

دینداری، مفهومی انتزاعی، چندبُعدی و کثیرالاضلاع است که برای تحقیق علمی و سنجش تجربی باید به جلوه‌های مشاهده‌پذیرش تحویل داده شود. مروری بر پژوهش‌های تجربی انجام‌گرفته در خصوص دین و دینداری نشان می‌دهد که به‌طور کلی دو نوع استراتژی را می‌توان برای سنجش تجربی دینداری مشخص نمود. استراتژی اول، شیوه رایج و متعارف در عملیاتی‌سازی مفاهیم است؛ یعنی، تعیین و تشخیص ابعاد اصلی و سپس، تعیین و تصریح زیربُعدها یا مؤلفه‌ها و در واپسین گام، ارائه معرف‌ها یا جلوه‌های مشاهده‌پذیر برای سنجش تجربی. استراتژی دوم، معطوف به شناخت ساختار ابعاد دینداری است؛ یعنی، از توصیف ساده ابعاد دینداری فراتر رفتن و ارائه یک طرح تبیینی که ارتباط علی میان ابعاد دینداری را مشخص نماید. قلبی از دانش‌پژوهان حوزه دین‌پژوهی جدا از تعیین ابعاد مرکزی دین و دینداری به بررسی چگونگی نسبت این ابعاد با یکدیگر یا ارائه «مدلی مفهومی ساختاری از دین و دینداری» پرداخته‌اند. مقاله حاضر تلاش دارد ضمن تشریح چهار نوع مدل مفهومی ساختاری از دینداری، آنها را به‌وسیله تکنیک آماری تحلیل کوواریانس ساختاری با داده‌های حاصل از «پیمایش ملی تدین اسلامی ایرانیان» مقابله داده تا میزان برازش تجربی هر یک از آنها ارزیابی شده و مشخص گردد که از میان این چهار مدل مفهومی ساختاری از دینداری، مرجح‌ترین مدل از حیث تجربی کدام است.

■ واژگان کلیدی:

دین و دینداری، مدل مفهومی ساختاری، اعتقادات دینی، تجربه دینی، تعلق دینی، اعمال دینی، تحلیل کوواریانس ساختاری، لیزرل

برازش تجربی مدل‌های مفهومی - ساختاری از دینداری*

محمدرضا طالبان

استادیار پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی
qtaleban@yahoo.com

مقدمه

محققان علوم اجتماعی و روان‌شناسی در حوزه دین، برخلاف فیلسوفان دین و متألّهین، فقط به تعریف منطقی و مفهومی از دین و دینداری نیاز ندارند؛ بلکه، توجه اساسی آنها به تعاریف عملیاتی برای سنجش و اندازه‌گیری دینداری می‌باشد. در این راستا، حتی برخی از محققان حوزه دین مدعی شدند چیزی که به آن نیازمندیم فقط تعریف‌های عملیاتی و نه تعاریف نظری بی‌ثمر، از دین است؛ ولو اینکه تعاریف عملیاتی در علوم اجتماعی و روان‌شناسی هیچگاه نتوانند به‌طور کامل یا طابق النعل بالنعل، مفهوم دین و دینداری را بازنمایی نمایند (اسپیلکا و همکاران، ۱۹۸۵ به نقل از: چو، ۲۰۰۳). تعریف عملیاتی نیز در گام اول عبارت از تعیین ابعادی است که مفهوم دین و دینداری را تشکیل داده و آن را بازنمایی می‌کند. به عبارت دیگر، همچون پدیده‌های فیزیکی که واجد سه بُعد (طول، عرض و ارتفاع) می‌باشند و بر اساس همین ابعاد نیز متعلق سنجش و اندازه‌گیری قرار می‌گیرند؛ دین نیز باید در نهایت قابل بررسی تجربی یا متعلق سنجش و اندازه‌گیری در علوم اجتماعی باشد. از این‌رو، اولین و ضروری‌ترین گام به سوی مفهوم‌سازی دین عبارت است از تشریح ابعادی که دین را به صورت یک کلیت تجربی بازنمایی می‌کند. در این راستا، یک مناقشه قدیمی و دیرپا در مطالعات علمی دین عبارت است از پرسش در خصوص تک‌بعدی یا چندبعدی بودن دین. آیا دین حقیقتاً پدیده‌ای چندبعدی است؟^۱ و اگر هست، آن ابعاد کدام است و کدام یک در پژوهش‌های علمی دین قابل استفاده می‌باشد؟ (کینگ و هانت، ۱۹۷۵: ۱۳).

۴۲

با آغاز دهه ۱۹۵۰ میلادی، دین‌پژوهان اجتماعی به‌طور قابل ملاحظه‌ای توجه خویش را معطوف به تدقیق تعاریف دینداری نمودند تا این مفهوم را از جنبه شاخص یا معرف محدود «فراوانی حضور در کلیسا یا کنیسه» رهایی دهند. روف (۱۹۷۹: ۱۷) در مرور خویش از تحقیقات این حوزه مطرح نمود که دهه ۱۹۶۰ میلادی یک دهه پیشتاز در حوزه سنجش دینداری بوده است. در این میان، بالاخص جامعه‌شناسان شروع به ساخت سنجه‌هایی از دینداری نمودند که بیش از یک جنبه و حیثیت از التزام دینی را مدنظر قرار می‌داد. هر قدر تحقیقات تجربی در جامعه‌شناسی دین رشد و پیشرفت نمود، سنخ‌شناسی‌ها از دینداری یا التزام دینی و تعداد ابعاد در درون آن سنخ‌شناسی‌ها نیز تنوع یافت و از مقیاس‌های ساده تک‌بعدی به سمت مقیاس‌های پیچیده چندبعدی حرکت نمود (هیملفارب، ۱۹۷۵: ۶۰۶). باری، بعد از گذشت بیش از نیم قرن، هم‌اکنون محققان علوم اجتماعی حوزه دین با این واقعیت تجربی مواجه‌اند که دین و دینداری بیش از هر چیز دیگر، پدیده‌ای چندبعدی است (کریستیانو، ۲۰۰۱: ۱۳۱۱۵). در حال حاضر نیز کثرت شواهد پژوهشی معطوف به چندبعدی بودن دین و دینداری ادله

۱. هنگامی که در علوم اجتماعی صحبت از دین می‌شود منظور «دین مردم» به‌عنوان واقعیت یا نهادی اجتماعی بوده که در حقیقت عبارت است از «دینداری» و آثار و لوازم حضور آن در سطح فردی و اجتماعی. لذا خواننده تیزبین نباید آن را یک نوع غش علمی یا مغالطه دین با دینداری برای خلط مبحث محسوب نماید.

دانش پژوهانی را که معتقدند دین و دینداری پدیده‌ای تک‌بعدی است تحت‌الشعاع خود قرار داده و تفوق و هژمونی را به گروه معتقد به چندبعدی بودن دین و دینداری، عطا نموده است. فقط، مشکل اصلی، تعداد و ماهیت این ابعاد است و اینکه چگونه می‌توان آنها را مشخص نمود. به بیانی دیگر، از آنجا که واژه دین به بسیاری از امور متنوع و ناهمگون پوشش مفهومی می‌دهد، اکثریت پژوهشگران حوزه دین به دیدگاه واحدی مبنی بر پذیرش چندبعدی بودن این مفهوم رسیده‌اند. درحقیقت، بسیاری از دانش‌پژوهان و محققان این حوزه پذیرفته‌اند که مفهوم دین را باید شاخصی مرکب^۱ در نظر گرفت که ابعاد و اجزایش را می‌توان براساس استدلال نظری یا تجربی، استخراج نمود. تفاوت عمده این دسته از پژوهشگران در کمیّت و کیفیت ابعاد، مؤلفه‌ها و شاخص (معرف)ها یا رویه‌های متفاوت عملیاتی نمودن مفهوم دین و دینداری است. به هر جهت، هر گونه واکاوی ادبیات مطروحه این حقیقت را آشکار و مسلم می‌سازد که مفهوم دین و دینداری، مفهومی ذوابعد یا به تعبیر جکمن (۱۹۸۵) مفهومی «چتری»^۲ است که امور متعدد و متنوعی را زیر پوشش خود قرار می‌دهد. از این‌رو، سنجش دین و دینداری نیز باید متضمن شاخصی مرکب باشد که چندوجهی بودن ذاتی این مفهوم را منعکس سازد. به سخن دیگر، مفهوم دین و دینداری، کلیتی را تشکیل می‌دهد که برای پژوهش تجربی باید به اجزای تشکیل دهنده‌اش (ابعاد، مؤلفه‌ها و معرف/شاخص‌ها) تجزیه شود. به‌همین دلیل، توصیف و سنجش دین و دینداری بر اساس انتخاب نظری و/یا تجربی یک یا معدودی معرف (مثل، اعتقاد به خداوند یا اقامه نماز) موجه نیست، چون نمی‌تواند طبیعت چندبعدی دین و دینداری را پوشش دهد و به‌خوبی آن را بازنمایی کند.

البته، ذکر این نکته حائز اهمیت است که گرچه حصر توجه به ابعاد دین و دینداری در تحقیق علمی از لوازم گریزناپذیر روش تجربی علوم اجتماعی است؛ اما، اگر گمان شود که دین و دینداری چیزی نیست جز همین ابعاد سنجش‌پذیر تجربی، دچار مغالطه یا خطای منطقی «کنه و وجه» یا «کل و وجه» شده‌ایم.^۳ حقیقت آن است که همه واقعیّت دین و دینداری را نمی‌توان از طریق روش‌های تجربی، به‌ویژه تحقیقات اجتماعی پهنانگر مثل پیمایش‌ها که رایج‌ترین نوع پژوهش در علوم اجتماعی است، به‌دست آورد. با وجود این، دانش‌پژوهان علوم اجتماعی نمی‌توانند صرفاً به‌دلیل محدودیت‌های روشی در مطالعه تام و تمام، بررسی چنین پدیدارهایی را کنار بگذارند. در هر حال، اگر پذیرفته شود که دین و به‌دنبال آن «دینداری» پدیده‌ای چند بعدی است^۴، دو نوع استراتژی را می‌توان برای مفهوم‌سازی و سنجش تجربی آن مشخص نمود (دیویدسون،

1. Composite Index

2. Umbrella Concept

۳. مغالطه کنه/کل و وجه عبارت است از معرفی یک صفت یا یک جنبه خاص از یک پدیده به‌عنوان ذات و اساس/تمامیت آن.

۴. پس از نیم قرن مناقشه نظری و تحقیق تجربی، دین‌پژوهان علوم اجتماعی و روان‌شناسی در حال حاضر بیش از هر چیز دیگری روی این مسئله اتفاق نظر دارند (اگرچه، نه اجماع کامل) که دین و در نتیجه دینداری، چندبعدی است (کریستیانو، ۲۰۰۱: ۱۳۱۱۵، همچنین بنگرید به: ایباق و همکاران، ۲۰۰۶).

۱۹۷۵: ۸۳ و روف، ۱۹۷۹: ۴۰). استراتژی اول، شیوه رایج و متعارف در عملیاتی‌سازی مفاهیم است؛ یعنی، توجه و تأکید بر مشخص نمودن مؤلفه‌ها یا زیربُعد‌های موجود در هر یک از ابعاد اصلی دین یا دینداری (= تعیین تفاوت‌های درون‌بُعدی). در حقیقت، فرآیند عملیاتی نمودن هر مفهوم مرکب یا سازه تئوریک که قابل مشاهده مستقیم نیست در وهله اول عبارت است از تعیین و تشخیص ابعاد آن مفهوم و سپس، تعیین و تصریح زیربُعد‌ها یا مؤلفه‌ها و در واپسین گام، ارائه معرف‌ها یا جلوه‌های مشاهده‌پذیر برای سنجش تجربی.

استراتژی دوم، معطوف به شناخت ساختار ابعاد یک مفهوم است. در حقیقت، با فرض استقلال بین‌بُعدی، چگونگی روابط بین ابعاد مطمح‌نظر است. پس، اگر در استراتژی اول نیازمند کشف مؤلفه‌های ابعاد مرکزی دین و دینداری هستیم (= مدل تحلیل عاملی)؛ در استراتژی دوم، ساختار روابط بین ابعاد اصلی دین و دینداری مورد توجه و تأکید است (= مدل تحلیل مسیر). به عبارت دیگر، در مطالعات نوع دوم، از توصیف ساده دینداری فراتر می‌رویم و در جستجوی یک طرح تبیینی هستیم که ارتباط علی میان ابعاد دین یا دینداری را مشخص نماید. مروری اجمالی بر ادبیات نشان می‌دهد که اکثر قریب به اتفاق مطالعات علوم اجتماعی در حوزه مفهوم‌سازی دین و دینداری استراتژی اول را به‌عنوان شیوه متعارف انتخاب نموده‌اند (برای مروری بر این ادبیات رجوع نمایید به: سراج‌زاده، ۱۳۸۳، شجاعی‌زند، ۱۳۸۴ و طالبان، ۱۳۸۸). با وجود این، قلیلی از دانش‌پژوهان حوزه دین‌پژوهی جدا از تعیین ابعاد مرکزی دین و دینداری به بررسی چگونگی نسبت این ابعاد با یکدیگر یا ارائه «مدلی مفهومی ساختاری از دین و دینداری» پرداخته‌اند. مقاله حاضر تلاش دارد ضمن تشریح این نوع مدل‌های مفهومی ساختاری از دینداری، آنها را با داده‌های حاصل از «پیمایش ملی تدین اسلامی ایرانیان» (طالبان، ۱۳۸۸) مقابله داده تا میزان برازش تجربی هر یک از آنها ارزیابی گردد. در حقیقت، هدف این مقاله نقد بیرونی (سازگاری مدعیات نظری با واقعیات تجربی) مدل‌های مفهومی ساختاری از دینداری بدون نقد درونی (ارزیابی ساختار درونی مدل مفهومی) آنهاست.

مدل‌های مفهومی ساختاری دینداری

دین، هر چه باشد، برای آدمیان آمده و لذا، تعالیم و دستوراتش نیز متناظر با حیطه‌های وجودی انسان‌ها است. حکما، روان‌شناسان و روان‌شناسان اجتماعی، عموماً و با اتفاق نظر بالایی، انسان را واجد سه حیطه وجودی دانسته‌اند: شناختی، عاطفی و رفتاری (کورن‌وال و همکاران، ۱۹۸۶: ۲۲۷؛ پرودوفوت، ۱۳۸۳: ۱۱۱ و منتظری، ۱۳۸۵: ۲۸ و ۷۵). بر این اساس، می‌توان انتظار داشت که دین مشتمل باشد بر مجموعه‌ای از شناخت‌ها و الگوهایی برای عاطفه (احساسات) و دستوراتی برای عمل (احکام). در حقیقت وقتی ادیان از آدمیان می‌خواهند که ایمان بیاورند؛ یعنی شناخت‌های ارائه شده توسط دین را باور نموده، احوال و صفات خویش را مطابق با الگوی

دینی بسازند و به احکام و دستورات دینی عمل نمایند^۱. به نظر می‌رسد این تعریف جامع از دین، که تمامی حیطه‌های وجودی انسان و کلیه ابعاد دین و دینداری را که در تعریف‌های دیگر به آنها اشاره شده است، در بر می‌گیرد؛ و هر نوع تعریف مضمونی و عملیاتی از دین را شامل می‌شود، هم با رویکرد درون‌دینی (اسلام)^۲ و هم رویکرد برون‌دینی (علوم اجتماعی) سازگاری داشته باشد (بنگرید به: موکابی و همکاران، ۲۰۰۱: ۶۷۵) ضمن آنکه احتمال اتفاق نظر تعریفی را بیشینه می‌سازد. واقعیت آن است که در تعریف پدیده‌های پیچیده و انتزاعی مثل دین و دینداری هر چه بر مقولات یا ابعاد عام‌تر آنها تأکید نماییم امکان اجماع و اتفاق نظر میان دانش‌پژوهان فزونی می‌پذیرد. بدیهی است، در گام‌های بعدی که این مقولات و ابعاد عام به مؤلفه‌ها یا زیربُعدهایی تجزیه شوند، شاهد کاهش اجماع و افزایش اختلاف نظر خواهیم بود. به همین قیاس، اگر دینداری^۳ عبارت باشد از میزانی که فرد به تعالیم و دستورات دینی التزام دارد^۴، با توجه به سه حیطه وجودی انسان‌ها، این التزام در قالب باورها، احساسات و رفتارهای فرد بازتاب می‌یابد (ن. ک. به: جانسون و همکاران، ۲۰۰۰ و چو، ۲۰۰۳). در حقیقت، فرض است که دینداری فرد بر اساس اعتقادات، احساسات و رفتارهای مذهبی‌اش تجلی می‌یابد.

۴۵

قبل از تشریح مدل‌های مفهومی مختلف از روابط بین این سه بُعد اصلی دین، گفتنی است که در مطالعات علمی، غالباً، بُعد احساسات دینی با تعبیر «تجربه دینی» آمده است^۵. منظور از تجربه دینی تجربه‌ای است که شخص صاحب تجربه، آن را دینی تلقی می‌کند (پراودفورت، ۱۳۸۳: ۲۴۵ و ۲۴۸). از نظر برخی جامعه‌شناسان که پژوهش‌های تجربی متعددی در حوزه دین و دینداری انجام داده‌اند بُعد تجربی دین مشتمل بر احساس مذهبی حاکی از ارتباط با جوهری ربوبی همچون خداوند یا حقیقتی غایی با قدرتی استعلایی است. این مفهوم‌سازی از تجربه دینی بر میزان آگاهی و احساس تماس با یک واقعیتی غایی یا اقتداری متعالی و مافوق‌طبیعی مبتنا دارد و متضمن این معناست که زندگی انسان تا حدود زیادی در دستان یک قدرت ربوبی است که می‌توان به آن اتکا و توکل نمود تا ما را از نگرانی‌های زندگی برهاند (گلاک و استارک، ۱۹۶۵: ۲۰ و ۳۱). بر این اساس، سه بُعد اصلی دینداری را می‌توان شامل

۱. مارت نیز در کتاب «حدنصاب دین» (۱۹۰۹: ۷) خاطر نشان نموده است که ما نیازمند فهمی چندبعدی از دین به‌عنوان مجموعه‌ای به هم پیوسته از افکار، احساسات و رفتار هستیم (فالکنر و دیجانگ، ۱۹۶۶: ۲۴۶).
 ۲. برای مشاهده رویکرد درون‌دینی در مفهوم‌سازی دینداری ن. ک. به: شجاعی‌زند، ۱۳۸۴؛ فقیهی، ۱۳۸۴؛ داوودی، ۱۳۸۴ و آذربایجانی، ۱۳۸۷.

3. Religiosity

۴. مترادف‌های دینداری در ادبیات علوم اجتماعی عبارت‌اند از: تدین (Religiousness) و وابستگی مذهبی (Religious affiliation)، تعلق مذهبی (Religious attachment)، تعهد یا التزام مذهبی (Religious commitment)، ایمان مذهبی (Religious conviction)، دل‌بستگی مذهبی (Religious devotion)، علقه مذهبی (Religious interest) و پایبندی مذهبی (Religious involvement) (به نقل از: کریستیانو، ۲۰۰۱: ۱۳۱۱۵).

۵. حتی برخی مترجمان واژه «حالت دینی» یا «احساس دینی» را برای ترجمه Religious Experience مناسب‌تر یافته‌اند (قمی، ۸۰-۱۳۷۹: ۳۶۵).

اعتقادات دینی، تجربه دینی و رفتارهای دینی دانست.^۱ در این راستا، برخی دین‌پژوهان مسلمان (مثل، نراقی، ۱۳۷۸) پس از تصریح آنکه سه بُعد اصلی در ادیان ابراهیمی (اسلام، مسیحیت، یهودیت) عبارت‌اند از تجربه دینی، اعتقادات دینی و اعمال دینی، مدعی شدند نحوه ارتباط این سه بُعد یا ساختار این مدل مفهومی مشتمل بر نحوه‌ای خاص از ترتیب هر یک از ابعاد بر یکدیگر به شرح ذیل بوده است: تجربه دینی، بنیان اصلی دین را تشکیل می‌دهد که منجر به شکل‌گیری نظام اعتقادات دینی شده و اعتقادات نیز به‌نحوی، بنیان اعمال دینی واقع می‌شود.

تجربه دینی گوهر و بنیان دین به‌شمار می‌رود و این تجربه در قالب نظامی الهیاتی که متشکل از مجموعه‌ای نظام‌وار از اعتقادات است مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌گیرد. این نظام اعتقادی نوع و نحوه خاصی از عمل دینی را نیز اقتضا می‌کند و به این ترتیب عمل دینی در پرتو نظام‌های سلوکی منبعت از نظام اعتقادات دینی سامان می‌پذیرد. این مدل دین‌شناسانه مبتنی بر سه رکن اصلی است: تجربه دینی، نظام اعتقادات دینی و عمل دینی و این سه رکن به ترتیب یادشده مترتب بر یکدیگرند (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۵۱). مطابق این مدل، در میان ابعاد سه‌گانه دین (تجربه دینی، اعتقادات دینی و اعمال دینی)، تجربه دینی رکن اساسی به‌شمار می‌رود و سایر اجزای دین در نسبت به آن تعریف می‌شود. معمولاً مراد از تجربه دینی تجربه‌ای است که از طریق آن خدا یا امر قدسی خود را بر شخص صاحب تجربه منکشف می‌کند. تجربه دینی در ساده‌ترین معنایش عبارت است از ارتباط خداوند با انسان یا به بیان عام‌تر مواجهه انسان با امر قدسی. اعتقادات دینی نیز ناظر به تجربه دینی است و دست‌کم در دو سطح با تجربه دینی نسبت می‌یابد. در سطح اول، اعتقادات دینی صورت زبانی شده تجربه دینی است. یعنی اعتقادات این سطح، گزاره‌هایی حاکی از تجربه یا تجربه‌های فرد صاحب تجربه است و صرفاً نقش بیانی دارد. در سطح دوم، اعتقادات دینی نقش تبیینی دارد. یعنی اعتقادات سطح دوم، مجموعه اعتقادات سطح نخست را در قالب مجموعه‌ای نظام‌مند سامان می‌دهد و تعبیری خردپسند از آنها عرضه می‌کند. به این ترتیب دستگاهی از اعتقادات دینی پدید می‌آید. بنابراین دستگاه اعتقادات دینی را می‌توان تعبیر و تبیین تجربه یا تجربه‌های دینی به‌شمار آورد. از سویی دیگر، اعمال یا رفتارهای دینی تا حد زیادی بر مبنای اعتقادات شخص دیندار شکل می‌گیرد. در مجموعه دستگاه‌های اعتقادی شخص اعتقاداتی وجود دارد که ناظر به رابطه میان اهداف معین و وسایل مناسب برای نیل به آن اهداف است. یعنی شخص معتقد است که برای نیل به هدف (الف) باید عمل (ب) را انجام دهد. این نوع اعتقادات را می‌توان «اعتقادات هدف وسیله‌ای» نامید. اعتقادات «هدف وسیله‌ای» از مبادی

۱. چنان‌که در بخش قبل اشاره شد این مقاله بنا به اهدافش، به نقد درونی مدل‌های مفهومی نمی‌پردازد. به همین جهت، این مطلب که آیا تجربه دینی دقیقاً مترادف با احساس دینی است یا اصلاً می‌توان آن را بعدی از دینداری محسوب نمود یا خیر از حیثه این مقاله خارج است.

مهم «عمل» به‌شمار می‌آید. اعتقادات هدف وسیله‌ای دینی، اعتقاداتی است درباره وسایلی که برای نیل به اهداف دینی مناسب‌تر است و مهم‌ترین هدف دینی در این مدل مفهومی، تجربه دینی و مواجهه با امر قدسی است. از این‌رو، در چارچوب این مدل «عمل دینی» در نهایت عملی است که شخص دیندار را به ساحت آن تجربه قدسی نزدیک‌تر می‌کند (نراقی، ۱۳۷۸: ۳۶-۳۴). همان‌طور که ملاحظه می‌شود می‌توان مطالب فوق‌الذکر را برای آزمون تجربی به‌صورت یک مدل ساختاری بازسازی نمود که در آن بُعد تجربه دینی «متغیر بیرونی» و بُعد اعمال دینی «متغیر تابع» و بُعد اعتقادات دینی «متغیر میانجی» محسوب می‌شود. نمودار زیر نشانگر این مدل مفهومی ساختاری است.

تجربه دینی ← اعتقادات دینی ← اعمال دینی

نمودار ۱: مدل مفهومی ساختاری نراقی از دینداری

مدل مفهومی دوم، منبعث از دیدگاه علمای مسلمان (روحانیون شیعه) است. آنان، «دین» را مجموعه عقاید، اخلاقیات و احکام عملی تعریف نموده‌اند که خداوند توسط پیامبرانش برای هدایت بشر فرستاده است. این مدل سنتی از تعریف دین که امروزه در عرف علمای اسلام، رایج و تا اعصار بسیار دوری قابل ردیابی است سه بُعد اصلی را از یکدیگر تمیز می‌دهد: «عقاید»، «اخلاقیات» و «اعمال». در حقیقت، علمای مسلمان به‌جای بُعد احساسات، اخلاقیات را قرار داده و بین این مجموعه سه بُعدی، نوعی ترتب خاص بدین شرح قائل بوده‌اند: اعتقادات خاص، خُلقیات یا منش‌های خاصی را ایجاد می‌کند و آن منش، رفتارهای خاصی را اقتضاء می‌کند (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۸۸-۸۵؛ مطهری، ۱۳۸۱: ۱۸۰ و مصباح‌یزدی، ۱۳۸۱: ۱۲ و ۱۳۸۴).

البته، تذکر این نکته حائز اهمیت است که منظور و مراد علمای اسلامی از اخلاقیات، کنش و اعمال خارجی انسان نیست؛ بلکه، بحث بر صفات روحی و خصلت‌های معنوی انسان است. در فرهنگ اسلامی بر اساس میراث فلسفه اخلاق ارسطویی، اخلاق اصلاً بحش از ملکات است، از صفات ثابت است، از هیئت راسخه در نفس است. در صورتی که، بحث‌های فلسفه غربی مختص به ملکات نیست؛ بلکه بیشتر، نظرش به افعال است. یعنی چه کاری خوب است؟ چه کاری باید انجام داد یا چه کاری را باید ترک کرد؟ توجه بیشتر به رفتارهاست تا به ملکات (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۸: ۳۴).

در این دیدگاه، خُلق به معنی سجایا و صفات درونی انسان حالتی راسخ برای نفس است که او را به انجام دادن کارهایی بدون اندیشه و تأمل برمی‌انگیزاند (شیروانی، ۱۳۷۶: ۱۲؛ مکارم‌شیرازی، ۱۳۸۱: ۲۴ و امینی، ۱۳۸۴: ۴۵). در حقیقت، هر خُلقی منشأ صدور پاره‌ای کنش‌های متناسب با خود می‌باشد که صدور این کنش‌ها از نفس آدمی، بدون تأمل و اندیشه است. پس، اخلاق عبارت است از ملکات و صورت‌های تثبیت شده نفسانی (خواه، فضیلت باشند یا رذیلت) که در اثر آنها، کنش مربوطه به آسانی از انسان سر می‌زند. بر این اساس، خاستگاه همه کنش‌ها (اعم از کردار و گفتار) همین ملکات و صفات ثابته در نفس یا اخلاق است (مظاهری، ۱۳۸۲).

۱۱۴ و منتظری، ۱۳۸۵: ۳۰۹).

از سویی دیگر، استمرار و تکرار فراوان یک عمل، ایجاد کننده خُلق است. تکرر یک عمل خاص بالاخره به جایی خواهد رسید که صورت آن عمل، درونی شده و همیشه در ادراک و شعور انسان حاضر شده و با کمترین توجهی، خودنمایی کرده و اثر خود را خواهد بخشید (طباطبایی، ۱۳۵۴: ۸۷). انسان با عمل خود، ملکات خود را می‌سازد و این ملکات، سازنده هویت انسان می‌شوند. در نتیجه، اخلاق یا ملکات هر فردی «چه بودن» یا «منش و شخصیت» اوست. به عبارت دیگر، مجموعه خلق‌های یک انسان است که منش یا شخصیت او را می‌سازد (اورعی، ۱۳۶۴: ۲۷۵-۲۷۲؛ همچنین ن. ک. به: مظاهری، ۱۳۸۲).

در این نوع مفهوم‌سازی از اخلاق، خُلق هم علتِ عمل (منشأ صدور افعال) و هم معلولِ عمل (تکرر عمل، به وجود آورنده خُلق است) می‌باشد؛ ولی در هر دو صورت، نمی‌توان آن را معادل با عمل یا رفتار دانست. در واقع، عمل و اخلاق دو چیزند که در یکدیگر تأثیر متقابل دارند و هر کدام می‌تواند به نوبه خود سبب پیدایش دیگری شود (مکارم شیرازی، ۱۳۸۱: ۷۲). بر این اساس، مدل مفهومی ساختاری مزبور را می‌توان به این شکل نشان داد:

تجربه دینی ← اخلاقیات ← اعمال دینی

شاید اندکی تأمل کافی باشد تا تصدیق نماییم این معنا از اخلاقیات (یعنی، صفات و ملکات مثبت و منفی پنهان در نفس انسان که به فضائل و رذائل مشهورند) قابلیت سنجش‌پذیری تجربی به‌ویژه با تکنیک‌های متعارف در تحقیقات پنهانگر علوم اجتماعی را ندارند. واقعیت این است که تشخیص خُلقیات یک فرد نیازمند داشتن روابط و تعاملات نزدیک و زیاد با وی است و به نظر نمی‌رسد که پژوهش‌های پنهانگر علوم اجتماعی، مثل پیمایش‌ها، با طرح‌های تحقیق مقطعی و بالاصح با ابزار پرسشنامه، قادر به سنجش و احراز آن در میان یک جمعیت وسیع باشند.

همچنین، مشکل مزبور دو چندان می‌شود وقتی این دیدگاه پذیرفته شود که تحقق یک کنش اخلاقی قائم به نیت کنشگر است. در این دیدگاه، اخلاقی بودن یا نبودن یک کنش، علی‌الاصول مستقل از شکل و صورت خارجی آن است و به نیت کنشگر آن، که امری درونی است، بستگی دارد. یعنی، اگر کنشگر، نیت انجام کنشی اخلاقاً نیک یا بد را نداشته باشد و کنش به صورت غافلانه از وی سر بزند، کنش او مشمول حسن و قبح اخلاقی نخواهد شد و به عبارتی «کنش اخلاقی» تحقق پذیرفته است. اگر کنش اخلاقی را «نیت‌مند» بدانیم، در آن صورت، ناظران بیرونی (مثل، محققان علوم اجتماعی) علی‌الاصول نمی‌توانند حکم کنند که آیا هنجار اخلاقی مربوطه (از آن حیث که حکم به انجام کنش اخلاقی خاصی می‌کند) تحقق پذیرفته است یا خیر. تنها داور اصلی در این میان، خودِ شخص است. در این صورت، اخلاق دینی، کاملاً قائم به نیت باطنی عمل فرد متدین است (نراقی، ۱۳۷۸: ۱۳۳). به این ترتیب، مشکل قبلی مجدداً رخ می‌نماید که چگونه می‌توان در یک تحقیق تجربی پنهانگر، مثل پیمایش‌ها، به نیت

باطنی افراد دست یافت؟ بدون تردید، شناخت و درک نیت باطنی هر فرد در انجام اعمال نیکو و ناپسند نیز برای پیمایشگران علوم اجتماعی، اگر محال نباشد، بسیار مشکل و دشوار است. برای رفع این مشکل تجربی شاید بتوان همان بُعد اصلی اولیه، یعنی احساسات یا عاطفه دینی، را به جای اخلاقیات قرار داد. ضمن آنکه تصدیق می‌کنیم با انجام این کار، مدل مفهومی جدیدی متولد می‌شود که متفاوت از مدل مفهومی علمای مسلمان (روحانیون شیعه) است، هر چند که متغیر بیرونی و تابع‌شان دقیقاً یکی است و فقط در متغیر میانجی، متفاوت‌اند. حال، اگر بُعد عاطفی دینداری را به‌طور ساده عبارت از احساسات مثبت نسبت به اعیان، افراد و نهادهای مذهبی بدانیم، در آن صورت می‌توان «تعلق دینی» (به‌معنای احساس دل‌بستگی به دین) را برای بازنمایی این بُعد به‌کار برد. توضیح آنکه واکنشی که افراد نسبت به هر امر و پدیده‌ای دارند، به‌ویژه احساس خرسندی یا ناخرسندی، محصول پیوند عاطفی است که با آن پدیده دارند. به‌عنوان مثال، اگر به چیزی که احساس تعلق و دل‌بستگی شدیدی داریم، توهین شود، به دلیل احساس همذات‌پنداری با آن، به‌قدری احساس ناراحتی می‌کنیم که انگار به خودمان توهین شده است. در این راستا، ممکن است دست به واکنش‌های عملی تندی، همچون: به دفاع عملی برخاستن، محکوم نمودن توهین‌کننده، قطع رابطه با او و... بزنیم. مع‌هذا وقتی دامنه افراد را گسترده‌تر نماییم مشاهده خواهیم نمود که در برابر توهین مزبور، همه افراد یک چنین واکنشی را نشان نمی‌دهند. ممکن است افراد دیگر در قبال این توهین، عکس‌العمل‌های خفیف‌تری نشان دهند، همچون: ابراز تأسف، سکوت، تأثر روحی بدون واکنش عملی و غیره. در هر حال، این مجموعه واکنش‌های متفاوت، نتیجه میزان پیوند عاطفی است که افراد به موضوع یا پدیده موردنظر داشته‌اند. «تعلق» واژه‌ای است که دلالت بر این احساس یا پیوند عاطفی دارد.^۱ باری، گرچه متدینان از آن حیث که متدین‌اند ممکن است در اصل تعلق به دین با یکدیگر یکسان باشند؛ ولی، معمولاً در میزان تعلق‌شان به دین، تفاوت‌های چشمگیری دارند. حاصل سخن آنکه، می‌توان جهت‌گیری عاطفی فرد به دین یا دل‌بستگی فرد به یک دین خاص را «تعلق دینی» بنامیم که دلالت بر این معنا دارد که فرد تا چه حد به آن دین احساس تعلق و دل‌بستگی می‌کند. هر چه این علقه و پیوند عاطفی، بیشتر و مستحکم‌تر باشد، نوعی احساس همذات‌پنداری بین فرد و دین به‌وجود می‌آورد که بر مبنای آن، فرد خود را جزئی از پیکره سازمان دین تلقی کرده و بر عضویت خود در دین مزبور می‌بالد. با وجود آنکه جوهر تعلق، همان دوستی و محبت است ولی، اثر و کارکردش عبارت است از «تعهد»^۲ یا یاری رساندن و پشتیبانی کردن. به بیان دیگر، معمولاً، «تعلق دینی» منجر به «تعهد دینی» می‌شود. تعهد دینی، خصلتی مسئولانه دارد و به‌معنای احساس مسئولیت نسبت به سرنوشت دین و آمادگی فرد برای حفظ و حراست از آن است. در حقیقت، تعهد دینی موجب می‌شود که فرد از منافع و علائق فردی خویش به نفع دین یا اصول

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

2. Commitment

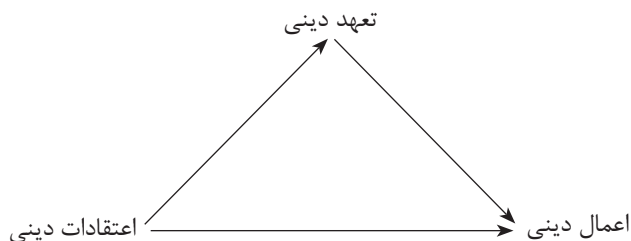
اساسی آن بگذرد. البته، مراتب این گذشت و فداکاری بر اساس حساسیت و اهمیت اصول و قواعد دینی در یک سنت مذهبی معین، مشخص می‌شود. شاید اگر بگوییم که ایمان مذهبی به‌طور کلی با کم و کیف این تعلق و تعهد نسبت به دین، تعیین پیدا می‌کند سخنی گزاف نگفته باشیم. خلاصه، اگر این جرح و تعدیل برای سنجش‌پذیری تجربی مفهوم دینداری را ناسازگار با روح مفهوم‌سازی منتسب به علمای مسلمان (روحانیون شیعه) ندانیم (اگرچه اذعان داریم که با آن تفاوت دارد)، می‌توان مدل مفهومی ساختاری دوم از دینداری را برای آزمون تجربی به شکل زیر ارائه داد:

اعتقاد دینی ← تعلق دینی ← اعمال دینی

نمودار ۲: مدل مفهومی ساختاری دینداری ملهم از علمای مسلمان

در این مدل، بُعد اعتقادات دینی «متغیر بیرونی» و بُعد اعمال دینی «متغیر تابع» و بُعد تعلق دینی «متغیر میانجی» محسوب شده است.^۱

کورن‌وال (۱۹۸۹) با تأکید بر مفهومی هم‌معنا با تعلق دینی یعنی، «تعهد دینی»^۲ - که آن را دلبستگی یا احساسات مثبت نسبت به خداوند و کلیسا تعریف نمود (ص ۵۸۲) - تصریح کرد که اگر اعتقادات، بُعد شناختی دینداری باشند، «تعهد» بُعد احساسی آن و بازنمای اهمیت دین در زندگی فرد است (کورن‌وال، ۱۹۸۹: ۵۷۶).^۳ وی، ساختار این سه بُعد دینداری را با اندکی تغییر نسبت به مدل مفهومی ساختاری قبلی به شکل زیر ارائه داده است:



نمودار ۳: مدل مفهومی ساختاری کورن‌وال از دینداری

تفاوت مدل کورن‌وال (۱۹۸۹) با مدل قبلی فقط در اضافه کردن اثر مستقیم اعتقادات دینی بر اعمال دینی است. این مدل نیز به‌عنوان مدل مفهومی ساختاری سوم از دینداری مورد واریسی تجربی قرار خواهد گرفت.

چهارمین و آخرین مدل مفهومی ساختاری از دینداری متعلق به فیینی (۱۹۷۸) است که بر طرح مشهور پنج بُعدی (گلاک، ۱۹۶۲؛ گلاک و استارک، ۱۹۶۵ و استارک و گلاک، ۱۹۶۸) از

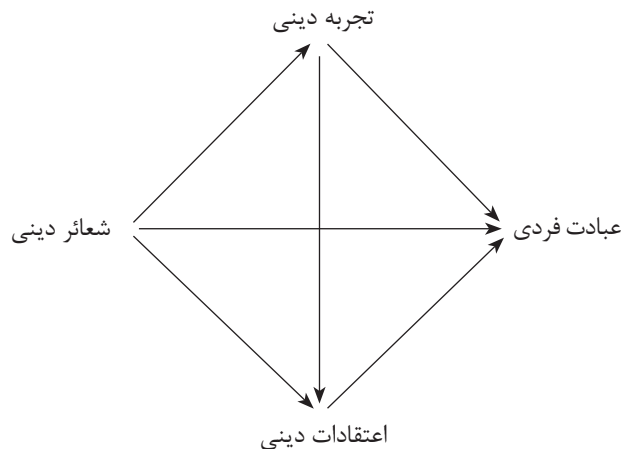
۱. گفتنی است که موکابی و همکاران (۲۰۰۱) نیز دینداری را واجد سه بُعد اعتقادی، احساس تعلق (belong) و رفتاری دانسته‌اند اگرچه در خصوص روابط این ابعاد و تقدم و تأخر آنها بحث ننموده‌اند.

2. Religious Commitment

۳. گرچه بسیاری از دانش‌پژوهان علوم اجتماعی در استفاده از واژه «تعهد» تأکیدشان بر جنبه رفتاری بوده است؛ ولی، توجه و تأکید کورن‌وال صرفاً روی بُعد احساسی (دلبستگی عاطفی) این مفهوم است. به‌همین خاطر، آن را «تعهد احساسی» می‌نامد (کورن‌وال و همکاران، ۱۹۸۶: ۲۲۷).

دینداری (یعنی، ابعاد اعتقادی؛ مناسکی؛ تجربی؛ فکری و پیامدی) ابتدا داشت. شایان ذکر است که گلاک در اثر مشترکش با استارک در سال ۱۹۶۸ ضمن حذف بُعد پیامدی، بُعد مناسکی را به دو مؤلفه رفتار عمومی و رفتار فردی یا اعمال شعائری و اعمال عبادی تقسیم نمود (فینی، ۱۹۷۸: ۲۰). در این راستا، نکته اصلی آن بود که گلاک امیدوار بود که طرح پنج بُعدی وی از دینداری تحقیقاتی را بر اساس استراتژی دوم مفهوم‌سازی دینداری تغذیه نماید تا از آن طریق بتوان صحت مدعای وی را نشان داد که افراد می‌توانند در برخی از ابعاد، کاملاً دیندار باشند؛ بدون اینکه در سایر ابعاد، چندان تدینی داشته باشند (یعنی، امکان وجود همبستگی منفی یا عدم همبستگی میان برخی ابعاد دینداری).

باری، فینی (۱۹۷۸) در مطالعه تجربی خویش، ساختار علی میان پنج بُعد دینداری گلاک و استارک (اعتقادی، فکری، تجربی، عبادی^۱ و شعائری^۲) را به‌نحوی ترسیم و آزمون نمود که بُعد شعائری «متغیر بیرونی» و بُعد عبادی «متغیر تابع» و سایر ابعاد «متغیرهای میانجی» محسوب شده‌اند (ص ۲۰). البته، مدل فینی (۱۹۷۸) از بسط بیشتری برخوردار است ولی بنا به اهداف این مطالعه و فقدان داده برای بُعد فکری یا دانش دینی تأکید ما بر بخشی از مدل وی است که روابط میان چهار بُعد دینداری را به‌شرح ذیل نشان داده است.



نمودار ۴: مدل مفهومی ساختاری فینی از دینداری

در خصوص معقولیت و موجهیت این مدل، استدلال فینی (۱۹۷۸: ۲۰) به‌عنوان یک جامعه‌شناس آن است که نمود یا جلوه‌های اصلی دینداری با بُعد شعائری یا مناسک جمعی آغاز می‌شود که دربردارنده رفتارهای مذهبی عمومی و مشاهده‌پذیر است. واقعیت آن است که ظاهرترین و عام‌ترین وجه یا بیرونی‌ترین جلوه دین و دینداری در هر جامعه‌ای، اعمال شعائری و مناسک دینی است. به بیان دیگر، ناظران و پژوهشگران علوم اجتماعی در مواجهه

1. Devotion

2. Ritual

با نهاد دین یا دین مردم یک جامعه، نخست با شعائر و مناسک مذهبی آنان روبرو می‌شوند. این شعائر، طیف وسیعی از افراد جامعه دینی را در بر می‌گیرد و به‌نظر می‌رسد که نخستین و مهم‌ترین وجه تمیز جوامع دینی از غیردینی و نیز جوامع دینی از یکدیگر، نوع مناسک و شعائر جاری در میان آنهاست. اهمیت این وجه از دین چندان است که پاره‌ای از جامعه‌شناسان دین (مثل، رابرتسون اسمیت، امیل دورکیم و رادکلیف براون)، گوهر واقعی دین را اعمال شعائری و مناسک دینی دانسته‌اند (همیلتون، ۱۳۷۷ و نراقی، ۱۳۷۸: ۱۲۶).

فینی (۱۹۷۸: ۲۰) با وام‌گیری از مفهوم دورکیمی «شور جمعی»^۱ استدلال نمود که انواع تجربیات دینی محصول مشارکت مستقیم در مراسم و مناسک جمعی است. از سویی دیگر، با توجه به ناهمسازی بالقوه تجربیات دینی، اعتقادات دینی نقش مکانیسمی را بازی می‌کنند که تجربیات دینی را هماهنگ ساخته و نوعی مشروعیت شناختی برای آنها فراهم می‌آورد. در حقیقت، اعتقادات دینی به تجربیات و رفتارهای دینی که بر اساس ارزش‌های سکولار به‌نظر غیرعقلانی می‌آیند، مشروعیت بخشیده و صورت عقلانی می‌دهد (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۲). در مجموع، فینی نتیجه می‌گیرد که اعمال شعائری یا مناسک جمعی است که به‌طور مستقیم و غیرمستقیم (از طریق تجربه و اعتقادات دینی) عمل عبادی یا رفتارهای مذهبی فردی را شکل می‌دهد (نراقی، ۱۳۷۸: ۲۲).

روش و داده‌ها

داده‌های این مطالعه از «پیمایش ملی تدین اسلامی ایرانیان» (طالبان، ۱۳۸۸) اخذ شده است. جمعیت تحقیق مشتمل بر تمامی افراد ۱۸ سال به بالای خانوارهای شهری و روستایی ساکن در ۳۰ استان کشور بود. ۴۹۳۷ نفر نمونه تحقیق را تشکیل دادند که به شیوه «خوشه‌ای چند مرحله‌ای»^۲ انتخاب شدند. از میان جمعیت نمونه تحقیق، ۹۳/۶ درصد (۴۶۲۰ نفر) شیعه و ۵/۹ درصد (۲۸۹ نفر) سنی مذهب بودند که در مقاله حاضر فقط شیعیان مد نظر قرار گرفتند (۴۶۲۰ = π). دامنه سنی پاسخگویان بین ۱۸ تا ۹۰ سال با میانگین ۳۵/۴ سال و انحراف معیار ۱۳/۶ بود. همچنین، کل نمونه تحقیق را ۵۰/۵ درصد مرد و ۴۹/۵ درصد زن تشکیل می‌دادند.

عملیاتی‌سازی ابعاد دینداری

بُعد اعتقادات دینی

بُعد اعتقادی با چهار گویه در خصوص اعتقاد به خداوند (X_1)، پیامبری حضرت محمد (ص) (X_2)، معاد (X_3) و امامت (X_4) مورد سنجش قرار گرفت.

بُعد تجربه دینی

1. Collective Effervescence
2. Multistage Cluster Sampling

این بُعد نیز با چهار گویه در خصوص احساساتی همچون: حضور خداوند در زندگی روزمره (X_8)، کمک‌گرفتن از خداوند (X_9)، نزدیکی به خداوند (X_7) و توکل به خداوند (X_8) مورد سنجش قرار گرفت.

بُعد تعلق دینی

معرف‌های بُعد «تعلق دینی» عبارت بودند از جان‌نثاری برای اسلام (X_9)، افتخار و بالیدن به اسلام (X_{10})، مهم‌ترین خدمت عبارت است از خدمت به اسلام (X_{11}) و ترجیح دین اسلام به هر دین دیگر (X_{12}).

بُعد عبادات فردی

سنجش اعمال دینی فردی با چهار سؤال در خصوص نمازهای یومیه (X_{13})، روزه گرفتن (X_{14})، تلاوت قرآن (X_{15}) و به‌طور فردی دعا یا زیارت‌نامه خواندن (X_{16}) صورت پذیرفت.

بُعد شعائری یا مناسک جمعی

شعائر دینی یا اعمال دینی جمعی نیز با چهار سؤال در خصوص شرکت در نماز جمعه (X_{17})، نماز جماعت در مسجد یا ادارات (X_{18})، شرکت در مراسم بزرگداشت جشن‌های مذهبی مثل، مولودی‌ها و اعیاد مذهبی (X_{19}) و شرکت در مراسم دعا همچون دعای کمیل، دعای توسل، زیارت عاشورا و... (X_{20}) مورد سنجش قرار گرفت.

تکنیک تحلیل داده‌ها

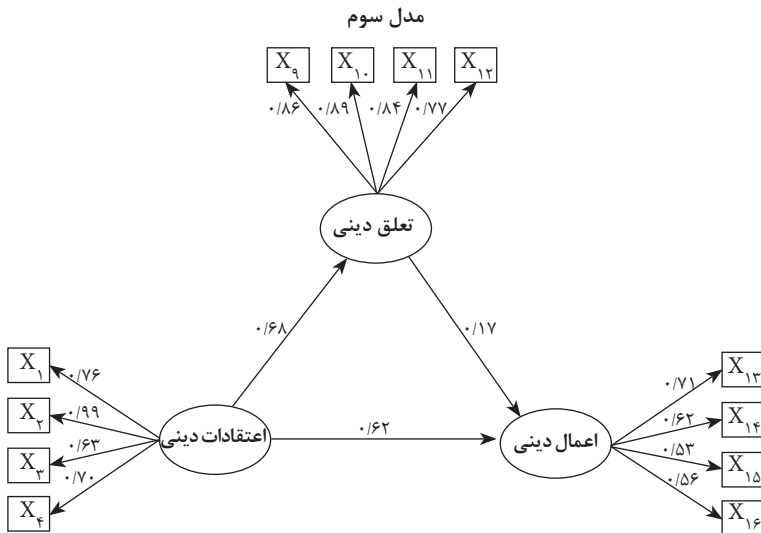
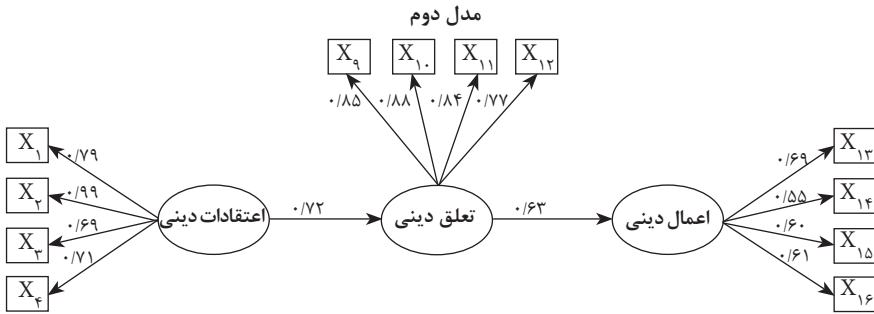
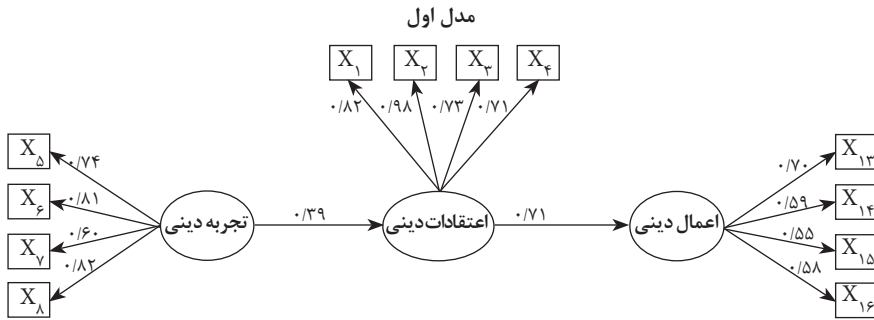
برای ارزیابی میزان برازش تجربی کلیت یک مدل ساختاری در علوم اجتماعی بهترین تکنیک آماری عبارت است از «مدل معادلات ساختاری» (SEM) یا تحلیل ساختار کوواریانس که توسط برنامه لیزرل انجام می‌پذیرد. تحلیل ساختار کوواریانس و برنامه لیزرل که این تحلیل به‌وسیله آن به‌کار بسته می‌شود با ادغام دو مدل تحلیل عوامل تأییدی^۱ و مدل توابع ساختاری^۲ بسیاری از مسائل و مشکلات اندازه‌گیری متغیرهای مکنون^۳ و استنباط علی بین این سازه‌ها را آسان ساخته است تا جایی که یکی از مبرزترین روش‌شناسان کمی در علوم اجتماعی و رفتاری مدعی شده است که این تکنیک بالاترین پیشرفت علوم رفتاری و تفکر تحلیلی و همچنین اوج روش‌شناسی معاصر به‌شمار می‌رود (کرلینجر، ۱۳۷۶: ۴۶۴).

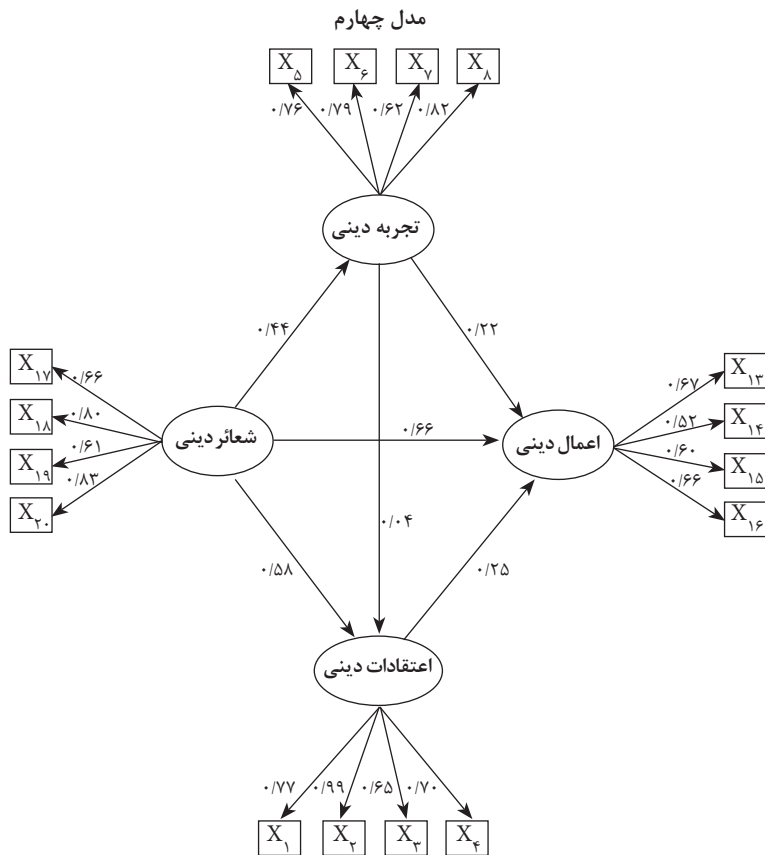
بدین‌سان در این پژوهش نیز از روش تحلیل ساختار کوواریانس برای بررسی برازش تجربی انواع مدل‌های مفهومی ساختاری از دینداری استفاده گردید. این مهم از طریق نرم‌افزار آماری LISREL (نسخه ۸/۵۳) مورد تحلیل و برازش آن برای جمعیتی که نمونه از آن استخراج شده بود مورد آزمون قرار گرفت.

1. Confirmatory Factor Analysis
2. Structural Equation Models
3. Latent Variable

یافته‌ها

نتایج معادلات ساختاری مدل‌های مفهومی چهارگانه دینداری که توسط لیزرل برآورد شده در نمودارهای زیر نمایش داده شده است:





نمودار ۵: نتایج برآورد پارامترهای انواع مدل‌های مفهومی ساختاری از دینداری

در تحلیل مدل معادلات ساختاری، اصطلاح «برازندگی» یا «نیکویی برازش»^۱ به سه مدل قابل اطلاق است: اول، مدل اندازه‌گیری؛ دوم، مدل ساختاری؛ و سوم، کل مدل. گرچه در مطالعه حاضر، توجه و تأکید اصلی بر بخش سوم یعنی مقایسه برازندگی یا نیکویی برازش کل مدل‌هاست ولی لازم دیده شد توضیح مختصری در خصوص برازندگی مدل‌های اندازه‌گیری و ساختاری نیز ارائه گردد.

ارزیابی مدل اندازه‌گیری در لیزرل بر اساس ضرایب لامبدا صورت می‌پذیرد که حکایت از مقدار ارتباط هر سازه (متغیر مکنون) با معرف‌هایش (متغیرهای آشکار) دارد. ضرایب لامبدا به‌دست آمده در نمودارهای فوق‌الذکر نشان می‌دهند که کلیه معرف‌های مربوط به ابعاد مختلف دینداری اولاً به مراتب بزرگ‌تر از حد نصاب ۰/۳۰ بوده و ثانیاً کاملاً معنادار هستند ($p < 0/01$)

چون مقادیر t آنها بسیار بالاتر از حد نصاب $۲/۵۸$ است^۱. اینها شواهدی برای اعتبار^۲ متغیرهای آشکار تحقیق محسوب می‌شوند. بدین معنا که تأیید می‌کنند معرف‌های مورد استفاده برای سنجش ابعاد مختلف دینداری، منعکس کننده سازه‌های مورد نظر بوده‌اند. از آنجا که این نوع اعتبار معرف‌ها معادل با جذر پایایی^۳ آنهاست (دیامان توپولوس و سیگوا، ۲۰۰۰: ۹۰) پس این معرف‌های معتبر، پایا نیز محسوب می‌شوند. چون هیچ سنجه‌ای نمی‌تواند واجد اعتبار باشد ولی پایا نباشد در صورتی که یک ابزار اندازه‌گیری پایا، لزوماً معتبر نیست (بورنستد، ۱۹۸۳). لذا می‌توان به استنتاجات علی در مدل‌های ساختاری تحقیق تا حدود زیادی اطمینان داشت. در ارزیابی بخش ساختاری مدل‌ها دو مسئله اصلی باید مورد توجه قرار گیرد: یکی، تطابق علائم (مثبت/منفی) یا جهت روابط بین سازه‌ها با پیش‌بینی‌های نظری و دوم، معناداری آماری پارامترهای برآورد شده (در سطح اطمینان ۹۹ درصد یا احتمال خطای یک درصد، قدر مطلق t باید بیش از $۲/۵۸$ باشد). شایان ذکر است که پیش‌بینی نظری کلیه مدل‌های مفهومی ساختاری از دینداری این بود که روابط میان ابعاد دینداری، مثبت است. نتایج برآورد شده توسط لیزرل نیز حاکی از آن است که جهت همه روابط ساختاری با پیش‌بینی‌های نظری تطابق دارد؛ چون، در ارتباط میان ابعاد دینداری هیچ پارامتر منفی مشاهده نشده است. این نتایج، مغایر با این ادعای گلاک (۱۹۶۲) است که ممکن است بین ابعاد مختلف دینداری همبستگی منفی وجود داشته باشد، بدین معنا که مردم می‌توانند در برخی از ابعاد، کاملاً دیندار باشند؛ بدون اینکه در سایر ابعاد، چندان تددینی داشته باشند.

از حیث معناداری آماری نیز به استثنای یک رابطه، مقدار t همه پارامترها بسیار بیشتر از حد نصاب مزبور ($۲/۵۸$) برآورد شده است. مورد استثنایی مربوط است به پارامتر برآورد شده اثر تجربه دینی بر اعتقادات دینی در مدل چهارم (بتا = $۰/۰۴$) که مقدار t آن معادل با $۲/۳$ محاسبه شده که غیرمعنادار است (در سطح $۰/۰۱$)، بدین معنا که در این نوع ساختار از روابط بین ابعاد دینداری، تجربه دینی اثر واقعی روی اعتقادات دینی نداشته است.

حال به مسئله اصلی تحقیق می‌پردازیم که کدام‌یک از مدل‌های مفهومی مذکور به‌طور کلی برازش بهتری با داده‌های تجربی دارند. در خصوص این مسئله که بهترین معیار نیکویی برازش یک مدل ساختار کوواریانس کدام است یا کدام‌یک از شاخص‌های نیکویی برازش بهتر است در گزارش تحقیق ارائه گردد هیچ اجماعی میان دانشمندان و پژوهشگران این حوزه وجود ندارد (گارسن، ۲۰۱۱). با این حال مجموعه‌ای از شاخص‌ها به‌عنوان معیارهای نیکویی برازش پیشنهاد شده که ما نیز در ارزیابی مدل‌های تحقیق آنها را به‌طور همزمان به‌کار گرفته‌ایم. البته،

۱. در چهار مدل مذکور کمترین مقدار t معادل با $۲۸/۲۲$ مربوط به معرف $X_۴$ (روزه گرفتن) از سازه رفتار مذهبی در مدل دوم بوده است که این مقدار کمینه نیز بسیار بیش (۱۱ برابر) از حد نصاب $۲/۵۸$ در سطح اطمینان ۹۹ درصد می‌باشد.

2. Validity

3. Reliability

به دلیل حجم بسیار بالای نمونه تحقیق (۴۶۲۰ نفر) از آزمون مجذور کای که حساسیت زیادی به حجم نمونه دارد صرف‌نظر شد. چون، در نمونه‌های خیلی بزرگ آزمون مجذور کای عموماً معنادار و همه مدل‌ها رد می‌شوند.^۱ نتایج برآورد سایر شاخص‌های نیکویی برازش (بر اساس ستانده لیزرل ۸/۵۳) برای هر یک از مدل‌های مورد بررسی در جدول زیر منعکس شده است:

جدول ۱: ارزیابی نیکویی برازش مدل‌های مفهومی ساختاری دینداری

شاخص‌های نیکویی برازش ^۲											مدل
ECVI	CAIC	AIC	GFI	AGFI	IFI	CFI	NNFI	NFI	SRMR	RMSEA*	
۱/۸۶	۸۱۸۵/۳	۷۹۰۵/۸	۰/۸۲	۰/۷۳	۰/۸۰	۰/۸۰	۰/۷۴	۰/۸۰	۰/۱۰	۰/۱۶	اول
۱/۰۸	۴۷۶۴/۶	۴۵۷۳/۳	۰/۸۵	۰/۷۷	۰/۸۹	۰/۸۹	۰/۸۶	۰/۸۹	۰/۰۷	۰/۱۴	دوم
۰/۹۰	۴۰۳۲/۳	۳۸۳۳/۸	۰/۸۷	۰/۸۰	۰/۹۱	۰/۹۱	۰/۸۸	۰/۹۱	۰/۰۶	۰/۱۳	سوم
۱/۳۴	۵۸۷۲	۵۶۸۰/۸	۰/۸۱	۰/۷۴	۰/۸۴	۰/۸۴	۰/۸۰	۰/۸۴	۰/۰۸	۰/۱۴	چهارم

* مقدار p برای آزمون معناداری نیکویی برازش ($RMSEA < 0/05$) هر چهار مدل معادل با ۰/۰۰ به دست آمده است.

۵۷

گفتنی است که دو شاخص نیکویی برازش RMSEA و SRMR (= استاندارد شده) هر چه نزدیک به صفر باشند (با نقطه برش ۰/۰۵) بیانگر برازش خوب است. وقتی دو یا چند مدل مورد مقایسه قرار می‌گیرند از دو یا چند مقدار از این شاخص‌ها، آنکه کوچک‌تر است نشانه مدلی با برازش بهتر است. در مقابل، معیار نیکویی برازش شاخص‌های NFI، NNFI، CFI، IFI، GFI، AGFI دوری از صفر و نزدیکی به یک (با نقطه برش ۰/۹۰) است. از این‌رو، در هنگام مقایسه دو یا چند مدل مختلف، از دو یا چند مقدار از این شاخص‌ها، آنکه بزرگ‌تر است نشانه مدلی با برازش بهتر است. سه شاخص ECVI، CAIC، AIC برای تعیین برازش مطلق مدل‌ها به کار نمی‌روند و شاخص‌هایی تطبیقی و نسبی برای مقایسه مدل‌هایی که از روی یک مجموعه از داده برآورد شده‌اند محسوب می‌شوند. از این‌رو، شاخص‌های مزبور فاقد مقدار استاندارد یا نقطه مشخصی برای قبولی و رد مدل هستند؛ فقط، در مقایسه میان مدل‌ها هر مدلی که مقدار کوچک‌تری از این شاخص‌ها به دست آورد مرجح تشخیص داده می‌شود (هومن، ۱۳۸۴؛ قاسمی، ۱۳۸۹ و گارسن، ۲۰۱۱).

۱. وقتی حجم گروه نمونه برابر با ۷۵ تا ۲۰۰ باشد مقدار مجذور کای یک شاخص معقول برای برازش است. اما برای مدل‌های با نمونه‌های بزرگ‌تر از ۲۰۰، مجذور کای تقریباً همیشه از لحاظ آماری معنادار می‌شود (هومن، ۱۳۸۴: ۴۰) که موجب رد کردن مدل و افزایش احتمال وقوع خطای نوع دوم می‌شود (گارسن، ۲۰۱۱).

۲. RMSEA (ریشه میانگین مجذور خطای برآورد)؛ SRMR (ریشه میانگین مجذور مانده‌های استاندارد شده)؛ NFI (شاخص برازش تعدیل شده)؛ NNFI (شاخص برازش تعدیل نشده)؛ CFI (شاخص برازش مقایسه‌ای)؛ IFI (شاخص برازش افزایشی)؛ AGFI (شاخص نیکویی برازش تعدیل شده)؛ GFI (شاخص نیکویی برازش)؛ AIC (معیار اطلاعات آکائیک)؛ CAIC (نسخه سازگار معیار اطلاعات آکائیک)؛ ECVI (شاخص اعتبار متقاطع مورد انتظار).

پس، بر اساس این معیارهای تصمیم‌گیری و نتایج مندرج در جدول ۱ می‌توان استنتاج نمود که گرچه از حیث معیارهای تعیین برآزش مطلق مدل‌ها هیچ‌یک از چهار مدل مفهومی ساختاری از دینداری فی‌نفسه واجد برآزش تجربی خوبی نبوده‌اند؛ ولی، از حیث تطبیقی مدل سوم به‌طور نسبی برآزش بهتری را با داده‌های تجربی داشته است. دلیل آن، این است که کمترین مقدار RMSEA و SRMR و بیشترین مقدار AGFI، IFI، CFI، NNFI، NFI و GFI در مقایسه با سایر مدل‌ها از آن مدل سوم بوده است. مضافاً بر اینکه شاخص‌های مقایسه‌ای و نسبی AIC، CAIC، ECVI نیز نشان داده‌اند که مدل سوم کمترین مقدار را به‌خود اختصاص داده است. در حقیقت، مدل مفهومی - ساختاری کورن‌وال از دینداری نسبت به سایر مدل‌ها از برآزش تجربی بهتری در میان جمعیت شیعیان ایرانی برخوردار بوده است. در مقابل، مدل اول (مدل مفهومی نراقی) بر اساس شاخص‌های تجربی نیکویی برآزش، نامناسب‌ترین مدل مفهومی ساختاری دینداری شناخته می‌شود. پس، اگر آرزوش نظری و مفهومی چهار مدل مذکور از دینداری را یکسان فرض نماییم و برای اولویت‌بندی آنها شواهد تجربی موجود را در مسند داوری بنشانیم باید تن به این حکم داور دهیم که مناسب‌ترین و نامناسب‌ترین مدل مفهومی از دینداری به ترتیب عبارت‌اند از مدل سوم (مدل پیشنهادی کورن‌وال) و مدل اول (مدل پیشنهادی نراقی).

البته، این نتیجه، مثل سایر نتایج تجربی تحقیقات علمی، موقتی است و به احتمال زیاد می‌توان مدل‌های مفهومی ساختاری دیگری از دینداری ارائه داد که وقتی با همین داده‌ها مقابله شوند، برآزش بهتری را نشان دهند. در هر حال، نتیجه‌گیری‌های تحقیقات علوم اجتماعی همیشه برای تحقیق بیشتر ناتمام باقی می‌مانند. پس، همواره باید به انتظار تحقیقات بیشتر و عمیق‌تر نشست.

* این مقاله در آذرماه ۱۳۹۰ دریافت و در دی ماه ۱۳۹۰ پذیرش شده است.

منابع

۱. آذربایجانی، مسعود. (۱۳۸۷). **تهیه و ساخت آزمون جهت‌گیری مذهبی با تکیه بر اسلام**. چاپ سوم. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
۲. امینی، ابراهیم. (۱۳۸۴). **آشنایی با اسلام**. قم: مرکز چاپ و نشر دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم.
۳. اورعی، غلامرضا صدیق. (۱۳۶۴). **مباحث عمده در روان‌شناسی اجتماعی اسلامی**. مندرج در کتاب «**جلوه‌های معلمی استاد**». سازمان پژوهش و برنامه‌ریزی آموزشی وزارت آموزش و پرورش. صص: ۲۷۷-۲۶۲.
۴. پراودفوت، وین. (۱۳۸۳). **تجربه دینی**. عباس یزدانی. چاپ دوم. انتشارات طه.
۵. داوودی، محمد. (۱۳۸۴). **ساختار اسلام و مؤلفه‌های تدین به آن**، مندرج در کتاب «**مبانی نظری مقیاس‌های دینی**» به کوشش: محمدرضا سالاری‌فر، مسعود آذربایجانی و عباس رحیمی‌نژاد. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. صص ۱۵۵-۱۸۲.
۶. سراج‌زاده، سیدحسین. (۱۳۸۳). **چالش‌های دین و مدرنیته**. طرح نو.
۷. شجاعی‌زند، علی‌رضا. (۱۳۸۴). **مدلی برای سنجش دینداری در ایران**. **مجله جامعه‌شناسی ایران**. دوره ششم. شماره ۱. صص ۳۴-۶۶.
۸. شیروانی، علی. (۱۳۷۶). **فرااخلاق**. پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی.
۹. طالبان، محمدرضا. (۱۳۸۸). **پیمایش ملی تدین اسلامی ایرانیان**. جهاد دانشگاهی. (ایسپا).
۱۰. طباطبایی، سیدمحمد حسین. (۱۳۵۴). **بررسی‌های اسلامی**. به کوشش سیدهادی خسروشاهی. انتشارات دارالتبلیغ اسلامی قم.
۱۱. فقیهی، علینقی. (۱۳۸۴). **مؤلفه‌های دینداری از منظر خود دین**. مندرج در کتاب **مبانی نظری مقیاس‌های دینی**. به کوشش: محمدرضا سالاری‌فر، مسعود آذربایجانی و عباس رحیمی‌نژاد. پژوهشگاه حوزه و دانشگاه. صص ۲۳۲-۲۰۹.
۱۲. قاسمی، وحید. (۱۳۸۹). **مدل‌سازی معادله ساختاری در پژوهش‌های اجتماعی**. انتشارات جامعه‌شناسان.
۱۳. قمی، محسن. (۱۳۸۰/۱۳۷۹). **برهان تجربه دینی**. **مجله نقد و نظر**. سال هفتم. شماره ۲-۱. صص ۳۹۷-۳۶۴.
۱۴. کرلینجر، فرد. ان. (۱۳۷۶). **مبانی پژوهش در علوم رفتاری**. جلد دوم. حسن پاشا شریفی و جعفر نجفی‌زند. انتشارات آوای نور.
۱۵. کلاتری، خلیل. (۱۳۸۸). **مدل‌سازی معادلات ساختاری در تحقیقات اجتماعی - اقتصادی**. تهران: انتشارات فرهنگ صبا.
۱۶. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۷۸). **دین و اخلاق**. **مجله قیسات**. سال چهارم. شماره ۳. صص ۳۷-۳۰.
۱۷. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۱). **آموزش عقاید**. چاپ هفتم. سازمان تبلیغات اسلامی.
۱۸. مصباح‌یزدی، محمدتقی. (۱۳۸۴). **نقش دین در زندگی انسان**. پنجمین نشست سراسری طلاب دانشجو، مشهد، ۱۳۸۴/۵/۲۳.
۱۹. مطهری، مرتضی. (۱۳۸۱). **کلیات علوم اسلامی: کلام، عرفان، حکمت عملی**. چاپ بیست و ششم. انتشارات صدرا.

۲۰. مظاهری، حسین. (۱۳۸۲). *کاوشی نو در اخلاق اسلامی و شئون حکمت عملی*. جلد اول. ترجمه حمیدرضا آژیر. مؤسسه نشر و تحقیقات ذکر.
۲۱. مکارم شیرازی، ناصر. (۱۳۸۱). *اخلاق در قرآن*. جلد اول. چاپ سوم. قم: انتشارات نسل جوان.
۲۲. منتظری، حسینعلی. (۱۳۸۵). *اسلام دین فطرت*. چاپ دوم. نشر سایه.
۲۳. نراقی، احمد. (۱۳۷۸). *رساله دین شناخت*. طرح نو.
۲۴. هومن، حیدرعلی. (۱۳۸۴). *مدل‌یابی معادلات ساختاری*. تهران: انتشارات سمت.
25. Bohrnstedt, Geroge. (1983). Measurement, in Peter Marsden and James D. Wright. (Eds). *HandBook of Survey Research*. Academic Press. Inc.
26. Bollen, kenneth & Scott Long. (1993). *Testing Structural Equation Models*. Sage Publication. Inc.
27. Christiano, K. J. (2001). Religiosity, in Neil Smelser & Paul Baltes. (Eds). *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*. Vol. 19. pp: 13115-13119. Elsevier Science Ltd.
28. Chu, Doris. (2003). *Religiosity as Social Capital*. PH. D Dissertation, State University of New York
29. Clayton, Richard. (1968). Religiosity in 5-D: Southern test. *Social Forces*. 47: 80-83.
30. Clayton, Richard. (1971). 5-D or 1?. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 10: 37-40.
31. Clayton, Richard & James Gladden. (1974). The Five Dimensions of Religiosity. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 13: 135-44.
32. Cornwall, Marie; Stan Albrecht; Perry Cunningham & Brian Pitcher. (1986). The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test. *Review of Religious Research*. 27. (3). 226-44
33. Cornwall, Marie. (1989). The Determinants of Religious Behaviour: A Theoretical Model and Empirical Test. *Social Forces*. 68. (2). 572-592
34. Davidson, James. (1975). Clock's Model of Religious Commitment: Assessing some Different Approaches and Results. *Review of Religious Research*. 16. (2). 83-93
35. Diamantopoulos, Adamantios & Judy Sigauw. (2000). *Introducing LISREL*. Sage Publication. Inc.
36. Ebaugh, Helen Rose Janet Chafetz & Paula Pipes. (2006). Where's the Faith in Faith Based Organizations?. *Social Forces*. 84. (4). 2259-2272.
37. Faulkner, Joseph & Gordon DeJong. (1966). Religiosity in 5-D: An Empirical Analysis. *Social Forces*. 45246-54.
38. Finney, John. (1978). A Theory of Religious Commitment. *Sociological Analysis*. 39: 19-35
39. Garson, David. (2011). *Structural Equation Modeling*. www2.Chass.ncsu.edu/garson/pa 765.
40. Glock, Charles. (1962). On the Study of Religious Commitment. *Religious Education*. 57: 98-110
41. Glock, Charles & Rodney Stark. (1965). *Religion and Society in Tension*. Chicago: Rand McNally.
42. Himmelfarb, Harold. (1975). Measuring Religious Involvements. *Social Forces*. 53. (4). 606-18
43. Hoyle, Rick H, (1995). *Structural Equation Modelign*. Sage publication. Inc.
44. Jackman, Robert. (1985). Cross-national Statistical Research and the Study of Comparative Politics. *American Journal of Political Science*. 29. (1). 161-182
45. Johnson, B. R.; D. B. Larson; S. D. Li. & S. J. Jang. (2000). Church Attendance and Religious Saliency Among Disadvantaged Youth. *Justice Quarterly*. 17: 377 -391
46. King, Morton & Richard Hunt. (1975). Measuring the Religious Variable: National Replication. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 14: 13-22
47. Mockabee, Stephan; Joseph Quin Monson & Tobin Grant. (2001). Measuring Religious Commitment Among Catholics and Protestants. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 40. (4). 675-690
48. Roof, Wade Clark. (1979). Concepts and Indicators of Religious Commitment: A Critical Review. pp. 17-45 in *The Religious Dimension: New Directions in Quantitative Research*. Edited by Robert Wuthnow, New York: Academic Press.
49. Stark, Rodney & Charles Glock. (1968). *American Piety: The Nature of Religious Commitment*. Berkeley: University of California.