

مقالات و بررسیها، دفتر ۷۴، زمستان ۸۲، ص ۳۶-۹

## ۱ مبانی روش‌شناسی الگوی محیط ایدئولوژیک در دین پژوهی تجربی

۲ نیما قربانی

۳ پل جی واتسن

### چکیده

مطالعه تجربی دین یکی از اضلاع دین پژوهی است که دین را در قالب رفتار، بررسی و به دام تجربه می‌اندازد. روش‌شناسی محیط ایدئولوژیک یکی از روشهای مطالعه تجربی دین مبتنی بر مبادی‌ای فرایست مدرنیستی است. این روش‌شناسی در واکنش به حصرگرایی مدرنیسم و تکثر بدون رجحان (نسبی‌گرایی افراطی) دیدگاه‌ها در پست مدرنیسم متولد شده است و هر نوع مفهوم سازی در خصوص رفتار دینی را، براساس درکی دگرساز از مشاهده‌گر و مشاهده شده، در قالب یک محیط ایدئولوژیک می‌فهمد، و امکان دیالکتیک تجربی میان دیدگاه‌های مختلف در خصوص رفتار دینی را فراهم می‌سازد. در این روش‌شناسی، مفهوم سازها در خصوص رفتار و تجارب دینی از طریق دیالوگ در چارچوب محیط ایدئولوژیک بین مشاهده‌گر علمی و موضوع دینی مشاهده شده، ساخته می‌شوند که به یک تجربه‌گرایی دیالکتیکی در بین دیدگاه‌ها در خصوص دین منتهی می‌شود. روش‌شناسی تجربی این الگو پیش فرضهای غیر تجربی، هنجاری و جامعه‌شناختی هر مفهوم سازی و یافته پژوهشی در خصوص دین را آشکار می‌سازد و از این روی داد محدودیت و در عین حال بی‌همتایی هر دیدگاهی را مفروضه خود قرار می‌دهد. الگوی محیط ایدئولوژیک عقلانیتی متکثر، نه منفرد و سلطه جویانه؛ عینی متوازن و نه بدون سوگیری؛ و دیالکتیکی تجربی و نه صرفاً مفهومی؛ و هرمنوتیکی

۱. این مطالعه با استفاده از اعتبار ویژه شماره ۳۹۶/۳/۹۴۱ معاونت پژوهشی دانشگاه تهران انجام شده

است. ۲. استادیار گروه آموزشی روانشناسی دانشگاه تهران

۳. استاد گروه آموزشی روانشناسی دانشگاه تنسی (چاتانوگا آمریکا)

تجربی و نه شخصی و سازمان نایافته را در دین پژوهی ارتقاء می‌دهد و براساس روشن سازی تجربی سوگیری هر دیدگاهی در خصوص دین، امکان تسهیل صلح، دموکراسی و انسجام مفهوم سازها را می‌کاود. در این مقاله مطالعات عمده تجربی در خصوص دین نیز براساس این روش‌شناسی مرور شده‌اند.

کلید واژه‌ها دین پژوهی تجربی، فرایست مدرنیسم، محیط ایدئولوژیک، روش‌شناسی.

## طرح مسأله

دین در قالب رفتار در بشر نمود می‌یابد. این رفتار به عنوان طرزبودن، عمل کردن و زیستن موجود زنده که براساس یک مبادله‌کنشی فضایی - زمانی بین ارگانیزم و محیط از اعمال فیزیولوژیک متمایز می‌گردد، در روانشناسی و علوم رفتاری به طور علمی مورد مطالعه قرار می‌گیرد. همین تجلی رفتاری دین در انسان، امکان به دام تجربه انداختن بالقوه آن را همچون دیگر رفتارها فراهم می‌کند. پس محور مورد بررسی در این گستره رفتار دینی است.

ظهور دین پژوهی تجربی به عنوان شاخه‌هایی از روانشناسی و جامعه‌شناسی در راستای هدف کلی این علوم - مطالعه رفتار - و معطوف به جایگاه متمایز دین در سازمان روانشناختی و اجتماعی انسان، به وقوع پیوسته است. از دگر سوی، دین پژوهان به ویژه متألهانی که پدیدارشناسانه از دین سخن گفته‌اند، خود را بی‌نیاز از تأملات روانشناسانه ندیده‌اند. لذا نیاز به دین پژوهی تجربی که جهت‌دهی مطلوبتر دین در انسانها و شناخت و رفع آسیبهای مربوط به ارتباط انسان و دین را امکان‌پذیر می‌سازد، صرفاً در مجموعه علوم روانشناختی و اجتماعی نمود نمی‌یابد و دیگر دانشهای مرتبط با دین پژوهی را نیز ناگزیر از بهره‌گیری از خود می‌کند.

برای مثال، تبیین مفاهیم اساسی تفکر دینی در فلسفه دین با بهره‌گیری از یافته‌های تجربی دین پژوهی قادر به ترسیم نقش دینداری در زندگی است. یا در خصوص احیاء اندیشه دینی، متألهان با تکیه بر یافته‌های روانشناسی دین در جهت‌گیریهای دینداری، دینداری‌های اصیل را از دیندارهای محرف متمایز می‌سازند و امکان بازنگری در آموزشهای دینی را در سایه یافته‌های تجربی فراهم می‌کنند. روانشناسان و جامعه‌شناسان مخالف دین نیز در نقد تجربی فرضیات خود در خصوص دین به دین پژوهی

تجربی روی می‌آورند. در واقع مطالعات تجربی دین به عنوان ابزاری در جهت تأیید و درک ایمان دینی و یا چالشی بر ضد آن به کار می‌رود و از این حیث با دانش کلام و الهیات ارتباط می‌یابد. متکلمان و متألهان، یافته‌های دین پژوهی جدید را به منزله مقدمات یا مبانی اخذ می‌کنند و یا آنها را شبهه و مسأله‌ای قابل پاسخ تلقی می‌کنند.

این مقاله به مبانی روش‌شناسی الگوی محیط ایدئولوژیک در دین پژوهی تجربی می‌پردازد. ماهیت این روش‌شناسی نشان می‌دهد که مبادی معرفت‌شناختی آن در واکنش به حصرگرایی مدرنیسم، و آشوب فرامدرنیسم قابل درک است. بنا به تحلیل این نوشتار، این روش‌شناسی در میان روش‌شناسی‌های تجربی - تحلیلی و هرمنوتیکی، روانشناختی - جامعه‌شناختی، و مدرنیستی - فرامدرنیستی قرار می‌گیرد. از این روی می‌توان آن را یک تجربه‌گرایی هرمنوتیکی - دیالکتیکی در دین پژوهی میان رشته‌ای توصیف کرد. در این مقاله نخست به توصیف جریانهای تاریخی و فلسفی، روش‌شناسی‌های متداول در دین پژوهی تجربی اشاره می‌شود که به شکل‌گیری الگوی محیط ایدئولوژیک منتهی می‌گردد، سپس مطالعات تجربی انجام شده در این الگو به طور مختصر مرور می‌شوند و در نهایت پیامدهای این الگوی روش‌شناختی ارائه می‌گردند.

### عینیت‌گرایی مدرنیسم

نگاهی دقیق به زمینه‌های شکل‌گیری جریانهای علمی و فلسفی، نقش عوامل فرهنگی - تاریخی را در ظهور و افول آنها آشکار می‌سازد. به عنوان یکی از مهمترین مصادیق، جوانه‌های مدرنیسم در قرن هفدهم با جنگ سی ساله کاتولیکها و پروتستانها همخوان است. ایمان کاتولیکها و پروتستانها به خدایی به ظاهر واحد نتوانست از خشونت حاکم بر مسیحیان اروپا در قرن هفدهم پیشگیری نماید (تولمن،<sup>۱</sup> ۱۹۹۰)، از این روی مدرنیسم با تلاش برای استقرار عقلانیتی عینی که امکان غلبه بر خشونت را فراهم سازد متولد شد. دیدگاه دکارتی علاجی برای این اختلافات قلمداد شد و روشنگری جایگزین ایمان گردید. تصور بر این شده که عقلانیت عینی عاری از آرمانهای ایدئولوژیک و تهی از

1. Toulman

ارزش است و به صورت بی طرفانه می تواند ملاک داوری در چالشهای دینی شود. بر این اساس، عقلانیت فلسفی و تجربه گرایی علمی وظیفه کشف حقیقت عینی و قطعی را به عهده گرفتند تا تفاوتها را متفنی سازند و صلح را به ارمغان آورند.

متفکرانی چون بیکن، دکارت و کانت با به کار بستن چنین گفتمانی به پالودن تفکر انسانی از باورهای مخرب و استقرار عینیت، همت گماردند تا امکان روشن شدن چارچوب پایدار و غیرتاریخی عقلانیت، دانش، حقیقت، واقعیت و درست و نادرست فراهم شود (برنشتاین<sup>۱</sup>، ۱۹۸۳). تکیه بر امور قابل مشاهده برای حل اختلافات، مبنای علم تھی از ارزش شد. روشنگری تا حدی تبدیل به یک ماشین جنگی بر ضد دین شد و علم به عنوان روشنگر دوران تاریک خرافات و مطلق گرایی قلمداد گردید. اخلاق در معرض سقوط قرار گرفت، اما عقلانیت به منظور حمایت از آن به کار گرفته شد (لاتور<sup>۲</sup>، ۱۹۸۹، ۵ و ۱۰۴).

روشنگری اصل نوینی را مطرح کرد: حقیقت و قطعیت امری است جاودان و ازلی، فراسوی تاریخ و فرهنگ (هکمن<sup>۳</sup>، ۱۹۸۶، ۵). از این روی، علوم انسانی با به کارگیری تجربه گرایی و عقلانیت، ابزاری برای شناخت ماهیت جهان شمول انسان شد. شناخت ماهیت جهانی انسان، مشترکاتی را نشان می دهد که برای غلبه بر ستیزهای ناشی از اختلافات مکانی و زمانی راهگشاست.

با این روی آورد، روانشناسی و جامعه شناسی دین الگویی برای روشن سازی ماهیت تعصبات تاریخی گردید. مسأله عمده در این میان، بیان مناسبات و سازگاری دینداری مکانی، تاریخی، متعصبانه، و بطور کلی ناخالص، با ماهیت جهان شمول و غیرتاریخی انسان است. هر شکلی از دینداری نشان دهنده سوگیری<sup>۴</sup> است که ماهیت جهان شمول انسان را محدود می سازد. از این روی، روانشناسی دین بایستی اثر محدودکننده دین بر ماهیت انسان را نشان دهد و آن را تبیین نماید.

حتی وقتی دینداری به عنوان جزئی از ماهیت جهان شمول انسان در نظر گرفته شود، متفکران مدرنیسم آن را به عنوان کودک صفتی انسان که بایستی بر آن غلبه کرد در نظر

1. Bernstein

2. Latour

3. Hekman

4. bias

گرفتند (لارین<sup>۱</sup>، ۱۹۷۹). مدرنیسم نقد هر نوع دینداری را مبناي روانشناسی و جامعه‌شناسی دین قرار داد، زیرا در غیر این صورت هر دینی مایل به غلبه بر ادیان دیگر است و در نتیجه به قوم‌مداری می‌انجامد. چنین تلقی شد که علوم انسانی، برخلاف دین، به دلیل این که بر عقلانیت عینی و تجربه‌نگری تهی از ارزش استوارند، ماهیتی قوم‌مدارانه ندارند. وارثان جدید روشنگری بی‌درنگ چنین دیدگاهی را اتخاذ کردند. برای مثال، فروید<sup>۲</sup> (۱۸۵۶-۱۹۳۹) ادعا کرد «هیچ امری در بلند مدت در برابر دلیل و تجربه تاب مقاومت ندارد و تناقضات دین بسیار آشکار است» (۱۹۶۱، ص ۵۴). علوم انسانی باید فرآیند تعصب دینی و ماهیت جهان شمول انسان را آشکار کند.

عینیت‌گرایی تنها یک مسئله پیچیده فلسفی نبود، بلکه تبعات مهمی در زندگی روزمره انسان نیز داشت. عینیت‌گرایی برای یک انسان مدرنیستی، در شکل باورهای زیر متجلی می‌شود: دنیا از اشیاء عینی تشکیل شده است. این اشیاء خاصیت ویژه خود را دارند و مستقل از فهم انسان با یکدیگر مرتبطند. جهان، بدون توجه به باوری که انسان نسبت به آن دارد، به همین شکل است. واقعیت، ساختی عقلانی دارد، بدون اینکه به باور و ذهنیت آدمها نسبت به آن وابسته باشد. استدلال صحیح، ساخت این واقعیت را منعکس می‌سازد. توصیف این واقعیت عینی، نیازمند زبانی است که نقشه اشیاء، خاصیت آنها و ارتباط آنها با یکدیگر را به صورتی روشن و مستقل از بافت آنها در قالب مفاهیم بیان نماید. استدلال یعنی مرتبط کردن مفاهیم با یکدیگر در قالب گزاره‌ها که امکان توصیف جنبه‌های مختلف واقعیت را فراهم می‌سازد. از این روی، استدلال توانایی ناب‌صوری برای استنباط از مفاهیم عینی با استفاده از قواعد منطقی است. واژه‌ها نمادهای مصنوعیند که فی‌نفسه فاقد معنیتند و معنی خود را از همخوان شدن با اشیاء عینی اخذ می‌کنند.

### تردید در مفروضات مدرنیسم

از منظری متفاوت از مدرنیسم، معنای اشیاء در ذهن ما براساس سبک حرکات بدنی ما، جهت‌گیری فضایی-زمانی ما در جهان و تعامل ما با اشیاء شکل می‌گیرد. از این نظرگاه،

1. Larrain

2. Freud

شناخت انسان هیچگاه صرفاً بر پایه انتزاع مفهوم‌سازیها و داوریهای گزاره‌ای<sup>۱</sup> پایه‌گذاری نمی‌شود. جانسون<sup>۲</sup> (۱۹۸۷)، برای مثال، معتقد است که هر نوع تصویری از معنا و عقلانیت بر پایه ساختهای تجسمی و تخیلی فهم ما از جهان استوار می‌گردد. برای درک بهتر این امر وی به توصیف مفهوم استعاره<sup>۳</sup> می‌پردازد. استعاره یعنی فرافکنی الگوی تفسیری از یک ناحیه از تجربه به ناحیه‌ای دیگر. از این روی، استعاره تنها شکلی از اظهارات زبانی نیست، بلکه یکی از ساختهای اصلی شناخت جهت تولید تجارب منسجم و منظم است. در استعاره با به کارگیری الگوی حاکم بر تجارب جسمانی خود، فهم انتزاعی خود را سامان می‌دهیم.

هرمن<sup>۴</sup> و همکاران (۱۹۹۲) در اینجا استعاره ساده، اما فراگیرتر «بیشتر بالاتر است» را مثال می‌زنند: قیمت‌ها بالا می‌رود، مقام آقای X بالا رفته، درآمد خانم Y بالا رفته است. کل سیستم مفاهیم به شکل فضایی سازماندهی می‌شوند: «خوب بالاست، خوشحالی بالاست، مهم بالاست؛ بد پایین است، غمگینی پایین است، بی‌اهمیت پایین است». چنین فهمی از ذهنیات انسان در تضاد آشکار با مفهوم‌سازیهای مدرنیسم از ادراک و شناخت قرار دارد.

تبیین تردید در مفروضات مدرنیسم در خطوط متعددی قابل ردیابی است: نخست، عینیت عقلانیت زیر سؤال رفته است. عقل در بناکردن راه‌حلهای متعدد و مفید در حل مشکلات ناتوان به نظر می‌رسد. رویای دکارتی در خصوص بنیان‌نهادن دلیل بر حقایق بدیهی بر باد رفته است، زیرا به نظر می‌رسد چنین حقایقی بر تجاربی خاص (پلاچر<sup>۵</sup>، ۱۹۸۹، ص ۳۳) و موقعیتهای اجتماعی و فرهنگی (مکلنتایر<sup>۶</sup>، ۱۹۸۱، ۱۹۷۸) متکیند. چنین مشکلاتی برخی را بر این نتیجه رساند که «همه‌گونه‌های عینیت به اشکال ساده و پیچیده‌ای از قوم‌مداری منتهی می‌شوند» (برنشتاین، ۱۹۸۳، ۱۹).

دوم، این امید که امور قابل مشاهده به حذف اختلافات و پیشرفت علم منجر شود به شکل محدودی تأیید شده است. در مقابل، بررسیهای تاریخی نشان داده است که پیشرفت علم بیشتر به عنوان انقلابهای علمی قابل شناسایی است تا رشد و توسعه

1. propositional judgments

2. Jahnson

3. metaphor

4. Herman

5. Placher

6. MacIntyre

علمی (کوهن<sup>۱</sup>، ۱۹۷). افزون بر این، واقعیت‌های علمی بیش از آنکه تھی از ارزش باشند، گرانباز از نظریه آند. «هم کودک قادر به دیدن است و هم آدم عادی. آنها کور نیستند؛ اما نمی‌توانند آنچه را فیزیکدان می‌بیند، ببینند. آنها در قیاس با آنچه فیزیکدان می‌بیند کورند. دیدن گرانباز از نظریه است. مشاهده الف در سایه پیشین نسبت به الف شکل می‌گیرد» (جورجن<sup>۳</sup>، ۱۹۹۱، ص ۹۲، به نقل از هانسن<sup>۴</sup>).

افزون بر این، دانشمندان در «جامعه» زندگی می‌کنند و آنچه به عنوان حقیقت در این جوامع در نظر گرفته می‌شود عمدتاً به عوامل اجتماعی مانند قدرت و تعاملات اجتماعی وابسته است (همان). در واقع، پدیده‌هایی مانند سنت، ایمان، و تغییر کیش در روش علمی نیز قابل ردیابند (بلاچر، ۱۹۸۹، ۱۵-۱۴).

از این روی، به نظر می‌رسد علم نیز قوم‌مداری خاص خود را دارد. قوم‌مداری به عنوان نوعی نگرش نه ضرورتاً هشیار که در آن فرد نژاد، ملیت، و یا فرهنگ خود را از دیگران برتر می‌بیند. هر دیدگاه علمی، بخصوص در علوم انسانی، از مفروضاتی غیر تجربی شبیه به ادیان سنتی ریشه می‌گیرد. برای مثال، روانشناس و جامعه‌شناسی که مطالعه بدون سوگیری دین را ادعا می‌کند، لاجرم، آگاهانانه و یا ناآگاهانه، بر برتری فرهنگ علم بر فرهنگ دین صحه می‌گذارد و از این روی به شکلی ناهشیار قوم‌مدار است.

در نهایت، از آنجا که عینیت و تجربه‌نگری تھی از ارزش، هرگز عاری از مؤلفه‌های قوم‌مداری نیست؛ تلاش برای ترسیم یک تصویر بدون تعارض از ماهیت جهان شمول انسان محکوم به شکست خواهد بود. هر تعریفی از ماهیت انسان وابسته به مفروضات مولد آن تعریف است و به وسیله آنها، شرطی شده است. برای مثال، آنچه فمینیست در طبیعت انسان می‌بیند، متفاوت از مشاهدات غیر فمینیست است. حتی براساس دیدگاه ساخت‌گرایی اجتماعی<sup>۵</sup>، انسان فاقد ماهیت خالص و بنیادی فراتاریخی و فرافرنهنگی است. درک ماهیت و کارکرد انسان تنها زمانی میسر است که در ظرف یک فرهنگ خاص

1. Kuhn

2. theory laden

3. Gergen

4. Hanson

5. social constructionism

جای داده شود (کاشمن<sup>۱</sup>، ۱۹۹۰، ص ۵۹۹).

اگرچه فلسفه روشنگری و مدرنیسم، عینی‌گرایی، تجربه‌گرایی تهی از ارزش و تلاش برای شناخت ماهیت جهان شمول انسان را به ارث گذاشته است، اما این میراث در علوم انسانی چندان کارآمد به نظر نمی‌رسد. عینیت عقلانیت کاملاً هم عینی نیست، و تجربه‌نگری نیز تهی از ارزش نمی‌باشد، بلکه هر مشاهده‌ای گرانبار از نظریه است. بنابراین، افول روشنگری در واقع جایگزینی یک سنت و روش فلسفی با سنتی دیگر نیست، بلکه بر تکرار و ازدیاد سنتها و روشها دلالت می‌کند (استوت<sup>۲</sup>، ۱۹۹۱). این تکرار به آشوبی منجر می‌شود که از ناتوانی فراروشنگری در بناکردن معیارهای قابل قبول جهان شمول در ارزیابی و قضاوت سرچشمه می‌گیرد.

در این فرهنگ نوین، برخی نظریه پردازان به دفاع از باورهای مدرنیسم در خصوص حقیقت فراتاریخی و فرافرهنگی انسان ادامه داده‌اند (مثل نیتون - اسمیت<sup>۳</sup>، ۱۹۸۹)، و در مقابل برخی دیگر هر سخنی در خصوص حقیقت را کاملاً کنار گذاشتند (مثل توم لینسون<sup>۴</sup>، ۱۹۸۹). در بین این دو دیدگاه افراطی، گروهی نیز همچون روتی<sup>۵</sup> (۱۹۸۹) براساس یک لیبرالیسم فرامدرنیستی بورژوازی اظهار می‌دارند که حقیقتی وجود دارد که قوم‌مدار است:

قوم‌مدار بودن یعنی با پرتو چراغ خود حرکت کنی. دفاع از قوم‌مداری بدین معناست که چراغ دیگری برای حرکت نیست. باورهایی که افراد و فرهنگهای دیگر عرضه می‌کنند، بایستی با تلاش برای تلقیق آنها با باورهایی که خود ما داریم آزمایش شوند (ص ۱۱-۱۲).

براساس دلایل یاد شده، تمامی شکل‌های عقلانیت، هم سازنده و هم محصول قدرتند. عقلانیت مدرنیسم محصول توانمند ساختار اجتماعی سرمایه‌داری و دمکراسی است و «عینیتی» فراتر از «ذهنیت» پیش مدرنی که در تکاپوی جایگزینی آن بود ندارد (مکلنتایر، ۱۹۷۸). تمامی مشاهدات علمی گرانبار از ارزش‌اند (کوهن، ۱۹۷۰)، و خود-هشیاری در هر شکلی ساخته فرهنگی خاص است (کاشمن، ۱۹۹۱). از این روی،

1. Cushman

2. Stout

3. Newton - smith

4. Tomlinson

5. Rorty



عینیت راگریزی از ذهنیت و تعارضات بالقوه ناشی از اختلافات اجتماعی نیست. فلسفه و علم مدرنیسم زندگی بشر را عمیقاً بهبود داد، اما مصیبت‌های بوم‌شناختی، سیاسی و فرهنگی نیز به بار آورد (تارنای<sup>۱</sup>، ۱۹۹۱، ۳۶۵-۳۵۵). اشاعه خشونت، که پیش‌گیری از آن هدف اصلی مدرنیسم بود، از پیامدهای عمده آن شد. به عنوان مثال، در جنگ جهانی اول فن‌آوری مدرنیسم امکان کشتار انسانها را در یک روز، به اندازه کل کشتاری که در اروپا در قرن نوزدهم شده بود، فراهم ساخت (اپلیارد<sup>۲</sup>، ۱۹۹۲، ۱۱۱). بنابراین، با اینکه یکی از اهداف اصلی مدرنیسم رفع اختلاف‌نظرها و صلح بود، اما نه تنها مشکل خشونت را رفع نکرد، بلکه به تشدید آن منتهی شد.

به لحاظ تاریخی، قرن بیستم متعلق به مدرنیسم بود همانگونه که قرن هفدهم در اروپا قرن مسیحیت بود. اما این بدین معنا نیست که مدرنیسم مرده است همانگونه که ظهور مدرنیسم به مرگ مسیحیت منتهی نشد. مدرنیستها به باور بر پیروزی غایی روشنگری ادامه می‌دهند (فوکیاما<sup>۳</sup>، ۱۹۹۲). با این حال، موقعیت حاضر به یک معنا فرامدرنیستی است زیرا مدرنیسم در ارائه دید جهان‌شمول، عینی، و مستدل از زندگی اجتماعی شکست خورد. برای مثال، برخی فرامدرنیستها مدعیند تمامی اشکال واقعیت ساخته‌های همراه با سوگیری قدرت اجتماعی‌اند. منطقی، علم و مفهومی که هر انسانی از «من» خود دارد همگی وابسته به گفتمان نهادهای فرهنگی هستند. از بین بردن تفاوتها و حل اختلافات از طریق کشف حقیقتی عینی و یکسان، همیشه، یک هذیان آرمانی بوده و خواهد بود.

### مفروضات فرامدرنیستی و علوم انسانی

ضربات فراروشنگری به پایه‌های مدرنیسم، پیامدها و مصادیق مشخصی در روش‌شناسی پژوهشهای علمی داشته است. تأمل در ارتباط بین مشاهده‌گر و مشاهده شده<sup>۴</sup> در علوم انسانی، مهم‌ترین پیامد روش‌شناختی تردید در مفروضات مدرنیسم را به میان می‌آورد. براساس مفروضات روشنگری، مشاهده‌گر یک موقعیت عینی و غیر

1. Tarnas

2. Appleyard

3. Fukuyama

4. observer & observed

تاریخی را فرض می‌کند و آنچه را مشاهده می‌کند با فهمی دقیق‌تر از ماهیت جهان شمول انسان مقایسه می‌کند. نتیجه این مقایسه ممکن است خوشایند و یا ناخوشایند باشد. برای مثال، در گستره روانشناسی دین، دینداری خاصی ممکن است با ابعاد مثبت روانشناختی همچون توانایی همدلی با دیگران و یا فقدان خود محوری مرتبط باشد؛ این یک مقایسه خوشایند است. اما در عین حال دینداری ممکن است با احساس گناه، وابستگی، و تعصب نیز مرتبط باشد. در هر دو مورد، موفقیت در گرو پیشرفت یک روانشناسی عینی از فرد دیندار است.

اما براساس مفروضات فرامدرنیستی، داستان به شکل دیگری است. در اینجا مشاهده‌گر خود دیدگاهی را مفروض می‌دارد که در یک موقعیت اجتماعی و تاریخی شکل گرفته است و مشاهده شده را - که آن هم در یک بافت اجتماعی و تاریخی ساخته شده است - با یک تصویر آرمانی از انسان مقایسه می‌کند. این تصویر هم حاصل یک فرهنگ است. این مقایسه نیز ممکن است خوشایند و یا ناخوشایند باشد، اما هیچ‌یک از این دو حالت، ماهیتی عینی ندارند. مقایسه‌های خوشایند ابزاری برای حجت‌آوری در مقام دفاع<sup>۱</sup> و مقایسه‌های ناخوشایند در انحراف در مطالعه که برخاسته از قوم‌مداری (سوگیری دیدگاه رقیب در رد یک دیدگاه است) تفسیر می‌شوند. به عبارتی دیگر، از منظری فرامدرنیستی، هنگامی که مشاهده‌گر براساس دیدگاهی همدلانه مشاهده شده را بررسی می‌کند، پژوهش ماهیتی حجت‌آور در مقام دفاع از دیدگاه خود دارد. در مقابل، هنگامی که مشاهده‌گر براساس دیدگاهی انتقادی مشاهده شده را بررسی می‌نماید، پژوهش ماهیتی قوم‌مدار می‌یابد. چنین تفسیرهایی تنها در نسبت با پدیده مشاهده شده قابل درک است، زیرا یک تحلیل قوم‌مدار با تغییر موضع برخاسته از وضعیت تاریخی و اجتماعی، خودش می‌تواند نوعی دفاع و حجت‌آوری باشد.

هر دیدگاهی در چارچوب مفروضات غیرتجربیش به دفاع از خود می‌پردازد. علم، دین و فلسفه سوگیری دارند و از چارچوب مفروضاتی غیرتجربی عمل می‌کنند. از این روی، هر دیدگاهی در تلاش برای دفاع و ادامه بقای خود است. چنین امری هر دیدگاهی

1. apologetics

را، چه علمی و چه غیر علمی، با حجت‌آوری در می‌آمیزد. از سویی دیگر، هر دیدگاهی که به تبیین دیدگاهی دیگر براساس مفروضات غیرتجربی و ایدئولوژیک خودش می‌پردازد، در واقع با کوششی قوم‌مدارانه درآمیخته شده است. این واقعیت هم در خصوص علم و هم دین مصداق دارد. از سوگیری و گرانبار از نظریه بودن هیچ مشاهده‌ای گریزی نیست. بر همین اساس قوم‌مداری و حجت‌آوری الزاماً ماهیتی منفی ندارند.

تعصبات و جانبداریها به عنوان «پیش‌داوریها»<sup>۱</sup>، صرفاً بر پیش‌ساخته‌های<sup>۲</sup> دانش دلالت می‌کنند که برای هر فهمی ضروری است (گادامر<sup>۳</sup>، ۱۹۸۸). اما گاهی پیش‌داوریها ممکن است مشاهدات مشاهده‌گر را به صورت منفی تحریف نماید. از این روی، اگرچه از پیش فرض‌گریزی نیست، اما برخی پیش‌فرضها به جای هدایت سازنده مشاهده، آن را به صورت مخربی هدایت می‌کنند. این امر حتی در ابعاد زیست شیمیایی مغز و نه جنبه‌های ذهنی و مفهومی آن قابل مشاهده است. برای مثال، بیماران رنجور از آسیب مغزی نقصانهای عمده‌ای در آنچه قادرند ببینند، دارند. آنها می‌توانند اشیاء را ببینند اما نمی‌توانند نام آنها را بگویند<sup>۴</sup>، ادعا می‌کنند قادر به دیدن هستند، در حالی که به وضوح نمی‌توانند ببینند (انکارکوری<sup>۵</sup>) و تنها قادر به دیدن بخشی از میدان بینایی خودند<sup>۶</sup>.

چنین تحریفاتی در مشاهدات علمی و بالخصوص علوم اجتماعی نیز قابل وقوع است زیرا روش‌شناسیهای پژوهش نیز در یک بافت اجتماعی و تاریخی ساخته می‌شوند. بر مبنای مفروضات فراروشنگری، هر پژوهشگر نماینده یک فرهنگ است که موضوع مطالعه را معین می‌کند. این فرایند راهبرد کلی مطالعه، داده‌های مناسب و در نتیجه چگونگی جمع‌آوری و تحلیل داده‌ها را تحت‌تاثیر قرار می‌دهد (کاشمن، ۱۹۹۱، ۲۰۷). چنین چرخه‌ای به این منجر می‌شود که مفروضات فرهنگی شکل‌گیری داده‌ها را معین می‌کند و داده‌ها نیز به نوبه خود تصدیق مفروضات فرهنگی اولیه را فراهم می‌سازند.

1. prejudices

2. forestructures

3. Gadamer

4. visual agnosia

5. blindness denial

6. hemineglect

## ماهیت فراپست مدرنیستی روش شناسی محیط ایدئولوژیک

فرامدرنیسم بصیرت به تکرر، به رسمیت شناختن آن در غالب زمینه‌ها، و گریز از سلطه علم‌گرایی را به همراه آورد، اما در شکل غایی خود تمامی دیدگاهها را به سلسله مراتبی از قدرت تحویل می‌دهد. پست مدرنیسم به طور کامل به دنیای مدرنیسم حمله می‌کند بدون اینکه دنیای کارآمدتری را جایگزین آن سازد. برابری فرایدگاهها، محصول غایی فرامدرنیسم است. از این روی، فرامدرنیسم یک چارچوب تفسیری گسترده است که تمامی دیدگاهها را نسبی می‌سازد و ادعای ارائه هر نوع تصویری از واقعیت جهان شمول را رد می‌کند.

در چنین منظری از نسبی‌گرایی فرامدرنیستی، تکثرگرایی یک واقعیت تجربی گریزناپذیر است، اما در سایه فقدان معیارها و واقعیات مورد توافق، برابرشدن همه دیدگاهها نیز دیگر واقعیت‌گریزناپذیر پست مدرنیسم خواهد بود. چنین پرسشهایی اریکسن (۲۰۰۱، ۲۹۳) را به این نتیجه رساند که «ما باید به سوی فراپست مدرنیسم حرکت کنیم، نه اینکه به انکار پست مدرنیسم بپردازیم و یا به دوران پیش از پست مدرنیسم باز گردیم». روش شناسی محیط ایدئولوژیک یکی از زایشهای چنین حرکتی است که بر پایه دیدگاه‌گرایی<sup>۱</sup> نیچه قابل درک می‌شود.

نیچه در رویارویی با تکثرگرایی به عنوان یک واقعیت تجربی گریزناپذیر به دیدگاه‌گرایی رسید. دیدگاه‌گرایی رشد دانش جدید را از طریق آنچه نیچه «عینیت آینده»<sup>۲</sup> می‌نامد ترغیب می‌کند:

اما از آنجا که کار ما همانا دانش‌پژوهی است، ناسپاس نمی‌باید بود... اینگونه یکباره دگرسان دیدن، خواست دگرسان دیدن، از برای پروری و آماده‌سازی عقل تا آنکه روزی به «عینی‌نگری»<sup>۱</sup> اش برسد کار کوچکی نیست. این «عینی‌نگری» را نه به معنای «تأمل بی‌نظرانه» (که حرفی است پوچ و بی‌معنی) بلکه به معنای توانایی در مهار داشتن حس دوستی و دشمنی خویش و کنارگذاشتن آن می‌باید فهمید، چندان که فرد بیاموزد در طلب دانش چگونه گوناگونی چشم‌اندازها و

1. perspectivism

2. future objectivity

برداشت‌های عاطفی را باید به میان آورد.

... بگذارید مراقب پندار کهنه و خطرناک مفهومی باشیم که به دانستن

بی‌زمان، بی‌درد، بی‌اراده، و خالص موضوع معتقد است. بگذارید مراقب مفاهیم

متناقضی همچون «عقل ناب»، «معنویت مطلق»، و «دانستن برای خودش»

باشیم؛ این امور همواره می‌طلبند به چشمی بیندیشیم که هرگز اندیشیدنی

نیست، چشمی که رو به هیچ سوی خاصی ندارد، و نشانی از نیروهای فعال و

تفسیرکننده، که از طریق آنها دیدن به دیدن چیزی بدل می‌شود، در آن نیست؛

اینها چشمداشستی است پوچ و بی‌معنا از چشم. دیدن، یعنی تنها از دیدگاه یا

چشم‌انداز دیدن؛ دانستن، یعنی تنها از دیدگاه یا چشم‌انداز دانستن؛ و هر چه

بگذاریم عواطف بیشتر بی‌تاب بپذیری با ما سخن گویند؛ چشم‌های بیننده

چشم‌های آگوشا گوناگون‌تری بر آن گذاشته‌ایم و امکان می‌دهد که بگوئیم «مفهوم» ما

چیز کامل و واقعی است (ص: ۱۹) (ص: ۴۱)؛ اما گفته شده از راه همین

که دیدگاه لیچه می‌داند چند تکلف است بدون تردید و بی‌اجازه بگوید: «دیدگاه» در کتاب

دیدگاه‌های دیگر؛ به تفسیر از اوید دیدگاه‌های دیگری از اوید تفکر کرد و در

بالا ترین قله‌ای که نگاه به چشم‌انداز دیدگاه‌ها از امکان پذیر می‌شود قلم‌داد است؛ از

این روشی، تفکر کوی‌تمی بایستی بر قله‌های بلندتر از دیدگاه‌های دیگر ایستاد؛ او از

فرا دیدگاه‌هایی به شروع دیدگاه‌های زیرین خود دست‌نبرد؛ از دیگر سخن به نگاه لیچه

بجایبنداری از پاستخی صحیح و سخاوتی به تفکر گرایی است؛ این تفکر کند و بی‌راه‌های آهولیا

معرفت شناختی آینه‌دار بر برتر نمی‌دانسته؛ بلکه از «حیثیت» آینه‌دار می‌گوید.

وی ما را ترغیب می‌کند که امروز را با چشم‌های بیشتر و متفاوت‌تر ببینیم؛ اولین روشی که

نظر می‌رسد نتیجه معتقد است فرآیند نگاه و بی‌لیکن تعقیف است؛ بنابراین مکان‌های کلیدی

(۲۰۰۶) معتقد است دیدگاه‌گرایی لیچه از کارهای سخت نیست؛ بلکه صورتی است که نظریه

مفاهیمی مبتنی بر نظریه‌ی مطابقت با واقع در تفسیر صدق است؛ و این

لیچه در اینجا به طور ظریفی یک فرآیند نگاه نیست (ص: ۱۹) و مطرح می‌کند که معتقد

لیچه در اینجا به طور ظریفی یک فرآیند نگاه نیست (ص: ۱۹) و مطرح می‌کند که معتقد

1. Clark      2. correspondence theory of truth

برتری آن است. از این روی، موضع‌گیری نیچه ماهیتی فرایست مدرنیستی، و نه فرامدرنیستی، می‌یابد که امکان ابداع روش‌شناسی خاصی در جهت کشف نوعی حقیقت فرایست مدرنیستی را فراهم می‌سازد. مقایسهٔ موضع نیچه با مواضع معرفت‌شناسان مدنیسم و پست مدرنیسم، کسانی چون پوپر و فایرابند، این ادعا را روش‌تر می‌سازد. مفروضهٔ چنین روش‌شناسی‌ای، دیدگاه‌گرایی است.

### دین و علم در چارچوب یک محیط ایدئولوژیک

مفروض داشتن دیدگاه‌گرایی به عنوان یک واقعیت، هستهٔ الگوی محیط ایدئولوژیک است (جانسون و جونز<sup>۱</sup>، ۲۰۰۰، ص ۲۴۷). هیچ دیدگاهی قادر به دیدن همه چیز نیست و از این روی هر مشاهده‌ای براساس دیدی محدود پایه‌گذاری می‌شود. اما هر دیدگاه خاص ممکن است دیدی بی‌همتا در کشف واقعیت باشد. هر اکتشافی در چارچوب زمینه‌ای از محدودیتها قرار دارد. از این روی، مسئلهٔ اصلی در نقد دیدگاه‌شناسایی دستاوردها و محدودیت‌های آنهاست. حرکت به سوی چنین آرمانی با قرار دادن مشاهدات تمامی دیدگاه‌ها در چارچوب یک محیط ایدئولوژیک، و نه چارچوبی جهان‌شمول و فرا سوی تاریخ و فرهنگ، امکان‌پذیر است.

ایدئولوژی واژه‌ای پیچیده و دارای تاریخی پرفراز و نشیب است (لارین<sup>۲</sup>، ۱۹۷۹). این واژه برای نخستین بار توسط مارکس به کار گرفته شد و به مجموعهٔ دیدگاه‌هایی اشاره می‌کرد که طبقهٔ حاکم را در توجیه قدرت خود مسلح می‌ساخت. اما مکلنتایر (۱۹۷۸) این واژه را در مفهومی کلی برای توصیف باورهای غیرتجربی حاکم بر یک جامعه، به عنوان یکی از مؤلفه‌های اصلی هر فرهنگی، به کار می‌برد.

بنابر تعریف مکلنتایر، ایدئولوژی نظامی از باورهای غیرتجربی است که مصادیق جامعه‌شناختی و هنجاری<sup>۳</sup> دارد. ایدئولوژی درصدد بیان اوصاف عام طبیعت، جامعه و یا هر دو است؛ این اوصاف از جمله احکام در حال تغییر عالم نیستند که قابل مطالعه تجربی باشند (مکلنتایر، ص ۵). این عقیده که خداوند جهان را خلق کرده است باوری است به لحاظ علمی نه تأییدپذیر و نه تکذیب‌پذیر، و از این روی ماهیتی غیرتجربی

1. Johnson &amp; Jones

2. Larrain

3. normative

دارد.

به علاوه، یک ایدئولوژی، هنجارها و باید و نبایدهایی را برای افراد مطرح می‌کند، زیرا در ایدئولوژی «چیستی مسأله» و «چگونگی برخورد با آن» - ارتباط بین ماهیت دنیا با اخلاق، و دیگر راهنماهای سلوک - در نظر گرفته می‌شود (همان، ۶). مؤلفه هنجاری یا معیارهای اخلاقی در ایدئولوژی به این معناست که این نظام باورهای غیرتجربی، نه تنها به ما می‌گوید که جهان چگونه جایی است، بلکه چگونگی عمل در این جهان را نیز در حد خطوط کلی و در برخی زمینه‌ها نشان می‌دهد. به عبارتی دیگر، معیارهای اخلاقی، پیامد مفروضات غیرتجربی ایدئولوژی است. در نهایت یک ایدئولوژی پیامدهای جامعه شناختی نیز دارد؛ زیرا نه تنها باور افراد جامعه و یا گروه خاصی است، بلکه در واقع این باور تا حدودی وجود و هربیت اجتماعی آن گروه را نیز تعریف می‌کند. این تعریف نشان می‌دهد که روش تجربی در علوم اجتماعی محدودیت‌های گریزناپذیری دارد. هر دیدگاهی براساس مفروضاتی متافیزیکی بنا شده است که نمی‌توان آنها را به رویدادهای مشاهده‌پذیر مرتبط کرد و به دام تجربه انداخت. از این روی، برنامه‌های پژوهشی نمی‌توانند حجت‌آوری و یا قوم‌مداری یک دیدگاه را کاملاً تایید و یا رد کنند. این امر بدین معنا نیست که همه دیدگاهها برابرند، زیرا دیدگاهها طبیعتاً در نفوذ و بقاء خود در ادبیات تحقیق و براساس پشتوانه‌های پژوهشی خود متفاوتند؛ اما ابعاد غیر تجربی ایدئولوژی نشان می‌دهد که چنین امری دال بر شواهد قطعی درخصوص برتری یک دیدگاه نیست، بلکه بیشتر نشانی از میزان توانایی یک دیدگاه در جلب محققان لایق و یا بهره‌مندی از چاپ یافته‌های آنها در مجلات معتبر است. از این روی به نظر می‌رسد نفوذ یک دیدگاه در چارچوب یک محیط یا زمینه ایدئولوژیک، به توانایی آن دیدگاه در یافتن جایگاهی در ادبیات پژوهشی بستگی دارد. به عبارتی دیگر، بقاء یک دیدگاه به رشد و تحول مداوم آن وابسته است.

چنین درکی از پژوهشهای تجربی است که جنبه‌های دیگر ایدئولوژی را مهم می‌سازد. ایدئولوژی فرضیات مهمی را برای مطالعات تجربی می‌آفریند. نخست، یک ایدئولوژی ماهیتی هنجاری دارد؛ بنابراین هر ایدئولوژی فرضیاتی درباره ماهیت انسان و یک شخصیت آرمانی در چارچوب و محدوده یک جامعه خاص ارائه می‌کند. اگر





خود) ساخته است دگرگون سازد.

قراردادن علوم اجتماعی در محدوده یک محیط ایدئولوژیک، درک بسیار متمایزی از مشاهده‌گر و مشاهده شده به همراه می‌آورد. هم مشاهده‌گر و هم مشاهده شده در نهایت و در بلندمدت در سطحی متافیزیکی عمل می‌کنند زیرا هیچکدام قادر به ادعای عینیت کامل و بدون نظریه نیستند. نه تنها مشاهده‌گر در خصوص موضوع مشاهده شده خود فرضیه دارد، بلکه مشاهده شده نیز در خصوص «خود» و «مشاهده‌گر» فرضیه دارد. اغلب این فرضیات قابل آزمایشند، اما محقق بایستی به یاد داشته باشد مفروضات پژوهشگر برنامه پژوهشی‌ای را تعیین می‌کند که مفروضات محقق را تایید نماید. تحقیقات انجام شده با نمونه‌های متشکل از افراد مسیحی چنین تحریفات را به طور تجربی نشان داده‌اند که در قسمت پژوهش‌های تجربی بر اساس این الگوی روش‌شناختی مرور شده‌اند. البته هیچ تضمینی وجود ندارد که بروز سلیکاملاً عیاری از تفکر یمنه هنوز خطی و صورت‌تحریفات همیشه امکان پذیر است. در سلسله‌ای از نوشته‌ها و گفتارها

### دین پژوهی‌های تجربی بر اساس روش‌شناسی محیط ایدئولوژیک

روش‌شناسی‌های میدانی در علوم انسانی به طور کلی به دو دسته تجربی - منطقی و هرمنوتیکی تقسیم می‌شوند. در روش تجربی - منطقی نخست فرضیه‌سازی می‌شود و سپس با استفاده از روشهای تجربی آماری، فرضیه پادشده بر روی نمونه‌های انسانی آزمایش می‌گردد. در روش‌شناسی هرمنوتیکی، تفسیر پدیده با درک کلی و شهودی از پدیده آغاز می‌شود و این امر فهم محقق از دیگر مراحل پژوهش را تحت تاثیر قرار می‌دهد و در نهایت ممکن است درک اولیه محقق را تفسیر دهد. هدف محقق، برخلاف روش تجربی - تحلیلی، پیش‌بینی و کنترل نیست، بلکه فهم پدیده مورد مطالعه و فهم درک خود از پدیده است.

تا به حال مطالعات تجربی گسترده‌ای بر اساس این الگو انجام شده است. این روش‌شناسی برای نخستین بار در روانشناسی دین، متولد و بالنده شد و تعارضات بسیاری را در روانشناسی و دین، یاد به راه پژوهش‌ها انداختن زمینه‌های ایدئولوژیک پژوهش‌های انجام شده، حل کرد. تعارض بالقوه بین زمینه‌های ایدئولوژیک ادیان و نزول‌شناسی، احتیاط

بیشتری در تفسیر یافته‌های تجربی روان‌شناسی دین را طلب می‌کند. برای مثال، وقتی شواهد پژوهشی نشان می‌دهد که پرسشنامه‌ها و مقیاسهای دینداری درونی<sup>۱</sup>، با سلامت روانی بی‌ارتباط است و یا ارتباطی معکوس دارند، براساس این الگو بیش از آنکه از واقعیت روان‌شناختی اشخاص متدین حکایت کند، تعارض بین ارزشهای روان‌شناسی معاصر و ادیان را نشان می‌دهد. بنابراین، زمینه‌آیدئولوژیک یافته‌های پژوهشی، به صورت فرضیه‌ای قابل بررسی با روش علمی در می‌آید. برای دستیابی به این امر پنج روش طرح‌ریزی شده است:

اولین روش، استفاده از فنون آماری به منظور کنترل تعارضات ممکن بین ارزشهاست. برای مثال مقیاس دینداری درونی و دیگر مقیاسهای دینی ممکن است کارکردی سالم را پیش‌بینی کنند، ولی در عین حال ممکن است با ابزارهایی که سازه‌هایی نظیر عزت نفس، خود شکوفایی، و پذیرش خود<sup>۲</sup> را می‌سنجند، بی‌ارتباط بوده و یا ارتباطی معکوس داشته باشند. روان‌شناسان غربی اغلب به بهزیستی فرد بیش از بهزیستی جامعه ارجح می‌نهند. چنین تأکیداتی، با باورهای سنتی برخی از جمعیت‌های دینی درباره گنهکاری ناسازگار است. در واقع، برخی از مقیاسهای روان‌شناختی، پذیرش خود را با زبانی بیان کرده‌اند که آشکارا با باورهای دینداری سنتی در خصوص گنهکاری ناسازگار است (واتسن و همکاران، ۱۹۸۹ a و b).

با وجود این، باورهای سنتی درباره گنهکاری و گزاره‌های ضد دینی در مورد پذیرش خود، می‌توانند به عنوان نشانه‌های عینی تعارض احتمالی بین ارزشهای دینی و ارزشهای حاکم بر روانشناسی معاصر بررسی شوند. بنابراین، روشهای آماری (مانند همبستگی تفکیکی) می‌توانند تأثیر چنین عواملی را حذف کرده و در واقع تفاوت بین

۱. مراد از دینداری درونی، ایمانی بالغانه است که در آن دینداری ماهیتی غیرابزاری می‌یابد. کنشی خودمختار در شخصیت می‌یابد و انگیزه برتر فرد در زندگی می‌شود. در مقابل این جهت‌گیری، دینداری بیرونی است که بر رویکردی ابزاری و غیردینی به دین پوشش می‌دهد. این مفهوم‌سازی نخستین بار توسط آلپورت مفهوم‌سازی و عملیاتی شد و توسط McPherson و Gorsuch (۱۹۸۹) و قربانی و همکاران (۲۰۰۲b) تصریح و متمایزتر شد.

2. self-acceptance

ارزشها را کنترل کنند. وقتی چنین روشی به کار می‌رود، دینداری درونی با ثبات و قدرت بیشتری با پرسشنامه‌هایی که کنش‌وری روان‌شناختی سالم را ارزیابی می‌کنند، همبسته می‌شود. چنین نتایجی نشان می‌دهند که مقیاسهای روان‌شناختی احتمالاً با زبانی بیان می‌شوند که نکات مثبت ایمان دینی را آشکار نمی‌سازند (واتسن و همکاران، ۱۹۸۸).  
در روش دوم، مواد یک مقیاس روان‌شناختی به طور منطقی ارزیابی شده و به گزاره‌هایی که آشکارا در برابر دین سوگیری دارند و گزاره‌هایی که سوگیری آنها در برابر دین پنهان است، دسته‌بندی می‌شوند. آنگاه تحلیلی جداگانه از این دو دسته گزاره، امکان ارائه تفسیر بدون سوگیری از همه داده‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. برای مثال، آلبرت الیس<sup>۱</sup>، روان‌شناس آمریکایی (۱۹۶۲، ۱۹۸۰) اظهار می‌دارد که باورهای دینی ماهیتی غیرعقلانی دارند و سبب افزایش اختلالات هیجانی می‌شوند. از این گذشته، او معتقد است باورهای الحادی فرد را به سوی سلامت روان‌شناختی هدایت می‌کنند.

الیس اظهار می‌دارد که زندگی حالتی ابهام‌آمیز و رازآلود دارد و چون میلیونها نفر از مردم احساس می‌کنند که نمی‌توانند دگرگونیها و ابهامات را تحمل کنند و با آنها کنار آیند، در نتیجه خداهای مطلق‌گرایی می‌سازند و بدین‌وسیله تصور می‌کنند که این خدایان پاسخ‌گویی همه سؤالات بشر را می‌دهند. در واقع در یک مطالعه، دینداران درونی نمرات بالاتری در مقیاس «گریز از رویارویی‌های وجودی<sup>۲</sup>» را کسب کردند که به سنجش ناتوانی در رویارویی با واقعیت‌های ناخوشایند زندگی می‌پردازد (بیتسون<sup>۳</sup> و ونتایس<sup>۴</sup>، ۱۹۸۲). بنابراین، به نظر می‌رسد این نتایج دیدگاه الیس را تأیید می‌کنند.

اما تحلیل منطقی مواد مقیاس‌گریز از رویارویی‌های وجودی نشان می‌دهد که بعضی از مواد این مقیاس آشکارا در برابر دین سوگیری دارند. به عنوان مثال، در این مقیاس موافقت با این عقیده که «خدا هست» نشانی برای اجتناب از واقعیات وجودی در نظر گرفته می‌شود. هنگامی که مواد ضد دینی این مقیاس و همچنین دیگر مواد مقیاس به صورت جداگانه تحلیل شوند، مشخص می‌شود که ارتباط مثبت دینداری درونی و اجتناب از رویارویی‌های وجودی صرفاً ناشی از مواد ضد دینی این مقیاس بوده است.

1. Ellis

2. avoidance of existential confrontation

3. Batson

4. Ventis

کاربرد روش تحلیل منطقی روشن ساخت که ایمان درونی با ناتوانی در مواجهه با مشکلات زندگی مرتبط نیست (واتسن و همکاران، ۱۹۸۸).

روش علامت همبستگی<sup>۱</sup>، سومین روش برای کشف و بررسی ارزشهای متعارض بین روانشناسی و دین و یا به عبارتی عام‌تر، مشخص کردن زمینه‌های ایدئولوژیک مقیاسهای روانشناختی است. در این روی آورد، بین هر یک از مواد یک پرسشنامه روان‌شناختی، و مقیاس دینداری درونی همبستگی برقرار می‌گردد. سپس، همبستگیهای معنادار به عنوان علائم نشان‌دهنده این‌که کدام یک از گزاره‌ها ضد دینی، و کدامیک حامی دینی هستند، به کار می‌روند. سپس گزاره‌های ضد دین و موافق دین با یکدیگر ترکیب شده و هر یک را مقیاس جهت‌گانه از تشخیص می‌دهند که می‌تواند در راستای مقیاس اصلی تحلیل شوند به توجه به الگوی نتایجی که با این روش بلندآزمه گیری به دست آمده است. تفهیم دقیق‌تر داده‌ها و امکان پذیر معنی‌ناهم از این روش در مطالعه رابطه بین جهت‌گیری دینی و نگرش‌های کلی با موافقت استفاده شده و سولگونیای مقیاس خودشنکوفایی را آشکار کرد (واتسن و همکاران، ۱۹۸۹).<sup>۲</sup> در نتیجه، سلسله‌ای از روش‌های چهارم، از نظر منصفانه‌ترین روش به اخوانه فرصت‌ها می‌دهند تا ضمن پاسخگویی به اهداف مشخصه، سازگاری، و بی‌عدم سازگاری، اهمیت کمزیر می‌تواند مقیاس را با باورهای دینی خود ارزیابی کنند. ارزیابی‌های مستقیم، خصوصاً در تحلیل‌ها، تحلیل می‌شوند و این تحلیل‌ها چگونه نمرات کلی مقیاس‌ها جهت سازگاری یا تعهدات دینی را نشان می‌دهد. تسلیم‌پذیری یا سازگاری، به مواد مقیاس (و یا سایر) (روان‌شناختی) و همچنین تعیین میزان سازگاری مواد مقیاس یا با زاویه‌های دینی (یا سایر) دینی، به عنوان دو سبک پاسخگویی به یک‌همان (و در مجموع یک مقیاس) است. نظر گرفته می‌شوند و ارتباط هر یک از این مفهیم‌های پاسخگویی، بنا به دیگر متغیرهای روان‌شناختی و عوامل می‌شوند. سپس محققان درمی‌یابند که کدام روش از نظر مگذاری، تقسیم، معقول‌ترین باز داده‌ها را ارائه می‌دهد. البته این امر به سبب خاصه، در این مطالعه، با توجه به تسلیم و روش در اغلب مطالعاتی که به بررسی هر ضایحه‌ی مورد نظر دین می‌پردازند، به

1. correlational marker

2. direct evaluation

3. indirect

کار رفته است. ایس معتقد است که دینداری سنتی، باورهای غیرمعمولی را افزایش می‌دهد و این باورها سبب بروز اختلالات هیجانی می‌شوند (ایس، ۱۹۸۰). پرسشنامه‌های متعددی وجود دارد که باورهای غیرعقلانی را براساس تئوری ایس می‌سنجند. در یک سری از این مطالعات، مقیاسهای باورهای غیرعقلانی در کنار مقیاس جهت‌گیری دینی و دیگر پرسشنامه‌های روانشناختی اجرا شد و آزمودنیها سازگاری و یا ناسازگاری گزاره‌های مقیاس باورهای غیرعقلانی را با تعهدات دینی خود ارزیابی می‌کردند. ارزیابی‌های دینداران درونی در تعیین این نکته که آیا مواد مقیاس باورهای غیرعقلانی انعکاسی از دینداری است یا نه به کار گرفته شد، و مورد تحلیل قرار گرفت. در نتیجه در این بررسی دو نوع باور غیرعقلانی مشخص شد. یکی باورهای صرفاً غیرعقلانی و دیگری باورهایی غیرعقلانی که انعکاسی از دینداری‌اند. سپس این دو نوع باور غیرعقلانی با یکدیگر مقایسه شدند.

در مجموع، این مطالعات نشان داد: ۱- دینداران درونی از نظر روان‌شناختی سالمترین ریخت هستند ۲- این نوع دینداری آنگونه که ایس مطرح کرده، به صورت پایدار، سطح بالایی از باورهای غیرعقلانی را نشان نمی‌دهد؛ ۳- تعاریف دینداران درونی از باورهای غیرعقلانی در برخی موارد فراتر و بهتر از آن چیزی است که مقیاس ایس در این خصوص مفروض داشته است (واتسن و همکاران، ۱۹۹۳ و ۱۹۹۴).

شواهد پژوهشی میان فرهنگی در خصوص ارزیابی مستقیم الگوی ارتباط بین شخصی قاطعیت<sup>۱</sup> یا توانایی ابراز صادقانه و روشن افکار و احساسات در ایران و امریکا نیز نشان داده است که این الگوی رفتاری، ارتباطی سازگار با محیط ایدئولوژیک دو فرهنگ دارد. به عبارتی دیگر، با اینکه قاطعیت، محصول ارزشهای فرهنگ فردگرایی غرب است، محیط ایدئولوژیک ایران و امریکا به یک نحو با این الگوی ارتباطی سازگاری دارند (قربانی و واتسن، ۱۳۸۳). این یافته با بررسی تطبیقی فردگرایی و جمع‌گرایی در دو فرهنگ، که همسانی نسبی و همبستگی این دو نظام ارزشی را منعکس کرده است (قربانی و همکاران، ۲۰۰۳) همخوانی دارد.

بالاخره براساس روش پنجم، روشهای تجربی امکان ترجمه و تبدیل مواد یک مقیاس روان‌شناختی را به زبانی که با دینداری سازش بیشتری داشته باشند فراهم می‌کند. برای مثال، مقیاس دینداری درونی با مقیاس خودشکوفایی (توانایی شکوفایی استعدادهای خود) همبستگی مثبت خواهد داشت، اگر مواد آن از طریق روش ارزیابی مستقیم با باورهای دینی سازگار شده باشد (واتسن و همکاران، ۱۹۹۵). با این حال، رابطه به دست آمده از این همبستگی ضعیف بوده است و این امر نشان می‌دهد که ایمان دینی تنها نقش اندکی در خودشکوفایی دارد؛ و یا اینکه این یافته ناشی از این است که یک مقیاس غیردینی، در بیان خودشکوفایی برحسب نظر اشخاص متدین ناتوان است. در مطالعه‌ای به منظور بررسی این فرضیه، هر ماده از مقیاس خودشکوفایی به جملاتی که ماهیتی دینی داشته‌اند ترجمه شده‌اند. سپس برای تعیین سازگاری مواد ترجمه شده و مواد مقیاس اصلی خودشکوفایی، بین مواد ترجمه شده و مواد مقیاس اصلی همبستگی برقرار شد. یک همبستگی معنادار به عنوان گواهی از ترجمه و تبدیل موفق مواد مقیاس در نظر گرفته می‌شد. سپس، این مواد با هم ترکیب شدند و یک مقیاس خودشکوفایی دینی ساخته شد. یافته‌ها نشان می‌دهند که مقیاس خودشکوفایی دینی بیش از مقیاس دینداری درونی با مقیاس خودشکوفایی اصلی و دیگر مقیاس‌هایی که کارکرد روان‌شناختی سالم را می‌سنجند ارتباط مثبت دارد (واتسن و همکاران، ۱۹۹۵). بنابراین، باید در نظر داشت که متغیرهای روان‌شناختی، در برخی موارد، نیازمند ترجمه و تبدیل شدن به زبانی هستند که از نظر تجربی برای افراد دیندار معنادارتر باشند.

نکات کلی‌ای که از این روشها قابل استنباط است مهمتر از خود این روشهاست. پرسشنامه‌های استاندارد نمی‌توانند ضرورتاً به عنوان ابزارهای عینی اندازه‌گیری، و به لحاظ دینی خنثی برای سنجش کارکرد روان‌شناختی در نظر گرفته شوند. بلکه هر متغیر روان‌شناختی نیازمند یک بررسی دقیق درخصوص سوگیری اجتماعی آن بر ضد گرایشهای دینی است.

### مصادیق عملی روش شناسی الگوی محیط ایدئولوژیک

فرادیدگاهی که دین و علم را در چارچوب محیط ایدئولوژیک قرار می‌دهد، ماهیتی

انسجامی، انتقادی، و اقتدار ناطلب می‌یابد. مفروضات الگوی محیط ایدئولوژیک سه پیامد عملیاتی دارد: نخست، در چارچوب این الگو هیچ دیدگاهی کنترل غالبی بر ساخت دانش ندارد. انتقاد نیچه انعکاسی از این واقعیت است که تمام دیدگاه‌ها محدودیت دارند. دوم، پژوهش در چارچوب محیط ایدئولوژیک روش‌شناسی خاصی را طلب می‌کند که سوگیریهای معرفت‌شناختی را آشکار سازد. سوم، الگوی محیط ایدئولوژیک مفروض می‌دارد که دیدگاه‌های گوناگون بینشهایی مشترک و متمایز به همراه می‌آورند که می‌توانند در سیستمهای معرفتی گسترده‌تری منسجم شوند. پژوهش در شباهتها و تمایزها با به‌کارگیری روش‌شناسای‌های متداول امکان‌پذیر است (قربانی و همکاران، ۲۰۰۲؛ هود<sup>۱</sup> و همکاران، ۲۰۰۱). به عبارت دیگر این روش‌شناسی یک تجربه‌گرایی دیالکتیکی و هرمنوتیکی است که در بستری تجربی تعامل دیدگاه‌ها با یکدیگر را امکان‌پذیر می‌سازد و در این فرآیند همراه با شناخت مشاهده شده، خودشناسی مشاهده‌گر را نیز دقیق‌تر و عمیق‌تر می‌سازد.

روش‌شناسی فراپست‌مدرنیستی و میان‌رشته‌ای محیط ایدئولوژیک چه فوایدی دارد؟ نخست، در سایه این روش عقلانیت از دست رفته مدرنیسم احیاء می‌شود. حساسیت به محدودیت عقلانیت به عنوان یک دستاورد تاریخی و اجتماعی به نفی آن منتهی نمی‌شود؛ بلکه پیشرفت در سایه به‌کارگیری فرضیات هنجاری و جامعه‌شناختی فرهنگ‌های مختلف برای خلق عقلانیتهای مختلف را امکان‌پذیر می‌سازد. به عبارتی دیگر، عقلانیت ماهیتی متکثر و غیرجهان‌شمول می‌یابد. دوم، عینیت بربادرفته فرامدرنیسم احیا می‌شود؛ اما عینیت متوازن جایگزین عینیت بدون سوگیری می‌شود. فهم مشاهده‌گر از طریق شناخت فهم مشاهده شده، و فهم مشاهده شده از طریق شناخت فهم مشاهده‌گر ماهیتی متوازن می‌یابد. سوم، دمکراسی حفظ می‌شود. نه مشاهده‌گر و نه مشاهده شده قادر به سلطه بر فرایند تولید دانش، دانشی که از فرضیات هنجاری و جامعه‌شناختی متولد می‌شود، نخواهند بود؛ از این روی هیچ فرهنگی سلطه عقلانی بر فرهنگی دیگر نمی‌یابد. و در نهایت، صلح بین دیدگاه‌ها ترغیب می‌شود.

1. Hood

نمایندگان شکل‌های متفاوت عقلانیت می‌توانند در یک گفت‌وگو علمی و اجتماعی مشترک مشارکت نمایند. کشف مشترکات و تفاوت‌های گریزناپذیر ممکن است به احترام متقابل و رشد بیشتر دیدگاه‌ها منتهی شود.

در مجموع، این روش‌شناسی عقلانی است، اما نه عقلانیتی منفرد و سلطه‌گر بلکه متکثر. عینی است، اما نه بدون سوگیری، بلکه متوازن؛ دیالکتیکی است، اما نه در سطحی صرفاً کلامی، بلکه در سطحی تجربی؛ و هرمنوتیکی است، اما نه به صورتی شخصی و غیر سازمان‌یافته، بلکه به صورتی تجربی. افزون بر این، فرادیدگاه محیط ایدئولوژیک اقتدار ناطلب، انتقادی، و انسجامی است. با رهایی از غلبه مدرنیسم، هر دیدگاهی می‌تواند روش‌شناسی‌هایی را به کار برد که به حقیقت نزدیک‌تر شود؛ هر دیدگاهی می‌تواند سوگیری‌های خود و دیدگاه‌های دیگر را که اغلب پنهان هستند آشکار سازد؛ هر دیدگاهی می‌تواند امکان انسجام را مورد کاوش قرار دهد؛ و هر دیدگاهی می‌تواند منابع غیرتجربی، هنجاری و جامعه‌شناختی خود و دیگران را برای دیدن حقیقت با روش تجربی بررسی نماید.

### کتابشناسی

قربانی، نیما؛ واتسن، پی.جی، قاطعیت، پرخاشگری و دو وجه خودشناسی در چارچوب الگوی زمینه ایدئولوژیک در ایران و امریکا، گزارش پژوهشی (معاونت پژوهشی دانشگاه تهران، ۱۳۸۲).

Appleyard, B. (1992). *Understanding the present*, New York, Doubledy.

Baston, C.D. Ventis, W.L. (1982). *The religious experience*, New York, oxford University press.

Bernstein. R.J. (1983). *Beyond objectivism and relativism*, philadelphia, University of pennsylvania.

Clark, M. (1990). *Nietzsche on truth and philosophy*, New York, Cambridge University press.

Chshman, P, (1990). *Why the self is empty*, Toward a historically situated



psychology. *American Psychologist*, 45, 599-611.

Ellis, A., (1962). *Reason and emotion in psychotherapy*, New York, Lyle Stuart.

\_\_\_\_\_, (1980). *Psychotherapy and atheistic values: A response* A. E. Bergin's psychotherapy and religious values. *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, 48, 635-639.

Erickson, M.J., (2001). *Truth or consequences*, Downers Grove, IL: Intervarsity Press.

Freud, S., (1961). *The future of an illusion* (J. Strachey, Trans). New York, Norton (original work published 1927).

Fukuyama, F., (1992). *The end of history and the last man*. New York, Avon.

Gadamer, H., (1988). *Truth and method*. New York, Crossroad.

Ghorbani, N., Bing, M.N., Watson, P.J., Davison, H.K., & LeBreton, D. L., (2003). *Individualist and collectivist values: Evidence of compatibility in Iran and the United States*. *Personality and Individual Differences*, 35, 431-447.

\_\_\_\_\_, & Mack, D.A., (2002). *Self-reported emotional intelligence: Construct similarity and functional dissimilarity of higher order processing in Iran and the United States*. *International Journal of Psychology*, 37, 5, 297-308.

\_\_\_\_\_, Watson, P.J., Ghramaleki, A.F., Morris, R.J., & Hood, R.W.Jr (2002b). *Muslim Christian religious orientation scales: Distinctions, correlations, and cross-cultural analysis in Iran and the United States*. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 69-91.

Gergen, K.J., (1991). *The saturated self*, New York, basic.

Hekman, S.J., (1986). *Hermeneutics and the sociology of knowledge*. Notre Dame, In: University of Notre Dame Press.

Herman, H. J., Kempen, H. J., Loon, R. J. (1992). *The dialogical self*. *American*

Psychologist, 47, 1, 23-33.

Hood, R,W,Jr, Ghorbani, G, Watson, P,J, Chramaleki, A,F, Bing, M,N, Davison, H,K, Morris, R, J,& Williamson, P,W, (2001). *Dimensions of the Mysticism Scale: Confirming the three-factor structure in the United State and Iran. Journal for the Scientific Study of Religion*, 40,691-705

Johnson, E,L, & Jones, S,L, (2000). Finding one truth in four views. In E.L. Johnson & S,L, Jones (Eds), *psychology and Christianity* (pp. 243-265). Downers Grove, IL: InterVarsity Prees.

Kuhn. T,S, (1970). *The structure of scientific revolutions* (2 ed). Chicago: University of Chicago Press.

Larrin, L. (1979). *The concept of ideahogy*. Athens, CA, University of Georgia Press.

Latour, B, (1989). Clothing the naked truth. In H, Lawson & L,Appignanersi (EdS), *Dismantling Truth* (pp.101-126) New York:St. Martin's Press.

MacIntyre, A, (1978). *Against the self images of the age*, Notre Dame,IN:University of Notre Dame Press.

\_\_\_\_\_, (1981). *After virtue: A study in moral theory*, Notre Dame,IN:University of Notre Dame Press.

Maslow, A,H, (1970). *Motivation and personality*, New York, Harper Collins.

Newton-Smith, W,H,(1989). *Rationality, truth and the new fuzzies*. In H, Lawson & L,Appignanesi (Eds), *Dimantling Truth* (pp.23-42), New York: St, Martin's Press.

Nietzsche, F, (1967). *On the genealogy of morals*, In W, Kaufman (Ed) *On the genealogy of morals and ecce homo* (pp.15-163), New York: Vintage Books (Original work published in 1887).

Placher, W,C, (1989). *Unapologestic theology*, Luisville, KY: Westminster/John

Knox press.

Rorty, R. (1989). Science as solidarity, In H. Lawson & L. Appignanesi (Eds), *Dismantling Truth* (pp.6-22), New York: St. Martin's Press.

Stout, J. (1991). *Modernity without essence*, Soundings, 74,525-540.

Tarnas, R. (1991). *Passions of the western mind*, New York: Ballentine.

Tomlinson, H. (1989). *After truth: post-modernism and the rhetoric of science*, In H. Lawson & L. Appignanesi (Eds), *Dismantling Truth* (pp.43-57). New York: St. Martin's Press.

Toulman, S. (1990). *Cosmopolis*. New York: Free Press.

Watson, P.J. (1993a). *Apologetics and ethnocentrism: Psychology and religion within an ideological surround*. *The International Journal for the psychology of Religion*, 3,1-20.

\_\_\_\_\_, (1994). *Changing the religious self and the problem of rationality*. In T.M. Brinthaup & R.P. Lipka (Eds), *Changing the self* Albany, NY: SUNY press.

\_\_\_\_\_, Ghorbani, N, Davison, H,K, Bing, M.N. Hood, R.W. Jr.& Ghramaleki, A,F. (2002). *Negatively reinforcing extrinsic personal religious motivations: Religious orientation, inner awareness, and mental health in Iran and the United states*. *The International Journal for the psychology of Religion*,12, 255-276.

\_\_\_\_\_, Morris, R,I, & Hood, R, W,Jr, (1988a). *Sin and self functioning Part I: Grace guilt, and self consciousness*, *Journal of psychology and Theology*,16, 254-269.

\_\_\_\_\_, (1988b). *Sin and self functioning Part 2: Grace, guilt, and psychological adjustment*. *Journal of psychology and Theology*, 16, 370-381.

Watson, P.J. Hood, R.W. Jr, & Morris, R,j, (1988). Existential confrontation and religiosity. *Counseling and Values*, 33, 47-54.

Watson, P,J, Milliron, J,T, Morris, R,J, &, Hood, R,W,Jr, (1995). Religion and the self as text: toward a Christian translation of self actualization, *Journal of Psychology and Theology* , 23, 180-189.

Watson, P,J, (In press). After postmodernism: Perspectivism, a Christian epistemology of love, and the ideological surround. *Journal of psychology and Theology*.