیز بر فهم ما از دین اثرگذارند؛ به عبارتی معرفت دینی نباید نفی‌کننده‌ی آن‌ها باشد (سروش ۱۳۷۶ الف و ب؛ ۱۳۷۵).

تکیه بر عقلانیت و علم بشر و فرادید داشتن ارزش‌های عام اخلاقی، برای مدیریت و برنامه‌ریزی امور دنیوی کافی است (حکومت دموکراتیک نمودی از این کفایت است)، اما به سعادت اخروی نمی‌انجامد. فراموشی دین اقلی، به عدم قناعت انسان به شرایط دنیوی موجودش منجر شده و میل به تصرف و حتی «هوس الوهیت» را در او بیدار می‌کند (سروش ۱۳۸۴ الف). به عکس، جامعه و حکومت ایده‌آل در گفتمان روشنفکری دینی سروش، در حکومت دموکراتیک دینی متجلی می‌شود: حکومتی که مبانی آن همان مبانی حکومت دموکراتیک غیردینی است، اما در خدمت جامعه‌ی دین‌داران است؛ جامعه‌ای که آزادانه ارتباط خود را با کانون دین حفظ می‌کند. چنین حکومت و جامعه‌ای در عین دین‌دار بودن، مبتنی بر پلورالیسم دینی است (سروش ۱۳۷۷ ب و ۱۳۸۴ ب).

مقایسه‌ی وضعیت موجود دین‌داری جوانان و الگوی گفتمان روشنفکری دینی

حال پس از بررسی نتایج فراتحلیل و نیز تحلیل گفتمان روشنفکری دینی، می‌توان نتایج حاصل را به شکل تطبیقی مورد بررسی قرار داد. جدول شماره‌ی ۲ امکان این مقایسه را فراهم می‌نماید.

با نگاهی به جدول به‌روشنی می‌توان دریافت که به‌طور کلی ایده‌آل‌های گفتمان روشنفکری دینی (مورد سروش) در ابعاد مختلف دین‌داری، قرابت زیادی با وضع موجود دین‌داری جوانان دارد.

تأکید سروش بر اهمیت انتظار «بشر» از دین، و لزوم تطبیق دین با نیازها و توانایی‌های تاریخی انسان، در دین‌داری جوانان نمود می‌یابد. متغیر بودن تصور آنان از خداوند، تساهل آنان در انجام دستورات دینی دشوارتر، و تأکید آنان بر لزوم هماهنگی دین با شرایط و نیازهای امروزی، حاکی از وجود شباهت‌هایی اساسی میان وضع موجود و گفتمان روشنفکری دینی است.

شباهت دیگر، محوری دانستن نقش تجربه‌ی دینی در دین‌داری است. سروش ضمن معرفی این تجربه به‌عنوان کانون دین، بعضاً اشاره می‌کند که تجربه‌ی دینی می‌تواند به تعداد افراد دین‌دار گونه‌گون باشد (البته در بسیاری از مواقع منظور او از تجربه‌ی دینی کشف و شهود عارفانه یا پیامبرانه است که طبیعتاً در دسترس عامه‌ی مردم نیست). این نگرش، فراوانی تجربه‌ی معنوی در سطوح پایین را در زندگی روزمره‌ی جوانان توجیه می‌کند. تجربه‌های معنوی شخصی و بی‌تکلف مؤلفه‌ی مهمی در تعریف جوانان از دین‌داری هستند؛ تاجایی که بسیاری از آنان وجوب اعمال و مناسک دینی را در سایه‌ی این تجربه به فراموشی می‌سپارند.

اخلاق فرادینی و انسان‌گرایانه‌ی مورد نظر سروش، که در دین‌داری برخی از جوانان نمود می‌یابد، وجه دیگری از انسان‌محور شدن دین و فاصله‌گیری آن از سنت است، و می‌توان آن را وجه دیگری از اشتراک وضع موجود با الگوی ایده‌آل سروش به حساب آورد.

اما مهم‌ترین وجه اشتراک گفتمان روشنفکری دینی با دین‌داری جوانان، عنصر مرکزی این گفتمان، یعنی تکنترگرایی ارزشی و لیبرالیسم معرفتی است، که از سوی بیش از نیمی از جوانان مورد مطالعه پذیرفته شده است. بسیاری از جوانان معتقدند که نقد عقلانی و علمی دین، موجب درک بهتر و کامل‌تر آن می‌گردد. با آن‌که بسیاری از جوانان علم را در وادی تجربه‌ی شهودی

معتبر نمی‌دانند، به کارآمدی آن در خوانش متن دین معتقدند و برای تفسیر دین، آن را در کنار منابع درون‌دینی قرار می‌دهند.

مهم‌ترین نتیجه‌ی حاصل از اصول گفتمانی در گفتمان روشنفکری دینی سروش - یعنی پلورالیسم دینی - نیز به طور کلی در دین‌ورزی جوانان نمود یافته است. ناهم‌سانی ابعاد مختلف دین‌داری آنان از یک سو و عدم تمایل به پذیرش قرائت رسمی دین از سوی دیگر، نشان‌دهنده‌ی آن است که جوانان دین را محدود به یک خوانش خاص نمی‌دانند و حتی برای خودشان حق دخل و تصرف در خوانش‌های موجود قائلند.

جدول شماره‌ی ۲: مطالعه‌ی تطبیقی نتایج فراتحلیل وضعیت دین‌داری جوانان و تحلیل گفتمان‌های

دینی

مقوله‌ی مورد بررسی	وضعیت موجود دین‌داری جوانان
نقش دین در تعیین معنای زندگی	اکثریت جوانان دین را عامل معنابخش به زندگی تلقی می‌کنند و از این جهت به آن نیازمندند
اعتقاد به مبدأ و مقصد الهی انسان	اکثریت جوانان به وجود خداوند و جهان آخرت ایمان دارند و خود را مسئول اعمال دنیوی خویش می‌دانند
معنا و مفهوم خدا	در ذهن جوانان خداوند موجودی مشفق، نه‌چندان دور از دسترس و توبه‌پذیر و آسان‌گیر است
تجربه‌ی معنوی	اکثریت جوانان احساس معنویت را در سطح روزمره‌ی آن تجربه می‌کنند
نسبت تجربه‌ی معنوی و عمل به مناسک	از نظر بسیاری از جوانان می‌توان دین‌داری را با تجربه‌ی معنوی تعریف کرد و از اعمال دینی صرف‌نظر نمود
پای‌بندی به اعمال و مناسک دینی	راحت‌طلبی جوانان باعث شده پای‌بندی آنان به اعمال دینی کمتر از باورها و تجربه‌ی احساس معنویت در آنان باشد؛ پای‌بندی آنان به اعمال و مناسک ساده و دشوار یکسان نیست؛ لذت‌جویی آنان را به سمت مناسک جمعی پرشور سوق می‌دهد
نسبت اخلاق و دین	بسیاری از جوانان اخلاق عام انسانی را جایگزین اخلاق دینی کرده‌اند؛ جوانان زیادی در عمل در زندگی روزمره به دستورات اخلاقی دینی پای‌بند نیستند
تکثرگرایی ارزشی و لیبرالیسم معرفتی	بیشتر جوانان معتقدند که باید به عقاید غیردینی اجازه داد در حوزه عمومی مطرح شوند؛ و معتقدند نقد دین از طریق عقلانیت و علم جدید به درک بهتر آن منجر می‌شود.

ادامه جدول شماره ۲: مطالعه‌ی تطبیقی نتایج فراتحلیل وضعیت دین‌داری جوانان و تحلیل
گفتمان‌های دینی

مقوله‌ی مورد بررسی	وضعیت موجود دین‌داری جوانان
امکان ارائه‌ی قرائت‌های متفاوت از دین	رفتارهای دینی جوانان نشان می‌دهد که دین‌داری را محدود به یک تعریف مشخص و دستوری نمی‌دانند
مشروعیت حکومت دینی و واکنش در برابر قرائت رسمی از دین	جوانان معتقدند حکومت دینی فعلی آن‌چنان که باید در همه‌ی عرصه‌ها شریعت‌مدار نیست؛ جوانان در ظاهر حکومت را در ترویج دین رسمی موفق ارزیابی می‌کنند و در عمل از پذیرش این دین طفره می‌روند
کارآمدی دین برای اداره‌ی دنیا	جوانان هرچند عقل و علم را برای مدیریت جامعه‌ای که غایت آن سعادت است کافی نمی‌دانند، معتقدند دین نیز به‌تنهایی کفایت نمی‌کند و نیاز به معارف بیرونی وجود دارد
صلاحیت روحانیون	اعتماد جوانان به روحانیت در مسائل فقهی دین کم و در مسائل سیاسی و اجتماعی حتی کمتر است
نقش خانواده (و نهادهای سنتی) در حفظ و انتقال دین	خانواده در تعیین گرایش دینی جوانان نقش پررنگی دارد، اما نه در قالب سنتی تعریف نقش، که در فرآیند دیالوگ و چانه‌زنی والدین و فرزندان؛ به‌نظر جوانان نهادهای مدرن مدرسه و دانشگاه علی‌رغم برنامه‌ریزی در تقویت روحیه‌ی دینی نقش ندارند

جدول مقایسه‌ی فهم گفتمان‌های دینی از تفاوت‌ها و راه‌حل پیشنهادی آن‌ها

گفتمان سروش	
فهم گفتمان‌های دینی از تفاوت‌های وضعیت موجود و وضعیت ایده‌آل	تمایل بی‌مهار انسان مدرن برای دخل و تصرف، جایگزین شدن انسان «محق» به جای «مکلف»، بیدار شدن «هوس الوهیت» در انسان
راه‌حل پیشنهادی گفتمان‌های دینی برای رسیدن به حالت ایده‌آل	گزینش آگاهانه‌ی عناصر مدرنیته براساس معیار «قناعت»

بنابراین به‌نظر می‌رسد که گفتمان روشنفکری دینی سروش قابلیت بسیار بیشتری برای فهم وضعیت موجود جوانان دارد. اما در مورد فهم تفاوت موجود میان وضع فعلی دین‌داری جوانان و وضع ایده‌آل دینی، وضعیت به‌شکل دیگری است.

گفتمان روشنفکری دینی برای فهم تفاوت میان وضع ایده‌آل و واقعیت موجود، با چالش‌هایی مواجه است. تفاوت میان تصویر آرمانی گفتمان روشنفکری دینی از دین‌داری با

وضعیت فعلی دین‌داری جوانان، در مواردی است که جوانان در ترکیب عناصر سنتی-مدرن، تعادل را به نفع ارزش‌های مدرن (و پسامدرن) بر هم می‌زنند. گرایش‌های لذت‌جویانه و تنوع‌طلبانه‌ی جوانان، نمودی است از غافل شدن از کانون دین و میدان دادن به ارزش‌های سکولار مدرن (عدم قناعت به مادیات در حد کفایت، و میل به دخل و تصرف در جهان پیرامون از طریق تصاحب هرچه بیشتر عناصر مادی).

بنابراین در ظاهر، ریشه‌یابی علت تضعیف دین‌داری جوانان توسط سروش، به نتیجه‌ای می‌رسد که می‌توان از سایر گفتمان‌های ارتدوکس‌تر دینی نیز انتظار آن را داشت: تأثیرپذیری بیش از حد و لجام‌گسیخته از مدرنیته و مظاهر اغواگر آن. اما اگر کمی دقیق‌تر شویم، روشن می‌شود که دلایلی که در گفتمان سروش برای توجیه برهم‌خوردن تعادل سازنده در ترکیب دین-مدرنیته عرضه می‌شود، چندان روشن نیست، و حتی در تناقض با سایر بخش‌های گفتمان نظری وی قرار می‌گیرد. به عنوان مثال یکی از مصادیق بارز رفتارهای انسان مدرنی که به غلط «هوس الوهیت» دارد، به نقد کشیدن بنیادی ارزش‌ها و معارف سنتی است، که به کرات مورد تأیید و تمجید سروش قرار گرفته است.

در گفتمان روشنفکری دینی سروش، مرز مجاز بهره‌برداری از ارزش‌ها و دستاوردهای مدرنیته بسیار سیال است. هرچند او سعی می‌کند با مفهوم «قناعت» مرزهای اعتبار مدرنیته را تحدید نماید؛ اما خود مفهوم قناعت احتیاج به تحدید دارد. به راحتی نمی‌توان -و شاید هرگز نتوان- مشخص کرد که کدامیک از دستاوردهای مدرنیته «ضروری» است و کدامیک «زاید» است؛ توسل به کدامیک، و در چه حدی، در مرز قناعت می‌گنجد، و تمایل به کدامیک، تمایل به تصرف و حرکت به سمت «میل به خداوندگاری زمین» است.

بنابراین الگوی ایده‌آلی که گفتمان روشنفکری دینی سروش ارائه می‌دهد کیفیتی سیال و مبهم دارد. این درحالی است که ادعای این گفتمان و سایر گفتمان‌های روشنفکری دینی، تا حد زیادی مبنی بر روشن ساختن امتیازات و معایب هر دوسوی ترکیب دین-مدرنیته، و دست یافتن به شالوده‌ای واحد و تعمیم‌پذیر به کل جامعه، از ترکیب این دو است: «عادت‌واره‌های ذهنی روشنفکری دینی، هم‌چنان در بند شالوده‌های جامع مرکزی است» (فرستخواه ۱۳۸۶، ۱۵). در واقع قائل بودن آنان به پلورالیسم سیاسی، همان‌گونه که در آرای سروش هم دیده شد،

به معنای قائل بودن به پلورالیسم فرهنگی تام و تمام نیست؛ به عنوان مثال سروش سعی در آن دارد که با مهار کردن آزادی از طریق ایمان دینی، راه را بر رواج بی‌بندوباری فرهنگی ببندد. این درحالی است که چندپارگی ذهنیت دینی جوانان و سردرگمی آنان در انتخاب الگوهای ارزشی، در بستر وضعیت فرهنگی پسامدرن (که سیالیت، گذرا و بدون اولویت بودن منابع متکثری که می‌توان از میان آن‌ها دست به‌گزینش زد، ویژگی‌های بارز آن هستند)، باعث می‌شود که جای‌دادن وضع موجود دین‌داری جوانان در قالبی واحد با مرزهایی مشخص، با چالش‌هایی مواجه باشد: «زندگی دینی مردم کوچه و بازار، با وسوسه‌های معقول‌سازی روشنفکرانه در امر دین فاصله‌ی بعیدی دارد» (فراستخواه ۱۳۸۶، ۱۲).

به همین دلیل، «آرمان‌شهرگرایی» روشنفکران دینی، «آنان را از فهم امر پلورال در حیات روزمره‌ی فرهنگی و اجتماعی مردمان (حتی در حوزه‌ی دین) و تنوع سبک زندگی در یک جهان نامرکزی شده، باز می‌دارد، و از تفرق و پراکندگی هستی‌های دنیای مابعدمدرن غافل می‌سازد» (همان، ۱۵).

البته لازم به ذکر است که همان خصلت ترکیبی گفتمان روشنفکری دینی، این امکان را «به‌طور بالقوه» در اختیار آن می‌گذارد که بتواند درک هم‌دلانه‌تری نسبت به شرایط موجود پیدا کند (همان‌گونه که در وضعیت فعلی نیز، صرف‌نظر از جزئیاتی که در هاله‌ای از ابهام قرار دارد، تشابهاتی کلی بین دین‌داری جوانان و اصول گفتمانی روشنفکری دینی وجود دارد). «میدان روشنفکری دینی، علی‌الفرض، استعداد گشودگی بیشتری به هم‌زمانی‌های تضادی دارد. بدین ترتیب آنچه مدت‌هاست بر سر زبان‌ها افتاده است و گفته می‌شود روشنفکری دینی، مفهومی «متناقض‌نما» یا به قول معروف از نوع «مربع مدور» است، به تأمل بیشتر نیاز دارد».

منابع و مآخذ^۱

- استوری، جان. ۱۳۸۶. *مطالعات فرهنگی، درباره‌ی فرهنگ عامه*. ترجمه‌ی حسین پاینده، تهران: آگه.
- برگر، پیتر. ۱۳۸۴. *برخلاف جریان، نقد نظریه‌ی سکولارشدن*. ترجمه‌ی سیدحسین سراج‌زاده. در *چالش‌های دین و مدرنیته، مباحثی جامعه‌شناختی در دین و سکولارشدن*. ترجمه و تالیف سیدحسین سراج‌زاده. تهران: طرح نو.
- برگر، پیتر؛ بریجیت برگر؛ هانسفرید کلنر. ۱۳۸۱. *ذهن بی‌خانمان، نوسازی و آگاهی*. ترجمه‌ی محمد ساوجی. تهران: نی.
- بنت، اندی. ۱۳۸۶. *فرهنگ و زندگی روزمره*. ترجمه‌ی لیلا جوافشانی و حسن چاووشیان. تهران: اختران.
- ذکایی، محمدسعید. ۱۳۸۶. *جامعه‌شناسی جوانان ایران*. تهران: آگه.
- رجب‌زاده، احمد. ۱۳۷۹. *دانشگاه، دین و سیاست، سنجش گرایش‌های فکری و فرهنگی دانشجویان*. تهران: موسسه‌ی برنامه‌ریزی آموزش عالی.
- سازمان ملی جوانان. ۱۳۸۰. *بررسی میزان شرکت جوانان در مراسم عزاداری ماه محرم*. تهران: سازمان ملی جوانان.
- ۱۳۸۱. *وضعیت و نگرش و مسائل جوانان ۱۴ تا ۲۹ ساله‌ی استان تهران*. تهران: سازمان ملی جوانان.
- ۱۳۸۳. *نظرسنجی از جوانان ۱۵ تا ۲۹ ساله‌ی کشور در مورد میزان استفاده و رضایت از برنامه‌های صدا و سیما*. تهران: سازمان ملی جوانان.
- ۱۳۸۴ الف. *پیمایش ملی ارزش‌ها و نگرش‌های جوانان ایران در سال ۱۳۸۳*. تهران: سازمان ملی جوانان.
- ۱۳۸۴ ب. *بررسی تغییرات فرهنگی‌ارزشی و آسیب‌شناختی کشور طی سال‌های اخیر*. تهران: سازمان ملی جوانان.
- ۱۳۸۴ ج. *جوانان و ماهواره*. تهران: سازمان ملی جوانان.
- سراج‌زاده، سیدحسین. ۱۳۷۸. *نگرش‌ها و رفتارهای دینی نوجوانان تهرانی و دلالت‌های آن برای نظریه‌ی سکولار شدن*. *نمایه‌ی پژوهش*، شماره‌ی ۷ و ۸.

۱ منابعی که با حروف سیاه مشخص شده‌اند تحقیقاتی هستند که مورد فراتحلیل قرار گرفته‌اند.

- سروش، عبدالکریم. ۱۳۷۱. *رازدانی و روشنفکری و دین‌داری*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- ۱۳۷۵. *فربه‌تراز ایدئولوژی*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- ۱۳۷۷ الف. *دین اقلی و دین اکثری*. ماهنامه‌ی *کیان*. شماره‌ی ۴۱. صص ۹-۲.
- ۱۳۷۷ ب. *صراط‌های مستقیم*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- ۱۳۷۸. *بسط تجربه‌ی نبوی*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- ۱۳۸۲. *قبض و بسط تنوریک شریعت، نظریه‌ی تکامل معرفت دینی*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- ۱۳۸۴ الف. *اخلاق خدایان*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- ۱۳۸۴ ب. *آئین شهریاری و دین‌داری*. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- ۱۳۸۵ الف. *انتظارات ما از دین*. در *آئین در آئینه*، مروری بر *آرای دین‌شناسانه‌ی عبدالکریم سروش*. گردآوری سروش دباغ. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- ۱۳۸۵ ب. *زبان دین*. در *آئین در آئینه*، مروری بر *آرای دین‌شناسانه‌ی عبدالکریم سروش*. گردآوری سروش دباغ. تهران: مؤسسه‌ی فرهنگی صراط.
- *شورای عالی جوانان*. ۱۳۷۳. *اقامه‌ی نماز در بین جوانان و نوجوانان شهر تهران*. تهران: شورای عالی جوانان.
- طالبان، محمدرضا. ۱۳۷۷. *سنجش دین‌داری و گرایش جوانان دانش‌آموز نسبت به نماز*. تهران: اداره‌ی آموزش و پرورش منطقه‌ی ۵.
- ۱۳۸۰. *دین‌داری و بزهکاری در میان جوانان دانش‌آموز*. تهران: مؤسسه‌ی پژوهشی فرهنگ، هنر و ارتباطات.
- غیاثوند، احمد. ۱۳۷۹. *تحلیل جامعه‌شناختی وضعیت دین‌داری جوانان با رویکرد بی‌شکلی دین‌ورزی*. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد. استاد راهنما: تقی آزاد ارمکی. دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه تهران.
- فراستخواه، مقصود. ۱۳۸۶. *آینده‌ی روشنفکری دینی در ایران*. مقاله‌ی ارائه شده در همایش *آینده‌پژوهی و ایران ۱۴۰۰*. مؤسسه‌ی تحقیقات و توسعه‌ی علوم انسانی و دانشکده‌ی حقوق و علوم سیاسی، دانشگاه تهران.
- ۱۳۸۷. *بررسی ذهنیت دینی جوانان طبقه‌ی متوسط جدید در تهران*. مطالعه‌ی موردی *مراسم عزاداری دهه‌ی محرم*. تهران: مؤسسه‌ی پژوهش و برنامه‌ریزی آموزش عالی.

دین‌داری جوانان، ایده‌آل‌ها و واقعیت‌ها بررسی محدودیت‌های گفتمان‌های دینی در ... ۱۸۷

- فیاض، ابراهیم و جبار رحمانی. ۱۳۸۵. مناسک عزاداری و گفتمان کربلا در دین‌ورزی اقشار فرودست شهری. فصل‌نامه‌ی انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات. سال دوم. شماره‌ی ۶: ۵۷-۷۹.
- فیسک، جان. ۱۳۸۰. فرهنگ تلویزیون. ترجمه‌ی مژگان برومند. فصل‌نامه‌ی ارغنون. شماره‌ی ۱۹. صص ۱۴۳-۱۲۵.
- گیویان، عبدالله. ۱۳۸۵. آیین، آیینی‌سازی و فرهنگ عامه‌پسند دینی: تأملی در برخی بازنمایی‌های بصری دینی و شیوه‌های جدید مداحی. فصل‌نامه‌ی انجمن ایرانی مطالعات فرهنگی و ارتباطات. سال دوم. شماره‌ی ۵. ۱۷۹-۲۱۱.
- محسنی، منوچهر. ۱۳۷۹. بررسی آگاهی‌ها، نگرش‌ها و رفتارهای فرهنگی در تهران. تهران: زهد.
- محمدی‌اردهالی، فائزه. ۱۳۸۲. شناخت انواع دین‌داری جوانان و عوامل مؤثر بر آن. پایان‌نامه‌ی کارشناسی ارشد. استاد راهنما: دکتر امیر نیک‌پی. دانشکده‌ی علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبائی.
- مرجایی، سید هادی. ۱۳۸۰. بررسی اعتقادات دینی و جهت‌گیری سکولاریستی و بنیادگرایی در بین جوانان دانشگاهی. نامه‌ی پژوهش ۲۰ و ۲۱: ۷۳-۲۲.
- میرسندسی. ۱۳۸۳. مطالعه‌ی میزان و انواع دین‌داری دانشجویان. رساله‌ی دکتری جامعه‌شناسی. استاد راهنما: دکتر علی محمد حاضری. دانشگاه تربیت مدرس تهران.
- میلنز، آندرو و جف براویت. ۱۳۸۵. درآمدی بر نظریه‌ی فرهنگی معاصر. ترجمه‌ی جمال محمدی. تهران: ققنوس.
- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۸۱ الف. ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، یافته‌های پیمایش در تهران. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر طرح‌های ملی.
- وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی. ۱۳۸۱ ب. رفتارهای فرهنگی ایرانیان، یافته‌های طرح پژوهشی فعالیت و مصرف کالاهای فرهنگی در تهران. تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، دفتر طرح‌های ملی.
- ون‌دایک، تئون ای. ۱۳۸۲. مطالعاتی در تحلیل گفتمان. گروه مترجمان. مرکز مطالعات و تحقیقات رسانه‌ها.
- هال، استوارت. ۱۳۸۲. رمزگذاری و رمزگشایی. مطالعات فرهنگی، مجموعه‌ی مقالات. ویراسته‌ی سایمون دیورینگ. ترجمه‌ی نیما ملک‌محمدی و شهریار وقفی‌پور. تهران: تلخون.

- Bauerschmidt, F. C. 2000. Michel de Certeau (1925-1986): Introduction. in Graham Ward (ed.) *The Postmodern God, a Theological Reader* . Oxford: Blackwell.
- Bauman, Z. 1999. Postmodern Religion? In Paul Heelas (ed.) *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell.
- De Certeau, M. 1984. *The Practice of Everyday Life*. translated by Steven Rendall, Berkeley: University of California Press.
- Davie, G. 1998. Luckmann, Thomas. In William H. Swatos, Jr. (ed.) *Encyclopedia of Religion and Society*; Altamira Press; (available at <http://www.hartfordinstitute.org/ency>).
- Davie, G. 1999. Religion and Modernity: The Work of Danièle Hervieu-Léger. In Flanagan, Kieran and Peter C. Jupp (eds.); *Postmodernity, Sociology and Religion*; London: Macmillan.
- Featherstone, M. 1991. *Consumer Culture and Postmodernism*. London: Sage.
- Morse, J. M. & L. Richards. 2002. *Read Me First: A Users Guide to Qualitative Methods*. Thousand Oaks. California: Sage.
- Singleton, Jr., A. Royce & B. C. Straits. 2005. *Approaches to Social Research*. 4th Edition. New York, Oxford: Oxford University Press.