

امتناع «امتناع اندازه‌گیری دین‌داری»

محمد رضا طالبان^۱

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

چکیده

این مقاله به نقد مدعا و ادله اثبات مدعای محدثی در خصوص امتناع سنجش یا اندازه‌گیری دین‌داری می‌پردازد. در خصوص مدعای امتناع گفته‌ایم که محدثی اندازه‌گیری دین‌داری را به امری ناممکن تبدیل کرده است. مضافاً اینکه، ضرورت اندازه‌گیری و تعبیه سنجهای برای دین‌داری از ضرورت پاسخ به پرسش‌ها و واری‌های مدعاهای نظری در خصوص دین‌داری نتیجه می‌شود که از وظایف اصلی پژوهشگران علوم اجتماعی و روان‌شناسی است. در مقام اثبات مدعا نشان داده شده است که ادله محدثی اختصاص به موضوع دین‌داری ندارد. این ادله یا نقدی پارادایمی در نفی اندازه‌گیری کلیه پدیده‌های انسانی محسوب می‌شوند یا کلیه متغیرهای مرکب در علوم اجتماعی را شامل می‌گردند که نیازمند شاخص‌سازی هستند. در پایان، به راه‌حل محدثی پرداخته و نشان داده‌ایم که اگر نقد محدثی را در کنار راه‌حل وی بگذاریم، چیز زیادی از آن باقی نمی‌ماند؛ ضمن آنکه کلیه نقدهای محدثی در خصوص امتناع اندازه‌گیری دین‌داری به راه‌حل ایشان نیز قابل تسری است.

واژگان کلیدی: پوزیتیویسم، اندازه‌گیری دین‌داری، انواع دین‌داری، پارادایم کمی و کیفی، تحقیق پیمایشی.

1. استادیار گروه جامعه‌شناسی انقلاب پژوهشکده امام خمینی (ره) و انقلاب اسلامی qtaleban@yahoo.com

مقدمه

از آنجا که محدثی در مقاله خویش با عنوان «امتناع اندازه‌گیری دین‌داری و امکان رتبه‌بندی نوع دین‌داری» (۱۳۹۰) از منظر پارادایم کیفی و به‌طور رادیکال مطالعات کمی مربوط به سنجش دین‌داری را نقد کرده، لازم است قبل از پرداختن به مفاد استدلال ایشان مطالبی را متذکر شویم. مروری اجمالی بر تاریخ علم جامعه‌شناسی مبتنی بر واقعیت انکارناپذیر است که علم جامعه‌شناسی از بدو تکوین تاکنون همیشه با مناقشات و منازعات تند و پرشور مربوط به رویکردها و روش‌های مناسب مطالعه پدیده‌های اجتماعی همراه بوده است؛ تا جایی که در اوایل ظهور جامعه‌شناسی، یعنی در اواخر قرن نوزدهم (دهه ۱۸۹۰) برای ارجاع به اختلاف‌ها بر سر اصول روش‌شناختی و رویه‌های پژوهشی که در مرکز مباحثات جامعه‌شناسان آلمانی قرار داشت، اصطلاح متدنستریت^۱ یا «دعوی روش‌ها» مطرح و باب شده بود (کرامبی و همکاران، ۱۳۶۷: ۲۳۹). شماره و دامنه اختلافات جامعه‌شناسان درباره ماهیت مسائل و روش‌های علمی به حدی بود که توماس کوهن فیلسوف و مورخ برجسته علم را در مواجهه با آنان (سال ۹-۱۹۵۸ میلادی) دچار حیرت کرد و موجب التفات و آگاهی وی از تفاوت بارز میان اجتماع این گروه از دانشمندان با اجتماع دانشمندان علوم طبیعی شد که وی در آن پرورش یافته بود و در نهایت، منجر به تکوین نظریه پارادایم‌ها شد (کوهن، ۱۳۶۹: ۱۲). به نظر می‌رسید که جامعه‌شناسان تنها بر سر یک موضوع با هم اتفاق نظر دارند و آن نبود اتفاق نظر در هر موضوعی است! کوهن به دلیل همین فقدان اجماع و هم‌گرایی که آن را معلول نبود پارادایم غالب واحد در جامعه‌شناسی می‌دانست، منزلت علمی جامعه‌شناسی را زیر سؤال برد و آن را در مرحله پیشاعلم قرار داد. دلیل وی آن بود که در دوره ماقبل علم است که دانشمندان و محققان بر سر همه چیز (حتی موضوع و تعریف علمشان) با هم اختلاف‌نظر بنیادین دارند و هر پژوهشی به‌شدت توسط طرفداران پارادایم رقیب به باد انتقاد گرفته می‌شود. این مناقشات بنیادین، یا به عبارتی، جنگ پارادایم‌ها، در طول تاریخ جامعه‌شناسی ادامه یافت و موجب تکوین کثرتی بالفعل در مسائل، مکاتب نظری و روش‌شناسی‌ها به نحوی شد که مدافعان علم جامعه‌شناسی مجبور شدند آن را مصداق علمی چندپارادایمی بدانند (ریتزر، ۱۳۷۴: فصل یازدهم). چیزی که از نظر کوهن مؤید پیشاعلم‌بودن جامعه‌شناسی یا نشانه بحران در این علم است.

1. Methodenstreit

از حیث روش‌شناسی نیز گرچه مجادلات متعدد و متنوع روشی در جامعه‌شناسی هرگونه طبقه‌بندی ساده را به چالش می‌کشد، مروری بر ادبیات مربوطه حاکی از آن است که مناقشات مربوط به روش‌های جامعه‌شناسی عمدتاً ملتزم به مجموعه‌ای از دوگانگی‌ها یا تقابلهای دوقطبی (از جمله عام/خاص؛ تبیین/تفهم؛ تعمیم/تفرید؛ کمی/کیفی؛ قیاس/استقراء و...) است که علوم اجتماعی را به دو اردوگاه یا پارادایم متمایز روش‌شناختی تقسیم و قطب‌بندی کرده است. این دو اردوگاه روش‌شناختی در علوم اجتماعی، گرچه به نام‌های مختلفی مطرح شده‌اند،^۱ بیشتر با عنوان پارادایم کمی در مقابل کیفی مشهورند. قطب‌بندی میان پارادایم‌های کمی و کیفی در محیط‌های دانشگاهی جاافتاده و نهادمند شده است؛ ولو اینکه همه دانش‌پژوهان موجود در عرصه علوم اجتماعی در چارچوب این قطب‌بندی انعطاف‌ناپذیر کار نکنند. با وجود این، تضاد و کشمکش بین این دو سنت یا پارادایم روش‌شناختی در علوم اجتماعی در پاره‌ای از اوقات به حدی می‌رسد که به مرز نوعی رادیکالیسم نزدیک می‌شود و مدافعان هریک از طرفین اعتبار روشی را صرفاً در سنت یا پارادایم خود منحصر می‌کنند. برای نشان دادن استمرار مناقشات تند و طولانی در میان روش‌شناسان کمی و کیفی در علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسی، شواهد ذیل برای نمونه ارائه می‌شود. اینکس در کتاب *جامعه‌شناسی چیست؟* که در سال ۱۹۶۴ میلادی منتشر شده است اظهار می‌کند:

هنوز بین جامعه‌شناسان درباره رجحان روشی بر روش دیگر هیچ‌گونه سازشی وجود ندارد. برعکس، پیوسته بین آنان درباره برتری روشی بر روش دیگر بحث و مجادله جاری است (اینکس، ۱۳۵۳: ۱۳۹).

لازارسفلد نیز تصریح دارد که منازعات بی‌پایانی میان جامعه‌شناسان کمی‌گرا و کیفی‌گرا در مورد اعتبار روش‌هایی که هرکدام برای توضیح واقعیات اجتماعی به کار می‌بردند وجود داشته است (لازارسفلد، ۱۳۷۰: ۱۳۷). همچنین ریمن بودون، جامعه‌شناس مشهور فرانسوی، فصل اول کتاب *روش‌های جامعه‌شناسی* را که در سال ۱۹۷۰ میلادی منتشر گردید به بحث «مناقشات کاذب روش» اختصاص داد که شامل سه مسئله کلیدی در منازعه کمی و کیفی، یعنی «تفهم و تبیین»، «ویژگی خاص موضوع و روش علوم انسانی»، و «مناقشه کلیت» در جامعه‌شناسی بود. برایمن در کتاب *کمی و کیفی در پژوهش اجتماعی* که برای اولین بار در

۱. همچون موردمحور در برابر متغیرمحور (رگین، ۱۹۸۷؛ گلدتورپ، ۲۰۰۰؛ ماهونی و روشه‌مایر، ۲۰۰۳)، فرآیندمحور در برابر وارینانس‌محور (ماکسول، ۲۰۰۴)، موردمحور در برابر جمعیت‌محور (ماهونی، ۲۰۰۸)، تحلیل N کوچک در برابر تحلیل N بزرگ (هاپکین، ۲۰۰۲)، مطالعه موردی در برابر مطالعه آماری (پیترز، ۱۹۹۸).

سال ۱۹۸۸ میلادی منتشر شد با ارائه نمونه‌های عینی از پژوهش‌های جامعه‌شناختی یک فصل کامل را به منازعه موجود میان سنت‌های کمی و کیفی اختصاص داد (برایمن، ۱۹۸۸: فصل پنجم). در سال ۱۹۹۴ میلادی کتابی با عنوان *طراحی تحقیق اجتماعی: استنباط علمی در پژوهش کیفی* به قلم سه دانشمند علوم اجتماعی متعلق به پارادایم کمی منتشر شد. نویسندگان با توجه به پیشرفت‌های روش‌شناختی و تکنیکی در تحقیقات کمی (یکی از نویسندگان متخصص آمار بود) به ارزیابی تحقیقات کیفی پرداختند و ضعف‌های ذاتی طرح‌های کیفی را برشمردند و راه‌حلهایی مبتنی بر پارادایم کمی برای بهبود آن‌ها ارائه دادند (کینگ و همکاران، ۱۹۹۴). انتشار این کتاب بازتاب گسترده‌ای در محافل آکادمیک داشت و با تحسین پیروان پارادایم کمی و مخالفت گسترده روش‌شناسان کیفی روبه‌رو شد، تا جایی که در سال ۱۹۹۵ یک شماره از مجله معتبر مرور علوم سیاسی آمریکا^۱ به مقالات مربوط به نقد این کتاب و پاسخ نویسندگان آن اختصاص پیدا کرد. انتقادات روش‌شناسان کیفی درخصوص این کتاب ادامه یافت تا در سال ۲۰۰۴ کتابی با عنوان *بازاندیشی پژوهش اجتماعی: ابزارهای مختلف و معیارهای مشترک* منتشر گردید که حاوی مقالات مدافعان پارادایم کیفی علیه تک‌تک مسائل طرح شده در کتاب کینگ و همکاران (۱۹۹۴) بود.^۲

به همین قیاس، منازعات تند روشی میان دو پارادایم کمی و کیفی در حوزه مطالعاتی جامعه‌شناسی کلان تطبیقی موجب شد که در سال ۱۹۹۷ میلادی شماره‌ای از مجله پژوهش *اجتماعی تطبیقی*^۳ به این مناقشات اختصاص یابد. محور منازعه در مجله مذکور مقاله گلدتورپ با عنوان «مسائل جاری در جامعه‌شناسی کلان تطبیقی» بود که مروری استدلالی بر مشکلات ذاتی و لاینحل تحقیقات تطبیقی کیفی داشت. در مقابل، جامعه‌شناسانی همچون ابوت،^۴ رگین،^۵ گلدستون،^۶ تیلی،^۷ روشه‌میر^۸ و استفانز^۹ علیه مدعاهای گلدتورپ مقالاتی روش‌شناختی ارائه دادند که در نهایت گلدتورپ به آن‌ها پاسخ داد.

1. The American Political Science Review (APSR), 1995, Vol. 89, No. 2.

2. چاپ دوم این کتاب در سال ۲۰۱۰ منتشر شده است.

3. Comparative Social Research (CSR), 1997, Vol. 16

4. Andrew Abbott

5. Charles Ragin

6. Jack Goldstone

7. Charles Tilly

8. Dietrich Rueschemeyer

9. John Stephens

نکته قابل تأمل در این دو نمونه عینی از عالی‌ترین سطح منازعات روش‌شناسانه علوم اجتماعی که در مجلات علمی معتبر جهانی مذکور منعکس شده آن بود که با وجود ارائه ادله و شواهد معتنابه توسط ه یک از طرفین موردی مشاهده نشد که یکی از منازعه‌کنندگان ادله رقیب را بپذیرد و دست از مواضع خود بردارد. این موضوع مؤید دیدگاه کوهن است که معتقد است برتری یک پارادایم بر پارادایم دیگر به وسیله بحث و استدلال میان آن‌ها اثبات‌نشده است، چون رقابت میان پارادایم‌ها از آن نوع جدال‌ها نیست که بتوان به کمک استدلال به پیروزی رسید (مردیها، ۱۳۸۲: ۲۰۸). در حقیقت، چندین و چند دهه است که دانش‌پژوهان علوم اجتماعی متعلق به دو پارادایم کمی و کیفی هرچه دلیل و شاهد در نفی و بی‌اعتبار کردن پارادایم رقیب و اثبات و اعتباریابی پارادایم خود داشته‌اند ارائه داده‌اند، تا جایی که اگر گفته شود کار تقریباً به «تکافوی ادله» رسیده سخن دلالت‌آمیزی بیان شده است. با وجود آنکه مدافعان و پیروان آگاه ولی پرشور هر پارادایم بارها و بارها ادله یکدیگر را شنیده‌اند، حاضر نشده‌اند دست از پارادایم خود بکشند و همه بر مواضع متفاوت و متعارض خود باقی مانده‌اند. به همین دلیل است که برخی روش‌شناسان علوم اجتماعی تصریح کرده‌اند که تقابل میان سنت‌های پژوهشی کمی و کیفی بیشتر یادآور تقابل مؤمنان در مذاهب متفاوت است تا جایی که پیروان راستین این دو سنت را می‌توان به مؤمنانی تشبیه کرد که به عبادت دو خدای متفاوت مشغول‌اند (ماهونی و گوئرتس، ۲۰۰۶: ۲۲۷). دیگران نیز به همین قیاس کشمکش تاریخی بین این دو پارادایم روش‌شناختی در علوم اجتماعی را «جنگ مقدس»^۱ نامیده‌اند (بوسول و براون، ۱۹۹۹: ۱۵۴) که استعاره‌ای مذهبی است. در حقیقت، همه این روش‌شناسان قصد افاده این معنا را داشتند که گرچه منازعه میان سنت‌های پژوهشی کمی و کیفی در علوم اجتماعی در هیچ معنایی منازعه‌ای مذهبی محسوب نمی‌شود، اگر آن را به‌مثابه مناقشات مذهبی بنگریم، پویایی‌های آن به بهترین نحو فهمیده می‌شود.

در هر حال، باید پذیرفت که در چرخه حیات علوم اجتماعی، به‌ویژه جامعه‌شناسی، از بدو تکوین تاکنون هیچ پارادایم روشی در هیچ دوره‌ای نتوانسته است غالب شود و پارادایم رقیب را مغلوب خود سازد. به همین دلیل، چه بخواهیم و چه نخواهیم، هویت علم جامعه‌شناسی از حیث روش‌شناسانه در وجود پارادایم‌ها یا سنت‌های پژوهشی رقیب با برخی آرای جدلی‌الطرفینی‌شان است که نه زیر بار نظرات یکدیگر رفته‌اند و نه قادر به حذف دیگری از صحنه بوده‌اند. به همین جهت، مجادلات و مناقشات روشی بین دو پارادایم کمی و کیفی در

1. Holy war

علوم اجتماعی هنوز هم حل نشده و به صورت سرزنده و بانشاط به حیات خود ادامه می‌دهند (برای نمونه ر.ک لایبرسون، ۱۹۹۴؛ ۱۹۹۸؛ ۲۰۰۴؛ گیدس، ۲۰۰۳؛ گلدستون، ۲۰۰۳؛ رگین، ۲۰۰۴؛ ماهونی، ۲۰۰۴ و ۲۰۰۷؛ کولیر، ۲۰۰۵؛ بنت و المن، ۲۰۰۶؛ بک، ۲۰۰۶؛ گرینگ، ۲۰۰۷؛ لوی، ۲۰۰۷؛ ناجیما و مور، ۲۰۰۹؛ هنزل، ۲۰۱۱؛ کولیر و همکاران، ۲۰۱۲).

باری، علوم اجتماعی همچنان دچار تعارض میان اردوگاه‌های متخاصم روش‌شناسان کمی و کیفی است که به دلیل قطبی شدن ایدئولوژیک آن‌ها هر کدام به گونه‌ای آمرانه و تحکمی مدعی ادغام دیگری در اردوگاه خود است. همین تعارض‌های ایدئولوژیک شده است که ارتباط میان این دو سنت پژوهشی را مشکل و معمولاً با سوء تفاهم همراه کرده است. تا جایی که هرگاه اعضای یک سنت پژوهشی دانسته‌هایشان را به اعضای سنت پژوهشی دیگر عرضه می‌کنند معمولاً به‌عنوان مطالب غیرمفید و حقیر نگریده و ارزیابی می‌شوند (ماهونی و گوئرتس، ۲۰۰۶: ۲۲۸).

شایان ذکر است که این منازعات تند روش‌شناسانه نتایج سوء متعددی برای علم جامعه‌شناسی به بار آورده است که یکی از آن‌ها معطوف به امر خطیر نقد پژوهش‌های اجتماعی توسط دانش‌پژوهان پارادایم رقیب بوده که آن را تبدیل به امری ساده و تا حدود زیادی سهل‌الوصول کرده است. به عبارت روشن‌تر، حضور هم‌زمان دو پارادایم رقیب روش‌شناسی در جامعه‌شناسی این امکان را برای دانش‌پژوهان این رشته فراهم کرده است تا اعتبار هر تحقیق و مطالعه روشمندی را بتوانند به راحتی و بدون درگیری عالمانه با مضمون و مفاد آن، از منظر رویکرد پارادایمی رقیب، زیر سؤال ببرند. مثلاً، یک پژوهش خوب کمی در خصوص ارتباط میان دین‌داری و کجروی را می‌توان بدون پرداختن به مضمون و محتوای آن به راحتی با این نقد مربوط به پارادایم کیفی زیر سؤال برد که مطالعات کمی به دلیل سطحی‌نگری‌شان واجد محدودیت ذاتی در فهم واقعیات پیچیده اجتماعی همچون رابطه مذکور هستند. یا همین نقد پارادایمی محدثی مبنی بر امتناع سنجش کمی دین‌داری می‌تواند کوهی از مطالعات تجربی و کمی دین‌داری را که از دهه ۱۹۴۰ تاکنون در رشته‌های مختلف علوم اجتماعی و روان‌شناسی در سرتاسر جهان انجام گرفته است، بدون زحمت خواندن حتی یک صفحه از آن‌ها، زیر سؤال ببرد. شاید دلیل جذابیت نقدهای بیرون‌پارادایمی نیز همین سهل‌الوصول و راحت کردن نقدهای مضمونی پژوهش‌ها بدون مراجعه به مضمون آن‌ها باشد. در هر حال، منازعه پارادایم‌های روشی در علوم اجتماعی مجموعه‌ای از انتقادات معطوف به نفی پارادایم رقیب را برای پیروان آماده کرده است که به راحتی و بدون تحمل کمترین زحمت می‌توانند در نقد و نفی همه مطالعات درون پارادایم رقیب به کار روند. ولی در مقابل، این

وضعیت باعث شده تا نقدهای برون پارادایمی به ویژه نقدهای برآمده از پارادایم رقیب معمولاً مورد بی‌اعتنایی قرار گیرند و هر پارادایمی پیشرفت خویش را متکی به نقدهای درون پارادایمی بداند و فقط به این دسته از انتقادات اعتنا کند.

در مجموع، اگر از بیرون به این تاریخ مناقشات روش‌شناسانه در علوم اجتماعی بنگریم باید ابتدا این واقعیت را بپذیریم که این منازعات و مناقشات دیرپا کمک شایانی در حل مشکلات هریک از دو پارادایم یا سنت پژوهشی کمی و کیفی نداشته است. با وجود این، در بر ملا کردن ضعف‌ها، نارسایی‌ها و محدوده کارآیی هریک از آن‌ها بسیار سودمند بوده است. گرچه واقع‌بینی حکم می‌کند که امیدی به حل مناقشات پارادایمی در روش‌شناسی جامعه‌شناسی نداشته باشیم، آرزو داریم که دانش‌پژوهان مشارکت‌کننده در این مناقشات تصورشان از این اختلافات تصویری با حاصل جمع صفر نباشد. چون این واقعیتی انکارناپذیر است که محققان تأثیرگذار در هر پارادایم کسانی بوده‌اند که شناخت‌ها و بصیرت‌هایی را از پارادایم‌ها یا اردوگاه‌های روش‌شناختی بدیل مدنظر خویش قرار داده و اذعان کردند که سایر پارادایم‌ها قوت‌هایی دارند که می‌تواند مکمل رویکرد اصلی مورد علاقه آنان باشد (ماهونی و روشه‌مایر، ۲۰۰۳: ۲۴). با این مقدمه به سراغ مدعا و ادله اثبات مدعای محدثی می‌رویم.

مدعا: امتناع اندازه‌گیری دین‌داری

به نظر می‌رسد این مدعای محدثی که سنجش یا اندازه‌گیری^۱ دین‌داری به روش کمی ممتنع است و فقط می‌توان به رتبه‌بندی نوع دین‌داری به روش کیفی پرداخت یکی از مصادیق رادیکالیسم روش‌شناختی است که اعتبار روشی را صرفاً در سنت یا پارادایم خود منحصر کرده و دستاوردهای پژوهشی پارادایم رقیب را در موضوع مابه‌النزاع به حد صفر (یعنی امتناع) فروکاسته است. در هر حال، پاسخ به این پرسش که آیا ممکن است سطوح یا میزان دین‌داری افراد را مورد اندازه‌گیری قرار داد یا خیر کاملاً در گرو تعریفی است که از دو اصطلاح اندازه‌گیری و دین‌داری به دست می‌دهیم. درحقیقت، پرسش از امکان یا امتناع «اندازه‌گیری دین‌داری» بستگی تام به نحوه تفسیر و شناخت ما از ماهیت «اندازه‌گیری» و «دین‌داری» دارد. از این رو، انتظار اولیه از مقاله محدثی که ادعای امتناع اندازه‌گیری دین‌داری داشت این بود که مقصود و مراد خویش را از دو مفهوم اندازه‌گیری و دین‌داری معلوم کند؛ کاری که با تمام اهمیتش و با کمال تعجب در مطالعه محدثی صورت نپذیرفته است. همین ضعف اساسی در

1. Measurement

عدم تعیین مراد دقیق از «اندازه‌گیری» و «دین‌داری» موجب شده است تا کل استدلال محدثی در این خصوص تا حدود زیادی در هاله‌ای از ابهام غوطه‌ور گردد.

با این وصف، مدعای محدثی مبنی بر امتناع اندازه‌گیری دین‌داری را می‌توان در دو مقام متفاوت مطرح نظر قرار داد: اول، مقام تعریف و دوم، مقام تحقق. در مقام تعریف می‌توان به راحتی و به طور پیشینی دو اصطلاح دین‌داری و اندازه‌گیری را به نحوی تعریف کرد که متضاد یکدیگر باشند. در این صورت اصطلاح ترکیبی «اندازه‌گیری دین‌داری» دچار تنافی اجزا یا امتناع خواهد شد. مثلاً، بگوییم اندازه‌گیری یعنی کمی‌سازی و دین‌داری نیز یعنی جوششی کمیت‌ناپذیر در درون انسان. در این صورت، مسلّم و بدیهی است که جمع بین کمیت‌پذیر و کمیت‌ناپذیر ممکن نیست. در این معنا، اندازه‌گیری دین‌داری منطقیاً ممتنع خواهد بود. ولی، اگر چنین امتناع تعریفی احتمال دارد، عکس آن هم از طریق ارائه تعاریف بدیل از اندازه‌گیری و دین‌داری نیز محتمل است. از آنجا که این نوع تعریف پیشینی، امری قراردادی است و به وضع و جعل ما بستگی دارد، می‌توان دین‌داری و اندازه‌گیری را به نحای مختلفی تعریف کرد که هیچ‌کدام با یکدیگر متضاد نباشند. ادبیات پژوهشی معتناهایی که در حوزه علوم اجتماعی و روان‌شناسی به سنجش سطوح دین‌داری افراد پرداخته‌اند خود گواهی روشن بر این سازگاری تعریفی میان دین‌داری و اندازه‌گیری است. پس، در مقام تعریف مطمئناً به هیچ نتیجه‌ای نخواهیم رسید. چون همه‌چیز به چگونگی تعریف ما از این دو اصطلاح برمی‌گردد و هیچ معیار منطقی نیز برای داوری میان این تعاریف وجود ندارد.¹

حال، به واکاوی مدعای امتناع اندازه‌گیری دین‌داری در مقام تحقق می‌پردازیم. از آنجا که واژه امتناع اصطلاحی منطقی-فلسفی به معنای محال و غیرممکن بودن است (خوانساری، ۱۳۷۶: ۲۹)، فیلسوفان استدلال کرده‌اند اگر حکم امتناع بر امری اثبات شود محال است که آن امر وجود و تحقق خارجی پیدا کند. پس، اگر مدعای محدثی درست باشد، نباید تاکنون اندازه‌گیری دین‌داری وجود داشته باشد و این مدعا قابل تعمیم به آینده نیز خواهد بود. در صورتی که همین مقاله محدثی که برخی سنجش‌های موجود از دین‌داری را مورد انتقاد قرار داده، خود دلیلی است که امتناع آن را منتفی می‌سازد. یعنی، چیزی وجود داشته است که متعلق نقد ایشان واقع شده و همین کافی است تا امتناع ادعایی ایشان را مردود اعلام کنیم.

1. شاید از منظری وسیع‌تر نگاه تاریخی به مناقشات نظری، مفهومی و روش‌شناسانه در علوم اجتماعی این نتیجه‌گیری را معقول و موجه سازد که احتمالاً هیچ‌گاه اجماع کاملی بر اساس زبان قراردادی در تعریف هیچ مفهوم انتزاعی در علوم اجتماعی به دست نمی‌آید.

درحقیقت، بهترین دلیل برای رد امتناع چیزی نشان دادن وقوع آن است؛ چون «شدنش» بر «شدنی بودنش» یا «عدم امتناعش» گواهی خواهد داد. به عبارت دیگر، یک مورد نقض وجودی کافی است تا مدعای امتناع را در مقام تحقق ابطال کنیم. همان طور که محدثی اشاره کرده است، انبوهی از مطالعات کمی در خصوص اندازه گیری دین داری در خارج از کشور (از دهه ۱۹۵۰ میلادی تاکنون) وجود داشته است که همگی دلالت بر عدم امتناع اندازه گیری دین داری دارند. درحقیقت، ادبیات پژوهشی علوم اجتماعی و روان شناسی که به نحوی از انحاء دست به اندازه گیری سطوح دین داری (نه نوع دین داری) زده اند آن قدر قطور و متورم بوده است که گورسوچ (۱۹۸۴) را به این نتیجه گیری واداشته که بگوید ما در شرف تکوین پارادایم اندازه گیری دین داری هستیم. همچنین، با وجود کتاب *سنجه های دین داری هیل و هود* (۱۹۹۹) که وجود ۱۲۶ سنجه و ابزار اندازه گیری دین داری را فقط در سنت مسیحیت، که عمدتاً توسط محققان روان شناسی در انبوهی از مطالعات کمی به کار گرفته شده گردآوری و گزارش کرده است، آیا باز هم می توان از امتناع اندازه گیری دین داری در مقام تحقق سخن گفت؟ مگر آنکه محدثی در وجود همه ابزارهای اندازه گیری دین داری مزبور در علوم اجتماعی و روان شناسی تردید وارد سازد.

در هر صورت، ادعای امتناع اندازه گیری در علوم اجتماعی و روان شناسی ادعای گزافی است که اثباتش اگر نگوییم محال، خیلی مشکل به نظر می رسد. در این مورد خاص نیز به نظر می رسد محدثی امری مشکل (اندازه گیری دین داری) را به حدی بزرگنمایی کرده که به امری ناممکن تبدیل شود. در صورتی که حداکثر چیزی که از مفاد استدلال محدثی مستفاد می شود «بی اعتباری» یا «نقص» اندازه گیری دین داری به جای «امتناع» آن است. بیش از این پرداختن به مناقشه لفظی در خصوص امتناع یا امکان اندازه گیری دین داری را موجه و راه گشا نمی دانیم.

ضرورت اندازه گیری دین داری

از آنجا که نفی امتناع اندازه گیری خودبه خود ضرورت آن را اثبات نمی کند باید برای مدعای ضرورت اندازه گیری دین داری نیز استدلال اقامه کرد. این استدلال را با ذکر مقدمه ای آغاز می کنیم. واقعیت آن است که در علم تجربی نیز، همانند فلسفه، استدلال و احتجاج اساس کار است، با این تفاوت که در فلسفه استدلال عقلی و منطقی کفایت می کند، ولی در علم این استدلال باید حتی المقدور به نحوی طراحی شود که با مراجعه به عالم واقع و گردآوری داده ها روشن شود که آیا پدیده ای که ما وجود آن را به طور مستدل مدعی شده ایم در عالم واقع نیز به همان شکل وجود دارد یا از نظر تجربی آن مدعا واقعیت ندارد. از آنجا که هر مدعای نظری در

علوم اجتماعی مدعی انکشاف واقعیتی (اعم از عینی یا ذهنی، حقیقی یا اعتباری) چه در سطح توصیفی و چه تبیینی است، آن کشفیات مرجع تجربی دارند و منطقاً قابلیت دارند که به محک تجربه درآیند. درحقیقت، برای اینکه علمی بودن تمام معنای خود را از دست ندهد، حداقلی از آسیب‌پذیری مدعاهای نظری درمقابل شواهد تجربی ضروری است (مردیها، ۱۳۸۲). از این رو، مرحله «وارسی تجربی» در کل فرآیند روش علمی نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند؛ تا جایی که برخی روش‌شناسان مدعی شدند که اصطلاح «روش تحقیق» در معنای دقیق کلمه به همین مرحله «وارسی تجربی پرسش‌ها و مدعاهای نظری اطلاق می‌شود (نبوی، ۱۳۸۴: ۲۱۰). انجام تحقیق تجربی (چه کمی و چه کیفی) برای واری تجربی پرسش‌ها و مدعاهای نظری است؛ چون هرگونه شناختی از عالم خارج مصون از واری تجربی نیست (سایر، ۱۹۹۲: ۵). بدیهی است که هر روش تحقیقی کاستی‌هایی دارد و بر مفروضات معینی استوار است، اما در مجموع این امکان را به دانش‌پژوهان علوم اجتماعی می‌دهد که مدعاهای نظری متعارض را از حیث تجربی به محک تجربه بزنند تا صحت و سقمشان تا حدودی روشن گردد.

از سویی دیگر، واقعیت آن است که در دین‌پژوهی اجتماعی و ادبیات جامعه‌شناسی دین ما با پرسش‌ها و مدعاهای نظری متفاوت و حتی متعارضی درخصوص سطح دین‌داری (نه نوع دین‌داری) مواجهیم. پرسش‌هایی از قبیل اینکه آیا سطح دین‌داری افراد براساس سن، جنس، سواد، شغل، طبقه، گرایش سیاسی، و امثال این‌ها تفاوت می‌پذیرد یا خیر؟ یا دین‌داری مردم (یا اقشار و گروه‌هایی خاص مثل جوانان، دانشجویان و...) در چه سطحی است؟ آیا سطح دین‌داری مردم (یا گروه‌هایی از آنان) در طول زمان در جهت افزایشی یا کاهش‌ی تغییر کرده است یا براساس موفقیت فرآیند جامعه‌پذیری با بازتولید سطح دین‌داری در سطح اجتماع (از یک شهر گرفته تا کل کشور) مواجهیم؟ و پرسش‌های دیگری از این قبیل. ماهیت این پرسش‌ها ایجاب می‌کند که برای تهیه پاسخی علمی برای آن‌ها سطح یا میزان دین‌داری افراد تعیین شود و توزیع آن براساس متغیرهای سن، جنس، سواد، شغل، طبقه، گرایش سیاسی و... مشخص شود.

همچنین، جامعه‌شناسان با مدعاها و گزاره‌های نظری متعارضی درخصوص تأثیر و تأثرات سطح دین‌داری (نه نوع دین‌داری) روبه‌رو هستند. مدعاهایی همچون بیشترین میزان دین‌داری در طبقات پایین اجتماعی مشاهده می‌شود/نمی‌شود؛ محرومیت موجب افزایش دین‌داری می‌شود/نمی‌شود؛ زنان و سالخوردگان از دین‌داری بیشتری نسبت به مردان و جوانان برخوردارند؛ تفاوت در دین‌داری افراد بازتاب اختلاف آنان در تجربه جامعه‌پذیری مذهبی‌شان است؛ دین‌داری بالای والدین غالباً منجر به دین‌داری متوسط تا قوی فرزندان می‌شود/نمی‌شود؛

دین‌داری احتمال وقوع کجروی و جرم را کاهش می‌دهد/نمی‌دهد؛ دین‌داری موجب افزایش رضایت از زندگی می‌شود/نمی‌شود؛ هر قدر دین‌داری افراد بیشتر باشد خلافکاری آنان کمتر می‌شود/نمی‌شود؛ دین‌داری ارتباط مثبتی با سلامت روانی دارد؛ و قس‌علی‌هذا. در اینجا نیز واری‌ت تجربی مدعاهای نظری مذکور ایجاب می‌کند که سنج‌های را برای اندازه‌گیری دین‌داری تعبیه کنیم.

پس، ضرورت اندازه‌گیری و تعبیه سنج‌های برای دین‌داری از ضرورت پاسخ به پرسش‌ها و واری‌ت مدعاهای نظری در خصوص دین‌داری نتیجه می‌شود که این هم از وظایف اصلی پژوهشگران علوم اجتماعی و روان‌شناسی است. اینکه دین‌داری در چه مقیاسی اندازه‌گیری شود (اسمی، ترتیبی، فاصله‌ای، نسبی یا درجه‌بندی عضویت فازی) بحثی ثانویه است و هیچ‌گونه چالشی برای ضرورت اندازه‌گیری دین‌داری در پژوهش‌های علوم اجتماعی و روان‌شناسی محسوب نمی‌شود.^۱ در هر حال، پیشرفت علم نه تنها مدیون ارائه تحلیل‌ها یا استدلال‌های نظری جدید است، بلکه همچنین وامدار تلاش‌های بی‌وقفه در اصلاح آن‌ها از طریق واری‌ت‌های دقیق تجربی است. پس، برای تأمین توسعه و بهبود دانش علمی عامل اندازه‌گیری اهمیت و ضرورت اساسی دارد. موضع محدثی مبنی بر عدم سنجش‌پذیری دین‌داری علاوه بر اینکه جامعه‌شناسی و روان‌شناسی را برای همیشه از طرح برخی پرسش‌ها در خصوص سطوح دین‌داری (نه نوع دین‌داری) منع می‌کند، کلیه مدعاهای نظری را در خصوص رابطه سطوح دین‌داری (نه نوع دین‌داری) با سایر پدیده‌های اجتماعی و روانی خارج از قلمرو تحقیق علمی یا مصون از واری‌ت تجربی قرار می‌دهد.

1. مراد ما از اندازه‌گیری یا سنجش عبارت است از فرآیند پیوند مفاهیم انتزاعی (که با واژه‌های دیگری نیز نامیده شده است، مثل سازه یا متغیر مکنون یا غیرمشهود) با معرف‌های تجربی یا مشاهده‌ای (با نشانگرها، شاخص‌ها، جلوه‌های مشاهده‌پذیر). درحقیقت، یک مدل اندازه‌گیری عبارت است از تشریح چگونگی روابط میان معرف‌های تجربی یا مشاهده‌ای با مفاهیم انتزاعی یا سازه‌های نظری. معرف‌های تجربی یا مشاهده‌ای می‌توانند پیوسته (واجد مقیاس سنجش فاصله‌ای یا نسبی) یا گسسته (واجد مقیاس سنجش ترتیبی یا اسمی) باشند. از این رو، اندازه‌گیری به مجموعه فعالیت‌هایی اشاره دارد که به تطابق یا تناظر میان مفاهیم انتزاعی و مشاهدات تجربی می‌پردازد. شایان ذکر است که برخی مفاهیم ذاتاً کیفی یا گسسته هستند و برخی دیگر ذاتاً واجد پیوستگی هستند. به همین دلیل، برخی سنج‌ها نیز کیفی‌اند، مثل طبقه اجتماعی در نظریه مارکس یا جایگاه کشورها در نظام جهانی در نظریه وابستگی یا نظام جهانی (مرکز، پیرامون و نیمه‌پیرامون). درحقیقت، ضرورت تعیین سنج‌ها به صورت کیفی (اسمی یا رتبه‌ای) یا کتی (فاصله‌ای یا نسبی) از ماهیت مفاهیم نتیجه می‌شود. بنابراین، تمایز میان مفهوم-سنج به‌هیچ‌وجه معادل با تمایز میان کتی-کیفی نیست، چون سنج‌ها می‌توانند هم کیفی (گسسته) باشند و هم کتی (پیوسته).

اثبات مدعا: مسئله معنا و سهم جزء در کل

محدثی دو دلیل را برای اثبات سنجش‌ناپذیری دین‌داری در تحقیقات پیمایشی آورده است که ابتدا به دلیل اول وی می‌پردازیم. برای واری بهتر تلاش شد تا کل استدلال ایشان به صورت آگزیوماتیک به شرح ذیل سامان داده شود:

- ۱- دین‌داری در عین حال که تظاهراتی بیرونی دارد امری سوژکتیو (درونی و کیفی) هم هست (محدثی، ۱۳۹۰: ۴۴۷).
- ۲- منظور از بُعد سوژکتیو «معنا» است که اشاره به محتوای نهفته در کنش‌ها، حالات و نمادهای دینی دارد (همان).
- ۳- تظاهرات بیرونی را چون برملاکننده محتوا نیستند نمی‌توان معیار سنجش دین‌داری قرار داد. پس، حالتی که ظاهراً دینی به نظر می‌رسد و در نزد مردمان «دینی» شناخته شده است، لزوماً دین‌دارانه نیست، زیرا ممکن است شکلی تهی و عاری از معنای دینی باشد (همان).
- ۴- معنا از جنس امور فهمیدنی است نه از جنس امور اندازه‌گرفتنی (همان: ۴۴۸).
- ۵- معنای پدیده دینی اساساً قابل اندازه‌گیری نیست (همان: ۴۳۱).
- ۶- پس، دین‌داری سنجش‌ناپذیر است.

باید متذکر شد که مطالب فوق‌الذکر نقدی پارادایمی در نفی اندازه‌گیری کلیه پدیده‌های انسانی محسوب می‌شود و اختصاص به موضوع دین‌داری ندارد. توضیح آنکه از دیدگاه پارادایم تفهیمی - تفسیری کلیه پدیده‌های انسانی - اجتماعی واجد معنی‌اند و چیزی که فاقد معنی باشد اصولاً پدیده انسانی نیست. پس، اگر کاملاً ملتزم به اقتضائات این پارادایم باشیم و واجد معنابودن را نیز دلیل سنجش‌ناپذیری بدانیم باید نتیجه بگیریم که کلیه پدیده‌های انسانی - اجتماعی (از جمله همه نگرش‌ها و همه رفتارهای انسان‌ها و پدیده‌های منتج از آن‌ها) اساساً قابل اندازه‌گیری نیستند. تمایز «سطح» با «نوع» پدیده انسانی - اجتماعی (مثل سطح دین‌داری در برابر نوع دین‌داری) نیز تفاوتی در این حکم ایجاد نمی‌کند. از این رو، راه‌حل محدثی مبنی بر نوع‌بندی دین‌داری و سپس سنجش دین‌داری افراد در درون هر نوع دین‌داری (همان: ۹-۴۴۸) نیز مشمول همین حکم سنجش‌ناپذیری می‌شود. به این مسئله بازخواهیم گشت.

مسئله دوم در خصوص معنای «معنا» است که محدثی در هیچ کجای مقاله‌اش از آن تعیین مراد نکرده است. در هر حال، برای اجتناب از بی‌دقتی، مبهم‌گویی و بدفهمی لازم و ضروری

است تا از طریق تعریف به مفاهیم کلیدی در استدلالمان وضوح و روشنی بخشیم. با دقت در جملات ذیل به نظر می‌رسد معنای معنا نزد محدثی همانا قصد و انگیزه افراد باشد:

نماز خواندن همیشه یک معنا ندارد. این است که وقتی دو نفر می‌گویند ما نماز می‌خوانیم لزوماً از یک واقعیت سخن نمی‌گویند (همان: ۵-۴۳۴).

باری، اگر مراد محدثی از معنا نیت و انگیزه باشد، می‌توان این پرسش را مطرح کرد که چرا وقتی دونفر با نیت و انگیزه‌های متفاوت می‌گویند ما نماز می‌خوانیم به یک واقعیت یکسان ارجاع نمی‌دهند؟ چون، از حیث گزارش انجام یک کنش، وقتی آن دو می‌گویند نماز می‌خوانیم، یعنی به‌طور یکسان یک سلسله از کنش‌های استاندارد شده در شیوه‌ای خاص را که در جامعه به‌عنوان نماز شناخته می‌شود انجام می‌دهیم. از حیث توصیف واقعیت که تفاوتی نمی‌کند قصد و انگیزه افراد چیست.

از سویی دیگر، باید همواره تفاوت سطوح تحلیل و موضوع یا مسئله مورد تحقیق را به دقت مدنظر داشت و آن‌ها را با یکدیگر خلط نکرد. قاعده طلایی در همه تحقیقات علمی این است که «روش» باید تابع «موضوع» باشد نه برعکس. به عبارت دیگر، ماهیت موضوع یا مسئله مورد تحقیق است که تعیین می‌کند چه روش یا روش‌هایی مناسب‌اند و چه روش یا روش‌هایی نامناسب‌اند. برای مثال، اینکه چه میزان از یک جمعیت وسیع (مثلاً مردم مسلمان ایران) به اعمال دینی همچون نماز یا روزه پایبندی دارند، روش پیمایشی را برای پاسخگویی مناسب می‌سازد.^۱ ضمن آنکه باید دقت کرد مسئله یا پرسش مذکور با این پرسش که معنای این اعمال مذهبی نزد آنان چیست تفاوت دارد. هریک از این دو سؤال برای محقق علوم اجتماعی مطرح است و هیچ‌کدام به یکدیگر قابل تحویل و تقلیل نیست. اگر برای مثال، به دنبال پاسخ این پرسش باشیم که چند درصد از مردم تهران نماز می‌خوانند، کشف این موضوع که معنای نماز خواندن نزد مردم تهران چیست یا نمازگزاران تهرانی چگونه تجربه نماز را درک، معنا،

۱. پیمایش‌ها مهم‌ترین ابزار پژوهشی جامعه‌شناسان برای گردآوری اطلاعات از جمعیت‌های وسیع هستند. پیترو رسلی می‌گوید اگر شما در انگلستان از شخصی در خیابان بپرسید که جامعه‌شناسان چه کاری انجام می‌دهند؟ پاسخ خواهد داد: «مطالعه پیمایشی» و این اغلب چیزی است که جامعه‌شناسان انجام می‌دهند. در ذهن اکثر مردم بریتانیا جامعه‌شناسی مترادف با مطالعه پیمایشی است (مولان، ۱۳۸۰: ۱۰۵). در دایره‌المعارف جامعه‌شناسی (۲۰۰۰) نیز آمده است «تحقیق پیمایشی در بیشترین موارد توسط جامعه‌شناسان برای مطالعه جمعیت‌های وسیع به کار گرفته شده است» (بورگاتا و مونتگومری، ۲۰۰۰: ۳۰۸۷).

تفسیر و باز‌نمایی می‌کنند پاسخ سؤال ما نخواهد بود. پیمایش‌های انجام‌گرفته در ایران معمولاً به دنبال شناخت این موضوع یا مسئله بوده‌اند که جمعیت وسیعی از افراد تا چه حد متدین یا پایبند به اعمال دینی هستند؟ اینکه معنای هر کنش دینی نزد فاعلان چیست پاسخ مسئله مورد مطالعه نبوده و به همین دلیل دنبال نشده است. نمی‌توان تحقیقی را به دلیل پاسخ‌ندادن به سؤالی که اصلاً درصدد پاسخش نبوده است زیر سؤال برد. در هر صورت، پرسش‌های معطوف به توصیف پدیده دینی و معنای آن نزد کنشگران مربوط به دو سطح متفاوت از یک واقعیت است و شناخت هر یک مکمل دیگری است نه بدیل یکدیگر. درحقیقت، می‌توان به طور رضایت‌بخشی توصیف‌های چندسطحی از یک واقعیت اجتماعی داشت که همدیگر را تکمیل می‌کنند.

گذشته از این، همواره معانی متفاوت و حتی متعارض یک چیز نزد افراد مختلف لزوماً آن‌ها را در گروه‌های متفاوت و متخاصم قرار نمی‌دهد. شاید مثالی مذهبی این مطلب را وضوح بیشتری بخشد. از نظر یک جامعه‌شناس آگاه به تاریخ اسلام، همانند متدینان شیعه، این واقعیتی انکارناپذیر است که دو صحابه پیامبر اسلام یعنی سلمان و ابوذر دو مسلمان متدین کاملاً مؤمن بودند. حتی هنگامی که این روایت منسوب به پیامبر اکرم (ص) را در نظر داشته باشیم که اگر ابوذر خبر پیدا کند که سلمان نبوت را چطور معنی می‌کند و خدا را چطور ادراک کرده، فوری او را تکفیر می‌کند یا در روایت دیگر هست که فوری او را به‌عنوان کافر و مُرتد می‌کشد. یعنی ممکن است معانی نزد دو فرد که از حیث نگاه جامعه‌شناسانه در سطح یکسانی از دین‌داری قرار دارند کاملاً متفاوت باشد.

پس، اگر بخواهیم به این سطح بیایم و معنای هر امر دینی را در اذهان افراد پیدا کنیم ایراد ندارد، ولی این تعارضی با سطح قبلی ندارد. گرچه می‌توان انتقاد برخی جامعه‌شناسان را به این رویه کشف معانی نزد هر فرد متذکر شد که این کار تقلیل جامعه‌شناسی به روان‌شناسی است (برای نمونه ر.ک. گورویچ، ۱۳۶۹: ۴۰)^۱ و ممکن است تقریباً به تعداد افراد تحت مطالعه معنا برای پدیده‌های دینی متنوع و متعدد پیدا کنید. علاوه بر اینکه اصلاً امکان عملی ندارد که شاخص‌های متعدد و متنوع دین‌داری همه مردم یک جامعه را که شاید بالغ بر چندین میلیون نفر شوند مورد معناکاوی تفهیمی قرار دهیم.

1. یکی از روان‌شناسان مشهور ایرانی تصریح دارد که روان‌شناسی یعنی شناخت انگیزه‌های رفتار نه خود رفتار (گلزاری، ۱۳۸۴: ۶).

دیگر اینکه موضع محدثی مبنی بر اینکه معنا فهمیدنی است نه اندازه‌گرفتنی (محدثی، ۱۳۹۰: ۴۴۸) این پرسش را به ذهن متبادر می‌سازد که به‌راستی چرا باید این دو را دو قطب متباین در نظر گرفت؟ مگر فهمیدن و اندازه‌گیری کردن متناقض یکدیگرند که جمع آن‌ها ممکن نباشد؟ برای مثال، اگر برای نماز خواندن چهار معنای مختلف متصور باشد ما می‌توانیم معنای نماز خواندن را در سطح مقیاس اسمی به صورت یک متغیر اسمی چهارمقوله‌ای اندازه‌گیری کنیم و به صورت تجربی توزیع جمعیت نمازخوان را در هر یک از این چهار معنای نماز نشان دهیم. البته باید تأکید و تصریح کنیم که گرچه پدیده‌های انسانی - اجتماعی قبل از هر چیز باید فهمیده شوند، این مقدمه هر پژوهش علمی است نه غایت و پایان آن. به عبارت دیگر، تفهیم مقدمه و آرسی تجربی و اندازه‌گیری است نه جانشین آن.

دیگر اینکه بدون شک دین‌داری واجد عناصری درونی و کاملاً شخصی است که در وضع کنونی تکنیک‌های علوم اجتماعی یا اصلاً قابل اندازه‌گیری تجربی نیستند^۱ (گرچه ممکن است در آینده این قابلیت را بیابند) یا دست‌کم قابل اندازه‌گیری با ابزار اندازه‌گیری معمول در پیمایش‌ها یعنی پرسش‌نامه نیستند. ولی این نکته‌ای نیست که بر سنجش‌ناپذیری دین‌داری در تحقیقات پیمایشی دلالت داشته باشد. اتفاقاً برخی پیمایشگران دین‌داری نیز به آن تصریح و استدلال کرده‌اند که اندازه‌گیری برخی مؤلفه‌های دین‌داری، همچون تجربه دینی یا اخلاقیات دینی، بر اساس برخی معانی رایجشان به دلیل درونی و کاملاً شخصی و فردی بودنش با روش‌های متداول سنجش در تحقیقات پیمایشی، اگر نگوئیم محال، دست‌کم بسیار دشوار است (طالبان، ۱۳۸۸: ۵۶، ۶۳، ۶۵). این عناصر دین‌داری براساس برخی تعاریف اگرچه ممکن است در مقام ثبوت و در عالم واقع وجود داشته باشند، در مقام اثبات و در مطالعات و تحقیقات تجربی پنهانگر از نوع پیمایشی قابل تحقیق برای رد و قبول یا نفی و اثبات نیستند. به هر جهت، در مطالعات و تحقیقات تجربی چاره‌ای جز این نیست که بر عناصری انگشت گذاشته شود که بتوان آن‌ها را اندازه‌گیری کرد. اما اگر گمان رود که دین‌داری چیزی نیست جز همین

۱. اتو (otto) نیز معتقد بود جوهر دین‌داری که تجربه‌ای عرفانی است، امری یکتا، بی‌همتا و غیرقابل تحویل به هر چیزی دیگر است و به همین دلیل وصف‌ناپذیر است (اتو، ۱۹۲۳: ۸-۷). البته هیچ‌کس نمی‌تواند انکار کند که احساسات و عواطف اهمیت بسیار زیادی در حیات دینی دارند و مردم نیز غالباً در توصیف و تشریح این احساسات با دشواری‌ها و مشکلاتی روبه‌رو هستند. ولی هیچ شاهد و مدرکی وجود ندارد مبنی بر اینکه هر آنچه در حیات دینی موجود است و رخ می‌دهد فقط یک چنین احساسات مذهبی منحصربه‌فرد و بی‌همتایی است (استارک و فینک، ۲۰۰۰: ۱۰۴).

مؤلفه‌های سنجش‌ناپذیر تجربی در تحقیقات پیمایشی، دچار مغالطه یا خطای منطقی «کنه و وجه» یا «کل و وجه» شده‌ایم.^۱ حقیقت آن است که همه واقعیّت دین‌داری را نمی‌توان از طریق روش‌های تجربی، به‌ویژه تحقیقات اجتماعی پهنانگر مثل پیمایش‌ها که رایج‌ترین نوع پژوهش در علوم اجتماعی است، به‌دست آورد. ولی از این مقدمه نمی‌توان منطقاً سنجش‌ناپذیری دین‌داری در پیمایش‌ها را استنتاج کرد. از سویی دیگر، باید به این نکته توجه داشت که هیچ روش پژوهشی (اعم از کمی و کیفی) در علوم اجتماعی وجود ندارد که بتواند دین‌داری افراد را در تمامیتش مورد مطالعه و احصاء قرار دهد. تحقیقات کیفی نیز گرچه ژرفانگرنند، همواره شناخت‌هایی گزینشی ارائه می‌دهند و سودای فهم کلیّت و تمامیت یک پدیده اجتماعی امری نزدیک به محال است. هیچ محقق علوم اجتماعی و روان‌شناسی هرگز نمی‌تواند خصوصیت کامل و غنای چندساحتی تجربه انسانی را آنچنان‌که برای کنشگران زیسته می‌شود بازآفرینی کند. مطالعات کیفی به دلیل تعداد محدود موارد تحت بررسی می‌توانند جنبه‌های بیشتری از دین‌داری آن افرادِ معدود را برملا سازند، ولی این مسئله‌ای مربوط به «درجه» است و ربطی به قابلیت سنجش در یکی و سنجش‌ناپذیری در دیگری ندارد. علاوه بر اینکه محققان علوم اجتماعی و روان‌شناسی اگر بخواهند صرفاً به دلیل محدودیت‌های روشی در مطالعه تام و تمام، بررسی تجربی چنین پدیده‌هایی را کنار بگذارند باید تمامی مفاهیم با درجه بالای انتزاع در علوم اجتماعی را کنار بگذارند.

دلیل دوم محدثی برای اثبات سنجش‌ناپذیری دین‌داری در تحقیقات پیمایشی عبارت است از اینکه به‌هیچ‌وجه نمی‌توان میزان اهمیت هریک 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 (همان: ۴۲۶).

اولاً، این مشکل نیز اختصاص به موضوع دین‌داری ندارد. ادبیات علوم اجتماعی آکنده و مملو از مفاهیم چترگونه‌ای است که امور متنوعی را زیر پوشش خود برده و به یک مفهوم واحد فروکاسته‌اند؛ مثل فرهنگ سیاسی، سرمایه، بیگانگی، دموکراسی، توسعه، بی‌ثباتی سیاسی،

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

رضایت از زندگی، مشروعیت، محافظه‌کاری، نگرش‌های فردی و امثال این‌ها. در علوم اجتماعی وقتی با چنین شاخص‌های مرکب روبه‌رویم که از ترکیب چند پدیده به وجود می‌آیند همواره با مشکل میزان اهمیت و وزن اجزای تشکیل‌دهنده آن شاخص ترکیبی مواجهیم و از این حیث تفاوتی بین دین‌داری و سایر متغیرهای مرکب وجود ندارد. مشهورترین و شاید ساده‌ترین مثال برای جامعه‌شناسان شاخص «پایگاه اقتصادی-اجتماعی» است که از سه متغیر شغل، تحصیلات و درآمد یا دارایی تشکیل شده است. آیا کسی تاکنون توانسته است وزن یا میزان دقیق اهمیت این سه متغیر را در شاخص مذکور به طور عام و قابل استفاده برای همه محققان علوم اجتماعی تعیین کند؟ پس پرسش از چگونگی وزن‌دهی به مؤلفه‌های تشکیل‌دهنده یک شاخص مرکب پرسشی تاریخی و همیشگی در علوم اجتماعی است که تاکنون هیچ پاسخ یگانه و مورد توافقی بدان ارائه نشده است. درحقیقت، مشکل تعیین میزان اهمیت و وزن اجزای تشکیل‌دهنده یک مفهوم مرکب، مشکل کلیه تحقیقات اجتماعی اعم از کمی و کیفی است. همان‌طور که خواهیم دید، این مشکل در راه‌حل محدثی برای نوع‌بندی دین‌داری نیز به طور برابر وجود دارد. بر این اساس، هیچ‌گاه نباید وانمود کنیم که روش‌ها و تکنیک‌های بدیل کیفی می‌توانند بر مشکل مزبور فائق آیند، چون حقیقت غیر از این است. اتفاقاً برخی معتقدند که با بسط مدل‌های کوواریانس ساختاری (مدل لیزرل) گام‌های بلندی برای حل این مشکل در مطالعات کمی برداشته شده است. چون در این مدل‌ها موضوع مورد مطالعه (مثلاً دین‌داری) را یک «سازه» یا «متغیر مکنون» فرض می‌کنیم که قابل مشاهده مستقیم نیست. سپس مؤلفه‌ها و معرف‌های تشکیل‌دهنده آن سازه یا متغیر مکنون را تعیین می‌کنیم و بر اساس داده‌های گردآوری‌شده از آن معرف‌ها در یک جمعیت وسیع وزن یا سهم هریک از عناصر سازنده دین‌داری را به دقت به‌عنوان یک کل محاسبه می‌کنیم.

ثانیاً، به‌راحتی نمی‌توان حکم به مقایسه‌ناپذیری انواع دین‌داری‌ها در یک مذهب داد. وقتی در دانشگاه‌ها با شاخه‌ای در دین‌پژوهی به نام «دین‌شناسی تطبیقی» روبه‌رویم که انواع بسیار متفاوت ادیان در سرتاسر جهان را مورد مقایسه قرار می‌دهد، به چه دلیل باید بررسی انواع دین‌داری در یک مذهب واحد را مقایسه‌ناپذیر بدانیم؟ ناهمگنی و ناهم‌سنخی میان ادیان مختلف بیشتر است یا جهت‌گیری‌های متفاوت در درون یک مذهب واحد؟ در علم جامعه‌شناسی نیز همواره جوامع با یکدیگر مقایسه شده‌اند که پدیده‌هایی به مراتب پیچیده‌تر و با سطوح و لایه‌هایی متعددتر و متنوع‌تر از دین‌داری‌اند. البته دیدگاه تاریخ‌گرایانه یا تفریدی در علوم اجتماعی وجود داشته است که مدعی بود هرگونه تلاش برای بررسی تطبیقی در جامعه‌شناسی کلان محکوم به شکست است؛ چون تفاوت جوامع تفاوت در «نوع» است و هر

جامعه‌ای به‌وسیله تاریخ و فرهنگ خاص خویش کلیتی منحصربه‌فرد را تشکیل داده که مقایسه‌اش با یک کلیت متفاوت دیگر امکان‌ناپذیر است. ولی جامعه‌شناسی تطبیقی (اعم از کمی و کیفی) عملاً توانسته است بر این دیدگاه تفریدی یا تاریخ‌گرایانه تسلط پیدا کند. ضمن آنکه مقایسه انواع جوامع، انواع نهادهای اجتماعی، انواع نظام‌های قشربندی، انواع گروه‌های اجتماعی، انواع رژیم‌های سیاسی، انواع نظام‌های دموکراسی (دربرابر سطح یا میزان دموکراسی در کشورهای جهان: گار و جاگرز، ۱۹۹۶)، انواع جنبش‌های اجتماعی و امثال این‌ها جزئی مهم از مضمون علوم اجتماعی معاصر را تشکیل می‌دهند. به‌راستی، دین‌داری چه ویژگی منحصربه‌فردی دارد که انواع مقایسه‌ناپذیر شده‌اند.

از سویی دیگر، می‌توان به طور کلی این پرسش را مطرح کرد که چرا سنجش و مقایسه امور ناهم‌سنخ ممکن نیست؟ این مسئله در ادبیات روش‌شناسانه به مسئله «سیب و پرتقال» مشهور است. یعنی محققان علوم اجتماعی هرگاه می‌خواستند مقایسه‌ناپذیر بودن دو یا چند چیز را نشان دهند می‌گفتند که سیب‌ها را نمی‌توان با پرتقال‌ها مقایسه کرد، چون ناهم‌سنخ هستند. ولی در مقابل مدعای مزبور این استدلال مطرح شد که بدون انجام مقایسه چگونه فهمیده‌اید آن دو یا چند چیز مقایسه‌ناپذیر هستند. یعنی هرگونه نتیجه‌گیری درخصوص مقایسه‌ناپذیری خودش مستلزم مقایسه، دست‌کم به‌صورت تلویحی است (سارتوری، ۲۰۰۹: ۱۵۲).

البته اگر مقایسه را فقط در مشترکات بین پدیده‌ها بجوییم، در آن صورت، نبود هرگونه اشتراک در پدیده‌های مورد مقایسه را دال بر مقایسه‌ناپذیری خواهیم گرفت. ولی مقایسه‌کردن درحقیقت هم بررسی مشابهت‌ها و هم تفاوت‌هاست و بر این اساس، هرچیزی با چیز دیگر مقایسه‌پذیر است. البته اگر دو پدیده در همه‌چیز مشابهت داشته باشند درحقیقت یک‌چیزند و اگر در همه جنبه‌ها با یکدیگر متفاوت باشند در آن صورت مقایسه آن‌ها مهم‌ل و بی‌معنی خواهد بود. از این رو، مقایسه‌ها وقتی معنا دارند که برخی شباهت‌ها و تفاوت‌ها میان پدیده‌ها موجود باشد. باری، همان‌طور که گفته شد، برخی اوقات مقایسه‌پذیر بودن فقط به معنای مشابهت گرفته شده است. مثلاً می‌گویند نظام پارلمانی استرالیا و کانادا قابل مقایسه‌اند، ولی مجلس فدرالی کانادا با مجلس آمریکا قابل مقایسه نیست. معنای دیگر برای مقایسه‌پذیری آن است که دو چیز را می‌توان بر اساس تفاوت‌هایشان با یکدیگر مقایسه کرد. در این معنا، مجلس فدرالی کانادا با مجلس آمریکا نیز قابل مقایسه است. پس در حالی که نمی‌توان پرتقال‌ها را با سیب‌ها در معنای کلی اول مقایسه کرد، می‌توان آن‌ها را بر اساس معنای دوم مقایسه نمود (مثلاً براساس ویژگی‌هایی همچون شکل، رنگ، تازگی، اسیدی بودن یا میزان مصرف و...). از

این رو، مقایسه کردن ضرورتاً مستلزم آن نیست که موضوعات مورد مقایسه به طبقه یا مقوله مشابهی تعلق داشته باشند (جکمن، ۱۹۸۵).

محدثی برای اثبات مدعای خویش که دین‌داری‌های مختلف، ناهمگن و ناهم‌سنخ‌اند و لذا سنجش و مقایسه امور ناهم‌سنخ ممکن نیست این نقل قول از چند جامعه‌شناس دین (رابرتسون، دیویدسون و نادسون) را شاهد می‌آورد که تصریح کرده‌اند: «ابعاد دین‌داری (در مدل پنج‌بعدی گلاک و استارک) به طور مستقل از یکدیگر تغییر می‌کنند» (محدثی، ۱۳۹۰: ۴۴۸). ولی این نقل قول نیز فقط دلالت بر چندبُعدی بودن مفهوم دین‌داری دارد نه ناهم‌سنخی یا مقایسه‌ناپذیری آن. درحقیقت، مشاهده اینکه افراد و گروه‌ها ممکن است در جنبه یا جنبه‌هایی خیلی مذهبی باشند ولی در برخی جنبه‌های دیگر از حیث مذهبی رتبه پایینی داشته باشند گواهی است بر این واقعیت که دین‌داری پدیده‌ای چندبُعدی است. همین شناخت از چندبُعدی بودن دین‌داری و تلاش‌های معتابه نظری و تجربی هم‌گرا برای تعیین تعداد و سنجش ابعاد دین‌داری یکی از مهم‌ترین پیشرفت‌ها در جامعه‌شناسی معاصر دین بوده است (مولر، ۱۹۸۰؛ کریستیانو، ۲۰۰۱؛ ایباک و همکاران، ۲۰۰۶؛ استولز، ۲۰۰۹). به همین دلیل، در پیمایش‌های دین‌داری همواره تلاش شده است که شاخصی مرکب از چندین بُعد برای سنجش دین‌داری افراد تعیین شود تا چندوجهی بودن ذاتی این مفهوم منعکس شود. در ثانی، استدلال موجهی وجود ندارد که اجزای سازنده یک مفهوم نباید ضرورتاً مستقل از یکدیگر تغییر کنند. برای مثال، برخی دانشمندان علوم اجتماعی در تلاش برای سنجش «خشنودی شغلی» ابتدا «شغل» را به‌عنوان مفهومی انتزاعی، مرکب از پنج بُعد متمایز در نظر گرفتند: «ماهیت کار»، «حقوق و دستمزد»، «سرپرستی»، «نظام ترفیعات»، و «همکاران». آن‌ها با استناد به شواهد متعدد تجربی و همچنین به صورت نظری استدلال آوردند که لزومی ندارد این ابعاد پنج‌گانه خشنودی شغلی کاملاً وابسته به یکدیگر تغییر کنند. از این رو، کاملاً معقول و موجه است که افراد معین در برابر این پنج بُعد از یک شغل معین واجد احساسات متفاوت و حتی متعارضی باشند. مثلاً، برخی افراد از ماهیت کار و همکاران شغلی‌شان کاملاً راضی و از حقوق/دستمزد و رئیس خویش کاملاً ناراضی‌اند. با وجود این، نباید نتیجه گرفت که سنجش میزان یا سطح خشنودی شغلی کلی افراد منتفی است. درحقیقت، این اتفاق نظر میان دانش‌پژوهان علوم اجتماعی وجود دارد که برای هر فرد هم می‌توان نگرش‌هایی را به هر یک از جنبه‌های شغلی‌اش فرض کرد و هم می‌توان یک نگرش مرکب را به شغل به‌عنوان یک کل در نظر گرفت که این کل نتیجه‌ای است از مجموعه خشنودی‌ها و ناخشنودی‌هایی که فرد در ابعاد و جنبه‌های مختلف و متنوع شغلش تجربه می‌کند (وکسلی و یوکی، ۱۹۸۴: ۴۵).

راه‌حل محدثی

محدثی پس از نفی سنجش سطوح دین‌داری راه‌حل خویش را برای بررسی تجربی دین‌داری تقریر می‌کند. نکات مهم این راه‌حل در پنج بند به شرح ذیل آمده است (تأکید بر واژه‌هایی که بر کمیّت دلالت دارند از ماست):

۱- به‌جای سنجش دین‌داری ابتدا اقدام به تمییز انواع دین‌داری بکنیم. یعنی دین‌داری‌های گوناگون را سنخ‌بندی کنیم تا به پدیده‌هایی همگن و هم‌سنخ برسیم (همان: ۴۴۸).

۲- دین‌داری در ایران را به چهار نوع تقسیم می‌کنیم: عاطفی- معنابخش؛ مناسکی- شریعت‌مدارانه؛ اخلاقی فردگرا- جماعت‌گرا؛ دین‌داری مرکب (مرکب از انواع قبلی) (همان: ۴۴۴).

۳- در دین‌داری‌هایی که هم‌سنخ هستند، مؤلفه‌های مشترک حضوری پررنگ‌تر از دیگر مؤلفه‌ها دارند و سنجش دین‌داری در واقع سنجش کیفیت آن مؤلفه‌هاست. مثلاً وقتی افرادی را که دین‌داری‌شان مناسکی- شریعت‌مدارانه است (یعنی به مناسک و شریعت بیشترین اهمیت را می‌دهند) در یک دسته جای دهیم، می‌توانیم به‌راحتی آنان را با هم مقایسه کنیم و بگوییم کدامشان بیشتر مناسکی و شریعت‌مدار هستند و از میان آن‌ها نیز کدامشان بیشتر مناسکی و کدامشان بیشتر شریعت‌مدارند (همان: ۹-۴۴۸).

۴- پس، 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 اگر ده دین‌دار «شریعت‌مدار» داشته باشیم و برای «شریعت‌مداری» شاخص‌های متعددی تعیین کرده باشیم، می‌توانیم مجموع آن‌ها را برای مشخص ساختن میزان شریعت‌مداری هر یک از این ده نفر با هم در نظر بگیریم (همان: ۴۴۹).

۵- اقدام دوم این است که برای احراز میزان دین‌داری مردمان و پی‌بردن به شدت و حدّت دین‌داری‌شان به‌جای استفاده از روش‌های کمی و تحقیقات پیمایشی از تحقیقات کیفی و روش ایده‌نگارانه و تفهیمی استفاده کنیم (همان: ۴۴۹).

قبل از واری این استدلال محدثی تذکر نکته‌ای حائز اهمیت است. در علوم اجتماعی وقتی مشغول کاوش در مفهومی هستیم، طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی یک ابزار تحلیلی مهم محسوب می‌شود. درحقیقت، اگر سه سطح تحلیلی در تحقیقات علمی را به ترتیب «توصیف»، «طبقه‌بندی» و «تبیین» بدانیم (دوورژه، ۱۳۶۲: ۷۱-۲۶۸) طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی یک پدیده از حیث نظری و تجربی در مرحله پیشرفته‌تری نسبت به توصیف آن پدیده قرار می‌گیرد.

علاوه بر اینکه طبقه‌بندی‌ها و سنخ‌شناسی‌ها می‌توانند طریقه و شیوه‌ای مؤثر برای مفهوم‌سازی، پالایش و اصلاح مفهومی و همچنین اندازه‌گیری مفاهیم از طریق ساختن متغیرهای مقوله‌ای باشند که متضمن سطح اندازه‌گیری در مقیاس اسمی و ترتیبی است (کولیر و همکاران، ۲۰۰۸ و ۲۰۱۲). البته لازم است توضیح داده شود که طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی مفهومی اختصاص به سنت پژوهشی کیفی ندارد و تحلیلگران کمی نیز به وفور از طبقه‌بندی‌ها و سنخ‌شناسی‌های مفهومی استفاده کرده و تکنیک‌هایی آماری برای دستیابی به طبقه‌بندی و سنخ‌شناسی پدیده‌های تحت مطالعه‌شان تعبیه نموده‌اند (مثل تحلیل خوشه،^۱ تحلیل تشخیصی،^۲ تکنیک‌های تاکسونومی،^۳ تحلیل طبقات پنهان^۴). در هر صورت، ما نیز از تأکید محدثی بر نوع‌شناسی دین‌داری استقبال و آن را گامی به جلو در مفهوم‌سازی و سنجش دین‌داری محسوب می‌کنیم. ولی به‌هیچ‌وجه دیدگاه تقابلی محدثی در خصوص تباین میزان دین‌داری با نوع دین‌داری را موجه نمی‌دانیم. درحقیقت، ارتباط میزان با نوع دین‌داری خودش موضوعی است که قابل تحقیق تجربی است.^۵ حال به راه‌حل محدثی می‌پردازیم.

با دقت و تأمل در راه‌حل محدثی، اگر گفته شود که هرچه ایشان در بخش قبلی ساخته بود در اینجا بر باد داده، سخن دلالت‌آمیزی بیان شده است. درحقیقت، وقتی نقد محدثی را در کنار راه‌حل وی می‌گذاریم چیز زیادی از آن نقد باقی نمی‌ماند. چون با توجه به راه‌حل ارائه‌شده مشخص می‌شود که محدثی بسیاری از مراحل فرایند مفهوم‌سازی و اندازه‌گیری در پارادایم کمی را تصدیق کرده و انتقادش فقط به یک گام آخر از مجموعه مراحل مذکور است. در اثبات این مدعا ابتدا از فرایند متعارف عملیاتی‌سازی دین‌داری در پارادایم کمی آغاز می‌کنیم. شیوه رایج و متعارف در عملیاتی‌سازی هر مفهوم مرکب یا سازه نظری (مثل دین‌داری) که قابل مشاهده مستقیم نیست، در وهله اول عبارت است از تعیین و تشخیص ابعاد آن مفهوم و سپس تعیین و تصریح زیربُعدها یا مؤلفه‌ها و در واپسین گام، ارائه شاخص/معرف‌ها یا جلوه‌های مشاهده‌پذیر برای سنجش تجربی آن‌ها. براساس استدلال محدثی (بند ۳) تمییز انواع دین‌داری براساس مؤلفه‌های مشترک دین‌داری صورت می‌پذیرد. پس ایشان پذیرفته‌اند که دین‌داری

1. Cluster Analysis
2. Discriminant Analysis
3. Taxonomy Techniques
4. Latent Class Analysis

5. در همین راستا، حداقل دو تحقیق در ایران انجام شده است؛ یکی، رساله دکتری میرسندهی با عنوان «میزان و انواع دین‌داری دانشجویان» و دیگری مقاله پژوهشی ذوالفقاری با عنوان «رابطه میزان دین‌داری با نوع دین‌داری».

مفهومی چندبُعدی و بالتبع چندمؤلفه‌ای است که آن را به صورت کلیتی تجربی بازنمایی می‌کنند. وی همچنین به تعیین شاخص‌های متعدد برای مؤلفه‌های مشترک دین‌داری یا هر نوع از دین‌داری تصریح کرده است (بند ۴).

این‌ها درحقیقت مراحل متعارف عملیاتی‌سازی مفهومی انتزاعی است. پس محدثی فرآیند متعارف عملیاتی‌سازی مفهوم دین‌داری را، دست‌کم به طور تلویحی، پذیرفته است. یعنی پذیرفته است که مفهوم دین‌داری کلیتی را تشکیل می‌دهد که برای پژوهش تجربی باید به اجزای تشکیل‌دهنده‌اش (ابعاد، مؤلفه‌ها، و معرف/شاخص‌ها) تجزیه شود.

از سویی دیگر، اگر عملیاتی‌سازی مستلزم طی مراحل تجزیه یا شکستن یک کلیت مفهومی برای سنجش تجربی است (پایین‌آمدن از نردبان انتزاع به انضمام)، شاخص‌سازی فرآیندی عکس را طی می‌کند تا از ترکیب اجزای سنجیده‌شده به سنجش مفهوم انتزاعی مورد نظر برسد (بالارفتن از نردبان انضمام به انتزاع). در شاخص‌سازی، بر اساس سطح انتزاع مفهوم در دست تحقیق ممکن است چندبار دست به ترکیب (یا جمع)^۱ اجزا بزنیم: یک‌بار ترکیب (یا جمع) معرف/شاخص‌ها برای ساختن مؤلفه‌ها، یک‌بار نیز ترکیب (یا جمع) مؤلفه‌ها برای ساختن ابعاد، و در نهایت ترکیب (یا جمع) ابعاد برای ساختن خود مفهوم. محدثی از فرآیند شاخص‌سازی نیز فقط مرحله آخر را قبول ندارد؛ یعنی معتقد است که نباید برای دستیابی به یک نمره کل برای دین‌داری افراد نمرات ابعاد دین‌داری آن‌ها را با یکدیگر ترکیب (یا جمع) کرد (بند ۴). در حقیقت، کل مشکل محدثی در تمام مراحل دو فرآیند عملیاتی‌سازی و شاخص‌سازی برای سنجش دین‌داری فقط معطوف به مرحله آخر شاخص‌سازی یعنی ترکیب (یا جمع) ابعاد دین‌داری برای رسیدن به یک نمره کل برای دین‌داری افراد است. آیا با توجه به مجموعه چنگانه اشتراکات میان رویه محدثی با رویه پیمایشگران دین‌داری تأکید بر همین

1. محققان علوم اجتماعی بطور سنتی برای رسیدن به یک سطح انتزاعی‌تر در شاخص‌سازی معمولاً اجزای یا شاخص/معرف‌های استاندارد شده را با یکدیگر جمع می‌کنند. در صورتی که این روشی قدیمی و منسوخ در پارادایم کمی محسوب می‌شود و توصیه موکد شده است که برای شاخص‌سازی به جای جمع کردن شاخص/معرف‌های استاندارد، آنها را وارد تحلیل عاملی نموده تا سازه‌ای منبعث از ترکیب وزنی این اجزا بدست آید. مزیت عمده تکنیک آماری تحلیل عاملی این است که وزن تجربی اجزای متفاوت یک سازه یا متغیر مکنون را دقیقاً برآورد می‌کند و من‌عندی بودن وزن‌دهی نظری را به حداقل می‌رساند. بدیهی است که در این روش نیازی به جمع کردن اجزاء با فرض برابری وزن آنها یا وزن‌دهی من‌عندی نظری نیست.

یک اختلاف (ترکیب/جمع کردن یا نکردن ابعاد دین‌داری) آن هم با عنوان «امتناع سنجش» بزرگ‌نمایی غلوآمیز نیست؟

با توجه به حساسیت منفی محدثی به جمع کردن مؤلفه‌های دین‌داری در ساخت شاخص مرکب دین‌داری گفتنی است که محققان کمی می‌توانند و بهتر است از طریق «تحلیل عاملی» که تکنیک زیربنایی مدل‌های اندازه‌گیری در تحلیل معادلات ساختاری^۱ یا لیزرل است بدون هرگونه جمع و ترکیب کردن در کلیه مراحل شاخص‌سازی به اندازه‌گیری مفاهیم انتزاعی موردنظرشان مثل دین‌داری بپردازند. در این نوع شیوه اندازه‌گیری، مفاهیم انتزاعی در دست تحقیق (همچون دین‌داری) سازه یا متغیرهای مکنون نامیده می‌شوند که آن مفاهیم انتزاعی را بازنمایی می‌کنند، ولی هیچ داده یا سنجه مستقیمی ندارند. اگر مفهوم مورد بررسی چندبُعدی باشد (مثل دین‌داری) برای هر بُعد نیز یک سازه یا متغیر مکنون مجزا و به‌ازای هر سازه یا متغیر مکنون نیز دست‌کم یک معرف/شاخص در نظر گرفته می‌شود. البته برای بالابردن دقت سنجش از طریق برآورد خطای اندازه‌گیری بهتر است چند معرف/شاخص برای هر سازه یا متغیر مکنون موجود باشد. اهمیت معرف/شاخص در چیزی است که درباره سازه یا متغیر مکنون آشکار می‌سازد. مدل اندازه‌گیری در مدل‌های معادلات ساختاری یا لیزرل مشخص می‌کند که چگونه متغیرهای مکنون یا سازه‌های نظری برحسب متغیرهای مشاهده‌ای (معرف‌ها) مورد سنجش قرار گرفته‌اند و اعتبار و روایی آن‌ها دقیقاً به چه میزان است. به عبارت دیگر، در این مدل‌های اندازه‌گیری محقق می‌تواند سهم هریک از متغیرهایی را که معرف متغیر مکنون (سازه) در نظر گرفته شده‌اند ارزیابی کند و ببیند که مجموعه این متغیرها چگونه مفهوم مورد نظر را می‌سنجند و برآوردی دقیق از روابط بین هر متغیر و سازه مربوطش ارائه دهد. این مدل‌های اندازه‌گیری فقط نیازمند داده‌هایی از متغیرهای مشاهده‌ای یا معرف/شاخص‌ها هستند تا سازه‌ها یا متغیرهای مکنون را بسازند بدون اینکه محقق هیچ عمل جمع یا ترکیبی را با داده‌های مربوط به متغیرهای مشاهده‌ای یا معرف/شاخص‌ها انجام دهد.^۲

1. SEM

2. برای نمونه، از روش مدل‌سازی معادلات ساختاری یا لیزرل برای ارزیابی تجربی مدل اندازه‌گیری پنج‌بُعدی دین‌داری گلاک و استارک در میان ۵۳۵۴ نفر از دانش‌آموزان سال آخر دبیرستان‌های دولتی مناطق شهری ایران استفاده نمودم. ابتدا مفهوم دین‌داری یک سازه مرتبه دوم محسوب شد که شامل پنج سازه مرتبه اول، یعنی ابعاد پنج‌گانه دین‌داری بود. سپس برای سنجش هریک از پنج سازه مرتبه اول، پنج معرف یا گویه در نظر گرفته شد. نتیجه‌وارسی مدل اندازه‌گیری دین‌داری گلاک و استارک به این روش آن بود که از میان ابعاد پنج‌گانه دین‌داری فقط دو بُعد «اعتقادات دینی» و «مناسک دینی» واجد اعتبار و روایی مکفی برای سنجش دین‌داری بودند. بُعد

از همه مهم‌تر اینکه محدثی از سویی تأکید دارد که دین‌داری‌های مختلف (یا انواع دین‌داری) ناهمگن و ناهم‌سنخ‌اند و نمی‌توان ترکیبی کلی به نام دین‌داری داشت (محدثی، ۱۳۹۰: ۴۲۶)، از سویی دیگر، نوع چهارم انواع دین‌داری را «دین‌داری مرکب» (مرکب از انواع قبلی) ذکر کرده است (بند ۲). در صورتی که می‌توان این پرسش را مطرح کرد که اگر می‌توان دین‌داری مرکب داشت که ترکیبی از سایر انواع است پس مناقشه بر سر چیست؟ پیمایشگران دین‌داری نیز توجهشان به همین دین‌داری مرکب است که کلیه ابعاد دین‌داری را بدون وزن‌دهی من‌عندی نظری در خود جای می‌دهد. در هر صورت، آیا با وجود این دو مدعای متضاد نباید کل استدلال محدثی را به دلیل ناسازگاری درونی رد کنیم. به‌راستی، چگونه چیزی نشدنی (ترکیب انواع دین‌داری‌های ناهمگن و ناهم‌سنخ) در اینجا شده است (دین‌داری مرکب)؟

حال، به نقدهای دوگانه محدثی در خصوص امتناع سنجش و اندازه‌گیری دین‌داری می‌پردازیم تا نشان دهیم آن‌ها قابل تسری به راه‌حل ایشان نیز هستند و درحقیقت وی راه‌حلی برای مشکلات مزبور ارائه نداده است. ابتدا از مسئله معنا آغاز می‌کنیم.

محدثی ابتدا استدلال کرد که چون دین‌داری امری سوپرتکیو و واجد معناست و معنا نیز فهمیدنی است نه اندازه‌گرفتنی، پس، دین‌داری سنجش‌ناپذیر است. از سویی دیگر، وی در راه‌حل خویش در سنخ‌بندی دین‌داری گفت که در دین‌داری‌هایی که هم‌سنخ هستند، مؤلفه‌های مشترک حضوری پررنگ‌تر از دیگر مؤلفه‌ها دارند و سنجش دین‌داری در واقع سنجش کیفیت آن مؤلفه‌هاست. مثلاً وقتی افرادی را که دین‌داری‌شان مناسکی - شریعت‌مدارانه است در یک دسته جای دهیم، می‌توانیم به‌راحتی آنان را با هم مقایسه کنیم و بگوییم کدامشان بیشتر مناسکی و شریعت‌مدار هستند و از میان آن‌ها نیز کدامشان بیشتر مناسکی و کدامشان بیشتر شریعت‌مدارند (بند ۳). ولی پرسش اصلی این است که اگر درون هر سنخ از دین‌داری می‌توان افراد را به‌راحتی با هم مقایسه کرد و دین‌داری‌شان را سنجید تا احراز شود کدامشان بیشتر واجد آن نوع دین‌داری هستند، پس مسئله معنا چه شد که فهمیدنی بود نه سنجیدنی؟ آیا مثلاً در دین‌داری نوع مناسکی - شریعت‌مدارانه هر کنش مناسکی واجد معنایی درونی نیست که قابل اندازه‌گرفتن نیست؟ بر این اساس و برخلاف مدعای محدثی

«دانش یا آگاهی دینی» کلاً فاقد اعتبار و روایی سازه شناخته شد و دو سازه «تجربه دینی» و «پیامدهای دین‌داری» نیز نتایج متفاوت و بعضاً ناسازگاری از حیث اعتبار و روایی به دست آوردند (طالبان، ۱۳۸۴).

(۱۳۹۰: ۴۴۹) در درون هر نوع دین‌داری، مثلاً نوع مناسکی - شریعت‌مدارانه، نیز نمی‌توان افراد را به راحتی با هم مقایسه کرد و گفت کدامشان بیشتر مناسکی و شریعت‌مدار هستند؛ چون اعمال مشترک مناسکی مثل نماز خواندن یا روزه گرفتن ممکن است واجد معانی متعارضی باشند و به قول ایشان کسی که بیشتر مناسکی و شریعت‌مدار است خود مصداقی آشکار از زیست ضددینی‌اش است (همان: ۴۴۷). در هر صورت، چون هر نوع دین‌داری مشتمل بر تعدادی از پدیده‌های دینی است و هر پدیده دینی نیز معنادار است، منطقاً باید بنا به قاعده محدثی که معنا اساساً اندازه‌گرفتنی نیست، سنجش درون هر نوع دین‌داری را نیز منتفی دانست.

نقد دوم محدثی در اندازه‌گیری دین‌داری این بود که به هیچ وجه نمی‌توان میزان اهمیت هریک از مؤلفه‌های دین‌داری را در ترکیب کلی دین‌داری مشخص کرد. حال، به سراغ راه حل محدثی می‌رویم. وی تصریح کرده است: 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 (همان: ۴۴۹). در اینجا نیز این پرسش اصلی مطرح می‌شود که مشکل وزن و اهمیت این شاخص‌های متعدد در ترکیب کلی یک نوع دین‌داری چگونه حل می‌شود؟ آیا همه این شاخص/معرف‌ها وزن مشابهی دارند؟ وزن هریک از آن‌ها در این نوع دین‌داری چیست؟

همان‌طور که ملاحظه می‌شود، راه‌حل‌های محدثی نیز مشمول نقدهای نفی‌کننده خود او می‌شود و از این حیث می‌توان گفت که نقدهایی خودویرانگر برای محدثی محسوب می‌شوند. در پایان، راه حل محدثی با این جمله تکمیل می‌شود که برای احراز میزان دین‌داری مردمان و پی بردن به شدت و حدت دین‌داری‌شان به جای استفاده از روش‌های کمی و تحقیقات پیمایشی از تحقیقات کیفی و روش ایده‌نگارانه و تفهیمی استفاده نماییم (بند ۵). خیلی جالب توجه است که محدثی در چگونگی انجام تحقیق یا تکنیک‌های اجرایی برای احراز میزان و شدت دین‌داری افراد به شیوه کیفی فقط به همین یک جمله اکتفا کرده است. در اینجا نیز می‌توان این پرسش کلیدی را طرح کرد که واقعاً چگونه می‌توان با روش ایده‌نگارانه و تفهیمی (که از حیث تکنیکی نیز در هاله‌ای از ابهام قرار دارد) میزان و شدت و حدت دین‌داری جمعیتی وسیع از افراد را که هدف مطالعات پیمایشی است محاسبه کرد؟ آیا در اینجا نیز نباید این دو روش کیفی و پیمایشی را مکمل همدیگر نه جانشین یکدیگر در نظر گرفت؟ در ثانی، وقتی مسئله احراز میزان یا شدت و حدت دین‌داری افراد عضو یک نوع خاص از دین‌داری مطرح است واقعاً در یک مطالعه کیفی چه کاری انجام می‌شود که در یک مطالعه پیمایشی

قابل اجرا نیست؟ مثلاً اگر پرس‌وجو از خود پاسخگو بهترین شیوه برای یافتن این مسئله باشد که وی چه انگیزه یا نیتی (= معنا) در کنش‌های خویش دارد (یعنی بیان مستقیم دلایل عمل خود)، به چه چیزهایی فکر می‌کند و آن‌ها را چگونه تصور می‌کند، هیچ مانع منطقی برای انجام این رویه در پیمایش‌ها وجود ندارد. اتفاقاً، برخی روش‌شناسان و دانش‌پژوهان علوم اجتماعی با ذکر نمونه‌هایی عینی از تحقیقات جامعه‌شناختی نشان داده‌اند که با استفاده از تحقیقات کمی، به‌ویژه پیمایش‌ها، کاملاً امکان‌پذیر است که به معانی و تفسیرهای افراد دست یافت (دواس، ۱۳۷۶: ۳۲۱؛ برایمن، ۱۳۸۹: ۱۵۹). در وضعیت عکس، اگر مثلاً فردی به دلیل کسب منافع یا دفع ضررهایی تعمداً تظاهر به نماز خوانی می‌کند و به‌هیچ‌وجه نمی‌خواهد نیت اصلی‌اش برای کسی فاش شود واقعاً پژوهشگران کیفی چگونه می‌توانند به نیت واقعی این فرد پی ببرند؟

از این رو، بهتر است این جمع‌بندی را تصدیق کنیم که وجود مفاهیم پیچیده و خیلی انتزاعی در علوم اجتماعی، «سنجش» را بدون تردید به یکی از مشکل‌ترین بخش‌های کلیه تحقیقات اجتماعی اعم از کمی و کیفی تبدیل کرده؛ ضمن آنکه مسئله اعتبار سنج‌ها (اینکه معرف‌ها به‌درستی مفهوم موردنظر را بازنمایی کنند) با قوت یکسانی روبه‌روی هر دو رویکرد پژوهشی کمی و کیفی است (ادکوک و کولیر، ۲۰۰۱).

در هر حال، ما مشتاقانه منتظر رؤیت پژوهش‌هایی روشمند درخصوص چگونگی وضعیت دین‌داری مسلمانان ایرانی با روش‌های کیفی هستیم. البته دانش‌پژوهان پارادایم کیفی نباید تصور کنند که از طریق نقد پارادایم رقیب می‌توانند برای پارادایمشان قوتی راستین فراهم آورند. چون اثبات ضعف‌ها و نارسایی‌های پارادایم کمی به‌هیچ‌وجه قوت و برتری پارادایم کیفی را ثابت نمی‌کند. محققان کیفی باید توانایی و کارآمدی پارادایم خویش را در عمل نشان دهند.^۱

۱. وقتی از منظر یک روش‌شناس علم جامعه‌شناسی - که هیچ روش مرجحی برایش وجود ندارد - به ارزیابی نتایج مناقشات و منازعات مستمر و مداوم دکترین‌های روش‌شناختی کمی و کیفی می‌پردازیم متوجه این واقعیت دردناک می‌شویم که جامعه‌شناسی از این منازعات که کانون مرکزی اردوگاه‌های رقیب هستند آسیب جدی دیده است. متأسفانه، بسیاری از جامعه‌شناسان دائماً در حال منازعه و دعوا بر سر این بوده‌اند که چگونه باید کار جامعه‌شناختی انجام گیرد به‌جای اینکه عملاً کار جامعه‌شناختی انجام دهند. احساس تعلق و تعهد به این رویکردهای متعارض روش‌شناسانه در جامعه‌شناسی آن‌ها را تبدیل به ایدئولوژی‌هایی کرده که ستیزه‌جویی تفرقه‌انداز را ترویج داده و بسیاری از جامعه‌شناسان را از فعالیت‌های سازنده در انجام پژوهش برای شناخت حیات اجتماعی منحرف کرده و به مناقشات بی‌نتیجه و بیهوده سرگرم نموده است. درحقیقت، هنگامی که ما جامعه‌شناسان پس از طی دوران طولانی جامعه‌پذیری آکادمیک در دانشگاه‌ها می‌خواهیم با انجام پژوهش‌های جامعه‌شناختی به مهارت‌های پژوهشی خویش تجسم بخشیم خودمان از طریق تعهد به دفاع شبه‌ایدئولوژیک از

خلاصه، اگر پارادایم کیفی در جامعه‌شناسی ایران می‌خواهد منزلت پژوهشی والاتری کسب کند باید دست به اقدام عملی بزند و توانایی‌های خود را به صورت عملی نشان دهد تا متهم به نق‌زدن‌های روشی و کلی‌گویی‌های غیرعملی نشود.

تناظر پوزیتیویسم با مطالعات کمی

محدثی، همانند برخی دانش‌پژوهان علوم اجتماعی، تحقیقات کمی به‌ویژه پیمایش‌ها را ذاتاً پوزیتیویستی قلمداد کرده است. از آنجا که در سال‌های اخیر برجسب پوزیتیویسم در محافل آکادمیک بیشتر به صورت اصطلاحی ناسزاآمیز درآمده است^۱ تا یک اصطلاح تخصصی فلسفی (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۵۳) به‌کارگیری این برجسب برای هر موضوعی کافی است تا آن را نفی‌شده محسوب کنند و طرفداران آن موضوع را خلع سلاح نمایند.^۲ ولی با وجود معانی و انواع گوناگون از پوزیتیویسم که هاف‌پنی (۱۹۸۲) توانسته است دوازده نوع آن را از یکدیگر جدا نماید (بلیکی، ۲۰۰۴)^۳ آیا می‌توان یا درست است که تمایز کمی- کیفی را متناظر با پوزیتیویسم- غیرپوزیتیویسم در نظر بگیریم؟ این سؤال را برای واری بهتر می‌توان به دو سؤال مرتبط به هم در حوزه علوم اجتماعی تحویل داد: (۱) آیا هر پوزیتیویستی مدافع تحقیق و روش‌های کمی است؟ و (۲) آیا هر مطالعه کمی، پوزیتیویستی و هر مطالعه کیفی، غیرپوزیتیویستی است؟ جواب ما به همه سؤالات فوق منفی است. به نظر ما، پوزیتیویسم یک فلسفه علم است که هیچ

یک سنت روش‌شناختی و برانگیختن نزاع‌های بی‌نتیجه مانعی برای آن درست می‌کنیم. جای خوشوقتی است که جامعه‌شناسانی وجود دارند که در مقام آموزش و انجام تحقیق به‌طور آزاد و غیرمتعهد به یک سنت روش‌شناختی خاص از کلیه دکتربین‌های روش‌شناختی اعم از کمی و کیفی وام می‌گیرند.

1. لنین پوزیتیویسم را معادل واپسگرایی معرفی کرد (پوپر، ۱۳۷۹: ۱۵۴).

2. واژه پوزیتیویسم امروزه در محافل آکادمیک مایه رسوایی و آبروریزی می‌شود و برخی نظریه‌پردازان اجتماعی نیز پوزیتیویسم را به‌عنوان یک روش‌شناسی بی‌اعتبار مطرح نموده‌اند (اسمیت، ۱۹۹۵: ۶۳). به دلیل همین جایگاه بی‌اعتبار و تا حدودی بدنام است که واژه پوزیتیویسم برای منتقدان و مهاجمان آکادمیک هنوز جذابیت زیادی دارد.

3. پوزیتیویسم اصطلاحی مجمل است. گیدنز (۱۹۷۴) کتاب خویش با عنوان پوزیتیویسم و جامعه‌شناسی را این‌گونه آغاز می‌نماید: «اصطلاح پوزیتیویسم که به‌طور گسترده و مبهمی به‌عنوان سلاحی برای تهاجم انتقادی هم در فلسفه و هم در جامعه‌شناسی به‌کار گرفته شده است فاقد هرگونه معنای متفق‌علیه و استاندارد است» (ص ۲). یازده سال بعد، بریانت (۱۹۸۵: ۱۸۴) چنین نتیجه‌گرفت که «تعدد و تنوع در تعریف پوزیتیویسم به قدری زیاد است که بلادرت این پرسش را برمی‌انگیزاند که آیا بهتر نیست این واژه را از زبان جامعه‌شناسی و کلاً علوم اجتماعی حذف نماییم؟» (اسمیت، ۱۹۹۵: ۶۰).

تعهد و وابستگی به شیوه‌های متفاوت گردآوری و تحلیل داده‌ها ندارد و روش‌های کمی و کیفی هر دو می‌توانند ذیل پوزیتیویسم قرار گیرند. بنابراین، تمایز کمی- کیفی به هیچ‌وجه معادل و متناظر با تمایز پوزیتیویسم- غیرپوزیتیویسم نیست.^۱ به‌عنوان یک جامعه‌شناس تلاش می‌کنم تا به‌جای بحث‌های بی‌نتیجه فلسفی مدعای خویش را با ذکر مصادیق و نمونه‌های تجربی اثبات کنم.

اول، اسکینر به‌عنوان بنیان‌گذار رفتارگرایی در علوم اجتماعی یکی از هدف‌های عمده خویش را حذف مفهوم به‌اصطلاح «انسان خودمختار» خودش از علوم اجتماعی و در واقع از صحنه جهان می‌دانست. اسکینر شدیدترین انتقادهایش را به نظریه‌های تعریف‌گرایی اجتماعی (تفهیمی- تفسیری) وارد کرده است (ریتزر، ۱۳۷۴: ۴۰۵). با این حال، اسکینر که یک پوزیتیویست تمام‌عیار و افراطی بود به‌شدت با روش‌های آماری مخالفت می‌کرد و در مقالات متعدد خویش معتقد بود که ابزارهای آماری مانع از آن است که بتوانیم اطلاعات دقیقی به دست بیاوریم (فاطمی، ۱۳۸۴: ۳).

دوم، واضع اصطلاح پوزیتیویسم در علوم اجتماعی که یکی از مهم‌ترین انواع پوزیتیویسم را نمایندگی می‌کند اگوست کنت است. در این نوع پوزیتیویسم، شناخت‌های فلسفی و دینی به نفع شناخت علمی- تجربی رد می‌شوند. حال، می‌توان پرسید که اگوست کنت پوزیتیویست چه کار کمی انجام داده است؟ برعکس، کنت برای روش تاریخی (که روشی کیفی است) بیش از بقیه روش‌ها برای تجزیه و تحلیل جامعه رجحان قائل بود (فروند، ۱۳۷۲: ۶۲).

1. البته ابهام ذاتی موجود در واژه پوزیتیویسم و تعدد و تنوع معیارهای مشخص‌کننده آن همواره تعیین مصداق را مشکل می‌کند. برای مثال، پوپر، فیلسوف مشهور، پس از انتشار کتاب‌های اصلی‌اش یعنی *منطق اکتشاف علمی* و *حدس‌ها و ابطال‌ها* با طرح نظریه ابطال‌گرایی در رد اثبات‌گرایی عنوان کرد که وی قائل پوزیتیویسم است (سروش، ۱۳۶۱: ۱۷۷). ولی آدرنو و هابرماس به‌عنوان نمایندگان اصلی مکتب انتقادی، در سمیناری که بعدها در قالب کتابی با عنوان *مناقشه پوزیتیویستی در جامعه‌شناسی آلمان* منتشر گردید (۱۹۷۷) پوپر را پوزیتیویست خواندند که با تعجب و تمسخر وی مواجه شد (برای مشاهده این مناظره ر.ک. آدرنو و دیگران، ۱۹۷۷). همچنین، بالدوس جامعه‌شناس کانادایی در مقاله‌ای با عنوان «زوال پوزیتیویسم» (۱۹۹۰) ضمن ارائه انتقادات و حملات تند به پوزیتیویسم، گرهارد لنسکی را در کنار جامعه‌شناسانی همچون بلیلاک، کالینز، دانکن، لایبرسون، و ترنر جزء پوزیتیویست‌ها در جامعه‌شناسی معاصر خواند. لنسکی نیز ضمن تعجب از پوزیتیویست خواندن خود در پاسخی مفصل، موضع بالدوس در خصوص پوزیتیویست خواندن این گروه از جامعه‌شناسان را ناشی از ماهیت مبهم، مجمل و گمراه‌کننده بحث وی در خصوص دو مسئله کلیدی دانسته است: (۱) پوزیتیویسم چیست؟ و (۲) آیا اساساً اطلاق واژه پوزیتیویسم به این جامعه‌شناسان معنا دارد یا خیر؟ (لنسکی، ۱۹۹۱).

سوم، اگر دور کیم را از حیث موضع معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه پوزیتیویست محسوب کنیم (گیدنز، ۱۳۷۸: ۱۶۲ و ۱۶۵؛ ژوپ، ۲۰۰۶: ۲۳۰)، وی همان‌قدر در مطالعه کمی «خودکشی» پوزیتیویست است که در مطالعه کیفی «صور ابتدایی حیات دینی». درحقیقت، دور کیم با موضع معرفت‌شناسانه و روش‌شناسانه واحد هم مطالعه کمی انجام داده است و هم کیفی.

چهارم، اگر مهم‌ترین نوع پوزیتیویسم را که در حال حاضر هنوز حیات فلسفی دارد «دیدگاه التفاتی»^۱ بدانیم که به وحدت روش در علوم طبیعی و علوم اجتماعی اعتقاد دارد (بلیکی، ۲۰۰۴)، تالکوت پارسونز صریحاً این دیدگاه را تصدیق کرده^۲ و براساس این معیار پوزیتیویست محسوب می‌شود. مجدداً وقتی به مجموعه مطالعات پارسونز رجوع می‌کنیم متوجه می‌شویم که اکثر قریب به اتفاق مطالعات وی «کیفی» بوده است (ر.ک روشه، ۱۳۷۶: فصل ششم).

پنجم، محدثی یکی از ویژگی‌های اصلی پوزیتیویسم را نفی ارادی بودن و قصدمندبودن و معقول بودن کنش انسانی یا به رغم باور به آن، در میان دیگر عوامل اهمیت چندانی برای آن و برای عاملیت کنشگران قائل نبودن، دانسته است (محدثی، ۱۳۹۰: ۴۳۳). بر اساس این معیار، باید منطقاً پذیرفت که مطالعات و پژوهش‌های ساختارگرایان در جامعه‌شناسی کلان (مثل بارینگتون مور و تدا اسکاپول) که صریحاً منکر تبیین‌های عاملیت‌گرایانه یا اراده‌گرایانه شده‌اند^۳ ولی متکی بر روش‌های کیفی (تاریخی و/یا تطبیقی - تاریخی) بوده‌اند کاملاً پوزیتیویستی است.

1. Perceived view

2. برای پارسونز از لحاظ روش‌شناسی تفاوتی میان علوم طبیعی و علوم انسانی وجود ندارد. در هر دو آن‌ها ضوابط روش علمی یکسان است و هر دو آن‌ها بر اصول موضوعه معرفت‌شناختی واحدی که همانا واقع‌گرایی تحلیلی است بنا شده‌اند (روشه، ۱۳۷۶: ۴۹).

3. مور علل تعیین‌کننده نوسازی را در ساختارهای اقتصادی و اجتماعی جستجو می‌کند و برعکس ماکس وبر و پیروانش عوامل فرهنگی را بازتاب عوامل اجتماعی می‌داند (مور، ۱۳۶۹: ۱۱ پیشگفتار مترجم). تا جایی که نتیجه می‌گیرد توضیح و تبیین کنش‌های اجتماعی برحسب ارزش‌های فرهنگی تنها مصادره به مطلوب است (مور، ۱۳۶۹: ۳۴۸). اسکاپول نیز استدلال کرد که انقلابات اجتماعی آگاهانه توسط گروه‌های انقلابی متکی به جنبش‌های اجتماعی توده‌ای ساخته نمی‌شوند بلکه بر اساس عوامل ساختاری مستقل از کنشگران به وجود می‌آیند (اسکاپول، ۱۹۷۹).

پس اگر پوزیتیویست‌هایی مثل کنت، دورکیم، پارسونز، مور و اسکاکپول می‌توانند تحقیقات کیفی انجام دهند چرا محققان غیرپوزیتیویست نتوانند تحقیق کمی انجام دهند؟^۱ آخر اینکه، چرا مدافعان پارادایم کیفی در علوم اجتماعی در انتقادات خویش از پوزیتیویسم غالباً به جوهر روش‌شناسانه آن یعنی «استقراء‌گرایی» اشاره نمی‌کنند؟ واقعیت آن است که در برخی ادبیات مربوط به فلسفه علم، شکل خام پوزیتیویسم را اساساً «استقراء‌گرایی» نامیده‌اند (چالمرز، ۱۳۷۸: فصل اول). با وجود این، جوهر روش‌شناسانه تحقیقات کمی نه «استقراء‌گرایی» بلکه «قیاس‌گرایی» (آزمون فرضیات قیاساً استنتاج‌شده از نظریه‌ها یا تبیین‌های نظری) است و این تحقیقات کیفی هستند که عمدتاً صبغه استقرایی دارند. به عبارت دیگر، اکثر تحقیقات کیفی واجد یک مؤلفه بسیار قوی استقرایی‌اند (رگین، ۲۰۰۴: ۱۴۹). حتی روش کیفی با نام «گراند تئوری» که در مکتب تعامل‌گرایی نمادین ریشه دارد و می‌خواهد به صورت استقرایی از مطالعه مشاهده‌ای پدیده‌ای به نظریه‌ای درباب آن پدیده دست یابد کاملاً صبغه تجربه‌گرایانه و پوزیتیویستی دارد؛ چون دقیقاً هم‌سو با پوزیتیویست‌های اولیه، می‌خواهد نظریه را به صورت استقرایی و مستقیماً از داده‌های حاصل از مشاهدات به دست آورد.^۲ آیا همه این شواهد گواه محکمی بر این مدعا نیستند که تمایز کمی - کیفی به‌هیچ‌وجه معادل و متناظر با تمایز پوزیتیویسم - غیرپوزیتیویسم نیست؟

منابع

- اینکلس، الکس (۱۳۵۳) *جامعه‌شناسی چیست؟*، ترجمه مشفق همدانی، تهران: امیرکبیر.
- برایمن، آلن (۱۳۸۹) *کمیّت و کیفیت در تحقیقات اجتماعی*، ترجمه هاشم آقابلیگ‌پوری، تهران: جامعه‌شناسان.
- بودون، ریمون (۱۳۶۹) *روش‌های جامعه‌شناسی*، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
- پوپر، کارل ریموند (۱۳۷۹) *اسطوره چارچوب*، ترجمه علی پایا، تهران: طرح نو.

1. در همین راستا، جاناتان ترنر (۱۹۹۲) تصریح کرد که نه اگوست کنت و نه اکثر جامعه‌شناسان پوزیتیویست دوره اولیه جامعه‌شناسی مثل اسپنسر و دورکیم به‌هیچ‌وجه تجربه‌گرای صرف نبودند (هایتمن و همکاران، ۲۰۰۰: ۱).

2. گراند تئوری از یک رویکرد استقرایی متابعت می‌کند تا به تعمیم یا کشف تئوری نائل شود. درحقیقت، گراند تئوری مجموعه منظمی از روش‌های استقرایی برای انجام تحقیق کیفی به منظور بسط تئوری است. هدف استراتژی روش‌شناختی گراند تئوری ساخت تئوری‌های سطح میانه‌ای است که مستقیماً از تحلیل داده‌ها به دست می‌آیند (چارمیز، ۲۰۰۴).

- چالمرز، آلن اف (۱۳۷۸) چيستی علم، ترجمه سعید زیباکلام، تهران: سمت.
- خوانساری، محمد (۱۳۷۶) فرهنگ اصطلاحات منطقی، چاپ دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- دواس، دی. ای (۱۳۷۶) پیمایش در تحقیقات اجتماعی، ترجمه هوشنگ نایی، تهران: نی.
- دوورژه، موریس (۱۳۶۲) روش‌های علوم اجتماعی، ترجمه خسرو اسدی، تهران: امیرکبیر.
- ذوالفقاری، ابوالفضل (۱۳۸۹) «رابطه میزان دین‌داری با نوع دین‌داری»، فصلنامه علوم اجتماعی دانشگاه علامه طباطبایی، شماره ۴۹: ۶۷-۱۰۳.
- ریتزر، جورج (۱۳۷۴) نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: علمی.
- روشه، گی (۱۳۷۶) جامعه‌شناسی تالکوت پارسونز، ترجمه عبدالحسین نیک‌گهر، تهران: تبیان.
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۴) «سنجش دین‌داری و ارزیابی مدل اندازه‌گیری آن»، در: مبانی نظری مقیاس‌های دینی، به‌کوشش محمدرضا سالاری‌فر، مسعود آذربایجانی و عباس رحیمی‌نژاد، تهران: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه: ۵۲۳-۵۴۶.
- طالبان، محمدرضا (۱۳۸۸) طرح پیمایش ملی تدین اسلامی ایرانیان، جهاد دانشگاهی (ایسپا).
- فاطمی، محسن (۱۳۸۴) «ابزار کمی برای سنجش دین‌داری»، هفته‌نامه فرهنگ و پژوهش، شماره ۱۸۸: ۳-۸.
- فروند، ژولین (۱۳۷۲) نظریه‌های مربوط به علوم انسانی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- کرامی، نیکلاس و همکاران (۱۳۶۷) فرهنگ جامعه‌شناسی، ترجمه حسین پویان، تهران: چاپخش.
- کوهن، آلوین استانفورد (۱۳۶۹) تئوری‌های انقلاب، ترجمه علیرضا طیب، تهران: قومس.
- گلزاری، محمد (۱۳۸۴) «بحران در تعریف»، هفته‌نامه فرهنگ و پژوهش، شماره ۱۹۰: ۳-۸.
- گیدنز، آنتونی (۱۳۷۸) سیاست، جامعه‌شناسی و نظریه اجتماعی، ترجمه منوچهر صبوری، تهران: نی.
- گوروویچ، جورج (۱۳۶۹) «تاریخ مختصر جامعه‌شناسی»، در: مبانی جامعه‌شناسی، هانری مندراس، ترجمه باقر پرهام، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- لازارسفلد، پل (۱۳۷۰) بینش‌ها و گرایش‌های عمده در جامعه‌شناسی معاصر، ترجمه غلامعباس توسلی، تهران: امیرکبیر.
- محدثی، حسن (۱۳۹۰) «امتناع اندازه‌گیری دین‌داری و امکان رتبه‌بندی نوع دین‌داری»، در: جامعه‌شناسی دین: روایت ایرانی: ۴۶۷-۴۲۵، در انتظار چاپ.
- مردیها، مرتضی (۱۳۸۲) فضیلت عدم قطعیت، تهران: طرح نو.
- مور، بارینگتون (۱۳۶۹) ریشه‌های اجتماعی دیکتاتوری و دموکراسی، ترجمه حسین بشیریه، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

مولان، باب (۱۳۸۰) *نظر جامعه‌شناسان درباره جامعه‌شناسی*، ترجمه یوسف نراقی، تهران: اطلاعات. میرسندسی، سیدمحمد (۱۳۸۳) میزان و انواع دین‌داری دانشجویان، رساله دکتری جامعه‌شناسی، دانشگاه تربیت مدرس.

نبوی، لطفاله (۱۳۸۴) *مبانی منطق و روش‌شناسی*، تهران: دانشگاه تربیت مدرس.

- Adcock, Robert & David Collier (2001) "Measurement Validity: A Shared Standard for Qualitative and Quantitative Research", *American Political Science Review*, 95 (3) 529-546.
- Adorno, Theodor; Hans Albert; Jurgen Habermas; Harald Pilot & Karl Popper (1977) *The Positivist Dispute in German Sociology*, Heinemann Educational Books Ltd.
- Baldus, Bernd (1990) "Positivism's twilight?" *The Canadian Journal of Sociology*, 15 (2) 149-63.
- Beck, Nathaniel (2006) "Qualitative and Quantitative Methods: Can They Be Joined?" Paper for the 2006 Annual Meeting of the American Political Science Association.
- Bennett, Andrew, & C. Elman (2006) "Qualitative Research: Recent Developments in Case Study Methods", *Annual Review of Political Science*, 9: 455-76.
- Blaikie, Norman (2004) "Positivism", in Michael S. Lewis-beck and Alan Bryman and Tim Futing Liao (Eds.), *The Sage Encyclopedia of Social Science Research Methods*, Volume 2, pp: 836-38, SAGE Publications, Inc.
- Borgatta, Edgar & Rhonda J. V. Montgomery (2000) *Encyclopedia of Sociology*, 2nd ed. Macmillan Reference USA.
- Boswell, Terry and Cliff Brown (1999) "The Scope of General Theory: Methods for Linking Deductive and Inductive Comparative History", *Sociological Methods & Research*, 28 (2) 154-185
- Brady, Henry and David Collier (Eds.) (2004) *Rethinking social inquiry: Diverse tools, Shared standards*, Lanham, MD: Rowman and Littlefield.
- Bryman, Alan (1988) *Quantity and Quality in Social Research*, Unwin Hyman Ltd.
- Bryman, Alan (2004) "Quantitative and Qualitative Research", in Michael S. Lewis-beck and Alan Bryman and Tim Futing Liao (Eds.), *The Sage Encyclopedia of Social Science Research Methods*, Volume 3, pp: 895-6, SAGE Publications, Inc.
- Charmaz, Kathy (2004) "Grounded Theory" , in Michael S. Lewis-beck and Alan Bryman and Tim Futing Liao (Eds.), *The Sage Encyclopedia of Social Science Research Methods*, Volume 2, pp: 440-444, SAGE Publications, Inc.

- Christiano, K. J. (2001) "Religiosity", in Neil Smelser & Paul Baltes (Eds.), *International Encyclopedia of the Social and Behavioral Sciences*, Vol. 19, pp: 13115-13119, Elsevier Science Ltd.
- Collier, David (2005) "A Statistical Rational for Qualitative Research", Prepared for the NSF Workshop on interdisciplinary standards for systematic qualitative research.
- Collier, David ; Jody LaPorte & Jason Seawright (2008) "Typologies: Forming Concepts and Creating Categorical Variables", In J. M. Box-Steffensmeier, H. Brady, & D. Collier (Eds.), *Oxford Handbook of Political Methodology* (pp. 152-173), Oxford, UK: Oxford University Press.
- Collier, David ; Jody LaPorte & Jason Seawright (2012) "Putting Typologies to Work: Concept-Formation, Measurement, and Analytic Rigor", *Political Research Quarterly*, 65 (1) 217~ 32.
- DeMarrais, Kathleen & Stephen D. Lapan (2004) *Foundations for Research*, Lawrence Erlbaum Associates, Inc.
- Ebaugh, Helen Rose, Janet Chafetz, Paula Pipes (2006) "Where's the Faith in Faith Based Organizations?", *Social Forces*, 84 (4) 2259-2272.
- Geddes, Barbara (2003) *Paradigms and Sand Castles*, University of Michigan Press
- Gerring, John (2007) "Is There a Viable Crucial-Case Method?", *Comparative Political Studies*, 17: 163-198.
- Goldstone, Jack (2003) "Comparative Historical Analysis and Accumulation in the study of Revolutions" in Mahoney & Ruschemeyer (Eds.) *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, pp.41- 91 ,Cambridge Press.
- Goldthorpe, John (2000) *On Sociology*, Oxford,UK: Oxford university press
- Gorsuch, R. L. (1984) "Measurement: The Boon and Bane of Investigating Religion", *American Psychologist*, 39: 228 ~ 236.
- Groves, Robert ; Floyd J. Fowler ; Mick Couper ; James Lepkowski ; Eleanor Singer & Roger Tourangeau (2004) *Survey Methodology*, John Wiley & Sons, Inc.
- Gurr, Ted Robert & Keith Jagers (1996) *POLITY III: Regime Change and Political Authority*, Ann Arbor.
- Hanzel, Igor (2011) "Beyond Blumer and Symbolic Interactionism: The Qualitative-Quantitative Issue in Social Theory and Methodology", *Philosophy of the Social Sciences*, 41(3) 303~ 326.
- Halfpenny, Peter (1982) *Positivism and Sociology*, London, Allen & Unwin.
- Heidman, Joanna ; Kinga Wysieska & Jacek Szmatka (2000) "Positivism and Types of Theories in Sociology", *Sociological Focus*, 33 (1) 1-26.
- Hill, Peter & Ralph W. Hood (1999) *Measures of Religiosity*, Religious Education Press.

- Hopkin, Jonathan (2002) "Comparative Methods", in David Marsh and Garry Stoker (Eds.) *Theory and Methods in Political Science*, Chapter 12, Second Edition, Macmillan palgrave.
- Jackman, Robert (1985) "Cross-National Statistical Research and the Study of Comparative Politics", *American Journal of Political Science*, 29 (1)161-182.
- Jupp, Victor (2006) *The Sage Dictionary of Social Research Methods*, Sage Publications Ltd.
- King, Gary ; Keohane, R. , and Verba, Sidney (1994) *Designing Social Inquiry: Scientific Inference in Qualitative Research*, Princeton University Press.
- Lenski, Gerhard (1991) "Positivism's Future And Sociology's", *The Canadian Journal of Sociology*, 16 (2) 187-195.
- Levy, Jack (2007) "Qualitative Methods and Cross-Method Dialogue in Political Science", *Comparative Political Studies*, 40 (2) 196-214.
- Lieberson, Stanley (1994) "More on the Uneasy Case For Using Mill-Type Methods in Small-N Comparative Studies", *Social Forces*, 72 : 1225-1237.
- Lieberson, Stanley (1998)"Causal Analysis and Comparative Research: What Can We Learn From Studies Based on a Small Number of Cases" in Hans-Peter Blossfeld and Gerald Prein (Eds.), *Rational Choice Theory and Large-Scale Data Analysis*, Pp. 129-45, Harper Collins Publishers, Inc.
- Lieberson, Stanley (2004) "Comments on the Use and Utility of QCA", *Qualitative Methods*, 2 (2) 13-14.
- Maxwell, Joseph (2004) "Causal Explanation, Qualitative Research, and Scientific Inquiry in Education", *Educational Researcher*, 33 (2) 3-11.
- Mahoney, James & Dietrich Rueschemeyer (2003) *Comparative Historical Analysis in the Social Sciences*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Mahoney, James (2004)"Comparative-Historical Methodology", *Annual Review of Sociology*, 30 :81- 101
- Mahoney, James & Goertz, Gary (2006) "A Tale of Two Cultures: Contrasting Quantitative and Qualitative Research", *Political Analysis*, 14 (3) 227-249.
- Mahoney, James (2007) "Qualitative Methodology & Comparative Politics", *Comparative Political Studies*, 40 (2) 122-144.
- Mahoney, James (2008) "Toward A Unified Theory of Causality", *Comparative Political Studies*, 41 (4-5) 412-436.
- Mueller, Gert. H. (1980) "The Dimensions of Religiosity", *Sociological Analysis*, 41 (1) 1-24.
- Majima, Shinobu and Niamh Moore (2009) "Rethinking Qualitative and Quantitative Methods", *Cultural Sociology*, 3(2) 203~ 216.
- Peters, Guy (1998) *Comparative Politics*, Macmillan Press Ltd.

- Ragin, Charles (1987) *The Comparative Method: Moving beyond Qualitative and Quantitative Strategies*, Berkeley: University of California Press.
- Ragin, Charles (2000) *Fuzzy-Set Social Science*, Chicago: University of Chicago Press.
- Ragin, Charles (2004) "Comparative Method" , in Michael S. Lewis-beck and Alan Bryman and Tim Futing Liao (Eds.), *The Sage Encyclopedia of Social Science Research Methods*, Volume 1, pp: 148-151, SAGE Publications, Inc.
- Sartori, Giovanni (2009) "Comparing and Miscomparing", In David Collier and John Gerring (Eds.) *Concepts and method in social science: The tradition of Giovanni Sartori*, pp:151~ 164. Oxford and New York: Routledge.
- Sayer, Andrew (1992) *Method in Social Science: A Realist Approach*, London: Routledge, 2nd edn.
- Skocpol, Theda (1979) *States and Social Revolutions: A Comparative Analysis of France, Russia, and China*, Cambridge University Press
- Smith, Joel (1995) "Emancipating Sociology", *Social Forces*, 74 (1) 53-79
- Stark, Rodney & Roger Finke (2000) *Acts of Faith*, University of California Press
- Stolz, Jorg (2009) "Explaining Religiosity: Towards A Unified Theoretical Model", *The British Journal of Sociology*, 60 (2) 345-376.
- Wexley, Kenneth & Gary Yuki (1984) *Organization Behavior and Personal Psychology*, Irwin, Homewood, Illinois.