

تبیین اعمال مذهبی: مدلی نظری و آزمونی تجربی محمدرضا طالبان^۱

چکیده: اعمال مذهبی در قالب مناسک و شعائر، به عنوان مشهودترین جلوه دین در جامعه، از اهمیت به‌سزایی برای جامعه‌شناسان برخوردارند. در تبیین اعمال مذهبی، تئوری‌های محرومیت، جامعه‌پذیری مذهبی، و اعتقادات آموزه‌ای سه رویکرد نظری عمده و مسلط در تحقیقات جامعه‌شناسی محسوب می‌شوند. در این مقاله پژوهشی تلاش شده است که از سویی، ایده‌های اساسی این سه تئوری در مدلی نظری تلفیق گردد تا بر غنای تبیینی موضوع تحقیق یعنی اعمال مذهبی افزوده شود و از سویی دیگر، بعضی پیش‌بینی‌های رقیب این سه تئوری مورد ارزیابی تجربی قرار گیرد تا مرجح بودن هر یک از آنان آشکارتر گردد. مدل نظری تدوین شده با داده‌های حاصل از جمعیت ملی ایرانیان ($n = 4937$) مقابله شد تا میزان برازش تجربی آن آشکار شود. به‌طور کلی نتایج حاصل از این تحقیق نشان داد که مدل نظری منبعث از تئوری‌های مزبور به‌طور کلی و یک‌جا توانست حدود سه چهارم (۷۳ درصد) از تغییرات اعمال مذهبی افراد تحت مطالعه را توضیح دهد. با وجود این، تئوری محرومیت نتوانست حمایت تجربی به دست آورد. همچنین، یافته‌های این تحقیق بار دیگر بر اهمیت جامعه‌پذیری مذهبی صحنه گذاشت و نشان داد که اعمال مذهبی افراد عمدتاً تابع مستقیمی از تجربیات جامعه‌پذیری مذهبی آنان است. مفاهیم کلیدی: جامعه‌شناسی دین، اعمال مذهبی؛ تئوری محرومیت؛ تئوری جامعه‌پذیری؛ تئوری اعتقادات آموزه‌ای؛ تعلق مذهبی؛ لیزرل؛ تحلیل مسیر

طرح مسئله

عمومیت دین در نظام‌های اجتماعی شناخته شده بشری آن را موضوع مسلم علوم اجتماعی، بالخصوص جامعه‌شناسی نموده است. با وجود این، علم جامعه‌شناسی بنا به ماهیت رشته‌ای و محدودیت روشی خویش به بررسی «دین به نفسه و فی نفسه» یا ماهیت و محتوای دین به عنوان متونی (مقدس) که دربردارنده تعالیم و دستورات الهی (یا اسطوره‌ای و بشری) است، نمی‌پردازد. بلکه، صرف‌نظر از حقایق مضمونی ادیان مختلف، به بررسی نمودها و آثار و لوازم آن‌ها در جامعه پرداخته و از این رو، ناظر به مطالعه دین در مقام تحقق خارجی آن است.

در حقیقت، دین فقط هنگامی موضوع مطالعه جامعه‌شناسان قرار می‌گیرد که تمام یا بخشی از تعالیم و دستوراتش مورد پذیرش مردم یا گروهی از افراد قرار گیرد (= دینداری) و جزئی از نظام فرهنگی جامعه شده (= دین مردم) و آثار خواسته و ناخواسته متعددی در جامعه به بار آورد. به همین جهت، ظاهرترین نمود یا خارجی‌ترین جلوه دین در جامعه از اهمیت به‌سزایی برای جامعه‌شناسان و دانش‌پژوهان علوم اجتماعی برخوردار است. در این راستا، اگر گفته شود که ظاهرترین وجه یا مشاهده‌پذیرترین جلوه دین در جامعه، اعمال و مناسک دینی است به نظر می‌رسد سخن کاملاً دلالت‌آمیزی بیان شده است. دلیل آن، این است که ناظران خارجی و پژوهشگران علوم اجتماعی در مواجهه تجربی با وضعیت حیات دینی در یک جامعه، نخست با اعمال دینی مردمان آن جامعه یعنی، شعائر و مناسک دینی^۲ روبه‌رو می‌شوند. اگر از این منظر بنگریم، شاید پاره‌ای از جامعه‌شناسان دین (مثل،

^۱ عضو هیئت علمی گروه جامعه‌شناسی انقلاب، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی. com.yahoo@qtaleban مجله

جامعه‌شناسی ایران، دوره دوازدهم، شماره ۳، پاییز ۱۳۹۰، ص. ۹۴-۱۱۶

^۲ طبق تعریف، اعمال مذهبی فردی را «مناسک» و اعمال مذهبی جمعی را «شعائر» می‌نامیم.

رابرتسون اسمیت، امیل دورکیم و رادکلیف براون) را محق بدانیم که در شناخت دین تحقق یافته در جامعه، اهمیت درجه اول را به شعائر و مناسک دینی داده‌اند (ر.ک. به: همیلتون ۱۳۷۷، فصول ۸ و ۱۰). ضمن آن‌که برخی محققان علوم اجتماعی نیز تصریح نموده‌اند که بهترین نماینده تجربی دینداری، اعمال مذهبی است (فیچتر، ۱۹۶۹؛ رابرتس و دیویدسون، ۱۹۸۴).

از سویی دیگر، شواهد و مدارک تاریخی و انسان‌شناسانه نیز مبین این حقیقت است که همه اقوام بشری، اعتقادات بنیادی مذهبی‌شان را در اعمال شعائری و مناسکی متفاوتی تجسم بخشیده‌اند. به عبارت دقیق‌تر، تمام ادیان به اقتضای نوع الهیات خود، نحوه خاصی از اعمال و زیست را بر مؤمنان‌شان الزام کرده یا از پیروان‌شان درخواست می‌کنند. بر این اساس، پیروان یا مؤمنان آن دین لاجرم واجد اعمال خاصی خواهند بود که «عمل دینی» نامیده می‌شود.

در حقیقت، ایمان مذهبی فقط التزام نظری به آموزه‌های دینی نیست و شامل التزام عملی به مناسک و شعائر دینی نیز می‌شود. واقعیت آن است که ادیان، الگوهای عرفی رفتارهای اجتماعی را مشروط می‌سازند و پیروان‌شان را تشویق می‌کنند که به اشکال و صورت‌های معینی که بازنمایی دینی داشته باشد، رفتار نمایند (هیل و هود، ۱۹۹۹: ۲۶۹). برای نمونه، متدین از آن حیث که التزام به دین دارد باید یک سلسله اعمال عبادی به معنای اخص انجام بدهد. اعمالی از قبیل نماز، روزه، حج و امثالهم اعمال عبادی اخص^۳ در دین اسلام هستند.

منظور از اعمال عبادی (اعم از مناسکی و شعائری) کلیه کنش‌های منظم، رمزگونه و استاندارد شده معطوف به خداوند یا امر مقدس و متعالی است. اعمال شعائری و مناسکی دینی، تجلی عقاید و هویت دینی نیز می‌باشند. در حقیقت، التزام به شعائر و مناسک دینی است که یک جماعت دینی خاص را از جماعات دیگر متمایز می‌کند و به آن هویتی ویژه می‌بخشد.

با همه این‌ها، نمی‌توان این واقعیت اجتماعی مشهود را به عنوان مسئله‌ای تجربی انکار نمود که التزام به شعائر و مناسک دینی در میان مردمان یک جامعه یکسان نمی‌باشد و از این حیث، واریانس قابل توجهی حتی میان پیروان یک مذهب خاص وجود دارد. تبیین این واریانس از وظایف اصلی جامعه‌شناسان دین و پژوهشگران علوم اجتماعی در حوزه دین است. در حقیقت، پرسش در خصوص این‌که چگونه می‌توانیم تفاوت التزام مردم به اعمال شعائری و مناسکی دینی را تبیین نماییم همواره مسئله‌ای نظری و تجربی برای دانش‌پژوهان علوم اجتماعی بوده و هست. بنابراین، مسئله تحقیق را می‌توان به این پرسش اصلی تحویل داد که چرا برخی مردم التزام عملی بیشتری به شعائر و مناسک دینی دارند؟ یا به عبارت فنی‌تر، واریانس پای‌بندی به اعمال مذهبی در میان مردم ناشی از چه عواملی است؟

تبیین نظری

پرسش در خصوص این‌که چرا برخی مردم التزام عملی بیشتری به شعائر و مناسک دینی دارند موجب ظهور پاسخ‌هایی نظری توسط دانش‌پژوهان علوم اجتماعی شده است. این پاسخ‌های نظری در خصوص منابع و تعیین‌کننده‌های اعمال مذهبی را می‌توان، بدون آن‌که ادعای جامعیت داشته باشیم، به سه تئوری یا تبیین نظری عمده تقسیم نمود: محرومیت، جامعه‌پذیری مذهبی، و اعتقادات آموزه‌ای دینی. ابتدا، از تئوری محرومیت آغاز می‌نماییم.

تئوری محرومیت شناخته‌شده‌ترین تئوری در تبیین التزام مذهبی در ادبیات نظری علوم اجتماعی است تا جایی که برخی دانش‌پژوهان این حوزه تصریح نموده‌اند که این تئوری، استانداردترین تئوری دین در تاریخ علوم اجتماعی و تفسیر غالب در تبیین التزام مذهبی توسط جامعه‌شناسان بوده است (دیتس، ۱۹۷۱: ۳۹۴؛ بایی و برینکروهوف، ۱۹۷۴: ۷۲؛ استارک، ۲۰۰۳: ۵). در حقیقت، جامعه‌شناسان از ابتدا تلاش نمودند تا مسئله تبیین التزام دینی را به رابطه میان دین و نابرابری‌های اجتماعی، یا به‌طور

^۳. به جهت خاصی تعبیر اخص برای اعمال عبادی به کار برده شده است. زیرا می‌شود گفت که دست‌کم‌در دیدگاه اسلامی به یک معنا، زندگی یک متدین به تمامی، عبادت است. یعنی می‌توان گفت کسانی کههدر زندگی واقعاً و به‌درستی تدین می‌ورزند، تمام زندگی‌شان یک عبادت است. اما در این‌جا این معنی‌مورد نظر نیست و به همین جهت، عبادت بالمعنی الاخص به کار برده شده است که ذهن به اعمال‌مناسکی و شعائری مانند نماز، روزه، حج و امثال آن متوجه گردد (ملکیان، ۱۳۸۵).

دقیق‌تر ارتباط دینداری با پایگاه اقتصادی-اجتماعی پیوند دهند. در این راستا، جامعه‌شناسان مدعی شدند که سطوح التزام دینی افراد، به‌طور متوسط، بر اساس تعلق به طبقات اجتماعی مختلف، تفاوت می‌پذیرد؛ و با این بیان، این معنا را افاده نمودند که بیشترین میزان التزام مذهبی در طبقات پایین‌تر اجتماعی مشاهده می‌شود. برخی از مباحث مربوط به محرومیت و دین توسط تئوری‌پردازان کلاسیک طرح شده است و اسلاف آنان نیز همین نتیجه‌گیری را بازگو نمودند که محرومیت موجب افزایش التزام مذهبی می‌شود (ویمبلی، ۱۹۸۴: ۲۲۶).

در حقیقت، گروهی از تبیین‌های مرتبط به هم وجود دارند که همگی معتقدند افرادی که از محرومیت (در انواع مختلف) رنج می‌برند به عنوان یک ابزار جبرانی به دین پناه آورده و مستلزم به دین می‌شوند. برخی محققان نیز مطرح نموده‌اند که برخی ویژگی‌های اجتماعی-جمعیتی مثل سن (استارک، ۱۹۶۸؛ هوگ و کارول، ۱۹۷۸) و جنس (آلستون و مک این تاش ۱۹۷۹) که همواره به‌طور تجربی نشان داده شده است که با التزام مذهبی ارتباط دارند (به این نحو که، همیشه زنان و سالخوردگان از التزام مذهبی بیشتری نسبت به مردان و جوانان برخوردارند) را می‌توان با تئوری محرومیت توضیح داد. همچنین، تئوری محرومیت پیش‌بینی می‌کند افرادی که مرفه‌تر هستند یا به عبارت دیگر از محرومیت کمتری در جامعه برخوردار هستند (از حیث جنسیتی: مردان، از حیث سواد: تحصیل‌کردگان دانشگاهی، و از حیث سنی: نوجوانان و جوانان تا سنین میانسالی) واجد التزام مذهبی پایین‌تری هستند (هگ و پولک، ۱۹۸۰: ۳۱۵). در یک مطالعه تجربی (گلاک، رینگر و بی، ۱۹۶۷) نیز استدلال شد که یافته‌های مشاهده شده مربوط به التزام مذهبی بالاتر برای زنان، سالخوردگان، و طبقات اجتماعی پایین با تئوری محرومیت قابل توضیح و تبیین است؛ چون، این گروه‌ها در آمریکا از حیث اجتماعی «محروم» محسوب می‌شوند. پس، اولین مکانیسم ارائه شده توسط جامعه‌شناسان در تبیین واریانس التزام عملی دینی در میان یک جمعیت عبارتست از محرومیت که منجر به تقویت التزام مذهبی می‌شود (گلاک و استارک ۱۹۶۵، گلاک و رینگر و بی ۱۹۶۷، استارک ۱۹۷۲، استارک و بین بریج، ۱۹۸۵؛ شرکات و الیسون، ۱۹۹۹؛ گیل و لانداسگارد، ۲۰۰۴؛ نوریس و اینگلهارت، ۲۰۰۴؛ استولز، ۲۰۰۹).

تبیین التزام مذهبی مبتنی بر محرومیت به نظر می‌رسد ریشه در یک استدلال نسبتاً ساده دارد. افراد در حیات اجتماعی خویش در معرض انواع محرومیت‌ها قرار می‌گیرند و برخی از آن‌ها را به‌عنوان مشکل، احساس می‌کنند و بدنبال راه حلی برای این مشکل می‌گردند تا هر چه زودتر این احساس نامطلوب را برطرف نمایند. برای این گروه از انسان‌ها کاملاً عقلانی است تا به ابزاری متوسل شوند که آنها را در این راستا کمک و یاری می‌رساند. دین، اگرچه شرایط واقعی محرومیت را تغییر نمی‌دهد؛ ولی، از طرق گوناگون، مکانیسم جبرانی را فراهم می‌آورد که طی آن، شرایط مزبور را بیشتر قابل تحمل می‌سازد و آنان را تسلی می‌بخشد. به عبارت دیگر، التزام مذهبی روی درک یا احساس محرومیت تأثیر می‌گذارد نه روی خود محرومیت. از این رو، افرادی که احساس محرومیت زیادی می‌کنند بیشتر احتمال دارد تا گرایش پیدا نمایند که خودشان را در مذهب غوطه‌ور سازند، چون آن را تسکین‌دهنده آلام‌شان می‌یابند (استولز، ۲۰۰۹: ۳۵۱). مهم‌ترین مکانیسمی که از طریق آن دین، رنج و درد بشر را تسکین می‌دهد عبارتست از ایده «عدل الهی» که به ارائه توضیح و تفسیری خاص از معنای درد و رنج (وبر، ۱۹۶۶؛ برگر، ۱۹۶۹) و جبران‌کننده‌هایی برای آن (استارک و بین بریج، ۱۹۸۰، ۱۹۸۵) می‌پردازد. مضافاً بر این‌که کنش‌های مناسبی شعاعی در دین وسیله‌ای مؤثر برای فرونشاندن رنج و درد و فراهم آورنده تسلی خاطر شناخته شده است.

در مجموع، استدلال اصلی تئوری محرومیت آن است که «دین» کارکردی جبرانی برای افراد رنج دیده اجتماعی، اقتصادی یا سایر اشکال محرومیت دارد. وقتی، افراد تجربه‌کننده محرومیت‌ها نتوانند مستقیماً علل آن را محو نمایند احتمال زیادی دارد که بیشتر به ایدئولوژی دینی روی آورند. در چنین مواردی، دین به جای این‌که علل محرومیت را محو نماید بیشتر به جبران احساس محرومیت می‌پردازد. از آن طرف، چون افراد مرفه جامعه برای مشکلات خویش واجد منابع گوناگون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی هستند، نیاز کمتری احساس می‌کنند که به دین متوسل شوند. پس، اگر تئوری محرومیت درست باشد، افرادی که احساس محرومیت می‌کنند یا بیشتر احتمال دارد که احساس محرومیت کنند (اقشار پایین اجتماع) باید مشارکت بیشتری در شعاعی و مناسبی دینی داشته باشند. به‌عبارت ساده‌تر، افراد با احتمال بیشتری اعمال مذهبی را انجام می‌دهند اگر بیشتر محروم شده باشند (استولز، ۲۰۰۹: ۳۵۸).

دومین تئوری عمده در تبیین التزام مذهبی، «تئوری جامعه‌پذیری» است. توضیح آن‌که چون التزام مذهبی ارجاع دارد به درونی

کردن نظام‌های نمادین مذهبی، افراد باید قبل از آن‌که حتی «بتوانند» مذهبی شوند، نمادها و مضامین مذهبی را «یاد بگیرند». جامعه‌پذیری مفهومی است که دلالت بر همین فرایند یادگیری دارد.^۴ از نگاه علم جامعه‌شناسی، باورها، گرایش‌ها و اعمال مذهبی افراد هر چه باشند از طریق فرایند جامعه‌پذیری است که فرا گرفته شده‌اند. در حقیقت، فرایند جامعه‌پذیری دربرگیرنده مجموعه تأثیرات متفاوتی است که در طول زندگی بر فرد وارد می‌شود. بر این اساس می‌توان نتیجه گرفت که تفاوت در التزام مذهبی افراد نه لزوماً نتیجه محرومیت، بلکه بازتاب اختلاف آنان در تجربه جامعه‌پذیری مذهبی‌شان است. هر فرد در معرض جهان‌بینی‌ها و ارزش‌های خاصی است که از سوی شبکه‌های ارتباطی‌اش به‌ویژه «دگران مهم» وی تلقین می‌شود. در این راستا، به‌نظر می‌رسد در میان انواع دگران مهم یا کارگزاران جامعه‌پذیری مذهبی، هنوز هم «خانواده» اصلی‌ترین و تعیین‌کننده‌ترین کارگزار باشد. در حقیقت، اگر گفته شود که وضعیت تدین والدین و بافت مذهبی محیط خانوادگی عامل قطعی مؤثر در ایجاد شرایط سازنده‌ای است که باورها، گرایش‌ها و رفتارهای مذهبی شخص را شکل می‌دهد، سخنی به‌گراف نگفته‌ایم. بخش مهمی از فرایند جامعه‌پذیری مذهبی در درون خانواده به صورت عمده و آگاهانه انجام می‌پذیرد؛ ولی بخش زیادی از آن نیز کاملاً ناخودآگاه است. به بیان دیگر، والدین معمولاً باورها، ترجیحات و اعمال مذهبی فردی‌شان را به فرزندان خود منتقل می‌کنند، حتی اگر به‌طور خودآگاهانه تلاشی برای این کار نکنند. کودکان نیز از طریق گوش دادن به والدین، تقلید کردن یا فقط تماشا کردن آن‌ها به‌طور آگاهانه یا غیرآگاهانه آموزش دیده، یاد می‌گیرند. از این رو، تعجبی ندارد که دینداری بالای والدین غالباً منجر به دینداری متوسط تا قوی فرزندان شود.

به هر حال، اگر جامعه‌پذیری فرآیندی باشد که نسل‌های مختلف یک جامعه را به یکدیگر پیوند می‌دهد، «خانواده» از عوامل عمده اجتماعی کردن از دوران کودکی تا نوجوانی و پس از آن است که به صورت یک سلسله مراحل پی در پی رشد و تکامل، نسل‌ها را به یکدیگر مربوط می‌سازد (گیدنز، ۱۳۷۳: ۸۵). حتی در دوران نوجوانی نیز که به نظر می‌رسد به دلیل استقلال‌جویی و هویت‌یابی افراد، اهمیت عامل «خانواده» در جامعه‌پذیری کاهش می‌یابد و «گروه همالان» جانشین آن می‌شود، باز هم بهترین پیش‌بینی‌کننده اعتقادات و رفتارهای مذهبی فرد، بافت مذهبی خانواده‌اش می‌باشد. در این دوره خاص سنی نیز به نظر می‌رسد که تأثیر اصلی گروه همالان عمدتاً در زمینه فعالیت‌های اوقات فراغتی (مثل، مدها و سبک‌های زودگذر زندگی همچون لباس، آرایش، علایق مربوط به موسیقی یا ورزش و امثالهم) باشد؛ ولی، ارزش‌ها و گرایش‌های پایدار فرد، به‌ویژه در زمینه مذهب، هنوز بسیار بیش از همالان تحت تأثیر خانواده است. این ارزش‌ها و گرایش‌ها عمدتاً در سال‌های اولیه زندگی توسط خانواده به فرد القا می‌شود و این یادگیری اولیه، فراگیری‌های بعدی را مشروط کرده و بی‌اثر ساختن یادگیری اولیه را مشکل می‌سازد. البته، این بدان معنی نیست که هیچ تغییری در بزرگسالی پدید نمی‌آید. در بعضی موارد، تحولات برجسته‌ای روی می‌دهد و به‌طور کلی فراگرد رشد انسان هرگز به توقف کامل نمی‌رسد. مع‌هذا، رشد انسان ظاهراً در طول سال‌های قبل از بلوغ به‌مراتب سریع‌تر از دوران پس از آن است و شواهد زیادی حاکی از این هستند که احتمال آماری دگرگونی شخصیت پایه پس از آن‌که شخص به بزرگسالی رسید به‌سرعت کاهش می‌یابد (اینگلهارت، ۱۳۷۳: ۷۶).

در مجموع، گرچه گروه‌های همالان برای نوجوانان بسیار مهم هستند و نوجوانان وقت زیادی را صرف صحبت و مرادده با این گروه می‌کنند، اما شواهد اندکی وجود دارد که نشان دهد گروه همالان برای نوجوانان مهم‌تر از خانواده هستند (نولی و کالان، ۱۹۹۱: ۵۱). هالامی و آرگیل (۱۹۹۷) نیز در بررسی‌شان پیرامون نقش عوامل مختلف جامعه‌پذیری در باورها، گرایش‌ها و رفتارهای مذهبی چنین نتیجه گرفتند که در میان کلیه عوامل جامعه‌پذیری، خانواده تأثیرگذارترین عامل در شکل‌گیری هویت مذهبی است (ص ۹۹). همچنین، نتایج چندین مطالعه و پژوهش انجام گرفته در خصوص تأثیر واقعی کارگزاران جامعه‌پذیری مذهبی مجدداً استدلال‌های سنتی در جامعه‌شناسی را تأیید نمود که خانواده کارگزار اصلی جامعه‌پذیری مذهبی است در حالی‌که

^۴ در حوزه مطالعات جامعه‌شناسانه از دین، مفهوم «جامعه‌پذیری» با عناوین دیگری همچون «یادگیری اجتماعی» (Social Learning)، «رسوب نمودن باورها» (beliefs of Sedimenting) (بروس ۱۹۹۹) یا «انتقال سرمایه انسانی مذهبی» (capital human religious of Transmission) (ایاناکون ۱۹۹۰) نیز آمده است (استولز ۲۰۰۹: ۳۵۵).

گروه‌های همالان و مؤسسات مذهبی، کارگزاران ثانویه و کم‌اثر هستند (کورن وال، ۱۹۸۹: ۵۷۷؛ بنسون و کینگ، ۲۰۰۶: ۱۳۲). خلاصه، در تبیین التزام مذهبی، تئوری جامعه‌پذیری خود را بر این واقعیت روشن استوار ساخته است که بسیاری از افراد مذهبی، فرزندان والدین مذهبی هستند. برای یک چنین افرادی، التزام مذهبی غالباً خودش یک هدف است تا این‌که ابزاری برای حل مشکلات ناشی از محرومیت یا جبرانی برای احساس محرومیت باشد. در حقیقت، اجتماعی شدن در درون یک محیط مذهبی باعث می‌شود تا باورها و گرایش‌های مذهبی آنان بخشی معمولی از جهان‌بینی شان شود. از این رو، آن‌ها غالباً مذهبی محسوب می‌شوند چون از هنجارهای مذهبی جا افتاده در محیط اجتماعی‌شان متابعت می‌نمایند و همان کارهایی را انجام می‌دهند که سایر مردم معمولی انجام می‌دهند، نه این‌که دچار محرومیت شده‌اند. در واقع، بسیاری از افراد مذهبی که عضو گروه‌های مذهبی محسوب می‌شوند در حقیقت در درون همان گروه‌ها زاده شده‌اند (بایی و برینکرهوف، ۱۹۷۴: ۷۴).

در کل، استدلال تئوری جامعه‌پذیری آن است که مشارکت در اعمال مذهبی، رفتاری یاد گرفته شده است که از طریق گروه‌های اجتماعی خاص، به‌ویژه خانواده، منتقل می‌شود. همچنین، کمیّت و کیفیت جامعه‌پذیری مذهبی‌ای که افراد تجربه می‌کنند به‌طور قابل ملاحظه‌ای در درون گروه‌های اجتماعی که عضو آن هستند، تغییر می‌پذیرد. از این رو، جدا از واریانس فردی، واریانس بین‌گروهی نیز در جامعه‌پذیری مذهبی بسیار مهم است (روف و هوگ، ۱۹۸۰: ۴۰۷).

سومین تئوری عمده در تبیین اعمال مذهبی، «تئوری اعتقادات آموزه‌ای^۵ یا راست‌کیشی اعتقادی^۶» است. حقیقت آن است که بسیاری از محققان علوم اجتماعی، همانند متألّهین و مبلغان مذهبی، به‌طور سنتی فرض کرده‌اند که اعتقادات آموزه‌ای یا راست‌کیشی مذهبی تأثیر تعیین‌کننده‌ای روی رفتارهای مذهبی دارد. حتی، برخی دین‌پژوهان اجتماعی مطرح نمودند که «اعتقاد» متغیر اصلی مؤثر بر پایبندی مذهبی است (لوفلاند و استارک، ۱۹۶۵؛ استارک و گلاک، ۱۹۶۸؛ کینگ و هانت، ۱۹۷۲؛ هوگ و کارول، ۱۹۷۸؛ آلستون و مک این تاش، ۱۹۷۹؛ هوگ و پولک، ۱۹۸۰) و اعتقادات مذهبی فرد به‌ویژه اعتقاداتی که معطوف به مابعدالطبیعه است (یعنی، اعتقادات آموزه‌ای دینی یا راست‌کیشی اعتقادی) تأثیر به‌سزایی روی دلبستگی به دین و مشارکت فرد در اعمال مذهبی دارد. مقدار زیادی از تلاش‌های رهبران و مبلغین مذهبی نیز مبتنی بر این مفروضه است که هر چه اعتقادات مذهبی فرد بیشتر و مستحکم‌تر باشد، احتمال بیشتری دارد که در فعالیت‌های مذهبی مشارکت نماید (رابرتس و دیویدسون، ۱۹۸۴: ۳۳۷). پس، ادعای اصلی این رویکرد نظری آن است که ضعف و قوت اعمال مذهبی مبتنی بر ضعف و قوت اعتقادات مذهبی آموزه‌ای یا عمودی فرد (یعنی، اعتقادات معطوف به مابعدالطبیعه) است.^۷ در حقیقت، اعتقادات آموزه‌ای دینی که محصول جامعه‌پذیری اولیه هستند تأثیراتی تعیین‌کننده برای رفتارهای مذهبی دارند؛ یا به عبارت روشن‌تر، اعتقادات مذهبی برانگیزاننده اعمال مذهبی هستند. پیش‌بینی این تئوری آن است که هر چه تقید افراد به اعتقادات آموزه‌ای دینی مستحکم‌تر باشد، اعمال مذهبی‌شان در قالب مناسک و شعائر دینی نیز نسبتاً بالا خواهد بود.

^۵ lanirtcoD .

^۶ feileB .

^۷ در دین حداقل دو سنخ از اعتقادات را می‌توان از یکدیگر تفکیک نمود. اعتقادات عمودی (beliefs vertical) که تأکیدش بر ارتباط انسان با ماوراءالطبیعه است (مثل، اعتقاد به خدا، زندگی پساز مرگ و امثالهم) و اعتقادات افقی (beliefs horizontal) که تأکیدش بر مناسبات اجتماعی انساناست (مثل، رعایت انصاف با دیگران، اجتناب از ظلم به دیگران و امثالهم). تمایز میان اعتقادات عمودی و افقی مشابه با تمایز استارک و گلاک (۱۹۶۸) میان اعتقادات ارتدوکسی و «اخلاق‌گرایی» (ethicalism) در بُعد ایدئولوژیکی دینداری می‌باشد (دیویدسون ۱۹۷۵: ۸۵).

شایان ذکر است که این تبیین نظری از اکثر پژوهش‌هایی که ارتباطی را میان اعتقادات و رفتارهای مذهبی برقرار نمودند، تأیید تجربی گرفته است (به عنوان مثال ر. ک. به: فالکنر و دیجانگ، ۱۹۶۶؛ استارک و گلاک، ۱۹۶۸؛ کینگ و هانت، ۱۹۷۲؛ گید، ۱۹۷۷؛ هوگ و کارول ۱۹۷۸). مع‌هذا، این تحقیقات، فقط توانسته‌اند همبستگی را بین اعتقادات و رفتارهای مذهبی نشان دهند و پرسش اصلی در خصوص جهت علی این ارتباط هنوز مبهم باقی مانده است. در حقیقت، مناقشه در خصوص جهت علیت در ارتباط میان باورها و رفتارها مجادله‌ای دیرپا در علوم اجتماعی است. برخی محققان مطرح نمودند که مناسبات اجتماعی شخص با سایر افراد مذهبی است که موجب اعتقادات مذهبی قوی می‌گردد. ولش (۱۹۸۱) و دیویدسون و نادسین (۱۹۷۷) نیز اظهار نمودند که اعمال مذهبی بیش از آن‌که معلول عقاید دینی باشد، علت آن است. در حالی‌که، دیگران به این نتیجه رسیدند که اعتقادات عمودی یا راست‌کشی مذهبی است که سطوح متعاقب رفتار مذهبی را تعیین می‌کند (هوک و پولک: ۱۹۸۰: ۳۱۶). در غیاب داده‌های طولی یا داده‌های غنی از مطالعات موردی تنها آزمون در دسترس برای تعیین جهت علیت به‌طور مقدماتی عبارتست از واری مدلهای بدیل علی که توسط مدل‌سازان بسط داده شده‌اند. هوگ و کارول (۱۹۷۸: ۱۱۹) دو مدل علی را در دو جهت مخالف آزمون نمودند و تأیید بیشتری برای علیت از عقاید به اعمال پیدا نمودند تا عکس آن. از این رو، پایه‌هایی تجربی وجود دارد مبنی بر این‌که عقاید را تبیین‌کننده اعمال مذهبی در نظر بگیریم. گید (۱۹۷۷) نیز استدلال نمود که، حداقل در سنت مسیحی، مراسم و شعائر دینی در بدو امر، تصدیق و گرامی داشت ایمانی است که ریشه در اعتقادات دارد (ص ۲۵۱).

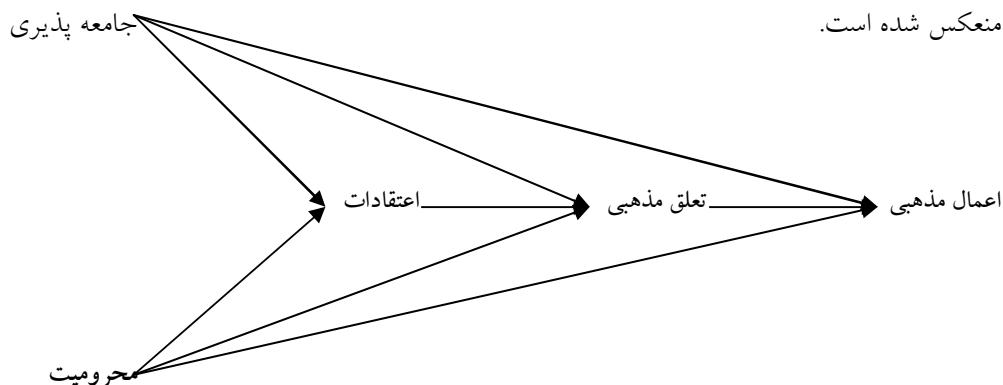
با این همه، ولش (۱۹۸۱) تأکید نمود که تبیین رفتارهای مذهبی با اعتقادات دینی فردی، ما را از توجه جامعه‌شناختی به تأثیرات گروه‌های مذهبی و پایبندی‌های اجتماعی منحرف می‌کند. بر اساس رویکرد جامعه‌شناختی، مشغولیت در گروه‌های مذهبی بر اعتقادات فردی تقدم دارد، چون اعتقادات فردی در درون گروه‌های اجتماعی طی فرایند جامعه‌پذیری یاد گرفته می‌شوند. در حقیقت، اعتقادات مذهبی محصول جامعه‌پذیری دینی هستند و به همین دلیل، در پیوند میان جامعه‌پذیری مذهبی و اعمال مذهبی نقش میانجی را بازی می‌کنند. از این رو، برای تبیین جامعه‌شناسانه باید یک گام به عقب برگردیم و بر تکوین اعتقادات مذهبی از طریق فرایند جامعه‌پذیری در گروه‌های اجتماعی و جایگاه فرد در ساختار اجتماعی (تئوری محرومیت) تأکید نماییم، نه این‌که صرفاً به پیامد اعتقادات بپردازیم. در حقیقت، اگر اعتقادات مذهبی مؤثر بر اعمال مذهبی باشد، خودش، تحت تأثیر متغیرهای جامعه‌پذیری مذهبی و محرومیت است.

از آن طرف، برخی جامعه‌شناسان (ن. ک. به: رابرتس و دیویدسون، ۱۹۸۴) استدلال نمودند که اعتقادات دینی اثر نسبتاً اندکی روی اعمال دینی دارند، بدین معنی که افراد با عقاید راست کیشانه مشابه ممکن است کاملاً ملتزم به انجام مناسک و شعائر دینی باشند و ممکن است اصلاً ملتزم نباشند. دلیل آن‌ها، این بود که تغییرات در التزام دینی توسط عوامل اجتماعی فرهنگی تبیین می‌شوند نه توسط عوامل الهیاتی مثل اعتقادات.

مع‌الوصف، می‌توان تبیین دیگری نیز ذیل تئوری اعتقادات آموزه‌ای دینی ارائه داد. جوهر این تبیین، آن است که گرچه متدینان از آن حیث که متدین هستند ممکن است در اعتقادات آموزه‌ای دینی با یکدیگر یکسان باشند؛ ولی، معمولاً در میزان احساس تعلق‌شان به این اعتقادات دینی، تفاوت‌های چشمگیری دارند. «تعلق دینی» به معنای احساس دل‌بستگی به آموزه‌ها و باورهای دینی است. هر قدر تعلق دینی فرد بیشتر باشد حکایت از آن دارد که در فرایند جامعه‌پذیری مذهبی آموزه‌های دین را بیشتر درونی نموده و لذا، از التزام مذهبی بیشتری برخوردار است. در هر صورت، اگر اعتقادات را بُعد شناختی التزام دینی محسوب نماییم، «تعلق» بُعد احساسی آن است (بنگرید به: کورن وال و همکاران، ۱۹۸۶؛ کورن وال، ۱۹۸۹) و سنجه‌ای است از اهمیت دین نزد فرد. از سویی دیگر، واری تجربی ارتباط میان سنجه‌های اعتقادات، تعلق و رفتارهای مذهبی نشان داد که تعلق یک متغیر میانجی میان اعتقاد و رفتار است (کورن وال و همکاران، ۱۹۸۶). مزیت سنجه تعلق آن است که فراهم‌آورنده تبیینی برای ارتباط ضعیف میان سنجه‌های اعتقادات و رفتارهای مذهبی یافت شده در برخی مطالعات (مثلاً، استارک و گلاک، ۱۹۶۸؛ رابرتس و دیویدسون، ۱۹۸۴) می‌باشد. این بدان معنی است که باید از افراد معتقد فقط هنگامی انتظار عمل به مناسک و شعائر دینی داشته باشیم که حقیقتاً به اعتقاداتشان احساس تعلق کنند.

در مجموع، می‌توان کل استدلال‌های نظری مزبور را در درون یک مدل نظری بدین نحو ادغام نمود که جامعه‌پذیری اولیه در درون یک محیط یا بافت مذهبی، افراد را واجد اعتقادات آموزه‌ای دینی می‌کند که اگر آن اعتقادات منجر به احساس تعلق دینی

شوند موجب مشارکت افزون‌تر در اعمال مذهبی می‌گردد. به بیان دیگر، سطوح اعتقادات آموزه‌ای دینی تابعی است از محرومیت و جامعه‌پذیری اولیه در درون یک محیط یا بافت مذهبی. اگر این اعتقادات منجر به احساس تعلق دینی شوند مشارکت افزون‌تر در اعمال مذهبی را در پی خواهند داشت. این استدلال‌ها در قالب فرضیاتی به هم پیوسته به شکل نمودار در مدل نظری ذیل منعکس شده است.



نمودار ۱. مدل نظری تبیین اعمال مذهبی

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 بالا خانوارهای شهری و روستایی ساکن در ۳۰ استان کشور بود. ۴۹۳۷ نفر نمونه تحقیق را تشکیل دادند که به شیوه «خوشه‌ای چندمرحله‌ای»^۹ انتخاب شدند^۹. از میان جمعیت نمونه تحقیق، ۹۳/۶ درصد (۴۶۲۰ نفر) شیعه

و ۵/۹ درصد (۲۸۹ نفر) سنی مذهب بودند. 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.

سنجش‌ها

محرومیت

تئوری محرومیت مدعی است که چون دین و دینداری ریشه‌ای در درد و رنج و محرومیت بشری دارد، بیشترین نفوذ و شیوع دین و دینداری در میان اقشار پایین جامعه است و اقشار بالای جامعه برای مشکلات خویش واجد منابع گوناگون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی هستند و نیاز کمتری احساس می‌کنند که به دین متوسل شوند. این بدان معنی است که بیشترین میزان التزام مذهبی در طبقات پایین اجتماعی مشاهده می‌شود.

^۹ . retsulc egatsitluM

^۹ . علاقه‌مندان به آگاهی از چگونگی تعیین حجم و شیوه انتخاب نمونه‌ها از استان‌ها گرفته تا فرد داخل‌خانوار می‌توانند به اصل گزارش «پیمایش ملی تدین اسلامی ایرانیان» (طالبان، ۱۳۸۸، صفحات ۸۵ الی ۱۰۵) مراجعه نمایند.

از سوی دیگر، برخی دانش پژوهان این حوزه (روف و هاگ، ۱۹۸۰؛ استولز، ۲۰۰۹) استدلال نمودند که دینداری روی درک یا احساس محرومیت تأثیر می‌گذارد نه روی خود محرومیت. یعنی، افرادی که احساس محرومیت زیادی می‌کنند بیشتر احتمال دارد تا گرایش پیدا نمایند که خودشان را در مذهب غوطه‌ور سازند، چون آن را تسکین‌دهنده آلامشان می‌یابند. از این رو، «احساس محرومیت» که امری ذهنی است، اصل و اساس تئوری محرومیت را تشکیل می‌دهد و شاخص‌های عینی نمی‌توانند جایگزین آن شوند. به همین دلیل، واریسی دقیق تئوری محرومیت مستلزم ارزیابی احساس و ادراک ذهنی افراد است. از آنجا که تئوری محرومیت مدعاهایی در مورد هر دو نوع محرومیت ارائه داده است ما نیز در مطالعه حاضر، سنجه محرومیت را از ترکیب دو شاخص محرومیت عینی و محرومیت ذهنی ساختیم.

ابتدا، احساس محروم بودن یا محرومیت ذهنی با دو متغیر زیر عملیاتی گردید (ن. ک. به : استولز، ۲۰۰۹: ۳۶۰): خودپنداره طبقاتی (خود را متعلق به چه طبقه‌ای می‌دانید؟ بالا، متوسط، یا پایین؟)؛ و احساس رضایت از زندگی (گویه پنج مقوله‌ای از کاملاً راضی تا کاملاً ناراضی در مقیاس لیکرت). برای ساختن شاخص محرومیت ذهنی، ابتدا متغیر «احساس رضایت از زندگی» را با ادغام گزینه‌های پاسخ «کاملاً راضی» و «راضی» و همچنین گزینه‌های پاسخ «ناراضی» و «کاملاً ناراضی» در یکدیگر سه مقوله‌ای نمودیم. سپس، بردار یا متغیر تصنعی «محرومیت ذهنی» بدین نحو ساخته شد: افرادی که خود یا خانواده خود را طبقه پایین می‌پنداشتند و احساسشان از زندگی در این کشور نامطلوب یا ناراضی بود کُد یک (یعنی، واجد محرومیت ذهنی) و سایر آمیزه‌های این دو متغیر سه مقوله‌ای کُد صفر (یعنی، فاقد محرومیت ذهنی) گرفتند. در گام بعد، محرومیت عینی بر اساس شاخص پایگاه اقتصادی اجتماعی مورد سنجش قرار گرفت. پایگاه اقتصادی اجتماعی به‌طور کلی اشاره دارد به رتبه فرد در ساختار کلی نابرابری اجتماعی (توزیع امتیاز و محرومیت اجتماعی). مفهوم پایگاه اقتصادی اجتماعی نیز طبق رویه معمول در مطالعات جامعه‌شناختی بر اساس سه معرف شغل (منزلت شغلی)، تحصیلات (سال‌های تحصیلی)، و درآمد سرانه افراد خانوار در ماه (یعنی، درآمد تقسیم بر تعداد اعضای خانواده) مورد سنجش قرار گرفت. سپس، شاخص محرومیت عینی از ساخت بردار یا متغیر تصنعی «پایگاه اقتصادی اجتماعی پایین» به‌دست آمد.

در نهایت، متغیرهای مربوط به محرومیت ذهنی و عینی با استفاده از تحلیل عاملی با یکدیگر ترکیب شدند تا «شاخص محرومیت» ساخته شود.

جامعه‌پذیری مذهبی

جامعه‌پذیری مذهبی توسط چندین سنجه در خصوص زمینه مذهبی خانوادگی و بافت مذهبی گروه عضویت پاسخ‌گو مورد سنجش قرار گرفت. این مفهوم‌سازی مبتنی بر دو مفروضه بود. اول، این که اگر زمینه خانوادگی فرد، «مذهبی» باشد می‌توان انتظار داشت که وی در دوره شکل‌گیری شخصیت پایه‌اش در معرض جامعه‌پذیری مذهبی بوده است. دوم، بافت مذهبی گروه عضویت موجب می‌شود تا فرد در حین مناسباتش با اعضای گروه بیشتر در معرض ارزش‌ها و هنجارهای مذهبی قرار گیرد، و برای همنوایی با الگوهای مذهبی نیز تحت فشار گروهی قرار گیرد. زمینه مذهبی خانوادگی با چندین متغیر مورد سنجش قرار گرفت. ابتدا از پاسخ‌گویان خواسته شد تا میزان مذهبی بودن مادر و پدر خویش را در یک مقیاس صفر تا بیست معین نمایند. جمع این دو نمره به عنوان متغیر اول این سنجه در نظر گرفته شد. سپس، ارزیابی پاسخ‌گویان از میزان تقید هر یک از والدین‌شان به اعمال مذهبی مهم (نماز خواندن، روزه گرفتن، مسجد رفتن، نماز جمعه رفتن، و شرکت در مراسم روزه و هیئت مذهبی) مورد پرسش قرار گرفت^{۱۰}. جمع این ده نمره (پنج عمل مذهبی برای مادر و پدر) به عنوان متغیر دوم در نظر گرفته شد. در گام بعدی، از نتایج گویه‌ای استفاده شد که از پاسخ‌گو پرسیده بود که کدامیک از والدین‌شان بیشتر تأکید داشته‌اند که وی نماز بخواند؟ گزینه‌های پاسخ عبارت بودند از مادر، پدر، هر دو، و هیچ‌کدام. چون این متغیر، متغیری مقوله‌ای بود به یک بردار دوشقی یا متغیر تصنعی تبدیل شد به نحوی که سه گزینه اول که نشانه تلاش والدین در اجتماعی کردن مذهبی

^{۱۰} برخی جامعه‌شناسان نیز از همین شاخص برای سنجش «جو مذهبی خانوادگی» (فیچتر: ۱۹۶۹: ۱۷۲) یا «جامعه‌پذیری مذهبی

خانوادگی» (روف و هوگ: ۱۹۸۰: ۴۰۹، کورن وال: ۱۹۸۹: استولز: ۲۰۰۹: ۳۶۱) استفاده نموده‌اند.

فرزندشان بوده است، گد یک و گزینه آخر، گد صفر گرفت.

برای سنجش بافت مذهبی گروه عضویت فرد از معرف نسبت دوستان کاملاً مذهبی به کل دوستان صمیمی (۵ نفر) وی استفاده شد.

از آنجا که معرف‌های یک شاخص ترکیبی معمولاً نقش یا وزن یکسانی در سنجش مفهوم مورد نظر ندارند، شاخص جامعه‌پذیری مذهبی از ترکیب وزنی سنجه‌های مذکور بر اساس تکنیک «تحلیل مؤلفه‌های اصلی»^{۱۱} در تحلیل عاملی پس از استاندارد کردن نمره‌ها ساخته شد.

آلفای کرونباخ این مقیاس معادل با ۰/۷۰ یعنی با پایایی قابل قبول ارزیابی گردید.

اعتقادات آموزه‌ای دینی

اعتقادات آموزه‌ای دینی مربوط است به اعتقادات مرکزی دین در خصوص مابعدالطبیعه. این اعتقادات با چهار گویه در خصوص اعتقاد به خداوند، پیامبری حضرت محمد (ص)، حقیقت زندگی پس از مرگ (معاد)، و معجزه بودن قرآن مورد سنجش قرار گرفت. سنجه اعتقادات آموزه‌ای دینی از ترکیب ساده این گویه‌ها ساخته شد. آلفای کرونباخ این مقیاس چهار گویه‌ای معادل با ۰/۸۶ یعنی با پایایی بالا ارزیابی گردید.

تعلق دینی

تعلق دینی به معنای احساس دل‌بستگی به آموزه‌ها و باورهای دینی مشتمل بر چهار گویه لیکرتی در خصوص جان نثاری برای اسلام، افتخار و بالیدن به اسلام، خدمت به اسلام مهم‌ترین خدمت، و ترجیح دین اسلام به هر دین دیگر بود. با استفاده از تحلیل عاملی، سازه تعلق دینی ساخته شد. آلفای کرونباخ این مقیاس چهارگویه‌ای معادل با ۰/۸۷ یعنی با پایایی بالا ارزیابی گردید.

اعمال دینی

سنجش اعمال دینی با ۲ سؤال در خصوص عبادات فردی یعنی نمازهای یومیه، و روزه گرفتن، و ۲ سؤال در خصوص عبادات جمعی یعنی شرکت در نماز جمعه، و نماز جماعت در مسجد یا ادارات صورت پذیرفت. شاخص اعمال دینی از ترکیب وزنی متغیرهای مذکور بر اساس تکنیک «تحلیل مؤلفه‌های اصلی» در تحلیل عاملی پس از استاندارد کردن نمره‌ها ساخته شد. آلفای کرونباخ این مقیاس چهار گویه‌ای معادل با ۰/۵۸ محاسبه گردید.

یافته‌های پژوهش

برای آزمون تجربی مدل نظری پیشنهادی به دو شیوه عمل شد. ابتدا، برازش تجربی کل مدل از طریق تحلیل کوواریانس ساختاری به‌وسیله نرم‌افزار لیزرل (نسخه ۸/۵۳) مورد ارزیابی قرار گرفت. سپس، اجزای مدل یا فرضیات تحقیق بر اساس تکنیک تحلیل مسیر مورد واری تجزیه قرار گرفتند. دلیل آن، این بود که اولاً، تکنیک تحلیل مسیر نمی‌تواند برازش تجربی کل مدل را به‌طور یک‌جا برآورد نماید و فقط قادر است که برای هر متغیر درون‌زا در مدل، شاخص برازش مدل رگرسیون (یعنی، R^2 یا ضریب تعیین) را مشخص نماید. به عبارت دیگر، تکنیک تحلیل مسیر قادر به پاسخ به این پرسش نیست که یک مدل ساختاری که مشتمل بر روابط مستقیم و غیرمستقیم متغیرهای متعددی است به‌طور کلی و یکجا چه میزان با داده‌های تجربی برازش دارد. همین ضعف عمده بود که موجب بسط تکنیک تحلیل مسیر از طریق تکوین «مدل‌یابی معادلات ساختاری»^{۱۲} یا مدل لیزرل و ارائه چندین شاخص نیکویی برازش برای کل یک مدل ساختاری گردید. ثانیاً و از سویی دیگر، این شاخص‌های نیکویی برازش، معیارهایی برای ارزیابی برازش کلی مدل با داده‌ها می‌باشند؛ ولی نمی‌توانند مشخص سازند که کجای مدل با فرضیات و پیش‌بینی‌های نظری همخوانی ندارند. از این رو، باید با بررسی اجزای مدل و تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم هر متغیر بر متغیر دیگر

^{۱۱} tnenopmoC lapicnirP .

^{۱۲} noitauqE larutcurtsS .

از طریق تحلیل مسیر، روابط ضعیف و غیرمعدادار را مشخص نمود و بدین وسیله فرضیات تحقیق را آزمود. شایان ذکر است که در مدلیابی معادلات ساختاری یا مدل لیزرل، مسئله اساسی آن است که، بر خلاف سایر آزمون‌های آماری، هیچ اتفاق نظری میان دانشمندان وجود ندارد که بهترین معیار نیکویی برازش یک مدل ساختاری کدام است. از این رو، توصیه شده که از چندین شاخص نیکویی برازش در ارزیابی و واری مدلهای نظری استفاده شود. نتایج برآورد این شاخص‌های نیکویی برازش (بر اساس ستانده لیزرل) در جدول زیر منعکس شده است:

جدول ۱. ارزیابی نیکویی برازش مدل نظری تبیین اعمال مذهبی^{۱۳}

شاخص‌های نیکویی برازش ^{۱۴}							
GFI	AGFI	IFI	CFI	NNFI	NFI	RMR	RMSEA
۰/۹۸	۰/۹۸	۰/۹۷	۰/۹۸	۰/۹۸	۰/۹۸	۰/۰۳	۰/۰۳

لازم به ذکر است که دو شاخص نیکویی برازش RMSEA و RMR (استاندارد شده) هر چه نزدیک به صفر باشند، بیانگر برازش خوب است. به‌طور قراردادی اگر این دو شاخص مساوی یا کوچک‌تر از ۰/۰۵ باشند نمایانگر نیکویی برازش است. در مقابل، معیار نیکویی برازش سایر شاخص‌های مزبور، دوری از صفر و نزدیکی به یک است. به‌طور قراردادی شاخص‌های AGFI، GFI، IFI، CFI، NFI و NNFI اگر مساوی یا بزرگ‌تر از ۰/۹۰ باشند نمایانگر نیکویی برازش است (گارسن ۲۰۰۹).

یافته‌های مندرج در جدول ۱ در خصوص مقادیر کوچک و کمتر از حدنصاب ۰/۰۵ برای شاخص‌های RMR (استاندارد شده) و RMSEA (هر دو معادل با ۰/۰۳) و مقادیر بالاتر از ۰/۹۰ و نزدیک به یک سایر شاخص‌ها (یعنی معادل با ۰/۹۸) همگی بر برازش تجربی بسیار خوب داده‌ها با مدل نظری پیشنهادی دلالت دارند. بنابراین می‌توان اظهار نمود که کمیته‌های به‌دست آمده برای شاخص‌های متعدد ارزیابی نیکویی برازش حکایت از خیلی خوب بودن برازش کلی مدل نظری پیشنهادی با داده‌های مشاهده شده دارد.

نکته دوم این است که، خطای ساختاری مدل پیشنهادی (psi) برای متغیر تابع «اعمال مذهبی» معادل با ۰/۲۷ و بالطبع، مجذور همبستگی چندگانه معادلات ساختاری^{۱۵} مربوط به این متغیر برابر با ۰/۷۳ به‌دست آمده است. این یافته، مبین آن است که ۷۳ درصد از تغییرات سازه اعمال مذهبی توسط این مدل تبیین شده است. به عبارت دیگر، مدل نظری پیشنهادی که ملهم از سه تئوری محرومیت، جامعه‌پذیری و اعتقادات آموزه‌ای دینی بوده، توانسته است نزدیک به سه چهارم از واریانس اعمال مذهبی را در نمونه تحقیق توضیح دهد. این درصد تبیینی در علوم اجتماعی، آن هم تنها با چهار سازه تئوریک قابل ملاحظه و امیدوارکننده است.

مع الوصف، چنان‌که پیش از این گفته شد، شاخص‌های نیکویی برازش، معیارهای ارزیابی برازش کلی مدل با داده‌ها می‌باشند، لذا

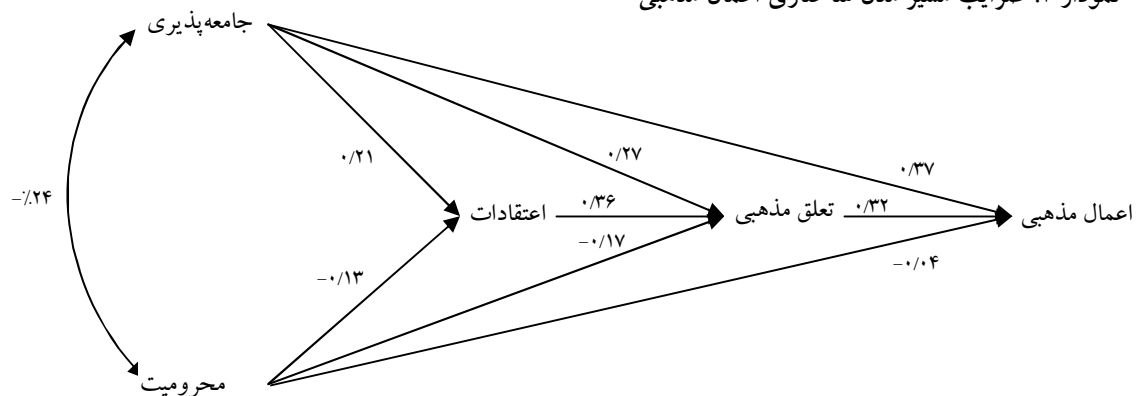
^{۱۳} RMSEA، ریشه میانگین مجذور خطای برآورد؛ RMR (ریشه میانگین مجذور مانده‌ها)؛ NFI (شاخص برازش تعدیل شده)؛ NNFI (شاخص برازش تعدیل‌نشده)؛ CFI (شاخص برازش مقایسه‌ای)؛ IFI (شاخص برازش افزایشی)؛ AGFI (شاخص نیکویی برازش تعدیل شده)؛ GFI (شاخص نیکویی برازش).

(شاخص برازش تعدیل NNFI (شاخص برازش تعدیل شده)؛ NFI (ریشه میانگین مجذور مانده‌ها)؛ RMR (ریشه میانگین مجذور خطای برآورد)؛ RMSEA^{۱۴} (شاخص نیکویی برازش)؛ GFI (شاخص نیکویی برازش تعدیل شده)؛ AGFI (شاخص برازش افزایشی)؛ IFI (شاخص برازش مقایسه‌ای)؛ CFI (شاخص نیکویی برازش)؛

احتمال دارد برآزش کلی مدل خیلی خوب باشد؛ اما، برخی روابط علی مغایر با پیش‌بینی‌های نظری بوده (مسئله علامت یا جهت رابطه) و یک یا چند رابطه علی نیز در مدل، ضعیف و غیرمعنادار باشد (مسئله شدت و معناداری آماری رابطه). برای بررسی اجزای مدل ساختاری و تأثیرات مستقیم و غیرمستقیم هر متغیر بر متغیر دیگر از تکنیک تحلیل مسیر^{۱۱} استفاده گردید. در تحلیل مسیر، وابستگی یک متغیر تابع به متغیرهای

تبیینی توسط دستگاهی از معادلات صورت می‌پذیرد. به همین سبب، تحلیل مسیر را می‌توان ابزار تحلیلی مهمی برای آزمودن مدل‌های نظری و تئوری‌ها در علوم اجتماعی محسوب نمود (کرلینجر و پدهازور، ۱۳۶۶: ۴۲۰). نتایج مربوط به آزمون تجربی مدل نظری تحقیق در نمودار مسیر زیر منعکس شده است.

نمودار ۲. ضرایب مسیر مدل ساختاری اعمال مذهبی



برای مفهوم‌تر نمودن این نتایج و دلالت آن‌ها برای واری فرضیات تحقیق ضروری دیده شد که مدل ساختاری مزبور «تجزیه»^{۱۷} شود. نتایج تجزیه مسیر برای دو متغیر برون‌زای محرومیت و جامعه‌پذیری مذهبی در جدول ۲ آمده است.

جدول ۲. محاسبه اثر مستقیم و غیرمستقیم محرومیت و جامعه‌پذیری مذهبی

اثر مستقیم		
محرومیت	اعمال مذهبی → محرومیت	= -۰/۰۴
جامعه‌پذیری	اعمال مذهبی → جامعه‌پذیری	= ۰/۳۷
اثر غیرمستقیم		
محرومیت	اعمال مذهبی → تعلق مذهبی → محرومیت (۰/۳۲) × (-۰/۱۷)	= -۰/۰۵
جامعه‌پذیری	اعمال مذهبی → تعلق مذهبی → اعتقادات → محرومیت (۰/۳۲) × (۰/۳۶) × (-۰/۱۳)	= -۰/۰۱
جامعه‌پذیری	اعمال مذهبی → تعلق مذهبی → جامعه‌پذیری (۰/۳۲) × (۰/۲۷)	= ۰/۰۹
جامعه‌پذیری	اعمال مذهبی → تعلق مذهبی → اعتقادات → جامعه‌پذیری (۰/۳۲) × (۰/۳۶) × (۰/۲۱)	= ۰/۰۲
کل اثر غیرمستقیم		
محرومیت		= -۰/۰۶
جامعه‌پذیری		= ۰/۱۱
کل اثر علی		
محرومیت		= -۰/۱۰
جامعه‌پذیری		= ۰/۴۸

بر اعمال مذهبی (n = ۴۹۳۷)

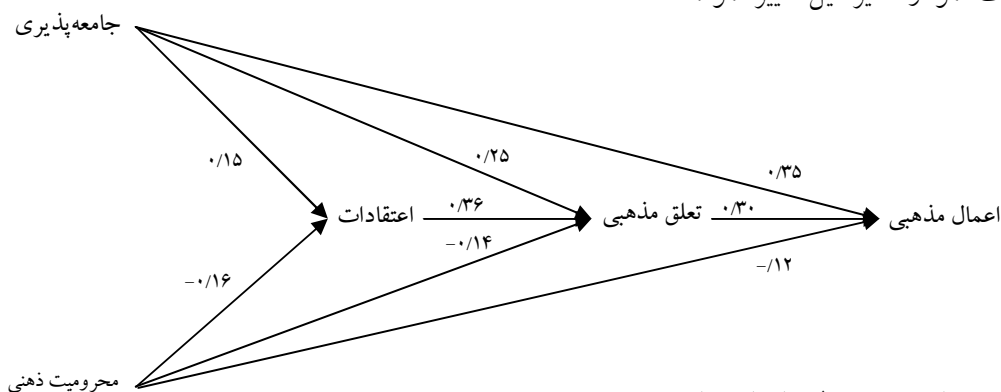
یافته‌های حاصل از تجزیه مسیر و دلالت‌های آن برای آزمون تجربی تئوری‌های مدغم در مدل نظری تحقیق به شرح زیر است:

۱. بیشینه و کمینه ضرایب مسیر به ترتیب از آن اثر جامعه‌پذیری بر اعمال مذهبی (بتا = $0/37$ و $0/000 < p$) و اثر محرومیت بر اعتقادات (بتا = $0/04 -$ و $p = 0/001$) است.

همان‌طور که ملاحظه می‌شود حتی کمینه روابط علی این مدل با مقدار بسیار اندک نیز از لحاظ آماری کاملاً معنادار شده که ناشی از حجم بالای نمونه تحقیق است.

۲. در خصوص ارزیابی تجربی تئوری محرومیت باید خاطر نشان ساخت که با توجه به مضمون اصلی تئوری محرومیت و چگونگی مفهوم‌سازی آن در این تحقیق، فقط در صورتی که ضریب مسیر مستقیم و غیرمستقیم شاخص محرومیت بر اعمال مذهبی، مثبت باشد می‌توان آن را شاهی بر تأیید تئوری محرومیت محسوب نمود. با وجود این، یافته‌ها نشان می‌دهند که تمامی اثرات مستقیم و غیرمستقیم محرومیت بر اعمال مذهبی، منفی بوده است. علامت منفی مشاهده شده در ضرایب مسیر محرومیت بر اعمال مذهبی کاملاً مغایر با پیش‌بینی رویکرد نظری محرومیت است.

از آن‌جا که برخی دانش‌پژوهان این حوزه تأکید داشته‌اند که واری دقیق تئوری محرومیت مستلزم ارزیابی احساس و ادراک ذهنی افراد است، وقتی سازه محرومیت را تنها به محرومیت ذهنی یا «احساس محرومیت» اختصاص دادیم نتایج تحقیق به شکل مندرجات نمودار مسیر ذیل تغییر نمود.



نمودار ۳. ضرایب مسیر مدل ساختاری با محرومیت ذهنی

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، گرچه شدت تأثیر محرومیت ذهنی بر اعمال مذهبی ۳ برابر شده است (ضریب مسیر $0/12$ در برابر $0/04$) ولی علامت منفی مشاهده شده در این ضریب مسیر و همچنین، اثرات غیرمستقیم آن از طریق الف. «تعلق مذهبی» و ب. «اعتقادات و تعلق مذهبی» نیز گواهی تجربی بر مغایرت نتایج مزبور با پیش‌بینی تئوری محرومیت است. از این رو، اگر گفته شود که یافته‌های به‌دست آمده کاملاً در راستای ابطال تجربی مدعای اصلی تئوری محرومیت می‌باشد، سخن دلالت‌آمیزی بیان شده است. شایان ذکر است که این یافته‌های مغایر با پیش‌بینی تئوری محرومیت در جمعیت مسلمانان، مشابه با برخی نتایج تحقیقات تجربی در جمعیت‌های مسیحی (همچون: مولر و جانسون، ۱۹۷۵؛ هوگ و کارول، ۱۹۷۸؛ هوگ و پولک، ۱۹۸۰) بوده است.

۳. پیش‌بینی تئوری جامعه‌پذیری حاکی از اثر مثبت تجربه جامعه‌پذیری مذهبی بر اعمال مذهبی بود. یافته‌های حاصل از تحلیل مسیر نیز حکایت از همخوانی داده‌ها با انتظارات تئوریک مزبور داشته، تا جایی که کل اثر علی تجربه جامعه‌پذیری مذهبی بر تقویت اعمال مذهبی نسبتاً قوی و زیاد بوده است ($0/48+$). البته، همان‌طور که در جدول ۲ منعکس شده، این اثر مثبت و قوی عمدتاً مربوط به اثر مستقیم است ($0/37+$). این بدان معنا است که زمینه مذهبی خانوادگی و بافت مذهبی گروه عضویت افراد به‌طور مستقیم اثر قابل توجهی در پای‌بندی آن‌ها به اعمال مذهبی داشته است.

۴. در نسخه تعدیل شده تئوری اعتقادات آموزه‌های دینی یا راست‌گویی اعتقادی استدلال نمودیم که برای افزایش قدرت اثر اعتقادات عمودی بر اعمال مذهبی لازم است متغیر تعلق را به عنوان میانجی میان اعتقاد و رفتار در نظر بگیریم. البته، در مدل نظری پیشنهادی با هدف سادگی یا امساک^{۱۸} یعنی، «حداکثر تبیین با حداقل متبیین‌ها» ارتباط مستقیم اعتقادات بر اعمال مذهبی

تعبیه نشده است^{۱۹}. مع‌هذا، وقتی در مدل نظری مزبور، این مسیر اضافه شد ضریب مسیر آن معادل با $0.06+$ برآورد گردید. در مقابل، اثر غیرمستقیم اعتقادات بر اعمال مذهبی از طریق تعلق دینی معادل با $0.12+$ برآورد گردیده است ($0.32 \times 0.36 = 0.12$). مقایسه این دو مقدار نشان می‌دهد که واسطه شدن متغیر تعلق میان دو متغیر اعتقادات آموزه‌ای دینی و اعمال مذهبی موجب افزایش قدرت اثر علی اعتقادات بر اعمال مذهبی به مقدار دو برابر شده است. این یافته نیز با انتظار تئوریک حاصل از رویکرد تعدیل شده اعتقادات آموزه‌ای دینی یا راست‌کیشی اعتقادی سازگاری دارد و شاهدهی برای حمایت تجربی آن محسوب می‌شود.

۵. در مقایسه دو متغیر برونزای جامعه‌شناختی این مدل، یعنی محرومیت و جامعه‌پذیری، یافته‌های مندرج در جدول ۲ حکایت از آن دارند که در تبیین اعمال مذهبی، جامعه‌پذیری مذهبی اثر خیلی بیشتری نسبت به محرومیت دارد (0.48 در برابر 0.10 یعنی نزدیک به ۵ برابر بیشتر). این یافته، همخوانی با سایر مطالعات و تحقیقات تجربی داشته است که مدعی شده‌اند تئوری محرومیت گرچه در مطالعات مربوط به تکوین و رشد فرقه‌های مذهبی و پیوستن اولیه افراد به مذاهب، قدرت تبیینی دارد و حمایت‌های تجربی نیز به دست آورده است (مثل مطالعات: لوفلاند و استارک، ۱۹۶۵؛ روف و هوگ، ۱۹۸۰) ولی در تحقیقات مربوط به تبیین واریانس دینداری و التزام مذهبی مردم کمتر توانسته حمایتی تجربی به دست آورد.

بحث و نتیجه‌گیری

در مقاله حاضر تلاش گردید ابتدا در سطح نظری با مروری تحلیلی بر تبیین‌های نظری اعمال مذهبی در ادبیات جامعه‌شناسی، استدلال‌های اصلی تئوری‌های محرومیت، جامعه‌پذیری مذهبی، و اعتقادات آموزه‌ای در قالب فرضیات تحقیق استخراج و فرموله شوند و سپس بر مبنای دلالت‌های مشترک آن‌ها بر موضوع تحقیق، مدلی نظری از تلفیق این فرضیات ساخته شود که بردارنده سازه‌های اصلی تئوری‌های مزبور و در واقع پیونددهنده آن‌ها باشد. در انتها، یعنی در سطح تجربی نیز با مقابله این فرضیات و مدل تلفیقی تحقیق با داده‌های حاصل از جمعیت ملی مسلمانان ایرانی میزان انطباق و تناظر پیش‌بینی‌های نظری مزبور با داده‌ها و شواهد تجربی مورد ارزیابی و داوری قرار گیرد.

در همین راستا، شاید بتوان مهم‌ترین یافته این تحقیق را عبارت از ابطال تجربی فرضیات تئوری محرومیت دانست. مروری بر ادبیات پژوهشی این حوزه نیز نشان می‌دهد که در اکثر تحقیقات مربوط به تبیین دینداری و التزام مذهبی، رابطه شاخص‌های محرومیت با سنجه دینداری یا التزام مذهبی بسیار ضعیف بوده و محرومیت (اعم از عینی و ذهنی) نتوانسته است نسبت قابل ملاحظه‌ای از واریانس دینداری یا التزام مذهبی را در میان جمعیت‌های مسیحی تبیین نماید (برای نمونه ن. ک. به: استارک، ۱۹۷۲؛ مولر و جانسون، ۱۹۷۵؛ دیویدسون، ۱۹۷۷؛ هاگ و کارول، ۱۹۷۸؛ مولر و جانسون، ۱۹۷۵؛ هوگ و کارول، ۱۹۷۸؛ هاگ و روزن، ۱۹۷۹؛ آستون و مک این تاش، ۱۹۷۹؛ هوگ و پولک، ۱۹۸۰؛ روف و هوگ، ۱۹۸۰؛ ولش، ۱۹۸۱؛ رابرتس و دیویدسون، ۱۹۸۴). یافته‌های تحقیق حاضر نیز با نتایج تحقیقات مزبور در این خصوص مطابقت داشته است. در هر حال، همخوانی و سازگاری نتیجه این تحقیق که مبتنی بر داده‌های جمعیت مسلمانان بوده است با نتایج سایر مطالعاتی که از داده‌های مسیحیان استفاده نموده‌اند سرمایه‌ای علمی را در خصوص میزان اعتبار تجربی رویکرد محرومیت در تبیین اعمال مذهبی در اختیار جامعه علمی قرار می‌دهد.

^{۱۹}. در واقع، در مطالعه حاضر به جای اتخاذ مدلی اشباع شده (saturated) که در بردارنده کلیه سازه‌های تبیین‌کننده دینداری و التزام مذهبی در تئوری‌ها و مطالعات پیشین است به اتخاذ مدلی مناسب و صرفه‌جویانه (parsimonious) با تعداد قلیلی از سازه‌های تئوریک که امید می‌رود توان تبیینی نسبتاً مشابهی با مدل اشباع‌شده دارد، اکتفا نموده‌ایم.

از سویی دیگر، یافته‌های این تحقیق بار دیگر بر اهمیت جامعه‌پذیری مذهبی صحه گذاشت و نشان داد که اعمال مذهبی افراد عمدتاً تابع مستقیمی از تجربیات جامعه‌پذیری مذهبی آنان است. در حقیقت، نتایج این پژوهش نشان داد که زمینه مذهبی خانوادگی و بافت مذهبی گروه عضویت افراد به‌طور مستقیم اثر قابل توجهی در پابندی آن‌ها به اعمال مذهبی داشته است. در پایان، با توجه به اهمیت اعمال مذهبی، به عنوان مشهودترین تجلی اجتماعی دین، برای جامعه‌شناسان مطالعات افزون‌تر با تمسک به مدل‌های تئوریک و طرح‌های تحقیقاتی بدیل برای تبیین نظری و آزمون تجربی آن ضروری به نظر می‌رسد. در هر حال، تئوری‌پردازی‌های آتی در خصوص تعیین‌کننده‌های اعمال مذهبی باید به عامل‌های فرهنگی و اجتماعی بیشتری توجه نمایند. با وجود این، تئوری‌های جامعه‌پذیری و راست‌کیشی اعتقادی به نظر می‌رسد نقاط شروع مناسب و یاری‌رسان در تحقق این مهم باشند. امیدواریم، پژوهش حاضر بتواند دیگران را به تحلیل و تحقیق بیشتر و عمیق‌تر وادار سازد. در هر حال، نتایج این مطالعه همواره در معرض تجدیدنظر در پرتوی تحقیقات روشمند بیشتر است.

منابع

- اینگلهارت، رونالد (۱۳۷۳)، *تحول فرهنگی در جامعه پیشرفته صنعتی*، مریم وتر، کویر. ##
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۸)، *پیمایش ملی تدین اسلامی ایرانیان*، جهاد دانشگاهی (ایسپا). ##
- کرلینجر فرد ان. و الازار جی. پدهازور (۱۳۶۶)، *رگرسیون چندمتغیری در پژوهش‌های رفتاری* (دو جلد)، حسن سرایی، نشر دانشگاهی.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۵)، *مشتاقی و مهجوری*، نشر نگاه معاصر. ##
- همیلتون، ملکم (۱۳۷۷)، *جامعه‌شناسی دین*، محسن ثلاثی، انتشارات تبیان. ##

Alston, Jon P. and William A. McIntosh (1979) An Assessment of the Determinants of Religious Participation, *The Sociological Quarterly*, 20: 49-62.##

Benson, Peter & Pamela King (2006) "Adolescence", Handbook of Religion and Social institutions, Edited by Helen Rose Ebaugh, Springer, Inc. Chapter six.##

Demerath, N. J. (1965) *Social class in American Protestantism*, Chicago: Rand McNally.##

Berger, Peter (1969) *The Sacred Canopy: Elements of a Sociological Theory of Religion*, Garden City, N.J. Doubleday.##

Bibby, Reginald and Merlin Brinkerhoff (1974), Sources of Religious Involvement, *Review of Religious Research*, 15: 9-71.##

Cornwall, Marie, Stan Albrecht, Perry Cunningham, and Brian Pitcher (1986) The Dimensions of Religiosity: A Conceptual Model with an Empirical Test, *Review of Religious Research*, 27 (3) 44-226.##

Cornwall, Marie (1989), "The Determinants of Religious Behaviour: A Theoretical Model and Empirical Test", *Social Forces*, 68 (2) 572-592.##

Davidson, James (1975), "Clock's Model of Religious Commitment: assessing some different approaches and results", *Review of Religious Research*, 16 (2) 83-93.##

Davidson, James (1977), Socioeconomic Status and Ten Dimensions of Religious Commitment, *Sociology and Social Research*, 61: 85-462.##

Davidson, James and Dean Knudsen (1977), A New Approach to Religious Commitment, *Sociological Focus*, 10: 151-173.##

Dittes, James (1971) Some Parallels in the Career of Church-sect and Extrinsic-intrinsic, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10: 375-383.##

Faulkner, Joseph and Gordonan DeJong (1966) "Religiosity in 5-D: an Empirical Analysis", *Social Forces*, 45:246-54.##

Fichter, Joseph (1969), Sociological Measurement of Religiosity, *Review of Religious Research*, 10: 77-169.##

Gaede, Stanley (1977), Religious Participation, Socioeconomic Status, and Belief-Orthodoxy, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 16 (3) 245-253.##

Garson, David (2009), Structural Equation Modeling, www2. Chass. ncsu.edu/garson/pa765##.

Gill, A. and Lundasgarde, E. (2004), State Welfare Spending and Religiosity: A Cross- National Analysis, *Rationality and Society*, 16 (4): 399-436.##

Glock, Charles and Rodney Stark (1965), *Religion and Society in Tension*, Chicago: Rand McNally.##

Glock, Charles, Benjamin Ringer, and Earl Babbie (1967) *To Comfort and to Challenge*, Berkeley: University of California Press.

Hallahmi, Benjamin & Micheal Argyle (1997), *The Psychology of Religious Behavior*, London, Routledge.##

Hill, Peter & Ralph W. (1999), *Measures of Religiosity*, Religious Education Press.##

Hoge, Dean R. and Jackson W. Carroll (1978), Determinants of Commitment and Participation in Suburban Protestant Churches, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 17: 107-127.##

Hoge, Dean and David Polk (1980), A Test of Theories of Protestant Church Participation and Commitment, *Review of Religious Research*, 21: 315-329.##

King, Morton and Richard Hunt (1972), "Measuring the Religious Variable: Replication". *Journal for the Scientific Study of Religion* 11: 51-240.##

Lofland, John & Rodney Stark (1965) Becoming a World-saver, *American Sociological Review*, 30, 826-875.##

Mueller, Charles and Weldon Johnson (1975), Socioeconomic Status and Religious Participation, *American Sociological Review*, 40: 785-800.##

Nolley, Patricia & Victor Callan (1991), *The Adolescent in the Family*, London,Routledge.##

Norris, Pippa & Ronald Inglehart (2004), *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide*, Cambridge University Press, New York.##

Roberts, Michael & James Davidson (1984), The Nature and Sources of Religious Involvement, *Review of Religious Research*, 25, 334-350.##

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.

Roof, Wade Clark and Dean R. Hoge (1980) Church Involvement in America: Social Factors Affecting Membership and Participation, *Review of Religious Research*, 21: 405-426.##

Sherkat,D.E & C.G. Ellison (1999), Recent Developments and Current Controversies in the Sociology of Religion, *Annual Review of Sociology*, 25: 94-363.##

Stark, Rodney (1968), Age and Faith: A Changing Outlook or An Old Process?, *Sociological Analysis*, 21: 1-10.

Stark, Rodney (1972), "The Economics of Piety: Religious Commitment and Social Class" Pp. 483-503 in: Thielbar and Feldman (eds.), *Issues in Social Inequality*, Boston: Little, Brown.##

Stark, Rodney and Charles Glock (1968), *American Piety: The Nature of Religious Commitment*, Berkely: University of California Press.##

Stark, Rodney (2003), Upper Class Asceticism: Social origins of ascetic movements and medieval saints, *Review of Religious Research*, 45: 5-19.##

Stark, Rodney & Roger Finke (2000), *Acts of Faith*, University of California Press.##

Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1980), Towards a Theory of Religion: Religious Commitment, *Journal for the*

Scientific Study of Religion, 19 (2) 114-128.##

Stark, Rodney & William Sims Bainbridge (1985), *The Future of Religion: Secularization, Revival and Cult Formation*. Berkeley: University of California Press.##

Stolz , Jorg (2009), Explaining Religiosity: Towards A Unified Theoretical Model, *The British Journal of Sociology*, 60 (2) 345-376.##

Weber, Max (1966), *Sociology of Religion*, London: Methuen.##

Welch, Kevin (1981), An Interpersonal Influence Model of Traditional Religious Commitment, *The Sociological Quarterly*, 22: 81-92.##

Wimberley, Dale W. (1984), Socioeconomic Deprivation and Religious Salience: A Cognitive Behavioral Approach, *The Sociological Quarterly*, 25 (2) 2230-238.##