

# امتناع اندازه‌گیری دین‌داری و امکان رتبه‌بندی نوع دین‌داری<sup>۱</sup>

حسن محدثی<sup>۲</sup>

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

## چکیده

این مقاله پژوهش‌های پیمایشی در حوزه دین را نقد و بررسی کرده است. البته تأکید اصلی مقاله بر نقد پیمایش‌های اندازه‌گیری دین‌داری است و نه لزوماً هرگونه پیمایش مربوط به دین. نقطه عزیمت مقاله بحث از هماهنگی و هم‌خوانی ناخواسته اما آسیب‌زای دو گرایش فکری در دو گروه متفاوت است: گرایش قشری‌گری دینی حاکم بر ذهن دولت‌مردان، سیاستمداران و مدیران جامعه از یک‌سو و گرایش پوزیتیویستی حاکم بر ذهن دانشگاهیان و پژوهشگران از سوی دیگر. آن قشری‌گری دینی و این تنگ‌نظری پوزیتیویستی کاملاً با هم سازگارند. هردو دین را امری بیرونی و عینی در نظر می‌گیرند و هر یک به‌نحوی کمیت‌نگرند. هردو نگاهی قسری (مکانیکی) دارند و هردو می‌کوشند واقعیت دینی را هرچه بیشتر به اجزا تجزیه کنند. در ادامه، نویسنده پس از بیان مبادی روش‌شناختی این‌گونه تحقیقات بر نقادی پژوهش‌های پیمایشی دین در غرب و ایران تأکید می‌کند و می‌کوشد از طریق نقد یک مدل غربی سنجش میزان دین‌داری (مدل گلاک و استارک) و یک مدل ایرانی (مدل شجاعی‌زند) به مشکلات بنیادی پژوهش پیمایشی دین نقی بزند. به دنبال چنین کوششی است که نویسنده امکان سنجش میزان دین‌داری را به دو دلیل منتفی می‌داند: نخست آنکه دین‌داری امری هم بیرونی و عینی و هم درونی و کیفی است و تبلور بیرونی دقیقاً

1. این مقاله با بهره‌گیری از پژوهش ارزشمند عباس کاظمی و مهدی فرجی با عنوان بررسی سنجه‌های مرتبط با دین در ایران (۱۳۸۵) و بنا به درخواست دوست گرامی ام‌عباس کاظمی نوشته شده است و به خود ایشان نیز تقدیم می‌شود.

2. استادیار گروه جامعه‌شناسی دانشکده روانشناسی و علوم اجتماعی دانشگاه آزاد اسلامی، واحد تهران مرکزی.

hmohaddesi@yahoo.com

تعیین‌یافته‌ای ندارد. از این رو، هیچ‌یک از حالات افراد را نمی‌توان معیار ثابت سنجش دین‌داری تلقی کرد، زیرا خود این یا آن حالت آدمی نیست که بایست مورد توجه قرار گیرد بلکه معنای نهفته در حالت آدمی اهمیت دارد. دلیل دوم نیز این است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان میزان اهمیت هر یک از مؤلفه‌های دین‌داری را در ترکیب کلی دین‌داری مشخص کرد و چون دین‌داری‌های بسیار متنوعی وجود دارد که وزن مؤلفه‌های مختلفشان به نسبت متغیر است، هرگونه امکان مقایسه میان آن‌ها منتفی می‌گردد. به عبارت دیگر، دین‌داری‌های مختلف ناهمگن و ناهم‌سنخ‌اند و لذا سنجش و مقایسه امور ناهم‌سنخ ممکن نیست (سطح مقیاس اسمی). به‌جای سنجش میزان دین‌داری باید به رتبه‌بندی نوع دین‌داری (رسیدن به سطح مقیاس ترتیبی) پرداخت زیرا تنها می‌توان میزان دین‌داری افرادی را با هم مقایسه کرد که دین‌داری‌شان از یک سنخ باشد. روش مناسب این سنجش نیز روش کیفی است. بدین ترتیب، سنجش میزان دین‌داری در واقع جای خود را به رتبه‌بندی کیفی انواع دین‌داری می‌دهد.

**واژگان کلیدی:** سنجش دین‌داری، میزان دین‌داری، نوع دین‌داری، رتبه‌بندی کیفی، پوزیتیویسم، قشری‌گری دینی.

#### مقدمه

بارها شاهد بوده‌ام که همکارانم در حوزه جامعه‌شناسی، دانشجویان جامعه‌شناسی یا دیگران مطالعه جامعه‌شناختی دین را با سنجش میزان دین‌داری یکی تلقی کردند یا دست‌کم سنجش میزان دین‌داری را مهم‌ترین نوع مطالعه در حوزه جامعه‌شناسی دین پنداشتند، چندان که گویی در جامعه‌شناسی دین قلمروهای دیگری از پژوهش وجود ندارد! شاید دقیق‌تر این باشد که بگویم مفهوم جامعه‌شناسی دین برای افراد متعددی پیش از هر چیز یادآور تحقیقات مربوط به "سنجش میزان دین‌داری" است (و شاید این درک نادرست از جامعه‌شناسی دین در میان کسانی که به صورت تخصصی در این حوزه علمی و پژوهشی فعال نیستند، حاکی از سلطه و غلبه نگرش‌های معینی در جامعه‌شناسی باشد). در هر صورت، به نظر می‌رسد سنجش میزان دین‌داری در یکی دو دهه اخیر جدی گرفته شده است و توجه مدیران سیاسی و فرهنگی، صاحب‌نظران، روشن‌فکران و محققان بدان معطوف شده است. فزونی پژوهش‌هایی که در دو دهه اخیر در باب سنجش میزان دین‌داری صورت گرفته است، مجال مناسبی برای طرح بحث‌هایی مبنایی درباره این دسته از تحقیقات فراهم ساخته است. ارزیابی انتقادی‌ای که در این مقاله ارائه می‌شود به‌هیچ‌وجه نافی زحمات محققان و نیت خیر برخی مدیران و پژوهشگران یا تخطئه احدی نیست، بلکه برعکس، نگارش مقالاتی از این قبیل وام‌دار این نوع

کوشش‌هاست. معدود نکاتی که درباره محققان گفته شده است یا توصیف وضع و حال بوده است یا نقدی با هدف اصلاح جهت‌گیری‌ها و رویکردها. رویکرد نقادانه من در این مقاله معطوف به هدف آشکارسازی خطاهای معرفتی و روش‌شناختی در حوزه جامعه‌شناسی دین و به‌طور کلی دین‌پژوهی است و از این رو، معتقدم می‌بایست همه خطاهایی را که به قصد سازندگی و پیشرفت و راه‌گشایی انجام شده است ارج نهاد. من امیدوارم این مقاله نوعی گفت‌وگوی ثمربخش را در باب این موضوع به‌دنبال داشته باشد. پس اگر جایی به کار محقق اشاره کردم و به ذکر ایرادی پرداختم، بدان معنا نیست که کوشش‌ها و کارهایم بری از خطا است یا اگر انجام می‌شد می‌توانست بری از خطا باشد. وانگهی، آرمانی‌تر این است که پیش از هرگونه نقدی، اقدامی ایجابی و هنجارگذار انجام گیرد؛ و این البته کار سهلی نیست. پس این مقاله نیز کوشش خردی است در جهت سهم‌شدن در برنامه‌های پژوهشی حوزه جامعه‌شناسی دین.

### طرح مسئله: پیوند قشری‌گری<sup>۱</sup> و پوزیتیویسم

در ایران بعد از انقلاب به‌دلیل دغدغه‌های حکومت دینی در باب میزان دینی‌بودن جامعه و اعضای آن، به تدریج تقاضا برای انجام تحقیقاتی با هدف سنجش میزان دین‌داری اقشار گوناگون جامعه افزایش یافت.<sup>۲</sup> بینش مسلط در میان سیاستمداران و دولت‌مردان، مدیران سیاست‌گذار و

۱. قشری‌گری را معادل لیترالیسم به کار می‌برم و مرادم از این اصطلاح آن نوع نگرشی به دین است که دین و دین‌داری را در حفظ و مراعات ظواهر دینی خلاصه می‌کند، تأکید وافری بر ظاهر دینی دارد و اخلاق و سلوک معنوی را نادیده می‌گیرد و مردمان را دچار تکلف در دین‌داری می‌کند و ریاکاری، تزویر، و فرصت‌طلبی ضداخلاقی از پیامدهای معمولی آن است. نمونه‌های نگرش و گرایش قشری‌گرایانه در تاریخ فراوان است. یک نمونه آن عملکرد امیرمبارز حاکم شیراز در عصر حافظ است: «طاعت و زهد با او به شیراز راه یافت و سلطان در امر دین شروع کرد به سختگیری. در فارس، چنان‌که مورخ می‌گوید، از "قراء سبع" تفحص کرد و در ترویج و تشویق حافظان و قاریان اهتمام ورزید. چنان‌که علما را هم به قرآن تشویق می‌کرد و به فقه و حدیث. حتی عامه مردم را نیز، آن‌گونه که مورخان گفته‌اند، به علوم شرعی ترغیب می‌کرد. این نظارت بر قلوب و افکار که جلوه‌ای شرقی از بازجویی‌های دینی اروپا در همان قرون به‌شمار می‌آمد به آنجا کشید که حتی به شیوه‌ای همانند آنچه در روزگار ما "بررسی" می‌خوانند، کتاب‌های خطرناک ناروا یا به‌اصطلاح آن روزها "کتب محرمة الانتفاع" را نیز فرمان داد تا بشویند و نابود کنند» (زرین‌کوب، ۱۳۶۹: ۵۱-۵۰). اعتراض حافظ به این قشری‌گری در اشعار او به‌خوبی نمایان است.

۲. در مقدمه کتاب *مبانی نظری مقیاس‌های دینی* (۱۳۸۴) آمده است: «سنجش دین‌داری در ابعاد فردی، نیازمند مقیاس و معیار است از جهت محاسبه نفس... زیرا انسان بسیار خودفریب است... بلکه در مهندسی اجتماعی و مدیریت جامعه این ضرورت دوچندان می‌شود. از جهات ارزیابی تربیت دینی در مقاطع تحصیلی مدارس و دانشگاه‌ها، سنجش تأثیرگذاری تبلیغات دینی مبلغان حوزوی و رسانه‌های گروهی، پیمایش فرهنگ عمومی در ابعاد دینی و غیر این‌ها. از سوی دیگر، به‌رغم تلاش‌های بسیار در تهیه و ساخت مقیاس‌های دینی در سطح جهانی و در داخل ایران (که ده‌ها پرسش‌نامه و مقیاس

نیز مدیران اجرایی در تمام این سال‌ها این بوده است که دین‌داری مردمان در ظاهر زندگی و سلوکشان آشکار می‌شود و از مشاهده اعمال و رفتار آدمیان در محیط کار، تحصیل و فضاهای عمومی و بررسی میزان انجام اعمال عبادی و شرکت در مراسم و مناسک دینی و شدت اظهار تعهد و تعلقشان می‌توان به میزان دین‌داری‌شان پی‌برد.<sup>۱</sup> به‌علاوه، در نظامی که می‌خواست جامعه را سراسر دینی سازد، وجود جلوه‌هایی از امور و سلوکی که می‌توانست به‌نحوی "بی‌دینی" تلقی شود چندان قابل تحمل نبود. در چنین فضایی، "بی‌دینی" بیشتر به معنی زیرپانهادن و نادیده‌گرفتن احکام فقهی و شریعت تلقی می‌شد و هنوز نیز می‌شود. در واقع، در تمام این سال‌ها، خواسته یا ناخواسته، آشکار یا پنهان، نوعی تعریف رسمی از دین‌داری وجود داشت که همانا زیستن شریعتمدارانه و متکی بر رساله فقهی بود.<sup>۲</sup> البته در میان گروه‌های

سنجش دین‌داری و نگرش دینی تهیه‌شده، در پیمایش‌های ملی، همچنان داوری‌های متفاوت و گاه متناقض درخصوص دین‌داری آحاد مردم مشاهده می‌شود. همه این‌ها گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه را بر آن داشت که با همکاری دانشکده روان‌شناسی و علوم تربیتی و مؤسسه روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه تهران و نیز شورای فرهنگ عمومی و پژوهشکده تعلیم و تربیت، جهت ایجاد زمینه‌های نظری تهیه مقیاس‌های معتبر دین‌داری همایش «مبانی نظری و روان‌سنجی مقیاس‌های دینی» را در اسفندماه ۱۳۸۲ برگزار کند (۱۳۸۴: ۲). در اینجا دو دلیل برای سنجش میزان دین‌داری آحاد مردم ذکر شده است: (۱) محاسبه نفس؛ (۲) مهندسی اجتماعی و مدیریت دینی جامعه. اما کیست که نداند محاسبه نفس امر جدیدی نیست و قبلاً هم لازم بوده است و تازه، محاسبه نفس امری شخصی و درونی است و به دیگران مربوط نیست که بخواهند برای هر مؤمن صورت‌حسابی از محاسبه نفس بفرستند. آنچه جدید است همان حکومت دینی است که نگران میزان دینی‌بودن جامعه است و دین‌داری مردم را یکی از مهم‌ترین رسالت‌هایش می‌داند.

۱. قشری‌گری چنان رواج یافته است که افراد مختلفی بدان اشاره کرده و آن را به‌منزله یکی از آسیب‌های جدی مورد توجه قرار داده‌اند: «هر جامعه‌ای آسیب‌های خاص خود را دارد و جوامع دینی هم از این آسیب‌ها مبرا نیستند. مهم‌ترین آسیب جامعه دینی ظاهرگرایی، قشری‌گری و سطحی‌نگری است که متأسفانه ما نیز گاهی شاهد هستیم که در مناسبت‌های مختلف مسائلی مورد توجه قرار می‌گیرد و برای حفظ آن‌ها جایزه تعیین می‌کنند که شاید صحتی نداشته باشد» (الویری، <http://www.qudsonline.ir>).

۲. محمدعلی حاجی‌ده‌آبادی عضو گروه علوم تربیتی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه در مقاله ارزشمندی که در باب "آسیب‌شناسی سنجش دین‌داری" نوشته است، وجود این قشری‌گری را مورد تأیید قرار داده و درباره آفات آن می‌نویسد: «دین‌داری دارای دو بعد ظاهری یا دیداری و باطنی یا غیردیداری است. باطنی و غیردیداری بودن به این معنا نیست که این بعد قابل ادراک نمی‌باشد، گرچه، همچنان‌که گفته شد، باید به دشواری ادراک و فهم این بعد مهم نیز اعتراف کرد. از سوی دیگر، صرف ظواهر دینی حتی اگر به بهترین وجه نیز باشد، معیار دین‌داری نیست، گرچه متأسفانه قضاوت درباره دین‌داری افراد بیشتر براساس این‌گونه معیارها صورت می‌گیرد و این امر خود می‌تواند به بازار ریاکاری و تظاهر در جامعه دامن بزند؛ برای مثال، ممکن است از جمله شاخصه‌های مهم دین‌داری حضور فرد در جلسات مذهبی دانسته و بر این معیارها به‌شدت پافشاری شود، در حالی که از نظر قرآن منافقان نیز کسانی‌اند که مانند مؤمنان در جلسات مذهبی پیامبر (ص) شرکت می‌کردند؛ اما

مذکور همیشه تک‌صداهایی در حاشیه وجود داشت که با چنین تعریفی از دین و دین‌داری کمابیش مخالف بود اما هیچ‌گاه این صداها به بینش و سیاست غالب بدل نگشت.

تقاضاهایی که از این نظرگاه برای انجام پژوهش درباب بررسی میزان دین‌داری مردم زاده می‌شد اغلب به نهادها و مؤسسات تحقیقاتی‌ای سفارش می‌گردید که خود بر مبنای همین بینش تأسیس شده بودند. این تحقیقات زیر نظر کسانی انجام می‌گرفت که یا بر اساس همین بینش تربیت شده بودند یا با وفاداری و تعهد به آن، امکان ورود به این مراکز تحقیقاتی و تداوم حضور در آن‌ها را پیدا کرده بودند (نگاه کنید به پناهی، ۱۳۹۰). همه ما می‌دانیم که هنوز تحقیق در ایران به شدت وابسته به دولت است و هنوز مراکز تحقیقاتی بزرگ و نیرومند مستقل از دولت و بی‌نیاز از پیوند تنگاتنگ با آن نه وجود دارد و نه عملاً چنین مراکزی امکان بقا دارند (نگاه کنید به یثربی، ۱۳۸۶: ۱۰). از این رو، محققان مستقل در این سال‌ها اغلب مجبور می‌شدند علایق تحقیقاتی‌شان را رهاکنند و برای امرار معاش به کسب‌وکارهایی دیگر روی آورند، یا در حاشیه پروژه‌های تحقیقاتی بزرگ مشغول انجام محدود پژوهش‌های خردمقیاس شوند. پاره‌ای از آنان با اشتغال موقت در پروژه‌های رسماً سفارش‌شده منتظر نشستند تا شرایط مساعدی برای پی‌گیری علایقشان فراهم شود. در این میان پاره‌ای از محققان هم هستند که برای انجام هر نوع سفارش تحقیقاتی آمادگی دارند و کسب‌وکار حرفه‌ای‌شان تحقیق کردن است و کاری به نوع، محتوا، سودمندی و هدف تحقیق ندارند! در هر صورت، از سویه‌های متفاوتی این نکته مورد تأکید قرار می‌گیرد که «دولتی‌بودن نظام دانش در ایران عامل مهم به‌وجود آمدن بسیاری از مشکلات و آسیب‌های علوم انسانی در ایران است» (رشیدی، ۱۳۹۱) و اینکه «اصلی‌ترین مشتری این دانش دولت بوده و هست، آن هم مصرف‌کننده حقیقی نیست بلکه فقط هزینه‌کننده است» (همان). یکی از دیگر محققان در همین باره می‌نویسد: «نبود انحصار در طرف تقاضا، تأثیر زیادی بر افزایش تقاضا دارد. هر میزان که متقاضیان پژوهش متعدد و رقابتی باشند، به همان میزان نیز ممکن است تقاضا برای پژوهش اجتماعی بیشتر شود. انحصار تقاضا در بخش دولتی، آن هم دولتی که پاسخگو نباشد، موجب اختلال در تولید دانش

---

روحشان در جای دیگری سیر می‌کرده است... یا مثلاً ممکن است کسانی در گفتار به امور دینی بسیار اظهار علاقه کنند و شعرهای دینی سر دهند و در گفتار خود برای اطاعت از آموزه‌های دینی سر بشکنند، ولی در میدان آزمایش و عمل، خلاف گفتارهای خود عمل کنند... متأسفانه رویکرد ظاهرگرایی از جمله رویکردهای بسیار مخربی بوده که در گذشته و حال، دین‌داری در جوامع اسلامی را دستخوش آسیب ساخته و زمینه رونق ریا و تملق را گسترده است، و قرآن به شدت مؤمنان را از آن پرهیز می‌دهد» (حاجی‌ده‌آبادی، ۱۳۸۴: ۶۵۹-۶۵۸).

۱. پناهی از این نوع پژوهش‌گران به عنوان "مونتازکار پژوهشی" یاد می‌کند (۱۳۹۰: ۲۲)

اجتماعی می‌شود» (عبدی، ۱۳۹۱: ۱۳). جالب توجه آن است که برخی از آنان که با دخالت دولت در تولید دانش انسانی موافق‌اند نیز مهندسی فرهنگی آمرانه دولتی در علوم انسانی را ناموفق ارزیابی و از آن قطع امید کرده‌اند (کوشکی، ۱۳۸۹). البته وضعیت پژوهش در علوم انسانی را می‌بایست در بستر کلان‌تر سیاست‌های فرهنگی در ایران پس از انقلاب قرار داد و بررسی کرد. در این مورد، برخی نویسندگان ظاهرگرایی، شعارزدگی، کمیت‌زدگی، امنیتی‌سازی عرصه فرهنگ، سیاست‌زدگی فرهنگی و دولتی‌بودن فعالیت‌های فرهنگی را در زمره آسیب‌های سیاست فرهنگی در ایران بعد از انقلاب معرفی کرده‌اند» (دهشیری، ۱۳۸۵).

پژوهشی که تحقیقات پیمایشی مربوط به سنجش میزان دین‌داری در ایران را بررسی کرده است (و این نوشته نیز به انگیزه انجام این پژوهش ارزشمند و باتوجه به نتایج و داده‌های آن نوشته می‌شود) این مراکز تحقیقاتی و محققان مورد بحث را کمابیش به ما معرفی می‌کند: «۲۸/۸ درصد از تحقیقات گردآوری‌شده به دانشگاه‌ها و ۲۳/۳ درصد به وزارت ارشاد و سازمان‌های آن در شهرستان‌ها مرتبط بوده است. ۱۴/۶ درصد تحقیقات نیز در مرکز سنجش ملی افکار انجام شده است. ۶/۷ درصد به مراکز تحقیقاتی صداوسیما و ۶/۸ درصد به مراکز تحقیقاتی جهاد دانشگاهی، ۴/۱ درصد به آموزش و پرورش و مابقی به سازمان‌های پژوهشی دیگر تعلق داشته است» (کاظمی و فرجی، ۱۳۸۵: ۲۱۳). مطابق این آمار اگر دانشگاه‌ها را نهادهایی غیردولتی و مستقل به حساب آوریم (که البته این‌گونه نیست و در دانشگاه‌ها نیز ملاحظات فراوان و دست‌وپاگیری وجود دارد)، بالغ بر ۷۰ درصد این پژوهش‌ها در نهادهای دولتی انجام گرفته است. گفتن این حقیقت که در همه رشته‌ها در ایران تحقیقات وابسته به دولت است اهمیت واقعیت مورد بحث را نفی نمی‌کند. در پارهای موضوعات به دلیل ماهیت موضوع ممکن است دولت کمترین اعمال نظر را داشته باشد و در کار جهت‌دهی به محتوای تحقیقات چندان وارد نشود، اما روشن است که در مورد موضوعاتی چون دین این‌گونه نیست.

به هر صورت، پی‌آمد مجموعه این نوع خط‌مشی، عملکرد و فعالیت‌ها فراهم‌ساختن مجموعه قابل توجهی از گزارش‌های پژوهشی است که در مراکز مختلف ذخیره یا بایگانی شده‌اند و متأسفانه اغلب آن‌ها خواه به دلیل نازل‌بودن و خواه به علل و دلایل دیگر- منتشر نشده‌اند و دسترسی به همین پژوهش‌ها نیز به‌آسانی میسر نیست و پاره‌ای اوقات نیازمند برقراری روابط ویژه است. حتی گاهی دسترسی محققان به این گزارش‌ها با اخذ معرفی‌نامه از دیگر مراکز دولتی‌ای که درباب همان موضوع پژوهشی اجرای طرح‌هایی را به محققان سپرده‌اند میسر نیست (در این مورد تجربه‌ای شخصی دارم). ضرورت کار پژوهشگران ایجاب می‌کند که تحقیقات انجام‌شده را نقد و بررسی کنند و نتایج آخرین تحقیقات را در کارشان به‌نحوی

انتقادی مرور نمایند و با استفاده از اطلاعات و داده‌های آن‌ها فرضیه‌های خود را منتخ سازند و روش تحقیق خود را بسنجند و نتایج تحقیقشان را واری می نمایند. اما محرمانه تلقی کردن پژوهش‌هایی که محرمانه نیستند و عدم اعتماد مراکز دولتی به همدیگر و به محققان، گاه سبب تکرار برخی تحقیقات و مانع رشد کیفی پژوهش‌ها و پرورش پژوهشگران زبده و ژرفاندیش و باتجربه می‌شود.

اما در دانشگاه نیز - به‌عنوان مؤلّد بینش و منظر تخصصی و پژوهشی درباب دین- در این سالیان همواره بینش پوزیتیویستی حاکم بوده است، بینشی که درحقیقت در مراحل آغازین رشد علوم اجتماعی در جهان- یعنی در مراحلی که الگوی علم، الگویی طبیعت‌گرایانه است- غلبه داشته است.<sup>۱</sup> در این بینش دین و دین‌داری امری عینی و بیرونی، صلب و سخت و تماماً متبلور در رفتارها و اعمال و گفتار آدمی است و از این رو با جعل مفاهیم و متغیرهای تبیینی می‌توان به اندازه‌گیری آن‌ها پرداخت و رابطه این متغیرهای به‌نحو نظری جعلی را با دیگر متغیرهای باز هم جعلی سنجید. بدین ترتیب، محقق می‌تواند پدیده‌های دینی را در ظرف مفاهیم بریزد و آن‌ها را در درون کفه‌های ترازویی قرار دهد و وزن کند که از فنون آماری نظیر رگرسیون و تحلیل عاملی ساخته شده است و به‌عنوان تولیدی علمی به جامعه عرضه کند و آگاهانه یا ناآگاهانه باورش شود که اندکی نازل‌تر از فیزیکدانی که سرعت و شتاب نور را در مرحله ورود به فلان سیّاله اندازه‌گیری می‌کند، به اندازه‌گیری میزان دین‌داری پرداخته است. پس محقق پوزیتیویست سه کار روش‌شناختی مهم می‌کند و سه دسته پیش‌فرض روش‌شناختی نیازموده و بررسی‌نشده را مفروض می‌گیرد:

(۱) داده‌ها و شواهد تجربی را با وساطت مفاهیم اولیه و گویه‌های محدودی که در پرسش‌نامه به‌کار برده است گرد می‌آورد. در اینجا رسانندگی و گویایی این مفاهیم مفروض است و نیز این‌که پاسخ‌های دین‌داران تفسیربردار و قابل تأویل نیستند بلکه معنایی سراسر است و مشخص و قطعی دارند.

(۲) مجموعه پاسخ‌هایی را که ظاهراً مشابهند در درون متغیرهایی می‌ریزد که خود به‌نحو نظری ساخته است. به‌عبارت دیگر، فرض می‌کند جامعه‌ای که او دوخته با قامت آن داده‌ها هم‌ساز است.

۱. این نکته‌ای است که افراد مختلف و از مواضع مختلف بدان اشاره کرده‌اند. از جمله در بحث‌های مربوط به سنجش دین‌داری نیز به این نکته اشاره شده است: «در دانشکده‌های علوم اجتماعی ایران، هنوز رویکرد غالب همان رویکرد پوزیتیویستی حاکم بر قرن هجدهم و نوزدهم در اروپا است» (موّحد ابطیحی، ۱۳۸۴: ۶۷۵).

۳) اکنون او دیگر نه با مشت‌ی داده قابل تفسیر که با متغیرهایی با حد و حدود کاملاً تعریف‌شده و دقیق سروکار دارد که حالات گوناگونی را در ارتباط با متغیرهای دیگر به خود می‌گیرد. پس در این مرحله هم آنچه به‌نحو نظری ساخته شده است همچون پدیده‌ای واقعی و با حالات واقعی تلقی می‌شود.

مجموعه این اقدامات که عملیاتی کردن تحقیق نامیده می‌شود، امری کیفی و سوژکتیو را به‌نحو انتزاعی به چیزی کمی و عینی بدل می‌سازد. مثلاً محقق رابطه میان «میزان دین‌داری» و «میزان مداراگری» را می‌سنجد (صابر، ۱۳۸۵ به نقل از کاظمی و فرجی، ۱۳۸۵). در طی این فرآیند دو امر کیفی به دو امر کمی بدل می‌شوند و در چندین مرحله امور کیفی به اموری کمی تقلیل داده می‌شوند تا در نهایت به اعداد و اندازه‌هایی دست پیدا می‌کنیم و آنچه را بدین طریق به دست می‌آوریم به‌عنوان تصویری از واقعیت عرضه می‌کنیم.<sup>۱</sup> هر قدر تعداد متغیرها بیشتر و فن آماری مورد استفاده پیچیده‌تر باشد، میزان تقلیل بیشتر می‌شود؛ هر چند ظاهراً تحقیق علمی تر جلوه می‌کند (و البته بیان این نکته که محققان معمولاً به محدودیت‌ها و نارسایی‌های این روش آگاهی دارند اما به‌رغم آن تحقیق پیمایشی انجام می‌دهند، تفاوتی در اصل ماجرا ایجاد نمی‌کند). مشکل اصلی ساختن و جعل مفاهیم تبیینی نیست بلکه اساساً برای انجام کار علمی چاره‌ای جز این نداریم. مشکل همانا فرآیند تبدیل امر کیفی به امر کمی است که، در طی مراحل آن، هر بار تقلیلی رخ می‌دهد و معنای پدیده دینی حذف می‌گردد که اساساً قابل اندازه‌گیری نیست اما یکی از عناصر سازنده پدیده است. بدین ترتیب، به‌جای پدیده‌ای زنده و پویا شیئی صلب و خشک خواهیم داشت. این همان مشکلی است که ماکس وبر کوشید با ساختن نوع مثالی (تیپ ایده‌آل) آن را حل کند و از طبیعت‌گرایی پوزیتیویستی فاصله بگیرد. آن قشری‌گری<sup>۲</sup> و این تنگ‌نظری پوزیتیویستی کاملاً باهم سازگارند. هردو دین را امری بیرونی و عینی در نظر می‌گیرند (و در مقام نظر یا دست‌کم در مقام عمل از برخی ابعاد و کیفیات درونی مهم آن غفلت می‌کنند) و هر یک به‌نحو کمی‌نگرند. هردو نگاهی قسری (مکانیکی) دارند و هردو می‌کوشند واقعیت دینی را هر چه بیشتر به اجزا تجزیه کنند. در این باره مثال‌های متعددی را می‌توان ذکر کرد. یک نمونه ساده آن تأکید بر آگاهی از امور جزئی و فرعی موضوعات و مضامین دینی است. مثلاً در طول این سال‌ها مسابقات گوناگونی توسط نهادهای مختلف با هدف تشویق افراد به مطالعات دینی و ظاهراً سوق‌دهی به سمت دین برگزار

1. من این رساله دانشگاهی را خوانده‌ام، به همین دلیل این مورد را ذکر کرده‌ام.

گردید که در آن‌ها سؤالاتی نظیر اینکه "تعداد آیات قرآن چندتا است؟ یا در قرآن چند سوره هست که بدون "بسم‌الله" آغاز شده‌اند؟ یا مادر امام پنجم یا مثلاً دوازدهم چه نام داشت؟" پرسیده می‌شد. حال این شیوه را مقایسه کنید با طرز فکر جامعه‌شناسی که میزان شناخت فرد را از موضوعات و مسائل دینی معیار دین‌داری در نظر می‌گیرد و در پرسش‌نامه مربوط به سنجش دین‌داری سؤالاتی نظیر این می‌آورد که "فرق غزوه و سربه چیست؟". حال کسی را در نظر بگیرید که بیست سال پیش در فلان کتاب درسی مبحث جنگ‌های پیامبر را خوانده و اکنون آن را از یاد برده است. چنین کسی دین‌داری‌اش از بُعد شناختی از دین‌داری یک دانش‌آموز راهنمایی که چندی پیش این مبحث را خوانده است و می‌تواند جواب درستی بدهد ضعیف‌تر شناسایی می‌شود!

### مبادی روش‌شناسی پژوهش‌های پیمایشی دین

هر نوع روش تحقیقی مسبوق به پیش‌فرض‌هایی روش‌شناختی است. روش پیمایشی متکی بر روش‌شناسی قانون‌شناختی<sup>۱</sup> یا قانون‌جویانه<sup>۲</sup> است. این نوع روش‌شناسی (وقتی از سطح توصیف محض فراتر می‌رود و به رابطه پدیده‌ها می‌پردازد) به دنبال کشف قوانین یا کشف همبستگی‌های پدیده‌ها (توازی و تقارن میان پدیده‌ها) در جهان اجتماعی است. رویکرد قانون‌شناختی پدیده‌ها را عام در نظر می‌گیرد نه خاص، به نوع کار دارد نه فرد، از تکرار پدیده‌ها (همسانی) سخن می‌گوید نه از تازگی و بداعتشان، پدیده‌ها را فارغ از زمان در نظر می‌گیرد و نه زمانمند، و به یکسانی توجه دارد نه تفاوت (فی، ۱۳۸۴: ۲۷۲). به عبارت دیگر، این نوع روش‌شناسی جهان اجتماعی را همچون جهان طبیعی در نظر می‌گیرد و رویدادهای طبیعی را نیز در حالت عام، تکراری، نوعی و هم‌شکل و یکنواخت به تصویر می‌کشد تا بتواند در قالب‌های معینی (فرمول‌ها یا بیان آماری) از آن‌ها سخن بگوید. به همین دلیل به آن روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه می‌گویند.

اما روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه خود مسبوق به سه پیش‌انگاشته دیگر است. پیش‌انگاشته نخست وجودشناختی است. این پیش‌انگاشته همانا اعتقاد به واقع‌گرایی است. واقع‌گرایان معتقدند جهان در بیرون مستقل از سوژه وجود دارد و دارای ساختارهای صلب و ملموسی است، خواه سوژه به آن شناخت پیدا کند و خواه آن را نشناسد. جهان قائم به وجود سوژه

1. Nomological

2. Nomothetic

نیست و ماده شکل‌دهنده و ساختاربخش آن از هیچ سرشت سوژه‌ای برخوردار نیست. پیش‌انگاشته دوم معرفت‌شناختی است. قانون‌گرایان پوزیتیویست هستند. پوزیتیویسم «به معرفت‌شناسی‌هایی اشاره دارد که تلاش می‌کنند از طریق کاوش اصول و روابط علی اجزای تشکیل‌دهنده رویدادهای جهان... به تبیین و پیش‌بینی آن‌ها بپردازند» (بوریل و مورگان، ۱۳۸۳: ۱۵). پوزیتیویست‌ها معتقدند «مشاهده تجربی و آزمون تجربی فارغ از پیش‌داوری‌ها طرق لازم برای پی‌بردن به واقعیات و توضیح آن‌ها هستند. از این رو، آنان بر تکنیک‌های مشاهده، اندازه‌گیری، و کمیت‌یابی تأکید می‌کنند و طالب آن‌اند که نظریه‌ها و مدل‌ها بر رفتار آشکاری مبتنی شود که قابل مشاهده است» (فی، ۱۳۸۴: ۱۳۲). پیش‌انگاشته سوم تعین‌گرایی (دترمینیسم) است. تعین‌گرایی از حرکت قسری و غیرارادی پدیده‌ها سخن می‌گوید؛ خواه پدیده‌های طبیعی و خواه پدیده‌های اجتماعی و انسانی. به عبارت دیگر، حرکت و تغییر و تحول پدیده‌ها ناشی از نیروهای حاکم بر وجود آن‌ها است و نه میل یا اراده خاص نهفته در آن‌ها و نه ناشی از طبع و ذات آن‌ها. این پیش‌انگاشته در علوم طبیعی جاندارپنداری طبیعت و شخص‌انگاری پدیده‌ها و طبع‌مندی اشیا و موجودات را طرد و رد می‌کند (که این البته سبب‌ساز پیشرفت عظیمی در علم بوده است) و در علوم انسانی و اجتماعی نافی ارادی‌بودن و قصدمندبودن و معقول‌بودن کنش انسانی است یا به‌رغم باور به آن، در میان دیگر عوامل اهمیت چندانی برای آن و برای عاملیت کنشگران قائل نیست. اما هرچهار پیش‌انگاشته فوق (واقع‌گرایی، معرفت‌شناسی پوزیتیویستی، تعین‌گرایی و قانون‌جویی) در علوم اجتماعی تاحد زیادی رنگ‌باخته‌اند و جاذبه‌ای را که در آغاز شکل‌گیری جامعه‌شناسی داشتند، بیش از پیش از دست داده‌اند. فاصله‌گیری روزافزون عالمان علوم اجتماعی از گرایش‌های پوزیتیویستی به‌روشنی مؤید این امر است. اولاً، قانون‌گرایی در علوم اجتماعی منجر به تحریف واقعیت اجتماعی می‌شود و «توضیحات قانون‌بنیاد برای مقاصد علوم اجتماعی ناکافی هستند» (همان: ۲۹۰)، زیرا برخی از پدیده‌های انسانی و اجتماعی صرفاً خاص، بدیع، زمانمند، منفرد و متفاوت‌اند و نیز اغلب این پدیده‌ها قصدمندند. بدین ترتیب، توصیف قانون‌باورانه پدیده‌های اجتماعی منجر به نادیده‌گرفتن وجه مهمی از آن‌ها می‌شود. این است که برایان فی به‌درستی می‌گوید: «حتی علوم اجتماعی قانون‌بنیاد موفق نیاز به مکمل دارند. کردارهای انسانی و حاصل آن‌ها ناهمگنی خاصی دارند که شباهت معنایی آن‌ها توأم با تفاوت‌های مادی و جسمانی بسیار جدی است» (همان: ۲۹۱). در چنین بحثی است که برایان فی بحث "توصیف غلیظ" کلیفورد گیرتز و تمایز میان "حرکت" و "عمل" را پیش می‌کشد.

گیرتر در توضیح مفهوم توصیف غلیظ به مثالی از گیلبرت رایل درباب تفاوت میان پلک‌زدن و چشم‌زدن اشاره می‌کند (همان: ۱۶۷؛ گیرتر، ۱۹۷۳: ۶). در اینجا مثالی واقعی را درباب تفاوت میان پلک‌زدن و چشم‌زدن ذکر می‌کنیم که نشان‌دهنده تفاوت میان حرکت و کنش و ضرورت توصیف غلیظ و در واقع تقدم تفسیر و تأویل بر تبیین است. آشنایی تعریف می‌کرد که «در نوجوانی از نوعی ناراحتی چشم رنج می‌بردم. در چشمانم اشک جمع می‌شد و گه‌گاه پایین می‌چکید و من بی‌اختیار پلک می‌زدم. روزی در کلاس زبان انگلیسی سوّم راهنمایی، در حالی که نگاهم به نگاه خانم معلّم تلاقی کرده بود پلک زدم. بلافاصله، وی با ناسزا و توهین مرا از کلاس بیرون انداخت و گفت که دیگر حق نداری به کلاسم بیایی. بی‌خبر از همه‌چیز پشت در کلاس بودم که مدیر مدرسه مرا دید و پرسید: آقای فلانی اینجا چه می‌کنی؟ گفتم که نمی‌دانم به چه دلیل معلّم از کلاس بیرونم کرده است. مجالی پیش آمد تا وی ماجرا را از معلّم بپرسد. خانم معلّم که گویی در بیان ماوقع راحت نبود با ناراحتی گفت که "چشمک" زده است. من که تازه فهمیده بودم موضوع از چه قرار است، به آقای مدیر توضیح دادم که چشمم بیمار است و اگر یادتان باشد قبلاً چندبار نزدتان آمده‌ام تا برای رفتن به چشم‌پزشکی اجازه بگیرم. با تصدیق آقای مدیر و توضیح مشترکمان به خانم معلّم بود که عذرم پذیرفته شد. جالب این بود که بعد از برگشت به کلاس یکی از هم‌کلاسی‌هایم گفت که از این پس هرقدر بخواهی می‌توانی به خانم معلّم چشمک بزنی، چون او دیگر فکر می‌کند که تو داری پلک می‌زنی».

گیرتر می‌گوید: گفتن اینکه کسی پلک زده است توصیف رقیق است «اما توصیف آن به‌عنوان یک عمل [چشم‌زدن] توصیفی غلیظ است» (همان: ۱۶۷). پلک‌زدن حرکتی است فاقد معنای مشخص. طبیعی است نه فرهنگی. اما چشم‌زدن قصدمندانه است و «از آن قواعد اجتماعی که به این حرکت معنایی می‌دهند خبر می‌دهد» (همان: ۱۶۷). به همین دلیل هم هست که چشم‌زدن به خانم معلّم خطایی خواهد بود مستحق اخراج از کلاس (البته در این ماجرا خانم معلّم به اشتباه حرکت را کنش تشخیص داده بود).

مراد ما این نیست که ظاهر پدیده اهمیت ندارد یا لایه زیرین لزوماً مهم‌تر است. مراد این است که روش قانون‌جویانه به توصیف رقیق بسنده می‌کند و پدیده را در کلیت‌ش لحاظ نمی‌کند. تازه این وقتی است که کنش مشخصی انجام گرفته و مشهود است و تابع قواعد اجتماعی. اما آیا همه اعمال و کنش‌ها مبتنی بر قواعد اجتماعی‌اند که بتوان با شناخت آن قواعد آن اعمال را نیز شناخت و معنایشان را دریافت؟ روشن است که چنین نیست، زیرا پاره‌ای اعمال فقط در دنیای فردی معنا می‌یابند. به‌علاوه، در مواردی که قواعد اجتماعی هدایت‌کننده عمل است، این قواعد همیشه یکسان نیست. بعد هم چون قواعد وجود دارد عمل قلب و بدل و

عمل عادت‌ی نیز وجود خواهد داشت. بنابراین، یک شکل از عمل همیشه حاکی از محتوای یکسانی نیست. مثلاً نماز خواندن همیشه یک معنا ندارد. این است که وقتی دو نفر می‌گویند ما نماز می‌خوانیم و روزه می‌گیریم لزوماً از یک واقعیت سخن نمی‌گویند.<sup>۱</sup> وانگهی، «برخی اعمال مثلاً صبر و تحمل شامل هیچ حرکتی نیستند» (همان: ۱۶۸). رویکرد قانون‌جویانه در این موارد حتی از همان توصیف رقیق نیز محروم است. این بدان معناست که اگر تحقیقات کیفی انجام نگیرد، ممکن است مدت مدیدی تحقیقات پیمایشی درباب پدیده‌هایی مثل دین با نادیده‌گرفتن ابعاد درونی‌تر و غیرملموس پدیده دینی انجام گیرد یا تحولات دین‌داری نادیده گرفته شود؛ چون محققان پیشین شاخص‌سازی خود را برحسب امور ملموس دین‌داری انجام داده‌اند. مثال یکی از دانش‌پژوهان در همین باره جالب توجه است: «چگونه می‌توان توکل را فهمید، جز اینکه باید آن را در مرحله وجودشناختی تجربه کرد؟ چگونه می‌توان این مرحله وجودشناختی را که به ضرورت باید در قالب عملی وجودشناختی خاص خود تجربه شود، وارد آزمون کمی کرد؟ حتی اگر بتوان آثار و حالات مربوط به این مفاهیم را با ذکر ملاحظات آماری در قالب‌های آزمون‌سنجی قرار داد، آیا آزمون‌های به‌دست‌آمده می‌توانند مبین فهمیدن این مفاهیم در مرحله وجودشناختی باشند؟ حتی اگر به مرحله دانستن اکتفا کنیم، چگونه می‌توان اطمینان کرد که فهم دونفر پاسخ‌دهنده به این آزمون‌ها از این مفاهیم، در مرحله دانستن یکسان است؟ از کجا می‌توان دانست که فهم پاسخ‌دهنده «الف» از معنای توکل با پاسخ‌دهنده «ب» یکی است؟» (فاطمی، ۱۳۸۴: ۶۷۲-۶۷۱).

اما امروزه واقع‌گرایی در علوم طبیعی نیز شأن و معنای خود را از دست داده است، زیرا اصل خطاپذیرانگاری اصل پذیرفته‌شده بسیاری از فیلسوفان علم است. خطاپذیرانگاری<sup>۲</sup> معرفت به معنی این است که هیچ‌گاه نمی‌توانیم بدانیم که آیا جهان را آن‌گونه که هست شناخته‌ایم یا نه (همان: ۳۶۱). بدین ترتیب، چه اهمیتی خواهد داشت که جهانی واجد ساختار مستقل از شناخت و تجربه ما وجود داشته باشد یا نداشته باشد. وقتی نتوانیم بپذیریم که آن را آن‌گونه که هست شناخته‌ایم، صرف‌بآور به ساختارمندی جهان چه نقشی می‌تواند ایفا کند؟ به گفته فی «در بازی خطاپذیری‌باورانه [بخوانید خطاپذیرانگاران]، انگاره ساختار از پیش‌شکل‌گرفته [و] مستقل نظمی جهانی [،] معنا و مفهوم خود را از دست می‌دهد» (همان: ۳۶۴). اما واقع‌گرایی در علوم اجتماعی به طریق اولی<sup>۱</sup> نپذیرفتنی است، زیرا جهان اجتماعی جهانی است قائم به

۱. مولوی همین مضمون را در مقایسه نمازخواندن منافق و موافق آورده (مولوی، ۱۳۷۱: ابیات ۲۸۵ تا ۲۹۹).

## 2. Fallibilism

وجود سوژه و نه مستقل از سوژه. به عبارت دقیق‌تر، واقع‌گرایی درهم‌تنیدگی سوژه و ابژه را نادیده می‌گیرد. جهان اجتماعی مداوماً به‌دست کنشگران بازتولید یا، دقیق‌تر بگوییم، ایجاد می‌شود. وقتی راهبردها و شیوه‌های ایجاد<sup>۱</sup> ثابت می‌ماند (چون تعریف‌ها ثابت مانده‌اند)، جهان اجتماعی بازتولید می‌شود و وقتی شیوه‌ها و راهبردهای ایجاد تغییر می‌یابند (چون بازاندیشی وجود دارد و تعریف‌ها به تدریج تغییر می‌یابند) ایجادها و ایجادگری‌های نوینی آغاز می‌شود. وقتی ایجادهای فردی همسو می‌شوند، هم-ایجادگری<sup>۲</sup> رخ می‌دهد. پس یکی از مؤلفه‌های مهم جهان اجتماعی و واقعیت اجتماعی سوژه است و از این رو، جهان اجتماعی جهانی سوژه‌ای است نه مستقل و بیرونی و صلب و سخت و ثابت و فاقد بطن. بدین ترتیب، سوژه‌گرایی (که خود قرائت‌های متنوعی دارد) به‌مثابه بدیل رخ می‌نماید.

پوزیتیویسم به‌عنوان معرفت‌شناسی روش‌شناسی قانون‌گرایانه از هر سو آماج انتقاد بوده است و آن‌قدر به آن ایراد گرفته‌اند که باید در مقاله‌ای مستقل از آن‌ها سخن گفت. به‌علاوه، پوزیتیویسم دیری است که در برابر منظرگرایی سپر انداخته است. منظرگرایان برخلاف نظر پوزیتیویست‌ها می‌گویند که ما هیچ‌گاه در علم نمی‌توانیم یک‌سره بی‌طرف باشیم. صرف استفاده از زبان بی‌طرفی را مخدوش می‌کند. زبان خنثی نیست: «به‌هیچ‌روی خود پدیده‌ها نیستند که عین واقعیت‌اند، بلکه واقعیت همان پدیده‌ها تحت یک توصیف خاص است. واقعیت‌ها از نظر زبانی موجودیت‌های معناداری هستند که از میان سیر وقایع برگزیده می‌شوند تا نشان دهند چه رخداد یا چه وضعی وجود دارد. اما این بدان معناست که برای آنکه اصلاً واقعیتی وجود داشته باشد، باید مجموعه لغاتی باشد که واقعیت برحسب آن‌ها بتواند توصیف شود. اگر این مجموعه لغات از پیش موجود نباشد تا توصیف‌کننده بتواند آن‌ها را بر وضعیتی حمل کند واقعیتی در کار نخواهد بود. این مجموعه لغات از کجا می‌آیند؟ توصیف‌کنندگان بایستی طرحی از واژگان در ذهن داشته باشند تا این واژگان آجرهایی برای ساختن توصیفات واقعیت‌مند آن‌ها شود. بدون چنین طرحی آن‌ها عملاً لال خواهند شد و نخواهند توانست چیزی بگویند... خلاصه و موجز بگوییم: واقعیت‌ها ریشه در طرح‌های مفهومی دارند» (همان: ۳۴-۱۳۳، تأکید در متن است). بدین ترتیب است که گفته می‌شود واقعیت و نظریه از جهتی معین به هم بافته‌اند یا به بیان فی «واقعیت‌ها آغشته به نظریه هستند... در واقع واقعیت‌ها خودشان موجودیت‌هایی نظری هستند، هرچند در سطحی پایین و معمولاً از نوع مشاهدتی» (همان:

1. Construction
2. Co-Construction

۱۳۵). به عبارت دیگر، واقعیت توصیف‌شده، به صرف توصیف، ایجاد شده است. «ماهیت نظریه‌ای حتی پیش‌پافتاده‌ترین واقعیت‌ها توضیح می‌دهد که چرا این همه راه‌های مختلف برای توصیف یک واقعه وجود دارد (در واقع، آنچه همین یک واقعه را می‌سازد خود مسئله‌ای مربوط به آن طرح مفهومی است که برحسب آن این واقعه از سایر واقعه‌ها متمایز می‌شود)» (همان: ۱۳۵). این است که گفته می‌شود هرگونه شناختی نوعی ایجادگری است که در آن «داندگان و صاحبان شناخت افراد سهیم فعالی هستند» (همان: ۱۳۹). ما با زبانی کردن واقعیت نه خود واقعیت، که صورتی از آن را ایجاد می‌کنیم. به عبارت دیگر، ما واقعیتی مفهومی و نظری می‌سازیم. از این رو، برایان فی می‌گوید: «بهترین تعریفی که از واقعیت‌ها می‌توان به دست داد چنین است: "موجودیت‌های نظری سطح پایینی که بعید است کسی در موردشان بحث و جدلی داشته باشد"» (همان: ۱۳۵). البته لازم است تذکر داده شود که این بحث ناظر به جعل خودسرانه مفاهیم (مثلاً تعریف خودسرانه مفهوم دین‌داری نزد برخی جامعه‌شناسان) و مجازشمردن چنین کاری نیست بلکه سخن از زبانی‌شدن واقعیت در شناخت آدمی است. به عبارت دیگر، درست است که بحث از عینیت ابژکتیو به عنوان معیار شناخت درست دیگر در کار نخواهد بود، عینیت سوپژکتیو به جای آن می‌نشیند و این نقش را ایفا می‌کند.

ایرادی که مصطفی ملکیان درباب "تصریحی" بودن تعاریف مبنایی پژوهش‌های پیمایشی دین ذکر می‌کند ایرادی است در سطح معرفت‌شناختی و مربوط به توصیف واقعیت دینی. درواقع ملکیان می‌گوید اجماع درباب ارائه توصیف معتبری از دین و دین‌داری ممکن نیست. از این رو، این‌گونه تحقیقات فاقد اعتبار عام هستند: «ماحصل سخن من آن است که به حکم آنکه در هیچ‌یک از این چهار مبحث (تعریف دین، انواع دین، انواع دین‌داری، معیار تشخیص دین‌داری) قول فصل و اجماع وجود ندارد به نظر می‌رسد تنها راه، روی آوردن به "تعاریف تصریحی" است تا اینکه سنجه‌های دین‌داری کمابیش مشخص شود. به عبارت دیگر، هر وقت قرار است تحقیقی آماری و تجربی درخصوص دین‌داری در یک کشور صورت گیرد، ناگزیر باید تعریف "خود ما" از دین، دین‌داری و معیار دین‌داری مبنا و محور قرار گیرد. در این موارد باید تأکید مؤکد شود و مورد "تصریح" واقع شود که تعریف مختار ما از دین، از تنوع ادیان، از تنوع دین‌داری و از معیارها و ملاک‌های تشخیص دین‌داری این است و آن‌گاه به سنجش دین‌داری یا سنجه‌های دین‌داری اقدام شود. این شیوه اگرچه راه را برای استمرار تحقیق باز می‌کند، در عین حال چنین تحقیق‌هایی به دلیل آنکه تصریحی هستند دائماً نوشونده خواهند بود و جا را برای تحقیق‌های دیگر با تصریح‌های دیگر همواره بازمی‌گذارند. نتیجه آنکه هیچ سنجه اجماعی برای دین‌داری وجود ندارد که بتواند همه انواع دین و همه انواع دین‌داری را پوشش دهد. لذا

چنین تحقیق‌هایی دائماً نوشونده و تکرارپذیر خواهند بود» (ملکیان، ۱۳۸۴). اگر بپذیریم که تعداد این تعاریف دین و دین‌داری به تعداد محققان صاحب‌نظر خواهد بود، آن‌گاه عملاً هیچ‌گونه انباشت علمی از این‌گونه تحقیقات پدید نخواهد آمد. این نتیجه منطقی ارزیابی فوق است. حال آنکه معمولاً در تحقیقات پیمایشی نوعی ادعای ایجابی علمی بودن نهفته است، حتی اگر محقق اعتمادسازی کاذب نکرده باشد.

نکته دیگر این است که رویکرد پوزیتیویستی در توصیفات خود از واقعیت به دنیای عاملان خنثی و بی‌اعتنا و فاقد حساسیت است. به همین دلیل معرفت‌شناسی پوزیتیویستی در علوم اجتماعی کاملاً نارساست. این همان ایراد تأویل‌گرایانه است که بسیار هم جدی است: «بنابر تأویل‌گرایی، این مسئله تفاوت متدلوثیکی اساسی میان پژوهش در مورد انسان‌ها و پژوهش در مورد طبیعت به وجود می‌آورد. مفهوم‌سازی در علوم طبیعی تحت سلطه دو مجموعه به هم پیوسته از ملاحظات صورت می‌گیرد؛ ملاحظات مربوط به نظریه و ملاحظات مربوط به اندازه‌گیری. علوم طبیعی نیازمند مفاهیمی هستند که به آن‌ها اجازه دهد قوانین و نظریه‌هایی قابل آزمون شکل دهند و دیگر مسائل به کناری نهاده شوند؛ مثلاً مسائل ناشی از زبان عادی. اما در علوم انسانی مجموعه دیگری از ملاحظات هم وجود دارند: مفاهیمی که برای توصیف و توضیح فعالیت انسانی به کار گرفته می‌شوند باید دست‌کم تاحدودی از زندگی اجتماعی مورد پژوهش أخذ شده باشند، نه از نظریه‌های دانشمندان» (همان: ۲۰۳، تأکید در متن است). این یعنی قبل از هرگونه توصیف، دسته‌بندی و توضیح واقعیت اجتماعی، اول باید آن (واقعیت اجتماعی) را بفهمیم. حتی اگر نخواهیم از مفاهیم خود عاملان استفاده کنیم باید زبانشان را بدانیم تا بتوانیم دنیایشان را بفهمیم و به غلط چیزی را از پیش خود به نحو نظری و انتزاعی به آن‌ها نسبت ندهیم. این است که تفسیر و تأویل در هر مطالعه‌ای مقدم بر تبیین است و تبیینی که سوار بر تفسیر و تأویل نیست قابل اعتماد و اتکا نیست بلکه مشکوک است و این در مورد تحقیقات پیمایشی دین نیز کاملاً صادق است. در اغلب آن‌ها اگر نگوییم همه فرآیند عملیاتی‌کردن روندی وارونه را طی می‌کند. به جای اینکه نخست دین‌داری افراد و جهان دینی‌شان شناخته شود و بعداً در قالب مفاهیم نظری ریخته شود، اول مفاهیم نظری پیش‌ساخته به شاخص‌ها و سپس به گویه‌ها تنزل می‌یابند و بعد با گویه‌ها سراغ جهان واقعی می‌روند. چنین است که بسیاری اوقات تحقیقات پیمایشی بدل به لفاظی‌های شبه‌علمی می‌شوند زیرا به جای اینکه بیان‌کننده واقعیت باشند چیزی جز مقولات انتزاعی و نظری صرف مورد علاقه محقق نیستند.

اما پیش‌انگاشته انسان‌شناختی روش‌شناسی قانون‌جویانه نیز انسان را به موجودی قسری (مکانیکی) و بازیچه نیروهای اجتماعی بیرون از خود تقلیل می‌دهد که در چنبره مقاصد ناخواسته و پیش‌بینی‌نشده اعمال خویش گرفتار آمده است و تماماً علل روان‌شناختی، زیست‌شناختی و فیزیکی و از این قبیل زندگی‌اش را تعیین می‌بخشد و مقاصد و تصمیمات خود وی در این جهان علت‌ها گم می‌شوند. روشن است که عاملان از حدی از آزادی و اختیار برخوردارند و میزان این اختیار و بی‌اختیاری دقیقاً قابل تعیین نیست. بنابراین، محققان علوم اجتماعی می‌بایست هم به مقاصد اندیشیده و هم پی‌آمدهای نیندیشیده کنش‌کنشگران توجه داشته باشند. حال فرض کنیم که به همه این بصیرت‌های انتقادی بی‌اعتنا بمانیم و همچنان پژوهش‌های پیمایشی انجام دهیم. آیا این پژوهش‌ها ما را به هدف و مقصد روش پوزیتیویستی می‌رساند؟ پاسخ منفی است، زیرا این‌گونه پژوهش‌ها در سطح بیان همبستگی متوقف می‌شوند و به سطح بیان علیت نمی‌رسند: «یافته‌ای که مبطل یک فرضیه صفر است [فرضیه‌ای که از عدم رابطه میان متغیرهای تحت بررسی سخن می‌گوید]، در صورتی تبیین‌گر است که مکانیسم‌های مولد روابط میان متغیرها را نشان دهد. اگر طرحی را در دسته داده‌ها پیدا کنیم، این پایه‌ای می‌شود برای تبیین پدیده‌های مطلوب ولی شرط داشتن یک تبیین مقنع آن است که، ولو به‌نحو تقریب، مکانیسم‌های علی واقع در زیر نظم‌های آماری را معین کنیم» (لیتل، ۱۳۷۳: ۳۰۳). این در مورد آن دسته از تحقیقاتی صدق می‌کند که در آن‌ها سنجش همبستگی میان متغیرها مد نظر است. اما اعتبار تحقیقات مربوط به اندازه‌گیری میزان دین‌داری نیز همیشه در سایه تردید قرار دارد زیرا، صرف‌نظر از همه موارد مذکور، داده‌های به‌دست‌آمده را به انحای مختلفی می‌توان تفسیر کرد. به‌عبارت دیگر، با عوض کردن مواضع نظری و تأکیدات و ظرایف مفهومی، تحلیل داده‌های به‌دست‌آمده به نتایج متفاوتی منتهی می‌شود. این است که همیلتون در بحثی درباره زوال اجتماعی دین می‌گوید: «دامنه از دست‌رفتن یا از دست‌دادن اهمیت اجتماعی دین مسئله‌ای تجربی است، اما پیدا کردن وسائل قابل اعتماد برای اندازه‌گیری این قضیه کار بسیار دشواری است. اندازه‌گیری دامنه اعتقاد مذهبی شخصی یا خصوصی حتی از این هم دشوارتر است. آمارهای مربوط به حضور در کلیسا یا وابستگی به آن، به‌عنوان شاخص‌های اعتقاد مذهبی یا اهمیت دین در زندگی کسانی که در کلیسا حضور می‌یابند، آشکارا اعتمادناپذیرند. برای مثال، در ایالات متحده، حضور در کلیسا از بریتانیا و بیشتر کشورهای اروپایی بسیار بالاتر است، اما این شاید به خاطر آن باشد که حضور در کلیسا در ایالات متحده بیشتر از همین حضور در بریتانیا شاخص عضویت در اجتماع، هواداری از ارزش‌های اجتماعی و ملی و نشانه خوش‌نامی است... از سوی دیگر، ارزیابی باورداشته‌ها

مستقیماً از طریق بررسی‌های آماری، ممکن است نتایج گمراه‌کننده‌ای به بار آورد. برای مثال، اگر از مردم درباره میزان اعتقادشان به خداوند پرسش شود پاسخ‌هایشان بیشتر ممکن است نشان‌دهنده این قضیه باشد که مردم چه پاسخ‌هایی را برای نوع پرسش‌ها مناسب تشخیص می‌دهند و یاد گرفته‌اند که چگونه به این پرسش‌ها پاسخ گویند، و این پاسخ‌ها ممکن است درباره اعتقادهای شخصی درونی آن‌ها اطلاع چندان سودمندی به دست ندهند» (همیلتون، ۱۳۸۱: ۲۹۴). پس صرف‌نظر از همه انتقادات پیش‌گفته وارد بر تحقیقات پیمایشی و اندازه‌گیری دین، این تردیدها و پرسش‌ها همواره باقی می‌مانند که «کمیت چه چیزی را باید معین کرد، (و اینکه) کمیت‌سنجی و تعیین حدود و ثغور را چگونه باید انجام داد، موضوع تعیین کمیت و شمارش‌شده را چگونه باید تفسیر کرد» (ویلیم، ۱۳۷۷: ۸-۷۷).

در اینجا اشاره به این نکته ضروری است که پیمایش‌های مختلف درباره دین وضعیت یکسانی ندارند و همه آن‌ها به یک اندازه واجد مشکل نیستند. در پاره‌ای سطوح حتی مطالعات کمی درباره دین ضروری و بسیار مفید است، مثل احصای اماکن دینی در کشور، سنجش میزان مسجدروی، احصای هیئت‌های دینی و اعضای آن‌ها یا نوع و میزان مصرف کالاهای دینی و از این قبیل. در این باره رابرتز به نکته دقیق و مفیدی اشاره می‌کند و آن این است که «ارزش اطلاعات پیمایشی از اینکه داده‌ها چقدر "سخت" (چقدر قابل واری، عینی و تغییرپذیر) هستند تأثیر می‌پذیرد. گزاره‌هایی درباره بسامد حضور در کلیسا طی دو ماه گذشته مبتنی بر داده سخت‌اند. در این موارد پاسخ‌های داده‌شده به محققان قابل اعتمادند. اما برای تعیین ربط دین به پاسخگویان و اهمیت دین برایشان، جامعه‌شناسان گه‌گاه می‌پرسند چقدر دینتان برای شما مهم است؟ یا چقدر دین در زندگی روزمره‌تان اهمیت دارد. اطلاعات جمع‌آمده با چنین پرسش‌هایی در سرشتشان بسی "نرم‌تر" از اطلاعات درباره حضور [در کلیسا] است» (رابرتز، ۱۹۹۰: ۴۲).

رابرتز در گفتن اینکه چنین اطلاعاتی غیرقابل‌اعتمادند کمی تعارف می‌کند و مشکل این‌گونه تحقیقات پیمایشی دین را به مشکل پرسش‌های تعبیه‌شده در پرسش‌نامه‌ها تقلیل می‌دهد. غافل از آنکه "نرمی" داده‌ها ناشی از "نرمی" موضوع است. اگر بخواهیم تفسیر وفادارانه‌تری از بحث او ارائه کنیم باید بگوییم که او معتقد است چنین اطلاعاتی کمتر قابل‌اعتمادند. البته در تفسیر داده‌های "سخت" تحقیقات پیمایشی مناسب و قابل قبول نیز

باید دقیق بود تا نتایج نادرست یا گزافی از آن‌ها استنباط نشود.<sup>۱</sup> در هر صورت، کانون اصلی نقد این مقاله آن دسته از پیمایش‌های دین است که هدف آن‌ها اندازه‌گیری میزان دین‌داری افراد است، اگرچه گه‌گاه موارد دیگری از تحقیقات پیمایشی دین را نیز زیر سؤال می‌کشد.

### نقد دو مدل سنجش میزان دین‌داری

چون علوم جدید، از جمله علوم انسانی، وارداتی هستند، خطاهای علمی نیز بخشی از این واردات خواهند بود. اینکه این یا آن جامعه‌شناس غربی اعتقاد به سنجش دین‌داری دارد و این یا آن بُعد را برای دین‌داری در نظر می‌گیرد به خودی خود توجیه نمی‌کند که ما هم چنین بیندیشیم و بدون نقد کافی راه آن‌ها را دنبال کنیم و الگوهای کاربردی آن‌ها را با اندکی جرح و تعدیل به کار بگیریم. اصلاً خود انبوه کوشش‌های دانشمندان غربی (هیل و هود، ۱۹۹۹) برای اندازه‌گیری میزان دین‌داری و در عین حال عدم انباشت علمی پس از انجام دادن این همه تحقیق پیمایشی، آیا نمی‌تواند دست‌کم این پرسش را در ما برانگیزاند که شاید اصل مسئله اشکال دارد؟ هیل و هود یکی از اهداف خود را در کار جمع‌آوری سنجه‌های دین‌داری فراهم‌ساختن امکان بهره‌گیری مشترک محققان از آن‌ها و پدیدآمدن روندی انباشتی در این‌گونه مطالعات ذکر می‌کنند. یعنی هر محقق اقدام به ساخت سنجۀ جدیدی نکند. درواقع، آن‌ها می‌خواهند نشان دهند که به‌اندازه کافی سنجه ساخته شده است و حال وقت آن است که تحقیقات پیمایشی دین یکدیگر را تکمیل کنند (همان: ۳). اکنون قریب هفت سال از چاپ کتاب آنان گذشته و قطعاً تحقیقات متعددی در سراسر دنیا در این حوزه انجام شده است. پس این پرسش که از جمیع این مساعی چقدر پیشرفت حاصل شده است پرسش مهم و به‌جایی است. از این رو، صرف کنار هم قراردادن انبوهی از داده‌ها و بحث‌های مربوط به سنجش میزان دین‌داری، به خودی خود، مؤید اعتبار این‌گونه پژوهش‌ها نیست (ما بررسی میزان انباشت علمی پژوهش‌های پیمایشی دین را اقدام مهمی برای ارزیابی میزان موفقیت مساعی انجام‌شده

۱. برای مثال، محقق را در نظر بگیریم که مسجدروی را به‌منزله یکی از مؤلفه‌های دین‌داری در ایران تعریف کرده است. او افرادی را برای تعیین آمار کسانی که در ۲۴ ساعت به هریک از مساجد مراجعه کرده‌اند می‌فرستد و بدین ترتیب، تعداد مسجدروان و غیرمسجدروان هر محله را به‌دست می‌آورد. آیا او می‌تواند نتیجه بگیرد که همه کسانی که به مسجد نمی‌روند، دین‌داری‌شان - یا فرض پذیرش مؤلفه مسجدروی به‌عنوان معیار دین‌داری - از دین‌داری مسجدروان ضعیف‌تر است؟ پاسخ آشکارا منفی است زیرا نیت غیرمسجدروان مورد مطالعه قرار نگرفته است.

در این حوزه می‌دانیم. نتایج چنین بررسی‌ای می‌تواند از تردیدهای ما در باب تحقیقات پیمایشی دین بکاهد یا آن‌ها را تقویت کند. بنابراین، در اینجا قصد ورود به جزئیات این بحث را نداریم. به‌علاوه، همواره می‌بایست توجه داشته باشیم که هر نظریه‌پرداز و اندیشمندی دارای سوگیری‌ها و علایق فرانظری خاصی است؛ صرف‌نظر از آنکه پیش‌فرض‌های فکری خاص خود را نیز دارد. از این رو، بررسی انتقادی آثار جامعه‌شناسان دین - خارجی یا داخلی- ضروری است. جامعه‌شناسان بزرگ نیز عاری از علایق و سوگیری‌های فرا و پیش‌فرضی نیستند. برای مثال، مایکل هیل برخی نوشته‌های ورنر استارک جامعه‌شناس کاتولیک را مدافعه‌گری از کاتولیسیسم می‌داند و به مجموعه چهارجلدی استارک به نام‌های دین مستقر (۱۹۶۶) دین فرقه‌ای (۱۹۶۷)، کلیسای جهانی (۱۹۶۷) و انواع انسان دین‌دار (۱۹۶۹) که وی در آن‌ها ایده خود را درباره کلیسا و فرقه بسط داده است ارجاع می‌دهد (هیل، ۱۹۷۳: ۸). او می‌گوید: «آنچه در بحث کنونی بسیار مهم است راهی است که استارک بیرون از نقش جامعه‌شناسی‌اش، وقتی که در حال بحث از کلیسای جهانی است، در آن گام برمی‌دارد و بدل به مدافعه‌گری متعهد می‌شود» (همان: ۸). البته مدعای هیل را می‌بایست بررسی کرد، اما این دقیقاً همان چیزی است که ما آن را تعویض جایگاه "جامعه‌شناس" با "معتقد" می‌نامیم و در اینجا نیز تأکیدمان بر این است که جامعه‌شناسان همگی در معرض این‌گونه سوگیری‌ها هستند و بنابراین وقتی محققان ایرانی به‌نحوی جزئی‌آرای جامعه‌شناسان غربی را به‌کار می‌گیرند تنها اعتباری کاذب برای تحقیقاتشان فراهم می‌آورند. یکی از همین پیروی‌های بی‌پایه - یعنی فاقد توجیه نظری- در نظر گرفتن دانش و اطلاعات مربوط به یک دین به‌عنوان یک بُعد دین‌داری است. بدین ترتیب، اسلام‌شناس ملحدی را که اطلاعات بسیار زیادی درباره اسلام دارد می‌بایست از این لحاظ مسلمان‌تر تلقی کنیم! به گویه‌های زیر که در مورد بُعد "دانش دینی" در یک پایان‌نامه کارشناسی‌ارشد جامعه‌شناسی پرسیده شده است توجه کنید:

۱. حضرت محمد(ص) در چه ماهی به پیامبری مبعوث شد؟
  ۲. وضوی جبیره چیست؟
  ۳. رمی جمرات چیست؟
  ۴. زکات فطره در چه زمانی بر مسلمان واجب می‌شود؟
  ۵. نماز غفیله چند رکعت است و چه موقع خوانده می‌شود؟
  ۶. نماز شفع چیست؟ (حبیب‌زاده، ۱۳۸۴ به نقل از کاظمی و فرجی، ۱۳۸۵: ۱۶۴).
- این دانشجوی از یک مدل ایرانی سنجش دین پیروی کرده است که در آن این ابعاد برای دین‌داری ذکر شده است: اعتقادات، اخلاق، ظاهر دینی، عبادت فردی، عبادت جمعی، شعایر

دینی، مشارکت دینی، معاشرت دینی، تکالیف فردی، تکالیف جمعی، دانش دینی (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴). البته روشن است که کیفیت یک پژوهش دانشجویی متکی بر این مدل ملاک ارزیابی مناسب مدل نیست و لذا نقد اصلی ما که در پی می‌آید، متوجه محتوای این مدل است و نه فقط این رساله دانشجویی. این مدل ایرانی می‌تواند خطر خیز باشد زیرا ممکن است به ابزار مطلوب کسانی بدل شود که از موضع قدرت سیاسی در باب سرنوشت مردم تصمیم منفی می‌گیرند و پاره‌ای از محرومیت‌ها را نصیب آن‌ها می‌کنند؛ به بهانه اینکه در نگاه قشری آن‌ها دین‌دار محسوب نمی‌شوند. به‌ویژه تأکید بر مقوله‌هایی نظیر معاشرت دینی (که در عصر مدرن که بیشتر عصر عام‌گرایی‌هاست بر رفتار و سلوکی خاص‌گرایانه تأکید دارد)، معلومات دینی (مقوله‌ای که نه بر زیست دینی بلکه بر اطلاعات و محفوظات دینی تأکید دارد)، ظاهر دینی (مقوله‌ای که بر حالات بیرونی آدم‌ها تأکید دارد؛ حالاتی که می‌تواند ساختگی باشد یا از روی عادت یا برای پسند مردم و عرف‌نگرانه باشد)، مشارکت دینی (مقوله‌ای که در جامعه جدید و زندگی جدید جز در فضاهای سنتی تبلور چندانی ندارد)، و انجام جمعی عبادات (مقوله‌ای که بیشتر در دین شریعتمدارانه نمایان می‌شود) کاملاً چنین امکانی را برای سوءاستفاده فراهم می‌سازد. «اکثر کسانی که به علوم اجتماعی می‌پردازند به‌خوبی آگاه‌اند که علوم اجتماعی بالاخص در معرض سوءاستفاده تبلیغاتی هستند. این علوم به مسائلی می‌پردازند که ربط مستقیمی به عاملان اجتماعی و سیاسی دارند که دلشان می‌خواهد از پشتوانه علمی بهره‌مند باشند تا با این پشتوانه بتوانند نقشه‌هایشان را عملی کنند و ارزش‌هایشان را به کرسی بنشانند» (فی، ۱۳۸۴: ۳۴۷).

مجموعه پرسش‌هایی که دانشجوی مذکور از پاسخگویان پرسیده است، تماماً شاخصه‌های رویکرد قشری به دین (در درجه اول) و رویکرد محافظت‌گرا به دین (در درجه دوم) را نمایان می‌سازد (محدثی، ۱۳۸۱: ۲۰۶؛ ۱۳۸۵: ۶۶) و در واقع، بیشتر دین‌داری شریعتمدارانه و رساله‌ای را می‌سنجد تا دین‌داری به‌طور کلی را؛ یعنی نگاه حاکم بر این رساله دانشگاهی شریعتمدارانه و فقهی است (حبیب‌زاده، ۱۳۸۴ به نقل از کاظمی و فرجی، ۱۳۸۵: ۶۴-۱۶۲). ما این داوری را در مورد این مدل نیز صادق می‌دانیم. به عبارت دیگر، آنچه این مدل می‌سنجد نه دین‌داری بلکه سنجش نوع خاصی از دین‌داری است که می‌توان آن را دین‌داری مناسکی- شریعتمدارانه نامید.<sup>۱</sup> اما غیر از خطر خیز بودن که فرع بر این بحث است و نیز غیر از محدودیت‌های

1. در بادی امر انواع دین‌داری را در ایران به چهار نوع تقسیم می‌کنیم: عاطفی- معنابخش، مناسکی- شریعتمدارانه، اخلاقی فردگرا- جماعت‌گرا، و دین‌داری مرکب (مرکب از انواع قبلی)؛ با ذکر این نکته که می‌توان هر یک از سه نوع نخست را به دو

پیش‌گفته، خطای اصلی این مدل از تعریف نادرست دین‌داری آغاز شده است: «دین‌داری، به بیانی کلی، یعنی داشتن "اهتمام دینی" به نحوی که نگرش، گرایش و کنش‌های فرد را متأثر سازد» (شجاعی‌زند، ۱۳۸۴: ۳۶). اما اگر دین‌داری را نه فقط نوعی اهتمام (هم‌ریشه همت و به معنی کوشش و حمیت) که نوعی درگیری و دچارشدگی و دچاربودگی هم در نظر بگیریم، نگاهمان یک‌سره عوض می‌شود. به عبارت دیگر، دین فقط کوشش نیست بلکه از کوشش مهم‌تر جوشش است. با چنین نگاهی دیگر کسی که مدام نماز می‌خواند و عبادت می‌کند و به اصطلاح اهتمام دارد به خودی خود از آن کسی که در این یا آن گوشه نشسته و در حال سیگارکشیدن است دین‌دارتر نیست. از کجا می‌توان فهمید چه کسی "دچارتر" است؟ برخلاف نظر نویسنده، "اختلاف‌نظر در چیستی دین‌داری" دعوایی کلامی (همان: ۳۷) نیست که "تنها با مراجعه به متن مقدس یک آیین یا بررسی تجربه و تعالیم نخستین آن قابل رفع و فصال" (همان: ۳۷) باشد بلکه مسئله‌ای نظریه‌ای است؛ یعنی ابتدا باید درباب چیستی دین نظریه‌ای معین ارائه کرد، نظریه‌ای که می‌بایست بر بنیاد معتبری استوار باشد و این بنیاد معتبر در جامعه‌شناسی البته که تعالیم دینی نیست. نمی‌توان بدون حل و فصل این مشکل به مرحله سنجش میزان دین‌داری گام نهاد.

اکنون پس از نقد اجمالی یک مدل ایرانی، به یکی از مدل‌های معروف اندازه‌گیری میزان دین‌داری که الگوی کار تعداد قابل توجهی از محققان ایرانی است، یعنی مدل سی. وای. گلاک و رادنی استارک توجه کنیم و ببینیم نحوه مدل‌سازی آنان و مبنای نظری کارشان چیست. آن‌ها در آغاز بحثشان به درستی یادآوری می‌کنند که هیچ توافقی در اینکه دین‌دار دقیقاً کیست وجود ندارد بلکه تنوعی از برداشت‌ها وجود دارد.

دین‌داری جنبه‌های گوناگونی دارد و «فقط به این دلیل که کسی به یکی از این شیوه‌ها دین‌دار است تضمینی نیست که به شیوه‌های دیگر نیز دین‌دار خواهد بود. کلیساروان فعالی هستند که معتقد نیستند، معتقدان راسخی در میان غیرکلیسایبان وجود دارند و مردمی هم هستند که هم معتقدند و هم تعلق دارند اما سخت می‌توان کسی را در میانشان اخلاقی توصیف کرد» (استارک و گلاک، ۱۹۶۸: ۲۵۳). آن‌ها در ادامه این معضل را که دین‌داری چیست و دین‌دار کیست بیشتر مورد بحث قرار می‌دهند و یادآوری می‌کنند که نزد افراد گوناگون دین‌داری معنای متفاوتی دارد و یادآوری می‌کنند که «شواهدی در پیرامون ما هست که نشان

---

دسته فرعی تقسیم کرد و در مجموع از هفت نوع دین‌داری سخن گفت. درواقع، هریک از سه نوع نخست یک طیف دین‌داری را می‌سازند. امیدوارم مجالی برای تدوین این بحث و بررسی قوت و ضعف تجربی آن فراهم شود.

می‌دهد] مردم درباب اینکه "شخص دین‌دار" چگونه باید فکر، احساس و عمل کند توافق ندارند» (همان: ۲۵۴). همه این نکات حاکی از این است که نمی‌توان میزان دین‌داری همگان را در مقایسه با هم سنجید. اما گلاک و استارک بعد از ذکر این نکات دقیق، ناگهان از جایگاه محقق‌ی نکته‌سنج تاحد مجری پژوهش و عالمی که قرار است برنامه‌ای را پیاده کند سقوط می‌کنند: «با وجود این، چون علم عمدتاً با تعاریف اسمی عمل می‌کند، ما می‌توانیم از نظرگاه روش‌شناختی ناب التزام دینی را خودسرانه، تقریباً کمابیش همان‌طور که مایلیم، تعریف کنیم» (همان). البته آن‌ها تأکید می‌کنند که می‌خواهند مدلی معتبر بسازند که کاربرد عام داشته باشد، به‌نحوی معتبر ساخته شود و تعریفی که از دین‌داری ارائه می‌کنند مورد قبول کسانی باشد که آن را مطالعه می‌کنند؛ یعنی با فهمشان از دین‌داری جور دربیاید (همان). برای انجام این کار می‌گویند که «سعی خواهیم کرد با توافقی حداقلی درباب موضوع آغاز کنیم» (همان: ۲۵۵). حال ببینیم این توافق حداقلی به چه قیمتی حاصل می‌شود؟ گلاک و استارک می‌گویند که وقتی به ادیان جهان نظر می‌کنیم، می‌بینیم که هریک از آن‌ها از پیروان خود درخواست‌هایی ویژه دارند. به‌عبارت دیگر، هریک از ادیان دین‌داری را به‌نحو خاصی تعریف می‌کنند. مثلاً یک مسلمان برای تحقق مسلمانی‌اش باید امور خاصی را انجام دهد و عملی سازد و یک مسیحی و یهودی و بودایی و غیره نیز به همین قیاس. توقع هر دینی از پیرو خودش با توقع دین دیگر از پیروش بسیار متفاوت است. اما این‌ها تفاوت در جزئیات است: «ورای تفاوت‌ها در اعتقادات و اعمال ویژه، به‌نظر می‌رسد وفاق قابل ملاحظه‌ای میان همه ادیان درباب شیوه‌های کلی‌ای که برحسب آن‌ها دین‌داری می‌بایست عیان گردد وجود دارد. ما برآنیم که این شیوه‌های کلی، مجموعه‌ای از ابعاد اصلی دین‌داری را فراهم می‌آورند. پنج مورد از این ابعاد را می‌توان از هم تمییز داد؛ در درون یکی یا بقیه آن‌ها همه توصیفات دینی متعدد و متنوع ادیان مختلف جهان را می‌توان دسته‌بندی کرد. ما این ابعاد را چنین برخواهیم شمرد: «اعتقاد، عمل، تجربه، دانش و پی‌آمد» (همان: ۲۵۵-۲۵۶). چنان‌که دیدیم، توافق حداقلی مذکور از طریق رجوع به ادیان حاصل شد. یعنی گلاک و استارک ملاک‌های تعریفشان را از "دین‌داری" نه از مشاهده و مطالعه انواع دین‌داری‌های موجود در جوامع بلکه از طریق رجوع به منابع دینی ادیان گوناگون اخذ کرده‌اند (دست‌کم خودشان چنین ادعا کرده‌اند). بنابراین، مدل‌سازی آنان مبتنی بر دین‌شناسی تطبیقی است نه بر رویکردی جامعه‌شناختی و به همین دلیل هم به کار مطالعه جامعه‌شناختی نمی‌آید. آنچه در ادیان به‌نحو نظام‌مند مطرح می‌شود، در عالم واقع با نظم و نظام دیگری تحقق می‌یابد و این تحقق از زمینه‌ای تا زمینه دیگر به‌نحو متفاوتی صورت

می‌گیرد. اینجا تفاوتی بنیادی وجود دارد: تفاوت متن<sup>۱</sup> دینی و زمینه<sup>۲</sup> دینی. این درست مثل این است که جامعه‌شناس تعریف دین را از متون مقدس ادیان جهان اخذ کند!

حال می‌رسیم به مشکل دوم که در همه مدل‌های سنجش دین‌داری وجود دارد. می‌پرسیم که آیا این ملاک‌های پنج‌گانه در ادیان مختلف به یک اندازه ارزش دارند؟ پاسخ آشکار است. چون وضع از دینی به دین دیگر یکسان نیست: یکی بیشتر به شریعت اهمیت می‌دهد دیگری به اخلاق، یکی به تجربه یکی به عمل و الخ (همان: ۲۵۸). اینجا است که گلاک و استارک ناچار می‌شوند بگویند که همه این جنبه‌ها «به حدّ قابل ملاحظه‌ای ارزشمندند. بنابراین، هر کوشش جامعی برای فهم التزام دینی، باید هریک از آن‌ها را در نظر بگیرد» (همان). آنان وقتی به این نقطه می‌رسند نکاتی را که در آغاز مطرح کرده بودند فراموش می‌کنند: دین‌داری جنبه‌های گوناگونی دارد و «فقط به خاطر اینکه کسی به یکی از این شیوه‌ها دین‌دار است تضمینی نیست که به شیوه‌های دیگر نیز دین‌دار خواهد بود. کلیساروان فعالی هستند که معتقد نیستند، معتقدان راسخی در میان غیرکلیسایان وجود دارند، و مردمی هم هستند که هم معتقدند و هم تعلق دارند اما سخت می‌توان کسی را در میانشان اخلاقی توصیف کرد» (همان: ۲۵۳). حال چگونه می‌توان این مراتب وسیع دین‌داران را، آن‌هم با ترکیب گوناگونی از ابعاد مورد بحث، با هم مقایسه کرد و به دین‌داری هریک نمره خاصی داد؟ آیا چنین مقایسه‌ای، مقایسه پدیده‌های ناهمگن و ناهم‌سنخ نیست؟ آیا این مقایسه مثل وزن کردن انگشتی طلا و هندوانه با یک ترازوی واحد نیست؟! پاسخ مشخص است. وزن انگشتی طلا را نمی‌توانیم با همان ترازوی بسنجیم که وزن هندوانه را با آن اندازه می‌گیریم. قطعاً اینکه هر دو دارای وزن هستند چنین اقدامی را موجه نمی‌سازد. نیز پیداست این حقیقت که هندوانه سنگین‌تر از انگشتی طلاست هندوانه را ارزشمندتر نمی‌سازد. در مقیاس ترتیبی، وقتی می‌توانیم پدیده‌ها را از نظر میزان برخورداری از صفتی معین با هم بسنجیم و مقایسه کنیم که آن پدیده‌ها هم‌سنخ باشند. پس وقتی پدیده‌هایی ناهم‌سنخ داشته باشیم امکان مقایسه و اندازه‌گیری وجود ندارد. انواع دین‌داری وقتی در برابر وضعیت مخالفشان یعنی بی‌دینی قرار می‌گیرند هم‌سنخ‌اند. یعنی می‌توانیم به‌نحو روشمندی دین‌داری و بی‌دینی افراد را مشخص سازیم و در این باره مطالعات تجربی انجام دهیم. البته اینجا نیز با حدّی از تسامح و فی‌الجمله این کار را انجام می‌دهیم، زیرا باز هم نمی‌توانیم با قاطعیت بگوییم که این یا آن شخص اصلاً دین‌دار نیستند (یعنی میزان

- 
1. Text
  2. Context

دین‌داری‌شان صفر است). لاجرم می‌توانیم بگوییم که نشانه‌های دین‌داری را در زندگی این یا آن شخص دیدیم یا ندیدیم؛ بگذریم از اینکه برخی حتی در تشخیص نشانه‌های دین‌داری نیز تشکیک کرده‌اند (ولف، ۱۹۹۱: ۲۰۴ به نقل از آذربایجانی، ۱۳۸۴: ۶۳۱). اما وقتی موضوع مورد مطالعه دین‌داری است نمی‌توانیم میزان دین‌داری افراد را بدون هرگونه سنخ‌سازی مورد مطالعه قرار دهیم؛ زیرا دین‌داران و دین‌داری‌ها هم‌سنخ نیستند. معنی این سخن این است که دین‌داری متغیری اسمی است که بود و نبودش به‌طور نسبی قابل تشخیص است، اما میزانش قابل سنجش نیست. در اینجا است که به بحث رتبه‌بندی نوع دین‌داری می‌رسیم.

### رتبه‌بندی نوع دین‌داری به جای سنجش میزان دین‌داری

ما به دو دلیل معتقدیم که سنجش میزان دین‌داری ممکن نیست. نخست آنکه دین‌داری در عین حال که تظاهراتی بیرونی دارد امری سوپزکتیو (درونی و کیفی) هم هست. در اینجا درهم‌تنیدگی سوژه و ابژه وجود دارد. این است که می‌توان گفت دین‌داری تبلور بیرونی دقیقاً تعین‌یافته‌ای ندارد. مراد این است که تظاهرات بیرونی آن واجد باری از معانی است که باید آن را دریافت (تظاهرات بیرونی آن مثل برجسب برملاکننده محتوا نیست). از این رو، هیچ‌یک از حالات افراد را نمی‌توان معیار ثابت سنجش دین‌داری تلقی کرد، زیرا خود این یا آن حالت آدمی از نظر مختصات صرفاً بیرونی‌اش نیست که می‌بایست مورد توجه قرار گیرد بلکه لایه‌های پنهانی نیز دارد که نمی‌توان آن را نادیده گرفت (تفاوت کنش و حرکت). معنا در اینجا اشاره به محتوای نهفته در کنش‌ها، حالات و نمادهای دینی دارد. پس حالتی که ظاهراً دینی به‌نظر می‌رسد و در نزد مردمان "دینی" شناخته شده است، لزوماً دین‌دارانه نیست زیرا ممکن است شکلی تهی و عاری از معنای دینی باشد. در این سال‌ها چه بسا با کسانی مواجه شده‌ایم که سر و وضعی دینی به‌خود گرفته‌اند تا به مقاصد غیردینی برسند. یعنی دین‌داری ظاهری‌شان خود مصداقی آشکار از زیست ضددینی بوده است. عکسش هم صادق است: یعنی حالاتی که در ظاهر هیچ ربطی به دین ندارند ممکن است محتوا و معنایی دینی داشته باشند که ناظر بیرونی قادر به تشخیص دینی‌بودن آن‌ها نیست. این هم گفتن ندارد که معنا از جنس امور فهمیدنی است نه از جنس امور اندازه‌گرفتنی. دلیل دوم نیز، چنان‌که پیشتر اشاره کردم، این است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان میزان اهمیت هریک از مؤلفه‌های دین‌داری را در ترکیب کلی مشخص کرد و چون دین‌داری‌های بسیار متنوعی داریم که وزن مؤلفه‌های مختلفشان به نسبت متغیر است، هرگونه امکان مقایسه میان آن‌ها منتفی می‌گردد. هم دیویدسون و نادسون (۱۹۷۷) به نقل از

رابرتز، ۱۹۹۰: ۱۹) و هم رابرتسون به این نکته اشاره کرده‌اند که «این ابعاد دین‌داری مستقل از یکدیگر تغییر می‌کنند» (رابرتسون، ۱۹۷۲: ۵۱). به همین دلیل هم هست که رابرتسون می‌گوید: «کوشش در جهت استفاده از ابعاد دین‌داری با یکدیگر در عین حال که به پیشرفت تحقیق دقیق‌تر و به لحاظ روش‌شناختی سنجیده‌تر کمک می‌کند، رضایت‌بخش نبوده است» (همان: ۵۲). یکی از نتایجی که می‌توان از این نکته گرفت این است که دین‌داری‌های مختلف ناهمگن و ناهم‌سنخ‌اند و لذا سنجش و مقایسهٔ امور ناهم‌سنخ با یکدیگر ممکن نیست. عدم تعیین وزن مؤلفه‌های دین‌داری نیز خود نوعی تعیین وزن است (یعنی دادن وزن برابر)، بدون ارائهٔ هیچ معیاری. تازه همهٔ این بحث‌ها موکول به این است که ما ابعاد مورد بحث را به‌عنوان ابعاد دین‌داری بپذیریم که در این مورد نیز مناقشاتی جدی وجود دارد و چون در این باره بیشتر بحث‌های مبسوطی در گرفته است، از پرداختن مجدد به آن‌ها اجتناب می‌کنیم (ر.ک مصطفی ملکیان، ۱۳۸۴؛ نیز رابرتسون، ۱۹۷۴: ۵۱-۵۸).

حال این پرسش مطرح می‌شود که آیا سنجش دین‌داری را می‌بایست یک‌سره کنار نهاد؟ پاسخ ما این است که می‌توان با کنار نهادن توقعات گزاف به‌نحوی از دو مانع فوق گذشت. برای برداشتن دو مانع فوق دو اقدام می‌بایست انجام داد. یکی اینکه به‌جای سنجش دین‌داری به‌طور کلی ابتدا اقدام به تمییز انواع دین‌داری بکنیم. یعنی دین‌داری‌های گوناگون را سنخ‌بندی کنیم تا به پدیده‌هایی همگن و هم‌سنخ برسیم. با این کار مانع دوم برداشته می‌شود (البته روش سنخ‌بندی دین‌داری و نحوهٔ تعیین معیارهای آن و میزان اعتبار آن‌ها خود بحث مستقلی است). در دین‌داری‌هایی که هم‌سنخ هستند، مؤلفه‌های مشترک حضوری پررنگ‌تر از دیگر مؤلفه‌ها دارند و سنجش دین‌داری در واقع سنجش کیفیت آن مؤلفه‌ها است. مثلاً وقتی افرادی را که دین‌داری‌شان مناسکی‌شریعتمدارانه است (یعنی به مناسک و شریعت بیشتری اهمیت را می‌دهند) در یک دسته جای دهیم، می‌توانیم به‌راحتی آنان را با هم مقایسه کنیم و بگوییم کدامشان بیشتر مناسکی و شریعتمدارند و از میان آن‌ها نیز کدامشان بیشتر مناسکی و کدامشان بیشتر شریعتمدار هستند. پس اقدام به سنخ‌سازی مشکل ناهمگنی و ناهم‌سنخی را حل می‌کند. معنی این سخن این است که می‌توانیم دین‌داران مختلف را بر سر میزان برخورداری از هر یک از مؤلفه‌های دین‌داری جداگانه با هم مقایسه کنیم، اما نمی‌توانیم مؤلفه‌ها را با هم "جمع" کنیم و بگوییم که هر فرد به چه میزان دین‌دار است. مثلاً می‌توانیم افراد الف و ب را از نظر هر یک از ابعاد دین‌داری (به فرض توجه به مناسک، حدّ پای‌بندی به شریعت، کیفیت اعتقادورزی، حدّ پای‌بندی به اخلاق و ارزش‌های دینی و غیره) جداگانه با هم مقایسه کنیم اما ترکیب آن‌ها با هم و دستیابی به نمرهٔ "مجموع" برای هر فرد و به‌دنبال آن، مقایسهٔ

دو "مجموع" نمرات (به اصطلاح مجموع نمرات دین‌داری الف و ب) نادرست است. البته از منظر آماری گفته می‌شود که می‌توان متغیرهای ناهم‌سنخ را با استاندارد کردن آن‌ها (با استفاده از میانگین و انحراف معیار) با هم جمع کرد. فن استاندارد کردن بر این فرض مبتنی است که با استاندارد کردن، متغیر از سطح سنجش خود فارغ می‌شود و نوع مقیاس آن در سنجش دخیل نمی‌گردد. اما این فرض آماری به لحاظ منطقی موجه به نظر نمی‌رسد و فاقد پشتوانه نظری قابل دفاعی است. به عبارت دیگر، منطقاً خطاست که فنون آماری تعاریف ما را از پدیده تحت مطالعه برسانند. این تعاریف نظری هستند که راهبردهای روشی و فنی تحقیق را تعیین می‌کنند نه برعکس.

نکات اخیر مربوط به دین‌داران ناهم‌سنخ است، در حالی که درباب دین‌داران هم‌سنخ می‌توانیم شاخص‌های متعدد آن سنخ را با هم لحاظ کنیم (به عمد نمی‌گوییم «جمع» کنیم). مثلاً اگر ده دین‌دار «شریعتمدار» داشته باشیم و برای «شریعتمداری» شاخص‌های متعددی تعیین کرده باشیم، می‌توانیم مجموع آن‌ها را برای مشخص کردن میزان شریعتمداری هریک از این ده نفر با هم در نظر بگیریم. اما اقدام دوم این است که برای سنجش میزان دین‌داری افراد یک سنخ خاص (یعنی میزان تعلق خاطر و التزام به نوع ویژه‌ای از دین‌داری و درگیری با آن در میان افرادی که از نظر دین‌داری در یک سنخ واحد قرار دارند)، به جای استفاده از روش‌های کمی و تحقیقات پیمایشی از تحقیقات کیفی استفاده کنیم و بدین ترتیب، از طریق روش ایده‌نگارانه و تفهیمی به میزان دین‌داری مردمان و شدت و حدت دین‌داری‌شان پی ببریم. بدین شیوه نیز می‌توانیم از قشری‌گری و غفلت از معنای حالت یا رفتار بپرهیزیم و در حد امکان مانع اول را نیز از میان برداریم. این است که معتقدیم به جای سنجش دین‌داری به‌طور کلی باید به‌طور خاص‌تر از سنجش میزان هریک از انواع دین‌داری و به جای اندازه‌گیری دین‌داری از مفهوم رتبه‌بندی کیفی دین‌داری سخن بگوییم. در اینجا برای اینکه مشکلات گوناگون و اغلب چاره‌ناپذیر روش کمی را مورد تأکید قرار دهیم، فقط به اختصار به پاره‌ای از خطاها و نارسایی‌های آن دسته از تحقیقاتی می‌پردازیم که در ایران با نوعی عطف نظر به سنجش دین‌داری انجام شده‌اند (ر.ک کاظمی و فرجی، ۱۳۸۵) و بحث و بررسی کامل درباب این موضوع را به مجالی مطلوب‌تر موکول می‌کنیم.

### نتیجه‌گیری

در این مقاله تحقیقات پیمایشی دین از دو منظر مورد نقد و بررسی قرار گرفته است: منظر بیرونی که نقدی بنیادی را پیش می‌برد و منظری درونی که نقدی اصلاحی را با دو هدف

تقویت نقد بیرونی و نیز تأمین جامعیت نسبی بحث مطرح می‌سازد. هریک از این دو رویکرد نقادانه به وجود ایرادهایی در تحقیقات پیمایشی به‌طور کلی و تحقیقات پیمایشی دین به‌طور خاص توجه می‌دهند. تردیدی نیست که می‌توان به این ایرادها موارد دیگری نیز افزود و بحث را دقیق‌تر کرد. با این همه، هدف این مقاله ذکر مشکلات بنیادی این نوع پژوهش‌ها و مشارکت ناچیزی در جهت‌گیری ثمربخش‌تر تحقیقات بومی درباب دین بود. البته کم‌وبیش می‌توان پاسخ‌های محققان متعلق به گرایش مورد نقد را پیش‌بینی کرد. شاید اگر این پاسخ‌ها را نیز در اینجا مورد بحث قرار می‌دادیم، مقاله خواندنی‌تر می‌شد، اما ترجیح می‌دهیم بعد از اخذ واکنش‌های احتمالی، مجال تازه‌ای پدید آید و چنین بحثی در مجرای گفتگوی انتقادی ثمربخشی دنبال شود. کانون اصلی این نقد متوجه آن‌دسته از تحقیقات پیمایشی دین است که به قصد اندازه‌گیری دین‌داری انجام می‌گیرد. تشخیص رابطه آسیب‌زا و ناخواسته میان قشری‌گری دینی حاکم بر ذهنیت نخبگان سیاسی و اداری و بینش پوزیتیویستی حاکم بر دانشگاه‌های ما گام نخست این نقد است. گام بعدی روش‌شناختی است. از نظر ما، به‌لحاظ روش‌شناختی، اندازه‌گیری میزان دین‌داری ممکن نیست و تنها بعد از تعیین سنخ‌های مختلف دین‌داری می‌توان چگونگی دین‌داری افراد هر سنخ را از طریق استفاده از روش‌های کیفی با هم مقایسه کرد. پس هرگونه تحقیق پیمایشی درباره دین واجد اشکال نیست بلکه برعکس درباب پاره‌ای از موضوعات این‌گونه تحقیقات ارجح‌اند. باین‌همه، بحث من از سطح نقد پیمایش‌های مربوط به اندازه‌گیری میزان دین‌داری فراتر می‌رود و به محدودیت‌ها و نابسندگی روش‌شناسی قانون‌جویانه در علوم اجتماعی نیز می‌پردازد. این نابسندگی را باید با استفاده از دست‌آوردهای جامعه‌شناسی تفسیری جبران کرد. به‌عبارت دیگر، در علوم اجتماعی تفسیر مقدم بر هرگونه تبیین قرار می‌گیرد. با آنکه پیش‌انگاشته‌های روش‌شناسی قانون‌جویانه در اینجا مورد نقد قرار گرفته است، متذکر می‌شویم که پوزیتیویسم به‌عنوان پیش‌انگاشته معرفت‌شناختی این نوع روش‌شناسی، دست‌آوردهای مثبتی نیز داشته است (دیویس، ۱۹۹۵: ۲۸). از این رو، هدف ما فراروی از تنگ‌نظری پوزیتیویستی بوده است و نه نفی همه دست‌آوردهای آن. به‌طور طبیعی انتظار می‌رود در نقد بنیادی یک نوع خاص روش‌شناسی از بهره‌گیری مفاهیم آن احتراز شود اما ما چنین نکرده‌ایم و در پاره‌ای از موارد مهم از همان نوع مفاهیم نظیر "رتبه" و "حد" بهره گرفته‌ایم. علت این امر تسلط گرایش مورد نقد بر ذهن و زبان ما (به‌علاوه سال‌های طولانی تحصیل در دانشگاه‌های پوزیتیویسم‌زده) است. راه خلاصی از آن پرداختن جدی‌تر به مطالعات تجربی کیفی در علوم اجتماعی است. اما چنین کاری یک‌سره هم بی‌دلیل نیست، چون ما روش‌شناسی طبیعت‌گرایانه را به تمامی نفی نمی‌کنیم بلکه در موضوعات مناسب (برحسب نوع

و سطح واقعیت اجتماعی) بر استفاده از آن‌ها تأکید داریم و از این رو، وام‌گرفتن و الهام‌گرفتن از مفاهیم آن را در پاره‌ای از موارد روا می‌دانیم.<sup>۱</sup>

### منابع

آذربایجانی، مسعود (۱۳۸۴) «محدودیت‌ها و مشکلات سنجش دین‌داری»، در: *مبانی نظری مقیاس‌های دینی. گزیده مقالات همایش مبانی نظری و روان‌سنجی مقیاس‌های دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

الویری، محسن (۱۳۹۱) «گسترش نهج‌البلاغه راهی برای مبارزه با قشری‌گری است»، پایگاه خبری-تحلیلی قدس آنلاین <http://www.qudsonline.ir/NSite/FullStory/News/?Id=63501>

بلخی، جلال‌الدین محمد (۱۳۷۱) *مثنوی معنوی* (از روی نسخه رینولد نیکلسون)، تصحیح، اعراب، و فرهنگ لغات عزیزالله کاسب، تهران: محمد.

بوریل، گیسیون و گارت مورگان (۱۳۸۳) *نظریه‌های کلان جامعه‌شناختی و تجزیه و تحلیل سازمان: عناصر جامعه‌شناختی حیات سازمانی*، تهران: سمت.

پناهی، محمدحسین (۱۳۸۳) «آسیب‌شناسی وضعیت پژوهش در ایران»، *روزنامه ایران*، ۳ اردیبهشت: ۲۲.

حاجی‌ده‌آبادی، محمدعلی (۱۳۸۴) «آسیب‌شناسی سنجش دین‌داری از منظر قرآن کریم»، در: *مبانی نظری مقیاس‌های دینی، گزیده مقالات همایش مبانی نظری و روان‌سنجی مقیاس‌های دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/تهران: دفتر طرح‌های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.

حبیب‌زاده، (۱۳۸۴) بررسی انواع دینداری در بین دانشجویان، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، گروه جامعه‌شناسی دانشگاه تربیت مدرس.

دهشیری، محمدرضا (۱۳۸۵) «جایگاه قدرت نرم در انقلاب اسلامی ایران»، *مجله حضور*، تابستان ۱۳۸۵، شماره ۵۷، <http://ww.ensani.ir/fa/content/54327/default.aspx>

رشیدی، سیدعمار (۱۳۹۱) «علوم انسانی بومی یا غربی؟ ریشه مشکلات علوم انسانی در ایران»، سایت علوم اجتماعی اسلامی ایران، شماره مطلب: ۵۱۸، <http://ejtemae.ir/?a=content.id&id=518>

زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۶۹) *از کوچه زندان، تهران: امیرکبیر*.

۱. دوستان عزیز که نامشان در زیر به ترتیب الفبا ذکر می‌شود، این مقاله را قبل از ویرایش نهایی آن خواندند و هریک نکات مفیدی را یادآوری کردند و من کم‌وبیش از این نکات در تدوین نهایی مقاله سود جست‌ام: رسول انبارداران، محمود توکلی، داود حسینی هاشم‌زاده، محمدرضا خطیبی و مرتضی کریمی. از همه این عزیزان تشکر می‌کنم، به‌ویژه اینکه از برخی از این دوستان نکات تازه‌ای آموختم. همچنین خانم طاهره فیاضی مقاله‌ام را خواند و ویراستاری کرد. از ایشان نیز سپاسگزارم.

- سالاری فر، محمدرضا و دیگران (۱۳۸۴) *آسیب شناسی سنجش دین داری از منظر قرآن کریم*. مبانی نظری مقیاس های دینی: گزیده مقالات همایش مبانی نظری و روان سنجی مقیاس های دینی. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/تهران: دفتر طرح های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- شجاعی زند، علیرضا (۱۳۸۴) «مدلی برای سنجش دین داری در ایران»، *مجله جامعه شناسی ایران*، دوره ششم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۴: ۳۴-۶۶.
- صابر، سیروس (۱۳۸۵) بررسی رابطه میزان و انواع دینداری با مدارای اجتماعی، پایان نامه کارشناسی ارشد، گروه جامعه شناسی، دانشگاه تربیت معلم تهران.
- تهرانعبدی، عباس (۱۳۹۱) «مسائل اجتماعی ایران و وضعیت پژوهش اجتماعی»، *روزنامه بهار*، شنبه ۱۶ دی، شماره پیاپی ۱۹۷، دوره جدید، شماره ۳۰: ۱۳.
- کاظمی، عباس و مهدی فرجی (۱۳۸۵) *بررسی سنجه های مرتبط با دین، تهران: سازمان تبلیغات اسلامی*.
- کوشکی، محمدصادق (۱۳۸۹) «امیدی به نهادهای دولتی برای تحول در علوم انسانی نیست»، *عدالت خواهی*، ارگان جنبش عدالت خواه دانشجویی: <http://www.edalatkhahi.ir/007210.shtml>
- فاطمی، سیدمحسن (۱۳۸۴) «پژوهش های کیفی و سنجش دین داری»، در: *مبانی نظری مقیاس های دینی: گزیده مقالات همایش مبانی نظری و روان سنجی مقیاس های دینی*، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/تهران: دفتر طرح های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- فی، برایان (۱۳۸۴) *فلسفه امروزی علوم اجتماعی؛ نگرشی چندفرهنگی*، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران: طرح نو.
- لیتل، دانیل (۱۳۷۳) *تبیین در علوم اجتماعی (درآمدی به فلسفه علم الاجتماع)*. ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: صراط.
- محدثی، حسن (۱۳۸۱) *دین و حیات اجتماعی: دیالکتیک تغییرات*، تهران: فرهنگ و اندیشه.
- محدثی، حسن (۱۳۸۵) «دین ما را کجا می برند؟ امر به معروف و نهی از منکر از منظر محافظت گرایان دینی»، *خرندنامه همشهری*، شماره ۹، آذرماه.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۸۴) «دشواری های سنجشگری در ساحت دین»، *روزنامه ایران*، ۲۷ خرداد، مندرج در پایگاه اینترنتی *باشگاه اندیشه*.
- موحد ابطحی، سیدمحمدتقی (۱۳۸۴) «تأملی در پیش فرض ها و محدودیت های سنجش دین داری»، در: *مبانی نظری مقیاس های دینی: گزیده مقالات همایش مبانی نظری و روان سنجی مقیاس های دینی*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه/تهران: دفتر طرح های ملی وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- میلر، دلبرت (۱۳۸۰) *راهنمای سنجش و تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هوشنگ ناییبی، تهران: نی.
- ویلم، ژان پل (۱۳۷۷) *جامعه شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: تبیان.
- همیلتون، ملکلم (۱۳۸۱) *جامعه شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان.

یشری، سیدیحیی (۱۳۸۶) «آسیب‌شناسی علوم انسانی در ایران: پای لنگ پژوهش»، *روزنامه ایران*، شماره ۳۸۵۲، ۱۳ فروردین: ۱۰ و نیز <http://www.magiran.com/npview.asp?ID=1565485>

Baily, John and Paras, Pablo (2006) Perception and Attitude about Corruption and Democracy in Mexico, *Mexican Studies/Estudios Mexicanos* Vol.22, Issue 1, winter 2006, pages 57-81 ISSN 0742-9797 electronic ISSN 1533-8320.2006 by Regents of the University of California.

Davis, Charles (1995) *Religion and Making of Society: Essays in Social Theology*, Cambridge University Press.

Geertz, Clifford (1973) *The Interpretation of Cultures: Selected Essays*, Basic Books.

Hill, Micheal (1973) *A Sociology of Religion*, Heinemann Educational Books Ltd.

Hill, Peter C. & Hood jr, Ralph w. (eds.) (1999) *Measures of Religiosity*, Religious Education Press.

Roberts, Keith (1990) *Religion in Sociological Perspective*, Wordsworth Publishing Company, Second Edition.

Robertson, Ronald (1972) *The Sociological Interpretation of Religion*, Basil Blackwell.

Stark, R. & Glock, C.Y. (1968) Dimensions of religious commitmentf in Robertson, Roland (ed) (1969) *Sociology of Religion*, Penguin\Education.

Wulff, D. M. (1991) *Psychology of Religion: Classic and Contemporary Views*, New York: John Willey.