

مبانی روش‌شناسی الگوی محیط ایدئولوژیک در دین پژوهی تجربی^۱

نیما قربانی^۲

پل جی واتسن^۳

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 فرائست 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 دگرسان 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 سازیه‌ها 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 سلطه‌جویانه؛ 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 نیافته را در دین پژوهی ارتقا می دهد و براساس روشن سازی تجربی سوگیری هر دیدگاهی در خصوص دین، امکان تسهیل صلح، دسکراسی و انسجام مفهوم سازیها را می کاود. در این مقاله مطالعات عمده تجربی در خصوص دین نیز براساس این روش شناسی مرور شده اند.

کلید واژه ها دین پژوهی تجربی، فرایست مدرنیسم، محیط ایدئولوژیک، روش شناسی.

طرح مسأله

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

ظهور دین پژوهی تجربی به عنوان شاخه هایی از روانشناسی و جامعه شناسی در راستای هدف کلی این علوم - مطالعه رفتار - و معطوف به جایگاه متمایز دین در سازمان روانشناختی و اجتماعی انسان، به وقوع پیوسته است. ز دگر سوی، دین پژوهان به ویژه متألهانی که پدیدارشناسانه از دین سخن گفته اند، خود را بی نیاز از تأملات روانشناسانه ندیده اند. لذا نیاز به دین پژوهی تجربی که جهت دهی مطلوبتر دین در انسانها و شناخت و رفع آسیبهای مربوط به ارتباط انسان و دین را امکان پذیر می سازد، صرفاً در مجموعه علوم روانشناختی و اجتماعی نمود نمی یابد و دیگر دانشهای مرتبط با دین پژوهی را نیز ناگزیر از بهره گیری از خود می کند.

برای مثال، تبیین مفاهیم اساسی تفکر دینی در فلسفه دین با بهره گیری از یافته های تجربی دین پژوهی قادر به ترسیم نقش دینداری در زندگی است. یا در خصوص احیاء اندیشه دینی، متألهان با تکیه بر یافته های روانشناسی دین در جهت گیریهای دینداری، دینداری های اصیل را از دیندارهای محرف متمایز می سازند و امکان بازنگری در آموزشهای دینی را در سایه یافته های تجربی فراهم می کنند. روانشناسان و جامعه شناسان 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 مساله‌ای 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،^۱ 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 شد که عقلانیت عینی عاری از آرمانهای ایدئولوژیک و تهی از

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 منتفی 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^۱، ۱۹۸۳). تکیه بر امور قابل مشاهده برای حل اختلافات، مبنای علم تهی 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^۲، ۱۹۸۹، ۵ و ۱۰۴).

روشنگری اصل نوینی را مطرح کرد: حقیقت و قطعیت امری است جاودان و ازلی، فراسوی تاریخ و فرهنگ (هکمن^۳، 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 سستیهای 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^۴ 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^۱، 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^۲ (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 مرتبند. 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 ناب صوری برای استنباط از مفاهیم عینی با استفاده از قواعد منطق است. واژه‌ها نمادهای مصنوعیند که فی‌نفسه فاقد معینند 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 مفهوم‌سازیه‌ها و داوریه‌های گزاره‌ای^۱ پایه‌گذاری نمی‌شود. جانسون^۲ (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^۳ 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 به‌کارگیری الگوی حاکم بر تجارب جسمانی خود، فهم انتزاعی خود را سامان می‌دهیم.

هرمن^۴ و همکاران (۱۹۹۲) در اینجا استعاره ساده، اما فراگیرتر «بیشتر بالاتر است» را مثال می‌زند: 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 مفهوم‌سازیه‌های 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^۵، ۱۹۸۹، ص ۳۳) و موقعیتهای اجتماعی و فرهنگی (مکلنتایر^۶، 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^۱، ۱۹۷). افزون بر این، واقعیت‌های علمی بیش از آنکه تهی از ارزش باشند، گرانبار از نظریه^۲ 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 گرانبار از نظریه است. مشاهده الف در سایه دانش پیشین نسبت به الف شکل می‌گیرد» (جورجن^۳، ۱۹۹۱، ص ۹۲، به نقل از هانسن^۴).

افزون بر این، دانشمندان در «جامعه» زندگی می‌کنند و آنچه به عنوان حقیقت در این جوامع در نظر گرفته می‌شود عمدتاً به عواملی اجتماعی مانند قدرت و تعاملات اجتماعی وابسته است (همان). در واقع، پدیده‌هایی مانند سنت، ایمان، و تغییر کیش در روش علمی نیز قابل ردیابند (پلاجر، 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 صحنه می‌گذارد و از این روی به شکلی ناهشیار قوم‌مدار است.

در نهایت، از آنجا که عینیت و تجربه‌نگری تهی 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^۵، 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^۱، 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 سستی دیگر نیست، بلکه بر تکرار و ازدیاد سنتها و روشها دلالت می‌کند (استوت^۲، 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^۳، ۱۹۸۹)، و در مقابل برخی دیگر هر سخنی در خصوص حقیقت را کاملاً کنار گذاشتند (مثل توم لینسون^۴، ۱۹۸۹). در بین این دو دیدگاه افراطی، گروهی نیز همچون روتی^۵ (۱۹۸۹) بر اساس یک لیبرالیسم فرامدرنیستی بورژوازی اظهار می‌دارند که حقیقتی وجود دارد که قوم مدار است:

قوم مدار 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 ۱۲-۱۱).

بر اساس 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 را گریزی 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^۱، 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 (اپلایرد^۲، 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 (فوکویاما^۳، ۱۹۹۲). با این حال، موقعیت حاضر به یک معنا فرامدرنیستی است زیرا مدرنیسم در ارائه دید جهان شمول، عینی، و مستدل از زندگی اجتماعی شکست خورد. برای مثال، برخی فرامدرنیستها مدعیند تمامی اشکال واقعیت ساخته‌های همراه با سوگیری قدرت اجتماعی‌اند. منطق، 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^۴ 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^۱ 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 مشاهده‌شده 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»^۱، صرفاً بر پیش‌ساخته‌های^۲ دانش دلالت می‌کنند که برای هر فهمی ضروری است (گادامر^۳، ۱۹۸۸). اما گاهی پیش‌داوریها ممکن است مشاهدات مشاهده‌گر را به صورت منفی تحریف نماید. از این روی، اگرچه از پیش‌فرض‌گریزی نیست، اما برخی پیش‌فرضها به جای هدایت سازنده مشاهده، آن را به صورت مخربی هدایت می‌کنند. این امر حتی در ابعاد زیست‌شیمیایی 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^۴، ادعا می‌کنند قادر به دیدن بخشی از میدان بینایی خودند^۵.

چنین تحریفاتی در مشاهدات علمی و بالاخص 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. prejudgments

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 فرادیدگاهها، 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، برابری 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^۱ 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»^۲ می‌نامد ترغیب می‌کند:

اما از آنجا که کار ما همانا دانش‌پژوهی است، ناسپاس نمی‌باید بود... اینگونه یکبارہ دگرسان دیدن، خواست دگرسان دیدن، از برای پروری و آماده‌سازی عقل تا آنکه روزی به «عینی‌نگری»^۱ 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 چشمداستی 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 بگذریم عواطف بیشتری درباب چیزی با ما سخن گویند، چشم‌های بیشتر، چشم‌های گوناگون‌تری بر آن گماشته‌ایم و امکان می‌دهد که بگوییم «مفهوم» ما از آن چیز کامل‌تر و عینی‌تر است (ص ۱۱۹).

دیدگاه نیچه مؤید چند نکته است: بدون تردید وی از چارچوب یک دیدگاه، در کنار دیدگاه‌های دیگر، به تفسیر زاویه دید دیدگاه‌ها نمی‌پردازد. اگر چنین بود، تفکر او در بالاترین قله‌ای که نگاه به چشم‌انداز دیدگاه‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد قرار نمی‌داشت. از این روی، تفکر وی می‌بایستی بر قله‌ای بلندتر از دیدگاه‌های دیگر ایستاده باشد و از فرادیدگاهی به سوی دیدگاه‌های زیرین خود نظر اندازد. از دگرسوی، نگاه نیچه جانبداری از پاسخی صحیح و خاص به تکثرگرایی است. بی‌تردید وی راه‌حلهای آشوب معرفت‌شناختی آینده را برابر نمی‌داند، بلکه از «عینیت آینده» جانبداری می‌کرد. وی ما را ترغیب می‌کند که امور را با چشم‌هایی بیشتر و متفاوت‌تر ببینیم. از این روی، به نظر می‌رسد نیچه معتقد است فرادیدگاه وی یک حقیقت است. برای مثال، کلارک^۱ (۱۹۹۰) معتقد است دیدگاه‌گرایی نیچه انکار حقیقت نیست، بلکه صرفاً یک نظریه متافیزیکی مبتنی بر نظریه مطابقت با واقع در تفسیر صدق^۲ است. نیچه در اینجا به طرز ظریفی یک فرادیدگاه پست مدرنی را مطرح می‌کند که معتقد به

1. Clark

2. correspondence theory of truth

برتری آن است. از این روی، موضع‌گیری نیچه ماهیتی فراپست مدرنیستی، و نه فرامدرنیستی، می‌یابد که امکان ابداع روش‌شناسی خاصی در جهت کشف نوعی حقیقت فراپست مدرنیستی را فراهم می‌سازد. مقایسهٔ موضع نیچه با مواضع معرفت‌شناسان مدنیسم و پست مدرنیسم، کسانی چون پوپر و فایرابند، این ادعا را روشنتر 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^۱، 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 دیدگاه‌ها شناسایی 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^۲، 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 مکنتایر (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 مکنتایر، ایدئولوژی نظامی از باورهای غیرتجربی است که مصادیق جامعه‌شناختی و هنجاری^۳ 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 (مکنتایر، 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 & 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 هویت 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 ایدئولوژیی فرضیاتی درباره ماهیت انسان و یک شخصیت آرمانی در چارچوب و محدوده یک جامعه خاص ارائه می‌کند. اگر

شخصی خود را به طرز مناسبی با این محیط ایدئولوژیک سازگار کرده باشد، کارکردی در چارچوب هنجارهای این ایدئولوژی دارد. دوم، ایدئولوژی ماهیتی جامعه‌شناختی نیز دارد. بنابراین، یک ایدئولوژی فرضیاتی در خصوص «ما» و «دیگران» ارائه می‌کند. برای مثال: اگر شخصیت مفروضی که به وسیله «دیگران» توصیف می‌شود، در چارچوب مفروضاتی که به وسیله «ما» حکایت می‌شود مورد ارزیابی قرار گیرد، ضعفهای آن آشکار می‌شود (واتسن^۱ و همکاران، ۱۹۹۴).

باور به اینکه علوم اجتماعی در محدوده یک محیط ایدئولوژیک عمل می‌کنند، بدین معناست که پژوهشهای تجربی از نظر پراگماتیکی و نه متافیزیکی، اهمیت دارند و از دو گروه فرضیات مهم تشکیل شده‌اند: فرضیات هنجاری که در محدوده یک محیط ایدئولوژیک عمل می‌کنند و فرضیات جامعه‌شناختی که مابین محدوده‌های ایدئولوژیک عمل می‌کنند. مصداق چنین تحلیلی این است که می‌توان ایدئولوژیهای موضوعات مشاهده شده را جهت ارائه فرضیات هنجاری و جامعه‌شناختی به کار گرفت. سپس آزمایش این فرضیات را می‌توان با هدف حجت‌آوری و یا قوم‌مداری هدایت کرد. برای مثال، محققان ممکن است با انگیزه تأیید هر دو نوع فرضیات، هدف خود را در راستای دفاع و حجت‌آوری قرار دهند (برای مثال «ما چنین ادعایی درباره خود» و یا «دیگران» داریم، و این داده‌ها نشان می‌دهند ادعای ما صحت دارد). محققان دیگر ممکن است بخواهند در جهت تکذیب این دو گروه فرضیه حرکت کنند (برای مثال آنها چنین ادعایی درباره خود» و یا «ما» کرده‌اند، اما این داده‌ها نشان می‌دهد ادعای آنها کاذب است).

در واقع، هدف محقق ممکن است با نتیجه به دست آمده در پژوهش در تعامل قرار گیرد و خطوط بلندمدت پژوهش را تعیین کند. مطالعات با توجه به هدف و یا نتیجه خود می‌توانند حجت‌آور و یا قوم‌مدار باشند، و به دنبال آن مفروضات ایدئولوژیک محقق، به عنوان نتایج تقویت می‌گردد. از دگر سوی، مطالعه با هدف حجت‌آوری و نتایج قوم‌مدار و یا با هدف قوم‌مداری و نتایج حجت‌آور بر تغییرات خاصی دلالت می‌کند و فهم مشاهده‌گر از ایدئولوژی خودش و یا مفهومی را که از ایدئولوژی دیگری (مشاهده شده

خود) ساخته است دگرگون سازد.

قراردادن علوم اجتماعی در محدوده‌ی 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 تأیید نماید. تحقیقات انجام شده با نمونه‌های متشکل از افراد مسیحی چنین تحریفاتی را به طور تجربی نشان داده‌اند که در قسمت پژوهشهای تجربی براساس این الگوی روش‌شناختی مرور شده‌اند. البته هیچ تضمینی وجود ندارد که بررسی کاملاً عاری از تحریف، در خصوص تحریفات همیشه امکان‌پذیر است.

دین پژوهیهای تجربی براساس روش‌شناسی محیط ایدئولوژیک

روش‌شناسیهای متداول 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 و آماری، فرضیه یادشده بر روی نمونه‌های انسانی آزمایش می‌گردد. در روش‌شناسی هرمنوتیکی، تفسیر پدیده با درکی کلی و شهودی از پدیده آغاز می‌شود، و این امر فهم محقق از دیگر مراحل پژوهش را تحت‌تأثیر قرار می‌دهد، و در نهایت ممکن است درک اولیه محقق را تغییر 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 براساس 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 با به دام تجربه انداختن زمینه‌های ایدئولوژیک پژوهشهای انجام شده، حل کرد. تعارض بالقوه بین زمینه‌های ایدئولوژیک ادیان و روان‌شناسی، احتیاط

بیشتری در تفسیر یافته‌های تجربی روان‌شناسی دین را طلب می‌کند. برای مثال، وقتی شواهد پژوهشی نشان می‌دهد که پرسشنامه‌ها و مقیاسهای دینداری درونی^۱، 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، زمینه‌آیدنولوژیک 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^۲ 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: ۵ و ۱۱).

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 دیداری مآهیتی 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 Gorsuch و McPherson (۱۹۸۹) و قربانی و همکاران (۲۰۰۲) تصریح و متمایزتر شد.

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، ۱۹۸۸b). 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 ایس^۱، 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.

ایس 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 بدین وسیله تصور می‌کنند که این خدایان پاسخ غایی همه سؤالات بشر را می‌دهند. در واقع در یک مطالعه، دینداران درونی نمرات بالاتری در مقیاس «گریز از رویارویی‌های وجودی^۲» را کسب کردند که به سنجش ناتوانی در رویارویی با واقعیت‌های ناخوشایند زندگی می‌پردازد (بیتسون^۳ و ونتایس^۴، ۱۹۸۲). بنابراین، به نظر می‌رسد این نتایج دیدگاه ایس را تأیید می‌کنند.

اما تحلیل منطقی مواد مقیاس گریز 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^۱، 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 هریک از مواد یک پرسشنامه روان‌شناختی، و مقیاس دینداری درونی همبستگی برقرار می‌گردد. سپس، همبستگیهای معنادار به عنوان علایم 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 کدام زیرمقیاس جداگانه را تشکیل می‌دهند که می‌تواند در راستای مقیاس اصلی تحلیل شوند. توجه به الگوی نتایجی که با این روش اندازه‌گیری به دست آمده است، تفسیر دقیق‌تر داده‌ها را امکان‌پذیر می‌سازد. از این روش در مطالعه رابطه بین جهت‌گیری دینی و خودشکوفایی با موفقیت استفاده شد و سوگیری مقیاس خودشکوفایی را آشکار کرد (واتسن و همکاران، ۱۹۸۹ b).

روش چهارم، ارزیابی مستقیم^۲ است. این روش به افراد فرصت می‌دهد تا ضمن پاسخگویی به پرسشنامه، سازگاری و یا عدم سازگاری هریک از مواد مقیاس را با باورهای دینی خود ارزیابی کنند. ارزیابیهای مستقیم درخصوص هر ماده تحلیل می‌شوند و این تحلیل چگونگی نمره‌گذاری مقیاس در جهت سازگاری با تعهدات دینی را نشان می‌دهد. سبک اصلی پاسخگویی به مواد مقیاس (پاسخهای روان‌شناختی)، و همچنین تعیین میزان سازگاری مواد مقیاس با باورهای دینی (پاسخهای دینی)، به عنوان دو سبک پاسخگویی به یک ماده (و در مجموع یک مقیاس) در نظر گرفته می‌شوند و ارتباط هریک از این سبکهای پاسخگویی با دیگر متغیرهای روان‌شناختی بررسی می‌شود. سپس محققان درمی‌یابند که کدام روش از نمره‌گذاری تفسیر معقولتری از داده‌ها را ارائه می‌دهد.

این روش در اغلب مطالعاتی که به بررسی فرضیات ایس درباره دین می‌پردازند، به

1. correlational marker

2. direct evaluation

کار رفته است. ایس معتقد است که دینداری سنتی، باورهای غیرمعقولی 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 آزمون‌ها سازگاری و با 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^۱ یا توانایی ابراز صادقانه و روشن افکار و احساسات در ایران و آمریکا نیز نشان داده است که این الگوی رفتاری، ارتباطی سازگار با محیط‌ایدئولوژیک دو فرهنگ دارد. به عبارتی دیگر، با اینکه قاطعیت، محصول ارزشهای فرهنگ فردگرای غرب است، محیط‌ایدئولوژیک ایران و آمریکا 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 می‌سازند 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 روش‌شناسی‌های متداول امکان‌پذیر است (قربانی و همکاران، ۲۰۰۲؛ هود^۱ 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 فراپست مدرنیستی 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 بر باد رفته 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.

نمایندگان شکل‌های متفاوت عقلانیت می‌توانند در یک گفتمان 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 آمریکا، 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 Press.

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

Larrin, L. (1979). *The concept of ideology*. 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, Appignanersi (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). *Unapologetic 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 1: 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*.