



Creative Commons Attribution 4.0 International License (CC BY 4.0)

امنیت حیاتی و شکاف جنسیتی مذهبی در ایران: مطالعه تطبیقی درون‌کشوری

محمدرضا طالبان (دانشیار جامعه‌شناسی، پژوهشکده امام خمینی و انقلاب اسلامی، تهران، ایران)

qtalebani@yahoo.com

چکیده

این گزاره که «زنان مذهبی‌تر از مردان‌اند» یکی از معدود گزاره‌های تعمیمی است که دانشمندان علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسان دین بر آن اتفاق نظر داشته‌اند؛ با وجود این، تبیین چرایی آن یک معمای علمی محسوب شده و نظریه‌های متعددی برای تبیین این شکاف جنسیتی در دینداری ارائه شده است. این مقاله پژوهشی با هدف واریسی اعتبار تجربی نظریه امنیت حیاتی در ایران، حول محور این پرسش سازمان یافت که تا چه حد شاخص‌های امنیت حیاتی می‌توانند شکاف جنسیتی دینداری در ایران را تبیین کنند؟ در این راستا، ابتدا استدلال‌های نظریه امنیت حیاتی در قالب فرضیات تحقیق فرموله شد. سپس با واحد تحلیل قرار دادن «استان» و استفاده از روش تطبیقی درون‌کشوری، فرضیه‌های مذکور با داده‌های مربوط به همه استان‌های ایران مقابله شد تا میزان انطباق و تناظر پیش‌بینی‌های نظریه امنیت حیاتی با شواهد تجربی ارزیابی شود. درنهایت، یافته‌های مربوط به آزمون تجربی رابطه میان امنیت حیاتی با شکاف جنسیتی دینداری در ایران با روش تطبیقی درون‌کشوری و تحلیل بین‌استانی نشان داد که هیچ‌یک از فرضیات بازنمای تئوری امنیت حیاتی تأیید نمی‌شوند. درحقیقت، یافته‌های این تحقیق نتوانست حمایت جدی و قابل اعتمادی برای تئوری امنیت حیاتی در تبیین شکاف جنسیتی دینداری در بافت جمعیت مسلمانان و قلمروی استان‌های کشور ایران فراهم آورد. با توجه به همگرایی نتایج این پژوهش درون‌کشوری با پژوهش بین‌کشوری نوریس و اینگلهارت در سال ۲۰۰۸

می‌توان نتیجه گرفت که پایه تجربی این نظریه برای تبیین شکاف جنسیتی دینداری، ضعیف و غیرمستحکم است.

کلیدواژه‌ها: امنیت حیاتی، دینداری، شکاف جنسیتی مذهبی، توسعه انسانی، نابرابری

اقتصادی.

۱. مقدمه

مروری بر فهرست بنیان‌گذاران ادیان و تأثیرگذارترین رهبران مذهبی در تاریخ جهان حکایت از این واقعیت دارد که اکثر قریب به اتفاق آنان «مرد» بودند. حتی در بسیاری از گروه‌های مذهبی در ادیان بزرگ، از جمله کاتولیک‌های رومی، یهودیان ارتدوکس و مذاهب اسلامی فقط مردان اجازه دارند که به لباس روحانیت درآیند. با همه این‌ها، به نظر می‌رسد که لشکر پیروان و صفوف مؤمنان در هر دین و مذهبی تحت سیطره زنان باشد. در همین راستا، برخی جامعه‌شناسان دین با مطالعات تاریخی خویش نشان دادند که این گزاره تعمیمی مبنی بر مذهبی‌تر بودن زنان در مقایسه با مردان حداقل در سنت مسیحی تا قرون وسطی، مسیحیت اولیه، یونان و روم باستان مصداق پیدا می‌کند (برای نمونه ر. ک. به: استارک و بین‌بریج، ۱۹۸۵؛ فینک و استارک، ۱۹۹۲؛ استارک، ۱۹۹۶، ۲۰۰۲)؛ با وجود این، و به رغم حجم عظیم و گسترش سریع ادبیات علوم اجتماعی در موضوع «دین و جنسیت»، دین‌پژوهان دانشگاهی تا اواسط دهه ۱۹۸۰ میلادی به این سؤال مهم پرداختند که «چرا زنان بیشتر از مردان مذهبی هستند؟» شاید این غفلت بدین دلیل بوده که لزومی به پرداختن به این سؤال احساس نمی‌کردند؛ چون تصور می‌شد که همه می‌دانند چرا در همه جوامع، زنان از ابتدا دیندارتر از مردان تربیت می‌شوند؛ شاید، اما تحقیقات اندکی که در این زمینه انجام شد، حمایت چندانی برای این ادعا فراهم نکرد؛ برای مثال، کورن‌وال (۱۹۸۹) در پژوهش خویش به این نتیجه مهم دست یافت که وقتی عوامل مختلف جامعه‌پذیری مذهبی نیز کنترل شوند، باز هم تفاوت‌های جنسیتی در دینداری باقی می‌ماند. به هر روی، چندین دهه است که برای دین‌پژوهان

دانشگاهی این امر کاملاً مسلم و آشکار شده است که زنان مذهبی تر از مردان هستند؛ به گونه‌ای که هر پژوهش شایسته کمی درباره دینداری به‌طور معمول جنسیت را یک متغیر کنترلی در نظر می‌گیرد.

در همین راستا، برخی جامعه‌شناسان با عطف به نتایج مطالعات تاریخی مبنی بر این تعمیم فراگیر که زنان در طول قرن‌ها مذهبی تر از مردان بوده‌اند و اثبات وجود همین الگوی ثابت تجربی با داده‌های بسیاری از کشورهای جهان در موج‌های اول و دوم «پیمایش جهانی ارزش‌ها» در دهه ۱۹۹۰ میلادی که دربرگیرنده ادیان متفاوتی بودند، به این نتیجه‌گیری جهان‌شمول دست یافتند که در همه جوامع و همه فرهنگ‌ها و مذاهب، زنان دیندارتر از مردان‌اند؛ به همین دلیل، استدلالی بحت برانگیز توسط این دسته از جامعه‌شناسان اقامه شد؛ مبنی بر آنکه عوامل اجتماعی و فرهنگی به‌دلیل صورت‌های متنوعی که در طول زمان و جوامع مختلف پیدا می‌کنند، نمی‌توانند این الگوی ثابت در شکاف جنسیتی مذهبی را تبیین کنند و باید به دنبال تبیین‌کننده‌هایی گشت که به‌طور فرازمانی و فرامکانی ثابت باشند؛ چون از حیث روش‌شناسانه، یک پدیده ثابت را نمی‌توان با پدیده‌ای متغیر توضیح داد و بایستی با ثابت‌های) دیگری تبیین شود. بر پایه یک چنین استدلالی، آنان این نظریه را مطرح کردند که شکاف جنسیتی در دینداری را باید با عوامل جسمی/زیستی یا فیزیولوژیک/ بیولوژیک تبیین کرد که احتمالاً از سطوح بالاتر برخی هورمون‌ها در مردان (مثل، تستوسترون^۱) یا سایر اختلافات جسمی و ژنتیکی ثابت میان دو جنس ناشی می‌شوند (میلر و استارک، ۲۰۰۲؛ استارک، ۲۰۰۲). ولی در مقابل، سالینز (۲۰۰۶) ایده جهانشمولی مذهبی تر بودن زنان در مقایسه با مردان در سراسر کشورهای جهان و در میان همه ادیان را به چالش کشید. وی با بسط چارچوب مقایسه کشورهای به ۷۱ کشور موجود در موج‌های دوم و سوم پیمایش جهانی ارزش‌ها نشان داد که الگوهای جنسیتی دینداری هم از نظر نوع فرهنگ و هم از نظر نوع معرف دینداری تفاوت

1. Testosterone

می‌پذیرد و ثابت نیست. سالیان از یک سو تأیید کرد که زنان در اکثر قریب به اتفاق فرهنگ‌های دینی معمولاً مذهبی‌تر از مردان هستند؛ به‌ویژه در اشکال احساسی‌تر و درونی‌دینداری که مثال‌واره آن، خودپنداره مذهبی، احساس هویت مذهبی و اهمیت ارزش‌های مذهبی است. از سوی دیگر، وی نشان داد که در بسیاری از جوامع مسیحی، شکاف جنسیتی سنتی در اشکال جمعی مراسم مذهبی، مانند حضور در کلیسا و عضویت در کلیسا در مقایسه با اعتقادات و عواطف مذهبی بسیار کمتر یا حتی قابل اغماض است. همچنین سالیان مشاهده کرد که شکاف جنسیتی در میان یهودیان و مسلمانان در اشکال جمعی مناسک مذهبی برعکس مسیحیان است؛ یعنی در اعمال جمعی مذهبی، مردان به مراتب فعال‌تر از زنان بودند. وی در مجموع چنین نتیجه گرفت: به نظر می‌رسد تفاوت جهان‌شمول جنسیتی در دینداری باید باریک‌تر بیان شود: این ممکن است در مورد دینداری شخصی (درونی) صدق کند، اما در مورد دینداری مناسکی و سازمانی (بیرونی) صدق نمی‌کند (سالیان، ۲۰۰۶، ص. ۸۷۶).

به‌علاوه، میلر و استارک (۲۰۰۲) شکاف جنسیتی در دینداری را در برابر چندین شاخص سطح جامعه‌ای از نقش‌های جنسی سنتی و برابری طلبانه مانند نسبت مشارکت زنان در نیروی کار و نرخ باروری بررسی کردند و به این یافته رسیدند که این شکاف در جوامعی که نقش‌های سنتی جنسی غالب‌اند، ضعیف‌تر است. همه این یافته‌های جدید، مغایر با تز جهان‌شمولی بود و دلالت بر آن داشت که وقتی دامنه گسترده‌تری از بافت‌های اجتماعی-فرهنگی و انواع مختلف مؤلفه‌های دینداری مدنظر قرار گیرند، شکاف جنسیتی در دینداری همواره ثابت و یکسان نیست؛ پس معمای اولیه در تبیین چرایی افزون‌تر بودن دینداری زنان در مقایسه با مردان به این معنا تبدیل شد که چگونه می‌توان تفاوت‌ها یا واریانس شکاف جنسیتی در دینداری را در کشورها و ادیان مختلف تبیین کرد؟

در پاسخ به سؤال مزبور و برای توضیح و تبیین تفاوت‌های موجود در میزان‌های متفاوت شکاف جنسیتی در دینداری مردم، تاکنون دانشمندان علوم اجتماعی نظریه‌های مختلفی را عرضه کرده‌اند که در دامنه‌ای میان تبیین‌های روان‌شناختی مبتنی بر ویژگی‌های شخصیتی زنان

و گرایش‌های جنسیتی در افراد تا نظریه‌های استاندارد جامعه‌شناسی مبتنی بر تفاوت‌های ساختاری در زندگی زنان و مردان مانند الگوهای فرزندپروری، مشارکت در نیروی کار و تبیین‌های فرهنگی مبتنی بر جامعه‌پذیری نقش‌های جنسی و نگرش‌ها به برابری جنسیتی در نوسان هستند. در این میان، نظریه امنیت حیاتی یکی از تبیین‌های ارائه‌شده توسط دانش‌پژوهان علوم اجتماعی است که در اصل برای تبیین الگوهای بین‌کشوری دینداری و روند سکولاریزاسیون در کشورهای مختلف در عرصه جهانی عرضه شده بود (نوریس و اینگلهارت، ۲۰۰۴). نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۸) تبیین نظری خویش را در سطح کلان و با داده‌های تجمیع‌شده^۱ در واحد تحلیل «کشور» و سطح تحلیل «جهان» یعنی در مقیسه ۷۵ کشور مختلف جهان در معرض آزمون تجربی قرار دادند و بر پایه تحلیل‌های آماری از داده‌های چهار موج از «پیمایش جهانی ارزش‌ها» (۱۹۸۱ تا ۲۰۰۰ میلادی) توانستند حمایت تجربی برای نظریه امنیت حیاتی در تبیین واریانس سطح بین‌کشوری دینداری به دست آورند. چند سال بعد، آنان نظریه امنیت حیاتی را در تبیین واریانس سطح بین‌کشوری شکاف جنسیتی در دینداری به کار گرفتند. تحلیل آنان بر پایه داده‌های ۹۷ کشور در جهان بود که از پنج موج پیمایش جهانی ارزش‌ها (۱۹۸۱ تا ۲۰۰۵ میلادی) اخذ شده بود. نتایج تحقیق بین‌کشوری آنان نشان داد که شکاف جنسیتی مذهبی را نمی‌توان با عوامل ساختاری یا فرهنگی از جمله امنیت حیاتی توضیح داد و درحقیقت، این نظریه وقتی برای تبیین شکاف جنسیتی مذهبی در تحقیق تطبیقی کمی یا تحلیل بین‌کشوری به کار گرفته شد، نتوانست تأیید تجربی به دست آورد (نوریس و اینگلهارت، ۲۰۰۸، ص. ۱۹).

ولی نکته اصلی در این باره آن است که در پژوهش‌های کمی بین‌کشوری، فرد به‌دنبال کشف و واریانس تأثیر متغیرهای مستقل فراملی است که واریانس متغیر وابسته (مثل دینداری یا شکاف جنسیتی مذهبی) را به‌طور کلی (نه فقط در کشوری مثل ایران) توضیح دهد. این مهم نیز از طریق برآورد الگوهای کلی هم‌تغییری یا کوواریانس میان متغیرها صورت می‌پذیرد و در

این راستا هیچ ضرورتی وجود ندارد که یک الگوی تبیینی خوب که برآزش خوبی با تمامی کشورها به صورت یک کل دارد، در تک تک کشورها نیز بلااستثناء صدق کند. نکته دوم آنکه، چون در واریسی تجربی تئوری‌ها یا تبیین‌های نظری هرگونه تغییر در واحد و سطح تحلیل می‌تواند شناخت‌هایی متفاوت و بصیرت‌های نوینی را برای دانش‌پژوهان علوم اجتماعی به بار آورد، در این مقاله تلاش کرده‌ایم که نظریه امنیت حیاتی را برای تبیین شکاف جنسیتی مذهبی در کشور ایران ردیابی کنیم و آن را با روش تطبیقی درون‌کشوری آزمون تجربی کنیم؛ بدین ترتیب و در گام نخست، مسئله تحقیق را در قالب دو سؤال اصلی به شرح ذیل فرموله کردیم:

۱- تا چه حد شکاف جنسیتی دینداری در ایران وجود دارد؟

۲- تا چه حد شاخص‌های امنیت حیاتی می‌توانند شکاف جنسیتی دینداری در ایران را

تبیین کنند؟

در گام بعدی، ضروری دیده شد تا به مضمون استدلالی نظریه امنیت حیاتی و دلالت‌های آن برای تبیین پدیده شکاف جنسیتی دینداری بپردازیم؛ چون مطالعه حاضر با هدف واریسی اعتبار تجربی نظریه مزبور در تبیین سطوح شکاف جنسیتی دینداری در ایران سازمان یافته است.

۲. مبانی نظری تحقیق

نظریه امنیت حیاتی

مسلماً، این ایده که شرایط بد زندگی و محرومیت‌های مادی با دینداری‌های بیشتر و پرشورتر تقارن دارند، ایده جدیدی نیست. بی‌گمان، در آموزه‌های همه ادیان به موضوع امیددادن و وعده‌های زندگی بهتر به کسانی که به نوعی احساس محرومیت می‌کنند، پرداخته شده است. حکیمان، فیلسوفان و متألهین نیز از قرن‌ها پیش مطرح کرده بودند که محرومان افراد متدین‌تری هستند؛ زیرا دین برای آن‌ها آرامش می‌آورد و تسلی بخش آلامشان است و می‌تواند ناکامی‌های آنان را تا حدودی جبران کند. بنیان‌گذاران جامعه‌شناسی (مارکس، دورکیم

و وبر) نیز بر این نکته تأکید کردند که مُسکَن و مرهم محرومیت‌های اجتماعی غالباً در دین پیدا می‌شود. درحقیقت، بسیاری از دانشمندان علوم اجتماعی به این استدلال توسل جستند که چون تعلق مذهبی یا دینداری در درد و رنج و محرومیت بشری ریشه دارد، بیشترین نفوذ و شیوع دین در میان تنگدستان، مستضعفان و کلاً اقشار پایین و محروم جامعه است. این مدعا، در ادبیات تئوریک جامعه‌شناسی دین ذیل عنوان «نظریه محرومیت» آمده است که استاندارترین و متداول‌ترین نظریه برای تبیین واریانس دینداری در میان دانشمندان علوم اجتماعی بوده است (دیتس، ۱۹۷۱، ص. ۳۹۴؛ بایی و برینکرهوف، ۱۹۷۴، ص. ۷۲؛ استارک، ۲۰۰۳، ص. ۵)؛ با وجود این، تئوری محرومیت در جامعه‌شناسی دین به دلایل مختلف از دهه ۱۹۸۰ میلادی کاملاً از مُد افتاد و دین‌پژوهان آکادمیک دیگر علاقه چندانی برای استفاده از این چارچوب نظری نشان ندادند؛ بنابراین هنگامی که نوریس و اینگلهارت کتاب *عرفی و مقدس* را در سال ۲۰۰۴ میلادی منتشر کردند، نقطه عطفی برای تئوری محرومیت محسوب شد؛ چراکه مجدداً این ایده را در دستور کار دین‌پژوهان اجتماعی قرار دادند که ناامنی و محرومیت از عوامل اصلی دینداری و برانگیزاننده تعلق و التزام مذهبی‌اند (هولینگر و موکنهور، ۲۰۱۹؛ استولز، ۲۰۲۰). مطابق با استدلال نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴)، افرادی که از محرومیت‌های مختلف رنج می‌برند یا در برابر مخاطرات زندگی احساس آسیب‌پذیری می‌کنند، به‌عنوان یک ابزار جبرانی به دین روی می‌آورند و ملتزم به دین می‌شوند. درواقع، نوریس و اینگلهارت با طرح تئوری خویش با عنوان «امنیت حیاتی»^۱ تصریح کردند که احساس آسیب‌پذیری در برابر مخاطرات طبیعی، اجتماعی و شخصی عاملی کلیدی است که به‌طور مستقیم برانگیزاننده و پیش‌برنده دینداری است (نوریس و اینگلهارت، ۲۰۰۴، ص. ۲۴۶). استدلال آنان این بود که همه ادیان مهم دنیا این اطمینان‌خاطر را در پیروانشان به وجود می‌آورند که اگر قادر به درک یا پیش‌بینی آنچه در پیش‌رویشان است، نیستند، ولی یک قدرت بالاتر و والاتر وجود دارد که به

آنان اطمینان می‌دهد که اگر از آموزه‌ها و دستورات دینی پیروی کنند، همه‌چیز در این جهان یا جهان بعدی درست خواهد شد. این ایمان مذهبی، اضطراب‌های ناشی از نبود اطمینان در زندگی را کاهش می‌دهد و افراد را قادر می‌سازد تا اضطراب‌های وحشتناک در شرایط ناامنی را کنار بگذارند و با مشکلات حیاتی‌شان کنار بیایند.

همچنین در سطح کشوری بنای تئوری امنیت حیاتی بر پایه این فرض استوار شده است که کشورهای ثروتمند و فقیر جهان از حیث سطح توسعه انسانی پایدار و نابرابری اجتماعی-اقتصادی و در نتیجه، در شرایط اساسی برای ایجاد امنیت حیاتی و آسیب‌پذیری در برابر خطرات زندگی خیلی با یکدیگر تفاوت دارند. فرضیه اصلی نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴) این است که نیاز به اطمینان و خاطر جمعی مذهبی در جوامع یا شرایطی که امنیت حیاتی بیشتری برای افراد وجود دارد، کمتر است؛ به عبارت دیگر، کشورهایی که بالاترین سطوح آسیب‌پذیری را در برابر مخاطرات زندگی دارند، همان‌هایی هستند که بیشترین سطح دینی بودن را نشان می‌دهند. از آن طرف، چون مردم جوامع مرفه واجد بالاترین سطوح امنیت حیاتی هستند و برای مشکلات خویش واجد منابع گوناگون اقتصادی، اجتماعی و سیاسی هستند، نیاز کمتری احساس می‌کنند که به دین متوسل شوند؛ البته نکته حائز اهمیت در کار نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴) تأکید بر این نکته بوده است که حتی در میان کشورهای پیشرفته صنعتی و مدرن نیز جوامع ثروتمندی که واجد سطوح بالایی از نابرابری اقتصادی (درآمدی) هستند، در مقایسه با جوامع ثروتمند با سطوح پایین نابرابری اقتصادی (درآمدی)، جمعیت بیشتری از مردمانشان احساس ناامنی حیاتی می‌کنند. این ناامنی حیاتی به آن جمعیت انگیزه می‌بخشد تا عضویت یک گروه مذهبی را بپذیرند. درحقیقت، اگرچه نوسازی ساختاری و مدرنیزاسیون به کاهش نابرابری‌های اقتصادی تمایل دارد، در میان جوامع پیشرفته صنعتی و مدرن نیز واریانس مهمی از این حیث وجود دارد و در برخی از جوامع، مردم با نابرابری‌های فزاینده‌ای مواجه هستند که نتیجه‌اش، ناامنی حیاتی و افزایش گرایش به دین و التزام مذهبی خواهد بود (نوریس و اینگلهارت، ۲۰۰۴، ۲۰۰۸، ۲۰۱۱).

حال، سؤال اصلی این است که چگونه نظریه امنیت حیاتی می‌تواند شکاف‌های جنسیتی مشهود در دینداری را تبیین کند؟ بنا به استدلال نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۸)، وجود تفاوت‌های پایدار و ریشه‌دار در نحوه تجربه امنیت حیاتی زنان با مردان به‌طور گسترده‌ای شناخته شده است؛ همان‌طور که از طریق سطوح نابرابر منابع اقتصادی، اختلاف در درآمد، زنانه‌شدن فقر، بی‌قدرت سیاسی و فقدان نمایندگی در حکومت‌ها، نبود صدای زنان در عرصه عمومی، آسیب‌پذیری‌های جسمی و اجتماعی بیشتر زنان در برابر تهدیدات ناشی از پرخاشگری، استفاده از زور، جرائم جنسی و خشونت (از جمله خشونت خانگی) نشان داده شده است. براساس استدلال‌های مندرج در نظریه امنیت حیاتی، زنان عموماً به دلیل اختلافشان با مردان در زندگی ایمن و حفاظت‌شده یا امنیتی که در زندگی خود تجربه می‌کنند، اولویت و اهمیت بیشتری به دین در مقایسه با مردان می‌دهند. درحقیقت، پیش‌بینی اصلی نظریه امنیت حیاتی عبارت از این فرضیه است که اهمیت دین و دینداری در زنان بیش از مردان است؛ چون آنان در برابر تهدید مخاطرات اجتماعی در زندگی‌شان آسیب‌پذیرترند؛ پس زنان غالباً نه به دلیل جنسیت‌شان، بلکه به این دلیل که در زندگی‌شان معمولاً امنیت کمتری را در مقایسه با مردان تجربه می‌کنند و آسیب‌پذیرتر از مردان در برابر مشکلات فقر، بدهی، سلامتی، پیری و نبود ایمنی جسمی هستند، اولویت و اهمیت بیشتری به دین می‌دهند؛ چون دین برای آن‌ها احساس امنیت و خوشبختی را فراهم می‌کند (نوریس و اینگلهارت ۲۰۰۸)؛ ازاین‌رو می‌توان استنباط کرد که بیشینه دینداری در جاهایی است که امنیت حیاتی کمینه است و مردان نیز ملتزم به دین می‌شوند و در نتیجه، شکاف جنسیتی مذهبی نیز کمتر است. دلالت تجربی این پیش‌بینی نظریه امنیت حیاتی به‌عنوان فرضیه تحقیق آن است که «امنیت حیاتی همبستگی مثبت با شکاف جنسیتی مذهبی دارد». این فرضیه کلی را می‌توان براساس دو عامل مهم تشکیل‌دهنده سازه امنیت حیاتی در دیدگاه نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴، ۲۰۱۱) به دو فرضیه مجزا تقسیم کرد: اول، توسعه انسانی همبستگی مثبت با شکاف جنسیتی مذهبی دارد؛ دوم، نابرابری اقتصادی همبستگی منفی با شکاف جنسیتی مذهبی دارد.

۳. روش تحقیق

از آنجا که استدلال‌های اقامه‌شده در نظریه امنیت حیاتی توسط نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴، ۲۰۰۸، ۲۰۱۱) معطوف به سطح کلان و در جهت تبیین واریانس بین‌کشوری دینداری و شکاف جنسیتی مذهبی مطرح شده است، سطح مناسب برای آزمون این تئوری نیز سطح کلان (واحد تحلیل = سیستم‌های اجتماعی^۱) است؛ با این حال، مطالعه حاضر قصد دارد سطح تحلیل را به کشور ایران محدود کند و اعتبار تجربی نظریه امنیت حیاتی در تبیین سطوح شکاف جنسیتی دینداری را فقط در ایران به بوتۀ آزمون بگذارد؛ به همین دلیل و با توجه به اصل لزوم تناسب روش با موضوع، از روش «تطبیقی درون‌کشوری» با واحد تحلیل «استان» برای واریانس اعتبار تجربی این نظریه در ایران استفاده شد. خلاصه آنکه، روش تحقیق مطالعه حاضر از نوع «تطبیقی درون‌کشوری» محسوب می‌شود که از داده‌های جمعی برای مقایسه کمی واحدهای کلان اجتماعی در ایران (یعنی استان‌ها) استفاده کرده است؛ از این رو «واحد تحلیل» و «سطح تحلیل» در مطالعه حاضر به ترتیب «استان» و «ایران» بوده است که از داده‌های ثانویه سال ۱۳۹۵ (آخرین پیمایش ملی مربوط به دینداری و آخرین سرشماری در ایران) برای تحلیل نهایی استفاده شده است. مشخصات این داده‌ها ذیل مفهوم‌سازی و عملیاتی‌سازی هر متغیر تشریح خواهند شد.

۳.۱. عملیاتی‌سازی متغیرها

شکاف جنسیتی در دینداری

برای ساخت سنجۀ «شکاف جنسیتی در دینداری» ابتدا می‌باید سنجۀ دینداری ساخته شود و سپس تفاوت دینداری زنان با مردان محاسبه شود تا نمرۀ شکاف جنسیتی در دینداری برای هر واحد تحلیل به دست آید؛ از این رو ابتدا باید به عملیاتی‌سازی مفهوم ذوابعاد دینداری

۱. سیستم‌های اجتماعی یا واحدهای کلان اجتماعی عبارت‌اند از واحدهای جغرافیایی با قلمروهای محیطی که جمعیتی از افراد و خانوارها در آنجا زندگی می‌کنند؛ همچون مناطق شهری، شهرها، شهرستان‌ها، استان‌ها و کشورها.

بپردازیم. منظور از دینداری، تعلق و التزام به تعالیم و دستورات دین است که می‌توان آن را به دو نوع التزام عینی و ذهنی تقسیم کرد. التزام عینی ارجاع دارد به همه رفتارها و اعمال معطوف به امر قدسی یا خداوند که توسط سازمان مذهبی مشروع در جامعه، مشخص و توصیف شده‌اند. چنین رفتارهایی دربردارنده همه صورت‌های فردی و جمعی مشارکت در اعمال دینی است. التزام ذهنی دربردارنده اعتقاد به و/یا شناخت از توصیفات و تبیین‌های تأییدشده توسط یک سازمان مذهبی و داشتن عواطف و احساسات مساعد به آن است (استارک و فینک، ۲۰۰۰، ص. ۱۰۳)؛ بدین ترتیب، معرف‌هایی که برای سنجش دینداری در پژوهش حاضر مدنظر قرار گرفت، عبارت بودند از: میزان «تلاوت قرآن»، «نماز خواندن»، «روزه گرفتن»، «شرکت در نماز جماعت» و «حضور در مسجد» برای التزام عینی، و «اعتقاد به محاسبه اعمال در آخرت»، «توکل به خدا در انجام دادن امور مهم زندگی»، و «احساس نزدیکی به خدا» برای التزام ذهنی؛ البته چون در برخی تحقیقات بین‌کشوری نشان داده شده بود که الگوی جنسیتی دینداری مسلمانان در مؤلفه مناسب جمعی متفاوت از سایر مؤلفه‌های دینداری است، در مطالعه حاضر، «التزام عینی در دینداری» به دو مؤلفه «عبادات فردی» (با معرف‌های تلاوت قرآن، نماز و روزه) و «عبادات جمعی» (با معرف‌های حضور در مسجد و نماز جماعت) تقسیم شد.

داده‌های مربوط به معرف‌های دینداری از «پیمایش ارزش‌ها و نگرش‌های ایرانیان، موج سوم» (۱۳۹۵) اخذ شد که با حجم نمونه ۱۴۹۰۶ نفری، گسترده‌ترین جمعیت تعمیم‌یافتنی به هریک از استان‌های کشور را زیر پوشش برده بود. داده‌های سطح استانی به صورت تجمیعی از درصد پاسخگویانی که در هریک از ۳۱ استان ایران به معرف‌های التزام ذهنی (اعتقاد و احساس دینی) پاسخ «زیاد و خیلی زیاد» و به معرف‌های التزام عینی (اعمال دینی) پاسخ «اکثر اوقات و همیشه» داده بودند، به دست آمد. در نهایت، کم‌کردن نمره زنان از مردان در هریک از معرف‌های مذکور حکایت از متغیر شکاف جنسیتی در دینداری داشت. از آنجا که شاخص شکاف جنسیتی در دینداری از تفاوت دینداری زنان بر مردان به دست می‌آید، مقادیر

مثبت حاصل شده مبین آن است که زنان دیندارتر از مردان‌اند و مقادیر منفی نیز حکایت از دینداری بیشتر مردان در مقایسه با زنان داشته است.

۲.۳. اعتبار تجربی سنجه شکاف جنسیتی در دینداری

به منظور واریسی اعتبار تجربی سنجه شکاف جنسیتی در دینداری، از روش تحلیل مؤلفه‌های اصلی در تحلیل عاملی استفاده شد. شایان ذکر است که لازمه واریسی اعتبار تجربی/سازه سنجه‌های مرکب، استفاده از تحلیل عاملی تأییدی^۱ است. تحلیل عاملی تأییدی بر شالوده نظری‌ای استوار است که مشخص می‌کند در مرتبه اول، کدام متغیرها با کدام عامل‌ها و در مرتبه دوم، کدام عامل با کدام عامل‌ها باید همبسته باشند. روش تأییدی تطابق بهینه ساختارهای عاملی نظری (استدلال‌شده) و تجربی (مشاهده‌شده) را برای مجموعه داده‌ها آزمون می‌کند (هومن، ۱۳۸۴، ص. ۲۹۶). به منظور دستیابی به ساختار ساده و کنترل اعتبار نتایج از دو شیوه متفاوت چرخش یعنی چرخش متعامد (واریماکس) و چرخش متمایل (آبلیمین مستقیم)^۲ استفاده شد که نتایج هر دو روش چرخش مشابه بود و یک ساختار ساده را ظاهر کردند؛ با وجود این، به دلیل آنکه عامل‌های مرتبه دوم تنها زمانی محاسبه‌شدنی هستند که عامل‌های مرتبه اول متمایل باشند (کلاین، ۱۳۸۰، ص. ۱۰۲) و به منظور ساخت سازه مرتبه دوم برای سنجه شکاف جنسیتی در دینداری، از روش متمایل آبلیمین مستقیم استفاده شد. قبل از ارائه نتایج اصلی تحلیل عاملی لازم است برخی یافته‌های ضروری تحلیل عاملی ارائه شود.

داده‌های تحقیق نشان دادند که شاخص تکافوی نمونه^۳ برابر با ۰/۶۷ و مقدار حاصل از آزمون کرویت بارتلت با درجه آزادی ۲۸ معادل ۱۴۹/۶۱ است که از لحاظ آماری کاملاً معنادار بود ($P = ۰/۰۰۰$). بر پایه این دو ملاک اصلی می‌توان نتیجه گرفت که اجرای تحلیل عاملی

1. Confirmatory Factor Analysis

2. Direct Oblimin

3. KMO

براساس ماتریس داده‌های موجود، توجیه‌شدنی است. برآورد مقادیر ویژه متغیرها و مشخصات عامل‌های استخراج‌شده در جدول ۱ ارائه شده است.

جدول ۱- مشخصات عامل‌های استخراج‌شده از تحلیل مؤلفه‌های اصلی

مؤلفه	مقادیر ویژه اولیه		
	کل	درصد واریانس	درصد تجمعی
۱	۳,۹۹	۸۷.۴۹	۸۷.۴۹
۲	۱,۴۲	۷۲.۱۷	۵۹.۶۷
۳	۹۶.	۰۵.۱۲	۶۴.۷۹
۴	۸۰.	۰۳.۱۰	۶۷.۸۹
۵	۴۴.	۵۳.۵	۲۱.۹۵
۶	۱۸.	۲۱.۲	۴۲.۹۷
۷	۱۲.	۵۲.۱	۹۴.۹۸
۸	۰۸.	۰۶.۱	۰۰.۱۰۰

همان‌گونه که مشاهده می‌شود، نتایج تحلیل مؤلفه‌های اصلی حاکی از بزرگی مقدار ویژه تنها دو عامل از یک است که نشان می‌دهد بیشینه تعداد عامل‌های اصلی می‌تواند ۲ باشد. میزان تبیین واریانس مشترک بین متغیرها برای این دو عامل حدود ۶۸ درصد یعنی بیش از سه پنجم کل واریانس متغیرهاست که نسبتاً درخور ملاحظه است. وقتی عامل‌های استخراج‌شده پس از ۵ بار تکرار یا ازسرگیری^۱ چرخش یافتند، ماتریس ساختاری زیر به دست آمد.

جدول ۲- ماتریس ساختاری معرف‌های شکاف جنسیتی در دینداری استان‌های ایران

عامل‌ها یا مؤلفه‌ها		معرف‌ها
عامل اول: التزام عینی	عامل دوم: التزام ذهنی	
-	۹۰.۰	اعتقاد به محاسبه اعمال در آخرت
-	۷۸.۰	توکل به خدا در انجام دادن امور مهم زندگی
-	۶۲.۰	احساس نزدیکی به خدا
۸۲.۰	-	تلاوت قرآن
۶۲.۰	-	نماز خواندن
۶۷.۰	-	روزه گرفتن
۸۷.۰	-	شرکت در نماز جماعت
۸۳.۰	-	حضور در مسجد

ارقام مندرج در ماتریس ساختاری جدول ۲ دلالت بر آن دارد که متغیرهای رفتاری «تلاوت قرآن»، «نماز خواندن»، «روزه گرفتن»، «شرکت در نماز جماعت» و «حضور در مسجد» تنها با عامل اول - که قبلاً آن را بُعد التزام عینی دینداری نامیده بودیم - و متغیرهای «اعتقاد به محاسبه اعمال در آخرت»، «توکل به خدا در انجام دادن امور مهم زندگی» و «احساس نزدیکی به خدا» صرفاً با عامل دوم - که بُعد التزام ذهنی دینداری نامیده شده بود - به شدت همبسته هستند. این نتایج تجربی کاملاً با انتظارات برآمده از مفهوم‌سازی نظری سازه شکاف جنسیتی در دینداری مطابقت دارد؛ بنابراین می‌توان آن را دلیلی موجه برای اعتبار سازه این سنجه دُوبعدی در نظر گرفت. لازم است ذکر شود که آلفای کرونباخ سنجه شکاف جنسیتی در دینداری نیز معادل ۰/۸۵ (۸۵ صدم) به دست آمد که بر پایایی زیاد این سنجه دلالت دارد.

امنیت حیاتی

معنا و مضمون اصلی مفهوم «امنیت حیاتی» بازنمای درجه‌ای است که ادامه حیات برای انسان‌ها، ایمن و مطمئن یا نایمن و نامطمئن به نظر می‌رسد. با اندکی تأمل روشن خواهد شد که مفهوم امنیت حیاتی مفهومی گسترده، پیچیده و چندوجهی است؛ زیرا تهدیدهای مختلف

می‌توانند خطرها و ناامنی‌های ادراک‌شده‌ای را برای انسان‌ها در شرایط مختلف ایجاد کنند. گزارش توسعه انسانی سازمان ملل تصریح دارد که امنیت انسانی در برابر تهدیدهای متعددی ناشی از ابعاد اقتصادی، غذایی، بهداشتی، زیست‌محیطی، شخصی، اجتماعی و سیاسی شکل می‌گیرد (نوریس و اینگلهارت، ۲۰۰۸، ص. ۴). در این راستا بود که نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴، ۲۰۱۱) برای سنجش امنیت حیاتی یا استانداردها و مخاطرات موجود در زندگی بشری از «شاخص توسعه انسانی»^۱ سازمان ملل استفاده کردند. شاخص توسعه انسانی یک شاخص مرکب است که میزان دستیابی کشورها را به سه جنبه اساسی کیفیت زندگی انسان‌ها به شرح ذیل می‌سنجد:

۱- «طول عمر» که با شاخص «نرخ امید به زندگی در بدو تولد» سنجیده می‌شود. این شاخص نشان می‌دهد که هر فرد باید حداقل توقع چند سال زندگی را در کشوری که در آن به دنیا آمده است، داشته باشد؛

۲- «تحصیلات یا پیشرفت آموزشی»: این شاخص با ترکیب دو معرّف محاسبه می‌شود: اول، نسبت بزرگسالان باسواد به کل جمعیت (براساس دوسوم ارزش کل این شاخص) و دوم، نسبت ثبت‌نام ناخالص در سطوح تحصیلی ابتدایی، راهنمایی، متوسطه و عالی (براساس یک‌سوم باقیمانده ارزش کل) که از طریق تقسیم مجموع افرادی که در دوره‌های مختلف تحصیلی ثبت‌نام کرده‌اند، بر کل جمعیت دارای سن تحصیل به دست می‌آید؛

۳- «سطح رفاه مادی» یا «سطح استاندارد زندگی» که با شاخص درآمد سرانه واقعی^۲ که براساس برابری قدرت خرید تعدیل شده است یا بر اساس همان شاخص متداول توسعه اقتصادی یعنی سرانه تولید ناخالص داخلی واقعی^۳، محاسبه می‌شود.

1. Human Development Index (HDI)

2. Real per capita income

۳. برای محاسبه شاخص درآمد سرانه واقعی از روش PPP در برآورد GDP per capita استفاده می‌شود تا مشکل تأثیر نرخ ارزهای متفاوت در مقایسه بین کشوری کنترل گردد.

در پژوهش حاضر، سازه توسعه انسانی با شاخص‌های مذکور برای استان‌های ایران براساس داده‌های موجود در سالنامه‌های مرکز آمار ایران سنجیده شد؛ البته از آنجا که معرف‌های یک شاخص ترکیبی معمولاً نقش یا وزن یکسانی در سنجش مفهوم مدنظر ندارند، شاخص توسعه انسانی استان‌ها از ترکیب وزنی سنجه‌های مذکور براساس تکنیک «تحلیل مؤلفه‌های اصلی» در تحلیل عاملی پس از استاندارد کردن نمره‌ها ساخته شد. نکته بعدی آنکه، نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴، ۲۰۱۱) برابری/ناابرابری اقتصادی را نیز عامل مهمی در امنیت حیاتی دانسته‌اند و تصریح کرده‌اند که توسعه انسانی به همراه برابری اقتصادی است که موجب امنیت حیاتی می‌شود (ص. ۱۶). در پژوهش حاضر، سازه برابری/ناابرابری اقتصادی استان‌ها براساس شاخص محاسبه‌شده «ضریب جینی و سهم هزینه ناخالص سرانه هر دهک برای سال‌های ۹۴-۱۳۸۹» توسط دفتر جمعیت، نیروی کار و سرشماری مرکز آمار ایران (۱۳۹۵) ساخته شد.

۴. یافته‌های تحقیق

در ابتدا و به منظور ارائه تصویری کلی از وضعیت شکاف جنسیتی مذهبی در استان‌های ایران، جدول ۳ براساس ابعاد و مؤلفه‌های دینداری ارائه شده است.

جدول ۳- میانگین نسبت شکاف جنسیتی مذهبی در استان‌ها به تفکیک مؤلفه‌های دینداری (N = ۳۱)

استان	التزام دینی ذهنی	عبادات فردی	عبادات جمعی	التزام دینی عینی
آذربایجان شرقی	۱۷,۶۰	۳۵,۳۰	۴,۵۰	۳۹,۸۰
آذربایجان غربی	۱۶,۱۰	۲۴,۷۰	-۲۴,۹۰	-۰,۲۰
اردبیل	۶,۱۰	۱۷,۳۰	-۰,۵	۱۶,۸۰
اصفهان	۹,۱۰	۲۴,۹۰	-۲,۹۰	۲۲,۰۰
البرز	۱۶,۹۰	۵۶,۲۰	۱۵,۳۰	۷۱,۵۰
ایلام	۲۰,۱۰	۴۷,۲۰	-۳,۱۰	۴۴,۱۰

۱. برای آشنایی با چگونگی محاسبه شاخص‌های توسعه انسانی در سطح استان‌های ایران مراجعه کنید به: صالحی ۱۳۹۷.

استان	التزام دینی ذهنی	عبادات فردی	عبادات جمعی	التزام دینی عینی
بوشهر	۵,۳۰	۱۲,۴۰	-۲۳,۱۰	-۱۰,۷۰
تهران	۱۹,۷۰	۳۲,۵۰	۰,۲۰	۳۲,۷۰
چهارمحال و بختیاری	۸,۲۰	۲۷,۹۰	-۰,۶۰	۲۷,۳۰
خراسان جنوبی	-۲,۳۰	۱۴,۸۰	-۵,۸۰	۹,۰۰
خراسان رضوی	۵,۱۰	۲۴,۸۰	-۱۲,۳۰	۱۲,۵۰
خراسان شمالی	۷,۷۰	۳۶,۴۰	۲,۸۰	۳۹,۲۰
خوزستان	۳,۶۰	۱۹,۶۰	۰,۱۰	۱۹,۷۰
زنجان	۱۰,۴۰	۲۰,۲۰	-۲۸,۸۰	-۸,۶۰
سمنان	-۱۱,۱۰	۳۹,۳۰	-۱۵,۷۰	۲۳,۶۰
سیستان و بلوچستان	-۳,۷۰	۶,۶۰	-۶۴,۱۰	-۵۷,۵۰
فارس	۲,۲۰	۱۷,۸۰	-۱۵,۶۰	۲,۲۰
قزوین	۲۱,۸۰	۴۷,۵۰	۲,۹۰	۵۰,۴۰
قم	۱۸,۲۰	۱۷,۶۰	-۲۴,۹۰	-۷,۳۰
کردستان	-۲,۰۰	۵,۹۰	-۱۸,۰۰	-۱۲,۱۰
کرمان	۷,۲۰	۳۴,۵۰	-۸,۴۰	۲۶,۱۰
کرمانشاه	۱۷,۶۰	۵۱,۲۰	-۱۴,۰۰	۳۷,۲۰
کهگیلویه و بویراحمد	۷,۴۰	۱۸,۳۰	-۱۵,۰۰	۳,۳۰
گلستان	۱۶,۹۰	۱۷,۱۰	-۶,۵۰	۱۰,۶۰
گیلان	۲۷,۸۰	۴۴,۷۰	۶,۴۰	۵۱,۱۰
لرستان	۱۷,۲۰	۵۶,۸۰	-۴,۵۰	۵۲,۳۰
مازندران	۸,۰۰	۳۵,۹۰	۶,۶۰	۴۲,۵۰
مرکزی	۱۵,۰۰	۲۱,۴۰	-۳,۹۰	۱۷,۵۰
هرمزگان	۲۲,۲۰	۳۳,۹۰	-۱۸,۵۰	۱۵,۴۰
همدان	۴,۶۰	۲۷,۳۰	-۱۱,۳۰	۱۶,۰۰
یزد	۴,۲۰	۱۱,۱۰	-۱۶,۷۰	-۵,۶۰
میانگین کلی	۱۰,۲۳	۲۸,۴۲	-۹,۶۹	۱۸,۷۴

چنانکه پیش از این گفته شد، مقادیر مثبت شکاف جنسیتی در دینداری مبین آن است که زنان دیندارتر از مردان‌اند و مقادیر منفی نیز حکایت از دینداری بیشتر مردان در مقایسه با زنان دارد. براساس معیار مزبور، یافته‌های منعکس شده در جدول ۳ بر این واقعیت دلالت دارند که بیشترین شکاف جنسیتی مذهبی در استان‌های ایران به‌طور متوسط به عبادات فردی مربوط است (۲۸/۴۲ درصد). از حیث این مؤلفه دینداری، زنان در تمامی استان‌های ایران، بدون استثناء، دیندارتر از مردان بوده‌اند. درمقابل، کمترین شکاف جنسیتی مذهبی به مؤلفه عبادات جمعی مربوط بوده است (۹/۶۹- درصد) که منفی بودنش حکایت از مشارکت بیشتر مردان در مناسک جمعی دینی (شرکت در مساجد و نماز جمعه) دارد. بیشینه این شکاف جنسیتی در مناسک جمعی دینی به استان سیستان و بلوچستان متعلق است (۶۴/۱۰- درصد) که فاصله زیادی با مورد رتبه دوم یعنی استان زنجان (۲۸/۸۰- درصد) داشته است. شاید این نتیجه تا حدود زیادی به دلیل موازین شرعی یا هنجارهای عرفی باشد که مردان خیلی بیشتر از زنان در مساجد و نمازهای جماعت شرکت می‌کنند. یافته‌های تحقیق همچنین نشان می‌دهند که شکاف جنسیتی مذهبی به نفع زنان در سنجه دینداری عینی (بعد رفتاری) به مراتب بیشتر از دینداری ذهنی (بعد اعتقادی- عاطفی) بوده است (۱۸/۷۴ در برابر ۱۰/۲۳ درصد). این بدان معناست که در هر دو بعد دینداری، زنان استان‌های ایران به‌طور متوسط دیندارتر از مردان بوده‌اند؛ ولی در بعد ذهنی (اعتقادات و عواطف دینی) همگرایی دینی دو جنس بیشتر بوده است و در نتیجه، شکاف کمتری بین دینداری آنان مشاهده می‌شود.

در گام بعدی و به‌منظور ارائه تصویری از تفاوت استان‌های کشور در هر یک از سنجه‌های تحقیق، ابتدا شاخص «شکاف جنسیتی در دینداری کل» مطمح‌نظر قرار گرفت و سپس در جدول ۴، میانگین پنج استانی که بیشترین و کمترین نمره را در شکاف جنسیتی دینداری داشته‌اند، در کنار سنجه‌های امنیت حیاتی (توسعه انسانی و نابرابری اقتصادی) ارائه شد.

جدول ۴- میانگین نمره پنج استان واقع در کرانه بالا و پایین شکاف جنسیتی در دینداری (N = ۳۱)

نابرابری اقتصادی		توسعه انسانی		شکاف جنسیتی در دینداری		بالاترین استان‌ها
میزان	استان	میزان	استان	میزان	استان	
۰,۳۸	تهران	۰,۸۱۴	تهران	۸۸,۴۰	البرز	بالاترین استان‌ها
۰,۳۸	گلستان	۰,۷۸۰	سمنان	۷۸,۹۰	گیلان	
۰,۳۶	فارس	۰,۷۷۹	بوشهر	۷۲,۲۰	قزوین	
۰,۳۶	سیستان و بلوچستان	۰,۷۶۸	یزد	۶۹,۵۰	لرستان	
۰,۳۵	هرمزگان	۰,۷۶۵	اصفهان	۶۴,۲۰	ایلام	
	نابرابری اقتصادی		توسعه انسانی		شکاف جنسیتی در دینداری	
میزان	استان	میزان	استان	میزان	استان	
۰,۲۵	یزد	۰,۵۸۹	سیستان و بلوچستان	-۱,۴۰	یزد	
۰,۲۶	آذربایجان غربی	۰,۶۵۸	کردستان	۱,۸۰	زنجان	
۰,۲۶	البرز	۰,۶۶۳	آذربایجان غربی	۴,۴۰	فارس	
۰,۲۶	ایلام	۰,۶۸۰	لرستان	-۵,۴۰	بوشهر	
۰,۲۶	لرستان	۰,۶۸۱	ایلام	۶,۷۰	خراسان جنوبی	

یافته‌های مندرج در جدول ۴ بر این واقعیت دلالت دارند که از میان پنج استانی که بیشترین میزان شکاف جنسیتی در دینداری را داشته‌اند، دو استان (لرستان و ایلام) پایین‌ترین نرخ توسعه انسانی را نیز دارا بودند. همچنین از میان پنج استانی که بیشترین میزان شکاف جنسیتی در دینداری را داشته‌اند، سه استان (البرز، لرستان و ایلام) پایین‌ترین نرخ نابرابری اقتصادی را نیز داشته‌اند. یافته اول، معارض با پیش‌بینی نظریه امنیت حیاتی محسوب می‌شود؛ درحالی‌که یافته دوم عمدتاً در راستای پیش‌بینی نظریه امنیت حیاتی است؛ البته برای آزمون نظریه امنیت حیاتی نمی‌توان به چنین نتایج ناقصی اعتماد کرد؛ چون همه موردها را زیر پوشش تحلیل نبرده است و تمامی واریانس متغیرها را مدنظر قرار نداده است؛ باین‌حال، نباید فراموش کرد

که هدف اصلی پژوهش حاضر، آزمون یا ارزیابی تجربی نظریه امنیت حیاتی در تبیین شکاف جنسیتی دینداری در بافت جمعیت مسلمانان و قلمروی استان‌های کشور ایران بوده است. برای انجام دادن این مهم از مدل آماری «رگرسیون چندگانه»^۱ استفاده شد که از توان بسیار بالایی برای آزمون فرضیه‌ها در علوم اجتماعی برخوردار است.

تذکر این نکته حائز اهمیت است که چون تعداد موردها برای تحلیل آماری در این مطالعه به‌ناچار محدود است (در ایران، ۳۱ استان بیشتر وجود ندارد)، ضروری دیده شد به‌منظور اجتناب از خطای نوع اول در آزمون فرضیه‌ها، به‌جای حدنصاب آماری $(p \leq 0/05)$ که سطح متعارف معناداری آماری برای واریسی احتمال واقعی بودن روابط به‌دست آمده در علوم اجتماعی است، از سطح معناداری سهل‌گیرانه‌تر در علوم اجتماعی $(p \leq 0/10)$ استفاده شود. همچنین برای سهولت بیشتر در تفسیر نتایج رگرسیونی، نسبت‌های استانی شکاف جنسیتی در دینداری براساس فرمولی (ر.ک. به دواس، ۱۳۷۶، ص. ۲۶۷) در دامنه میان صفر (کم‌ترین نسبت) تا ۲۰ (بیشترین نسبت) قرار گرفت. جدول ۵ به انعکاس نتایج آزمون تجربی نظریه امنیت حیاتی در تبیین شکاف جنسیتی دینداری ایرانیان براساس مدل رگرسیون اختصاص یافته است.

نتایج مندرج در جدول ۵ حکایت از آن دارند که اول اینکه، ضریب همبستگی چندگانه معادل با ۰/۴۴ محاسبه شده است که مبین آن است، چهار متغیر تشکیل‌دهنده سازه امنیت حیاتی به‌طور هم‌زمان ۴۴ صدم با شکاف جنسیتی در دینداری در استان‌های ایران همبستگی و ارتباط داشته‌اند (= ارتباطی متوسط)؛ دوم اینکه، ضریب تعیین (R^2) نیز معادل با ۰/۱۹ محاسبه شده است که بدین معناست، ۱۹ درصد از واریانس شکاف جنسیتی دینداری در استان‌های ایران توسط ترکیبی خطی از چهار متغیر «امید به زندگی»، «پیشرفت آموزشی»، «سطح استاندارد زندگی» و «نابرابری اقتصادی» توضیح داده می‌شود و ۸۱ درصد باقیمانده به عوامل دیگر (و خطا) متعلق است. نسبت F مشاهده شده برای آزمون معناداری ضریب تعیین (R^2)

1. Multiple Regression

معادل با ۱/۵۵ محاسبه شده است که از لحاظ آماری معنادار نبوده است ($P = ۰/۲۲$). این، بدان معناست که فرضیه صفر مبنی بر ارتباط واقعی نداشتن متغیرهای تشکیل دهنده سازه امنیت حیاتی با متغیر شکاف جنسیتی دینداری در استان‌های ایران تأیید می‌شود؛ در نتیجه، فرضیه کلی تحقیق مبنی بر ارتباط امنیت حیاتی با شکاف جنسیتی دینداری در استان‌های ایران رد می‌شود.

جدول ۵- رگرسیون شکاف جنسیتی در دینداری بر شاخص‌های امنیت حیاتی ($N = ۳۱$)

متغیرهای مستقل	همبستگی مرتبه صفر	همبستگی تفکیکی	ضریب ساده رگرسیون	ضریب استاندارد رگرسیون	مقدار T	معناداری T
۱ امید به زندگی	۰,۳۲	۰,۱۷	۳۴,۵۶	۰,۲۵	۰,۸۸	۰,۳۹
۲ پیشرفت آموزشی	۰,۳۶	۰,۲۳	۳۱,۰۷	۰,۳۸	۱,۲۰	۰,۲۴
۲ استاندارد زندگی	۰,۱۴	-۰,۱۹	-۲۰,۲۶	-۰,۲۸	-۱,۰۲	۰,۳۲
۳ نابرابری اقتصادی	-۰,۱۵	-۰,۱۳	-۱۴,۳۹	-۰,۱۳	-۰,۶۹	۰,۵۰
مقدار ثابت (عرض از مبدأ) = -۲۳,۷۰						
همبستگی چندگانه	ضریب تعیین	مقدار F	معناداری F			
۰/۴۴	۰/۱۹	۱/۵۵	۰/۲۲			

برای آزمون جداگانه و تفکیکی تک تک فرضیه‌ها یا تبیین‌کننده‌های گرفته شده از نظریه امنیت حیاتی، باید به آماره‌های هر یک از سازه‌های امنیت حیاتی در مدل رگرسیون مندرج در جدول ۵ مراجعه کرد. یافته‌های مربوط به همبستگی تفکیکی و ضرایب رگرسیون حکایت از آن دارند که الگوی تأثیر سه شاخص مختلف توسعه انسانی بر شکاف جنسیتی در دینداری یکسان نیست؛ به نحوی که دو شاخص «امید به زندگی» و «پیشرفت آموزشی» هماهنگ با فرضیه تحقیق، تأثیر مثبت بر شکاف جنسیتی در دینداری داشتند، ولی شاخص «سطح استاندارد زندگی» برخلاف پیش‌بینی مندرج در فرضیه تحقیق، تأثیری منفی بر شکاف جنسیتی در دینداری داشته است. همچنین شاخص دیگر امنیت حیاتی یعنی «نابرابری اقتصادی» مطابق با فرضیه تحقیق یا پیش‌بینی نظری نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۸) تأثیری منفی بر شکاف

جنسیتی در دینداری داشته است. از سوی دیگر، ضرایب استاندارد رگرسیون نشان می‌دهند که دو شاخص «پیشرفت آموزشی» (با بتای ۰/۳۸) و «نابرابری اقتصادی» (با بتای ۰/۱۳-) از سازه امنیت حیاتی به ترتیب، بیشترین و کمترین سهم را در تأثیرگذاری بر شکاف جنسیتی در دینداری داشته‌اند.

با این همه، برای تصمیم‌گیری درباره تأیید یا رد فرضیه‌های نظری در سنت کمی، باید جدا از معیار «جهت و شدت ارتباط» به معیار «معناداری آماری» نیز مراجعه کرد. نتایج آزمون T و سطح معناداری متناظر با آن درباره ارتباط تک‌تک شاخص‌های امنیت حیاتی با شکاف جنسیتی در دینداری، مبین این واقعیت است که هیچ‌یک از آن‌ها تأثیری واقعی بر شکاف جنسیتی در دینداری نداشته‌اند؛ زیرا هیچ‌یک از مقادیر مشاهده‌شده نسبت T برای شاخص‌های چهارگانه امنیت حیاتی در سطح قابل قبول آماری ($p \leq 0/10$) قرار نگرفته‌اند؛ پس نتایج تفکیکی آزمون تجربی نظریه امنیت حیاتی نشان داد که فرضیه‌های مربوط به تأثیر شاخص‌های توسعه انسانی و نابرابری اقتصادی بر شکاف جنسیتی در دینداری رد می‌شوند یا به عبارت دقیق‌تر، فرضیه صفر مبنی بر تأثیر واقعی نداشتن شاخص‌های امنیت حیاتی بر شکاف جنسیتی دینداری تأیید می‌شود؛ درنتیجه، اگر گفته شود که یافته‌های پژوهش حاضر برای نظریه امنیت حیاتی در تبیین شکاف جنسیتی دینداری در بافت جمعیت مسلمانان و قلمروی استان‌های کشور ایران دلالت ابطالی داشته است، سخن دلالت‌آمیزی بیان شده است.

۵. نتیجه‌گیری

چنانکه اشاره شد، مطالعات جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه دین همواره نشان داده‌اند که از هر شاخصی برای سنجش دینداری افراد در ادیان و مذاهب مختلف استفاده کنیم، زنان مذهبی‌تر از مردان‌اند. این گزاره به قدری بدیهی به نظر می‌رسید که دانش‌پژوهان دانشگاهی تا دهه ۱۹۸۰ میلادی اصلاً به سراغ تبیین چرایی آن نرفتند، ولی از آن به بعد، دانشمندان علوم اجتماعی نظریه‌های مختلفی را برای تبیین شکاف جنسیتی در دینداری ارائه کردند که نظریه

امنیت حیاتی نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۴) یکی از آن‌ها بود، اما این دو دانشمند نیز در آزمون بین‌کشوری نظریه‌شان با داده‌های ۹۷ کشور نتوانستند حمایتی تجربی برای این نظریه در تبیین شکاف جنسیتی مذهبی به دست آورند (نوریس و اینگلهارت، ۲۰۰۸). از آنجا که در واریسی تجربی تبیین‌های نظری هرگونه تغییر در واحد و سطح تحلیل می‌تواند شناخت‌های نوینی را برای دانش‌پژوهان علوم اجتماعی به بار آورد، در پژوهش حاضر تلاش شد تا نظریه امنیت حیاتی را برای تبیین شکاف جنسیتی مذهبی در کشور ایران به کار گیریم و با واحد تحلیل قرار دادن «استان»، اعتبار آن را با روش تطبیقی درون‌کشوری ارزیابی تجربی کنیم؛ با وجود این، یافته‌های مربوط به آزمون تجربی رابطه میان امنیت حیاتی با شکاف جنسیتی دینداری در ایران با روش تطبیقی درون‌کشوری و تحلیل بین‌استانی نشان داد که هیچ‌یک از فرضیه‌های بازنمای تئوری امنیت حیاتی تأیید نمی‌شوند. درحقیقت، همه یافته‌های به‌دست‌آمده در پژوهش حاضر بر نبود ارتباط واقعی میان امنیت حیاتی و شکاف جنسیتی دینداری در ایران به صورت مقایسه بین‌استانی دلالت داشته است؛ به عبارت دیگر، شاخص‌های امنیت حیاتی فاقد قابلیت تبیینی برای توضیح واریانس یا تغییرات شکاف جنسیتی دینداری در استان‌های ایران بوده‌اند. با توجه به همگرایی نتایج این پژوهش درون‌کشوری با پژوهش بین‌کشوری نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۸) در ناتوانی تجربی نظریه امنیت حیاتی در تبیین شکاف جنسیتی دینداری، می‌توان نتیجه گرفت که پایه تجربی این نظریه برای تبیین شکاف جنسیتی دینداری، ضعیف و غیرمستحکم است؛ البته نباید فراموش کرد که نوریس و اینگلهارت، نظریه امنیت حیاتی را نه برای تبیین شکاف جنسیتی دینداری، بلکه برای تبیین الگوهای بین‌کشوری دینداری و روند موفق سکولاریزاسیون در جهان ارائه کرده بودند که تاکنون نیز محققان متعددی آن را با شاخص‌های مختلفی برای مجموعه‌های مختلفی از کشورها تأیید کرده‌اند (برای نمونه، ریس، ۲۰۰۹؛ رویتر و ون‌توبرگن، ۲۰۰۹؛ باربر، ۲۰۱۱؛ نوریس و اینگلهارت، ۲۰۱۱؛ سلت و همکاران، ۲۰۱۱؛ هاکت، ۲۰۱۶؛ هولینگر و موکنهوبر، ۲۰۱۹)، ولی این مدعای نوریس و اینگلهارت (۲۰۰۸) که نظریه امنیت حیاتی آنان واجد توان تبیینی بالایی در حل

مسئله «شکاف جنسیتی دینداری» است، هنوز از حمایت تجربی جدی برخوردار نشده است و نتایج تحقیق حاضر نیز برای آن دلالت ابطالی داشته است. با این توضیح، باید به انتظار انجام شدن تحقیقات بیشتری در این زمینه نشست.

کتابنامه

۱. دواس، دی. ای. (۱۳۷۶). پیمایش در تحقیقات اجتماعی (چاپ اول) (ه. نائبی، مترجم). تهران: نشر نی.
۲. صالحی، م. ج. (۱۳۹۷). رتبه‌بندی استان‌های کشور بر اساس شاخص‌های توسعه انسانی و سرمایه انسانی. فصلنامه پژوهش و برنامه‌ریزی در آموزش عالی، ۲۴(۱)، ۲۷-۴۹.
۳. کلاین، پ. (۱۳۸۰). راهنمای آسان تحلیل عاملی (چاپ اول) (س. ج. صدرالسادات و ا. مینایی، مترجمان). تهران: انتشارات سمت.
۴. هومن، ح. ع. (۱۳۸۴). مدل‌یابی معادلات ساختاری (چاپ اول). تهران: انتشارات سمت.
5. Barber, N. (2011). A cross-national test of the uncertainty hypothesis of religious belief. *Cross-Cultural Research*, 45(2), 318–333.
6. Bibby, R., & Brinkerhoff, M. (1974). Sources of religious involvement. *Review of Religious Research*, 15, 71-79.
7. Cornwall, M. (1989). The determinants of religious behavior: A theoretical model and empirical test. *Social Forces*, 68(2), 572-592.
8. Dittes, J. (1971). Some parallels in the career of church-sect and extrinsic-intrinsic. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 10, 375–383.
9. Finke, R., & Stark, R. (1992). *The churching of America 1776-1990*. Rutgers: Rutgers University Press.
10. Hackett, C. (2016). *The religious gender gap around the world*. Washington, DC: Pew Research Center.
11. Höllinger, F., & Muckenhuber, J. (2019). Religiousness and existential insecurity: A cross-national comparative analysis on the macro and micro level. *International Sociology*, 34 (1), 19–37.
12. Miller, A., & Stark, R. (2002). Gender and religiousness: Can socialization explanations be saved? *American Journal of Sociology*, 107(6), 1399–1423.
13. Norris, P., & Inglehart, R. (2004). *Sacred and secular: Religion and politics worldwide*. New York: Cambridge University Press.

14. Norris, P., & Inglehart, R. (2008). Existential security and the gender gap in religious values. *SSRC Conference on Religion and International Affairs*, February 15–16, New York.
15. Norris, P., & Inglehart, R. (2011). *Sacred and Secular: Religion and Politics Worldwide* (2nd ed.). New York: Cambridge University Press.
16. Rees, T. J. (2009). Is personal insecurity a cause of cross-national differences in the intensity of religious belief? *Journal of Religion and Society*, 11, 1–24.
17. Ruiters, S., & Van Tubergen, F. (2009). Religious attendance in cross-national perspective: A multilevel analysis of 60 countries. *American Journal of Sociology*, 115, 863–895.
18. Solt, F., Habel, Ph., & Grant, T. (2011) Economic inequality, relative power, and religiosity. *Social Science Quarterly*, 92(2), 447–465.
19. Stark, R. (1996). *The rise of Christianity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
20. Stark, R. (2002) Physiology and faith: Addressing the “Universal” gender difference in religious. *Journal for the Scientific of Religion*, 41(3), 495–507.
21. Stark, R. (2003). Upper class asceticism: Social origins of ascetic movements and medieval saints. *Review of Religious Research*, 45, 5–19.
22. Stark, R., & Finke, R. (2000) *Acts of faith*. California: University of California Press.
23. Stolz, J. (2020) Secularization theories in the twenty-first century. *Social Compass*, 67(2), 282-308.
24. Sullins, P. (2006). Gender and religion: Deconstructing universality, constructing complexity, *American Journal of Sociology*, 112 (3), 838–860.