

ماهیت و روش روان‌شناسی اسلامی

The Nature and Method of Islamic Psychology

سیدعلی مرعشی / دانشیار گروه روان‌شناسی دانشگاه شهید چمران اهواز، اهواز، ایران.

Seyyed Ali Marashi / Associate Professor, Department of Psychology, Shahid Chamran University of Ahvaz, Ahvaz, Iran.
sayedalimarashi@scu.ac.ir

Abstract

The aim of this research was to present a systematic and clear theoretical framework for introducing the nature of Islamic psychological knowledge, by integrating a methodical understanding of religious texts with empirical investigation methods, and to distinguish this field of knowledge from other bodies of knowledge. The present study is a foundational-theoretical research of the 'methodological' type, conducted using a descriptive-analytical method. In this article, by analyzing the methodology of empirical science, the methodology of understanding religious texts, and relying on the epistemological validity of each, an attempt has been made to offer a way to integrate them within a narrative-rational-empirical framework that possesses epistemological validity and practical value in the field of psychology. This examination showed that: first, it is possible to achieve an 'Islam-based psychological science'; second, Islamic psychology is not merely a psychological interpretation of Islamic texts, but rather a kind of empirical psychological science based on the Islamic paradigm. In other words, Islamic psychology does not necessarily mean extracting all

چکیده

هدف پژوهش ارائه چهارچوب نظری نظام‌مند و شفاف برای معرفی ماهیت دانش روان‌شناسی اسلامی، با استفاده از تلفیق فهم روشمند نصوص دینی و روش‌های بررسی تجربی، و تمایز این حیطه از دانش، از سایر معارف بوده است. پژوهش حاضر یک مطالعه بنیادین - نظری است که با روش توصیفی - تحلیلی انجام شده است. در این مقاله با تحلیل روش‌شناسی علم تجربی، روش‌شناسی فهم نصوص دینی و متکی بر اعتبار معرفت‌شناختی هریک، تلاش شده است تا شیوه‌ای برای تلفیق آنها در قالبی نقلی - عقلی - تجربی، واجد اعتبار معرفت‌شناختی و ارزش کاربردی در زمینه روان‌شناسی ارائه شود. این بررسی نشان داد که اولاً امکان دستیابی به «علم روان‌شناسی اسلام‌پایه» وجود دارد؛ ثانیاً روان‌شناسی اسلامی نه فقط یک برداشت روان‌شناسانه از نصوص اسلامی، بلکه نوعی علم تجربی روان‌شناسی بر پایه پارادایم (الگوواره) اسلامی است. به عبارتی روان‌شناسی اسلامی لزوماً به معنای استخراج تمامی گزاره‌ها و ابزارهای کاربردی روان‌شناسی از متون وحیانی

psychological propositions and practical tools from revealed texts; rather, its being Islamic depends on explaining empirical findings based on Islamic ontological, axiological, and anthropological presuppositions; third, it is possible to integrate the three epistemological methods-narrative (textual), rational, and empirical-for the production of religious science, particularly Islamic psychology, in a way that has sufficient epistemological validity and practical value from an epistemological perspective; fourth, the difference between the non-empirical domain of 'Islamic teachings' and the 'empirical science of Islamic psychology' and the application of each was clarified.

Key words: Islamic psychology, religious science, empirical method, rational method, narrative (textual) method.

نیست، بلکه اسلامی بودن آن در گرو تبیین یافته‌های تجربی بر اساس پیش‌فرض‌های هستی‌شناختی، ارزش‌شناختی و انسان‌شناختی اسلامی است؛ ثالثاً امکان تلفیق سه روش معرفتی، نقلی، عقلی و تجربی برای تولید علم دینی، به‌ویژه روان‌شناسی اسلامی به شکلی که از دیدگاه معرفت‌شناختی اعتبار کافی داشته و دارای ارزش کاربردی باشد، وجود دارد؛ رابعاً تفاوت بخش تجربه‌ناپذیر «معارف اسلامی» با «علم تجربی» روان‌شناسی اسلامی و کاربرد هر کدام روشن شد.

کلیدواژه‌ها: روان‌شناسی اسلامی، علم دینی، روش تجربی، روش عقلی، روش نقلی.

مقدمه

گرچه در سنت اسلامی، به هرگونه آگاهی، «علم» اطلاق می‌شود، اما در بخش مهمی از ادبیات معرفت‌شناسی معاصر، به‌ویژه در سنت‌های تجربه‌گرا، آگاهی‌های عمومی‌تر را «معرفت»^۱ و آگاهی‌های حاصل از روش‌های تجربی را «علم»^۲ می‌نامند. با این حال، طبق این تعریف از علم، علمی بودن لزوماً به معنای حقیقت داشتن و علمی نبودن لزوماً به معنای دروغین بودن نیست. وقتی گفته می‌شود «فلان گزاره علمی نیست»، معنای سخن فقط آن است که آن گزاره از راه تجربی به‌دست نیامده یا از راه تجربی قابل بررسی نیست، نه آنکه آن گزاره لزوماً نامعتبر باشد؛ زیرا ممکن است از راه تحلیل منطقی قابل اثبات قطعی و کاملاً معتبر باشد؛ چنان‌که بسیاری از قضایای ریاضی این‌گونه‌اند.^۳ همچنین وقتی گفته می‌شود «فلان گزاره علمی است»، این سخن فقط بدان معناست که گزاره مورد نظر امکان بررسی تجربی دارد، نه آنکه ضرورتاً عین واقعیت باشد. دو ویژگی اصلی گزاره‌های علمی، یکی «مشاهده‌پذیری» یا «تجربه‌پذیری» و دیگری «قدرت پیش‌بینی پدیده‌ها» است. هیئت بطلمیوسی که

1. knowledge

2. science

۳. هرچند ریاضیات در اصطلاح رایج از علوم شمرده می‌شود و در علمی مانند فیزیک و روان‌شناسی تجربی نقشی بنیادین دارد، در این مقاله واژه «علم» در معنای خاص علم تجربی به‌کار رفته است. بر این اساس، ریاضیات از حیث روش، در شمار دانش‌های صوری قرار می‌گیرد، نه علوم تجربی.

می‌پنداشت خورشید به دور زمین می‌چرخد، اولاً با امکانات تجربی آن زمان قابل بررسی و تأیید بود؛ و ثانیاً می‌توانست پدیده‌های نجومی مانند خسوف و کسوف را به دقت پیش‌بینی کند. بنابراین نظریه بطلمیوس در زمان خودش کاملاً علمی، اما درعین‌حال نادرست بود. این وضعیت برای آنچه امروز علمی می‌خوانیم نیز بالقوه قابل تکرار است. این سخن نباید نازلنده‌سازی علم تلقی شود؛ زیرا علم در حل بسیاری از مسائل روزمره بشر و پیشرفت تمدن نقش انکارناپذیری داشته است، بلکه تذکاری است بر آنکه امتیاز کارگشایی علم نباید به توهم حقیقت‌نمایی مطلق آن منتهی شود.

بی‌گمان تولید علم دینی از قبیل روان‌شناسی اسلامی، یکی از ضروریات استقرار تمدن اسلامی است، اما این مقوله با چالش‌ها، ابهامات، پرسش‌ها و گاه انتقاداتی روبه‌رو است. آیا علم دینی از جمله روان‌شناسی اسلامی به‌صورت بالفعل یا بالقوه وجود دارد؟ آیا علم دینی نوعی علم حاصل از بررسی‌های تجربی است یا محصول بررسی معارف دینی؟ این دو چگونه می‌توانند با یکدیگر عجین شوند تا بتوان درباره علم دینی سخن گفت؟ آیا علم نباید در خصوص عقاید و ارزش‌ها موضعی بی‌طرف داشته باشد؟ آیا پژوهش‌های تجربی امکان و صلاحیت بررسی معارف دینی را دارند؟ ایده «علم تجربی دینی» باید تابع چه نوع منطق، روش‌شناسی، الزامات و ملاحظات باشد؟ در این مقاله تلاش شده است تا چهارچوبی نظری برای حل و فصل پرسش‌های فوق ارائه شود.

روش پژوهش

پژوهش حاضر یک مطالعه بنیادی-نظری است که با روش توصیفی-تحلیلی انجام شده است که در آن با روش تحلیل نظری، ابتدا اعتبار معرفت‌شناختی «علم تجربی» و «روش فهم نصوص دینی» و حیطه صلاحیت هریک از این دو روش در جهت کشف واقع، واکاوی شده است؛ سپس امکان تعامل علم تجربی با نصوص دینی بررسی شده؛ آنگاه با تحلیل ماهیت علم دینی و ضروریات و مضیقه‌های آن، تلاش شده است تا شیوه‌ای برای تلفیق روش تجربی و روش فهم نصوص دینی در تولید «علم تجربی روان‌شناسی اسلامی» ارائه شود که بتواند هر سه وجه «تجربی و کاربردی»، «روان‌شناختی» و «دینی» این علم را تأمین کند. همچنین سعی شده است تعارض‌های احتمالی دو روش تجربی و تفسیری، با لحاظ مبانی معرفت‌شناختی آنها، حل و فصل شود و در نهایت حدود و ثغور «علم روان‌شناسی تجربی دینی» تعیین و از حیطه‌های نامرتبط پیراسته گردد.

یافته‌های پژوهش

۱. اعتبار معرفت‌شناختی «علم تجربی»

۱-۱. رابطه علم تجربی با عقاید و ارزش‌ها

معمولاً وقتی یک پژوهشگر تجربی از ترکیب هیدروکسید سدیم و اسیدکلریدریک به نمک طعام و آب

می‌رسد، حکم می‌کند که همگان می‌توانند در شرایط مشابه، همین نتیجه را بگیرند. شاید تصور شود که این نتیجه‌گیری علمی بی‌شک عین «واقعیت» بوده و ارتباطی به عقاید، ارزش‌ها و پیش‌فرض‌های ذهنی پژوهشگر ندارد، اما واقعیت آن است که او نتیجه‌گیری خود را بر اساس یک رشته پیش‌فرض‌های متافیزیکی اثبات‌نشده، شامل عقایدی بنیادین دربارهٔ جهان (جهان‌بینی) اظهار کرده و ای‌بسا ارزش‌هایی نیز بر کار وی حاکم باشد. نتیجه‌گیری او تنها مشروط بر آنکه پیش‌فرض‌های اعتقادی وی پذیرفته شوند، درست تلقی خواهد شد، اما پژوهشگر مذکور معمولاً نیازی به بررسی این پیش‌فرض‌ها احساس نمی‌کند و آنها را بدیهی می‌گیرد. این پیش‌فرض‌ها غالباً از راه آزمایش و تجربه قابل بررسی نبوده و باید در خلال بررسی‌های برهانی و فلسفی به صحت و سقم آنها رسیدگی کرد. این پیش‌فرض‌ها که از جنس عقیده‌اند و نه علم، به این قرارند:

۱. واقعیتی به نام جهان، مستقل از ذهن ما وجود دارد (رئالیسم).
 ۲. هرچه را بتوان مشاهدهٔ حسی و اندازه‌گیری کرد، واقعی است.
 ۳. جبر علی یا همان قانون علت و معلول بر پدیده‌ها حاکم است (دترمینیسم).
 ۴. قوانین حاکم بر جهان در طول زمان ثابت‌اند.
 ۵. قوانین حاکم بر جهان در همه‌جا به‌طور یکسان وجود دارند.
 - و گاه عقیده به اینکه...
 ۶. هرچه قابل مشاهدهٔ حسی مستقیم یا غیرمستقیم نباشد، موهوم است (امپرسیسم و پوزیتیویسم).
 ۷. در جهان چیزی جز ماده و آثار آن وجود ندارد (ماتریالیسم).
- پژوهشگر تجربی، پایبندی عملی به این عقاید را نوعی ارزش تلقی می‌کند، و گرنه از آنها تخطی می‌کرد. همچنین او ممکن است سوگیری‌های ارزشی نیز داشته باشد. برای مثال ممکن است نفس فعالیت علمی یا آثار اقتصادی، اجتماعی، ایدئولوژیک، یا میهن‌پرستانهٔ این فعالیت را نیز ارزش بداند، و گرنه بدان مبادرت نمی‌کرد.
- به روشنی می‌توان دید که برخلاف یک «عقیده» مشهور که علم فارغ از عقیده و ارزش‌هاست یا باید باشد، علوم تجربی و انسانی بدون استثنا دارای زیربناهای عقیدتی و ارزشی معینی، گاه بسیار فراتر از عقاید و ارزش‌های ذکرشده در بالا هستند. عقاید و ارزش‌ها علاوه بر آنکه همواره زیربنای ضروری علم هستند، می‌توانند جهت‌گیری و نوع پژوهش‌ها را تعیین کنند، سبب سوگیری در تحقیق شوند، در نحوهٔ نتیجه‌گیری و تفسیر محقق از یافته‌ها اثر بگذارند، و بالاخره می‌توانند در چگونگی کاربرد یافته‌های علمی تعیین‌کننده باشند.

فلسفه‌هایی مانند امپریسیسم، پوزیتیویسم و ابطال‌گرایی که [نوعاً] زیربنای علوم هستند، «عقیده» اند و نه «علم» (هیورلند،^۱ ۲۰۰۵). بنابراین هیچ دانشمند علوم تجربی یا انسانی در جستارهای علمی خود مستقل از پیش‌فرض‌های اعتقادی زیربنایی نیست (نمودار ۱). در روان‌شناسی، اندکی دقت در نتایج کار رفتارگرایان روشن می‌کند که آنها پیش‌فرض‌هایی شامل رئالیسم، ماتریالیسم، پوزیتیویسم و دترمینیسم داشته‌اند. اگر به دلایلی کاذب بودن این پیش‌فرض‌ها معلوم شود، نتیجه‌گیری‌های رفتارگرایان بی‌اعتبار خواهند بود.

مطالعه آثار ز. فروید^۲ نشان می‌دهد که او دیدگاه‌های روان‌کاوی خود را بر چند پیش‌فرض «عقیدی» استوار کرده بود: ماتریالیسم، دترمینیسم و امپریسیسم. هیچ‌یک از این عقاید، موضوع علم روان‌شناسی نبوده و در متن نظریات روان‌کاوی فروید به آنها تصریح نشده است، اما پذیرش مطلق دیدگاه‌های فروید بدون تسلیم به پیش‌فرض‌های عقیدی او ممکن نیست.

موج سوم رفتارگرایی تا حدی بر آموزه‌های اعتقادی بودایی تکیه دارد (سیدن و لام،^۳ ۲۰۱۰). عقیده اومانیزم (انسان‌محوری به جای خدامحوری) در حذف هم‌جنس‌گرایی از کتابچه طبقه‌بندی اختلالات روانی (DSM) تجلی کرده است (مک‌کانگی،^۴ ۱۹۷۷). حتی در نام برخی نظریات روان‌شناسی می‌توان تصریح به بنیان‌های اعتقادی را دید، مانند نظریه‌های روان‌درمانی فمینیستی و پست‌مدرنیستی (کُری،^۵ ۲۰۱۳، ص ۵۰۷-۶۰۴).

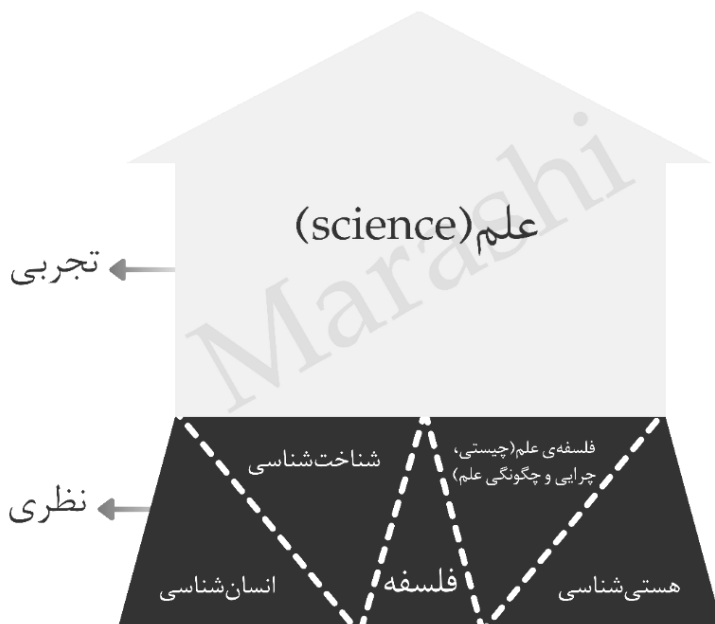
اتکای نتیجه‌گیری‌های علمی بر پیش‌فرض‌های غیرعلمی،^۶ در طبیعیات و علوم پایه نیز جاری است. اینشتین با فیزیک‌دانان مکانیک کوانتوم بر سر یک «عقیده» اختلاف داشت و نه یک مشاهده تجربی و علمی، کوانتومی‌ها جبر علی را در جهان زیراتمی قبول نداشتند، اما اینشتین به جبر علی به‌عنوان یک ضرورت فراگیر عقیده داشت. نتایج برخی آزمایش‌های زیراتمی به نظر غیرقطعی می‌رسیدند. کوانتومی‌ها از این مشاهده نتیجه می‌گرفتند که جبر علی نقض شده است، اما اینشتین نتیجه می‌گرفت که نقش عوامل ناپیدا از نظر دور مانده است (وایدمن،^۷ ۲۰۱۴). می‌بینیم که اختلاف نه

-
1. Hjørland
 2. Z. Freud
 3. Seiden & Lam
 4. McConaghy
 5. Corey

۶ اصطلاح «غیرعلمی» معادل غلط یا خرافی نیست، بلکه منظور گزاره‌هایی است که از راه تجربه عینی به‌دست نیامده باشند، حال چه درست باشند و چه غلط.

7. Vaidman

بر سر نتایج آزمایش‌ها، بلکه بر سر تفسیر این نتایج است. هرکس تفسیری را می‌پذیرد که با عقیده زیربنایی خود سازگار می‌یابد.



نمودار ۱: جایگاه زیربنایی عقاید درباره علم

۱-۲. میزان اعتبار عقاید تجربه‌گرایانه

فلسفه‌های تجربه‌گرا (پوزیتیویسم، امپریسیسم و ابطال‌گرایی)، گرچه خرافات زیادی را پالایش کردند و سبب پیشرفت‌های صنعتی زیادی شدند (چونگ‌چانگ و نولان،^۱ ۱۹۹۴؛ ناچمن،^۲ ۱۹۷۷)، اما بعدها روشن شد که این فلسفه‌ها خود اثبات تجربی ندارند، بلکه از جنس عقاید و استنتاجات ذهنی هستند. طرح یک سؤال، فلسفه پوزیتیویسم را از توافق عمومی در غرب خارج کرد: آیا این گزاره که «فقط اموری را می‌توان واقعی دانست که قابل تجربه و اندازه‌گیری باشند»، از راه اندازه‌گیری و تجربه به‌دست آمده است؟ (پوپر،^۳ ۱۹۵۹، ص ۱۰۵). به بیان دیگر، این عقیده که «هر چیز قابل آزمون تجربی نباشد، موهوم و مهمل است»، خود نیز موهوم و مهمل است؛ زیرا قابل آزمون تجربی نیست. تفحص‌های

1. Cheung Chung & Nolan
2. Nachman
3. Popper

فلسفی دیگر نشان دادند که عقاید تجربه‌گرایانه، خود مبتلا به جزم‌اندیشی‌های ذهنی ناصوابی هستند (کواین،^۱ ۱۹۷۶، ص ۴۱-۶۴).

انتقاد دیگر به فلسفه‌های تجربه‌گرا آن است که هم مشاهده و هم اندازه‌گیری، خطاپذیر و همچنین تابع ویژگی‌های روان‌شناختی مشاهده‌گرند (آلبرت،^۲ ۲۰۱۵)؛ بنابراین معلوم نیست آنچه دانشمندان از مشاهدات خود گزارش می‌دهند، تا چه اندازه عین واقعیت است.

انتقاد سوم آن است که اعتقاد به آنکه «علم تجربی بالقوه پاسخ‌گوی همه نیازهای بشر خواهد بود»، فاقد امکان بررسی علمی و تجربی است و از نگاه فلسفه تجربه‌گرایی، سخنی غیرعلمی و مهممل است (مرعشی، ۱۴۰۰، ص ۲۷).

انتقاد به تجربه‌گرایی ناقض مفید بودن یافته‌های تجربی نیست، بلکه نقد این عقیده است که تجربه تنها راه شناخت و آگاهی در نظر گرفته شود و سایر راه‌های شناخت مانند استنتاجات ذهنی و عقلانی به کلی نامعتبر فرض شوند؛ زیرا راه تجربی، خود بر اساس یک نتیجه‌گیری ذهنی، معتبر دانسته شده است.

البته پوزیتیویست‌های منطقی نقش منطق (و در نتیجه ذهن) را در تفسیر مشاهدات تجربی پذیرفتند، لیکن بدان شرط که آغاز روند علمی از تجربه باشد و نه از فعالیت ذهنی. اما وقتی از عده‌ای دانشجو خواسته شد که مشاهدات عینی و تجربی خود را ثبت کنند، آنها فوراً پرسیدند «مشاهدات درباره چه». آنها نیاز به یک پیشینه ذهنی داشتند تا مشاهداتشان را با آن انتخاب و همچنین معنا کنند (پوپر، ۱۹۶۳، ص ۶۱)؛ بنابراین تقدم امور ذهنی بر تجربی یک قاعده است.

دانشمندان در چگونگی پیش‌بینی، جمع‌آوری، اولویت‌بندی و ارزیابی داده‌های عینی، متأثر از زمینه‌های نظری (نظریه‌های ذهنی) خود هستند؛ از این‌رو هر مجموعه از داده‌های عینی و تجربی پر از نظریه‌های ذهنی پیدا و پنهان است (هانسون،^۳ ۱۹۵۸، ص ۴-۳۱). بدین ترتیب در علوم تجربی «است‌ها» (یافته‌های تجربی و عینی)^۴ نمی‌توانند به کلی از «بایدها» (ارزش‌ها)^۵ مستقل شوند (کوهن،^۶ ۱۹۶۲، ص ۱۸۵).

1. Quine
2. Albert
3. Hanson
4. facts
5. values
6. Kuhn

۳-۱. زیربناهای ایدئولوژیک^۱ علوم

علوم تجربی و انسانی متعارف که نوعاً غربی هستند، به‌صورت اجتناب‌ناپذیر انواعی از عقاید، از جمله «انسان‌شناسی» و «هستی‌شناسی» معینی را مفروض می‌گیرند. ایدئولوژی‌های غربی گرچه به‌صراحت به‌عنوان زیربنای مکاتب علوم انسانی غربی معرفی نمی‌شوند، اما ساختار و صورت‌بندی نظریات این علوم را متأثر کرده و «پارادایم»^۲ یا «الگواره»^۳ خاصی را بر این علوم حاکم می‌کنند (کوهن، ۱۹۶۲، ص ۴۳-۵۱). پژوهشگران غربی نه می‌توانند مدعی وحیانی بودن یا آزمون‌پذیر بودن پیش‌فرض‌های عقیدتی خود باشند و نه معمولاً بر این عقاید برهان اقامه می‌کنند، بلکه این جهان‌بینی‌ها صرفاً عقاید و پیش‌فرض‌هایی هستند که در اثر جریان‌های تاریخی و اجتماعی، در غرب رواج و مقبولیت یافته‌اند. به همین سبب پژوهشگران غربی عموماً ندانم‌گرا^۴ و پیرو ظن و گمانند (نوکسن،^۵ ۱۹۶۴؛ هاکسلی،^۶ ۱۹۹۷، ص ۲۷۲؛ هیوم،^۷ ۱۷۴۸، ص ۱۲۰). چنان‌که گفتیم، بر اصل وجود پیش‌فرض‌های اعتقادی برای علم حرجی نیست، بلکه گریزی هم نیست، اما فرض این الزام که همه مردم جهان از جمله مسلمانان، پیش‌فرض‌ها و جهان‌بینی علوم انسانی خود را از ایدئولوژی‌های غربی بگیرند و تا ابد مستعمره فکری غرب باشند، نه وجه علمی دارد و نه ضرورت منطقی، به‌ویژه آنکه مسلمانان برای جهان‌بینی خود دلایل محکم‌تر، عقل‌پسندتر و حتی علم‌پسندتری دارند که در جای خود نشان داده شده است.

۳-۲. نسبت روش فهم نصوص دینی با روش تجربی در روان‌شناسی اسلامی

۳-۲-۱. میزان اتکای عقل، نقل و تجربه بر یکدیگر

دیدیم که تجربه‌گرایی (شامل اثبات‌گرایی و ابطال‌گرایی) ضرورتاً قدرت حقیقت‌نمایی بیشتری از راه‌های غیرتجربی شناخت ندارد. اعتبار کلی آگاهی‌هایی که از راه تجربه، منطقی و وحی^۷ به‌دست می‌آیند، مشروط بر آنکه با روش مناسبی به‌کار روند، در جای خود روشن شده است و ما در این مقاله بنای بررسی این موضوع را نداریم، بلکه آن را برای یک پژوهشگر مسلمان مفروض می‌گیریم. اما

۱. صرف‌نظر از مناقشات لفظی و اختلاف‌نظرهایی که در تعریف واژه «ایدئولوژی» وجود دارد، در این مقاله ایدئولوژی صرفاً به معنای التزام به مجموعه‌ای از عقاید و ارزش‌ها در نظر گرفته شده است.

2. paradigm

3. agnosticism

4. Noxon

5. Huxley

6. Hume

۷. گرچه ما به‌عنوان انسان‌های عادی مستقیماً به وحی دسترسی نداریم، مسامحتاً و برای اختصار کلام، از نصوص دینی، از آنجاکه کاشف از وحی هستند، تعبیر به وحی و گاه تعبیر به نقل کرده‌ایم.

از آنجا که منطقاً واقعیت هرچیز یکی بیشتر نیست، انتظار می‌رود این سه منبع شناخت در هر موضوع، یا نتایج یکسانی داشته باشند و مانند سه بُردارِ هم‌رَس در یک نقطهٔ مشترک تلاقی کنند، یا نتایج حاصله از آنها مکمل یکدیگر باشند، یا در مواردی که حیطهٔ کاربرست این سه متفاوت است، دست‌کم تضاد و تعارضی میان آنها دیده نشود؛ گرچه هریک از این سه منبع تا اندازه‌ای برای تحلیل یک دسته از موضوعات، مناسب‌تر باشند.

بسیاری از نیازمندی‌های جاری بشر مانند شهرسازی، ساخت خودرو و هواپیما، درمان ناخوشی‌های جسمی و روانی، تولیدات کشاورزی و صنعتی و... بیشتر به شناخت‌های تجربی متکی هستند. این شناخت‌ها را در اصطلاح رایج امروزی «علم» می‌نامند. اما بشر سؤالات و نیازمندی‌های مهم دیگری نیز دارد که علم تجربی دربارهٔ آنها ساکت است، مانند آنکه آیا باید یک قاتل را اعدام کرد یا نه؟ آیا جهان هدفی دارد؟ اختلافات بشری را چگونه باید حل و فصل کرد؟ نیازهای معنوی بشر را چگونه باید پاسخ گفت؟ چه چیز زیباست؟ حل این‌گونه مسائل بیشتر به عهدهٔ عقل و وحی است، نه علم.

دیدیم که برخلاف توقع پوزیتیویست‌های منطقی، تحقیقات تجربی از ایده‌های نظری و ذهنی آغاز می‌شوند نه از مشاهدهٔ صرف با ذهن خالی. بنابراین علی‌القاعده نباید مانعی باشد که دانشمند تجربی مسلمان ایده‌هایی را از منطق و وحی به‌دست آورد؛ سپس این ایده‌ها را در بوتۀ آزمون تجربی، عینی و میدانی بررسی کند. در مطالب آتی راجع به ضرورت و فایدهٔ این فقره بحث خواهیم کرد. در مقابل نیز ایرادی ندارد که گاه یافته‌های تجربی به روشن‌تر شدن آموزه‌های وحیانی و استنباطات عقلانی کمک کنند؛ هرچند که این امر یک ضرورت همیشگی نباشد.

۲-۲. ماهیت علم دینی

دیدیم که علم بدون اتکا بر عقیده‌ها و ارزش‌ها تحقق‌پذیر نیست و اصرار برخی بر اینکه علم موضوعی عقیدتی و ارزشی نیست، در خوش‌بینانه‌ترین حالت ناشی از بی‌دقتی است. بر این اساس، اگر هر مجموعه از عقاید و ارزش‌ها را دین بدانیم (ولو دین غیرالهی)، علم همواره دینی^۱ بوده و مناقشه در امکان علم دینی بسی بیهوده است (مرعشی، ۱۴۰۰، ص ۵۸).

اغلب هرگاه سخن از علم دینی می‌شود، گمان می‌رود آن علمی دینی خواهد بود که همهٔ گزاره‌های خود را از آیات و روایات استخراج کرده باشد. بلافاصله سؤال می‌شود که مگر همهٔ نیازمندی‌های علمی - کاربردی بشر در متون دینی یافت می‌شود؟ آیا می‌توان در آیات و روایات روش

محاسبه «ضریب جینی» یا میزان اعتبار آن را در اقتصاد جست‌وجو کرد؟ آیا روش کاشت خرما، درمان بیماری کووید ۱۹، روش ساخت دستگاه‌های الکترونیک، نحوه ساخت پل و... را در آیات و روایات آموزش داده‌اند؟ البته که نه.

اما برای آنکه یک علم، دینی باشد ضرورت ندارد که تمامی مدعاهای خود را از متون دینی برگیرد. گرچه تصریحات و تلویحات علمی زیادی (برای مثال در روان‌شناسی یا اقتصاد) در متون اسلامی یافت می‌شود، اما علم دینی ضرورتاً محدود به این تصریحات و تلویحات نیست. اگر اتکای علم بر ارزش‌ها و عقاید اجتناب‌ناپذیر است - که هست - هرگاه رعایت شود که این عقاید و ارزش‌ها مأخوذ از دین باشند، علم ما دینی خواهد بود و اگر مأخوذ از اسلام باشد، علم ما اسلامی خواهد بود. این همان چیزی است که همه دانشمندان علوم گوناگون درباره عقاید و ارزش‌های بنیادین خود به‌صورت هشیار یا ناهشیار رعایت می‌کنند و از یک نظر علم همه آنها نیز دینی است؛ هرچند دین آنها غیرالهی باشد (مرعشی، ۱۴۰۰، ص ۳۸-۳۹).

۲-۳. ماهیت روان‌شناسی اسلامی به‌عنوان نمونه‌ای از علم دینی

شاید بتوان گفت که روان‌شناسی در مقایسه با سایر رشته‌ها در علم دینی پیش‌گام بوده است. برای آنکه بدانیم روان‌شناسی اسلامی چیست یا چه باید باشد، لازم است دست‌کم به سه سؤال پاسخ دهیم:

۱. موضوع بررسی در روان‌شناسی اسلامی چیست؟

۲. روان‌شناسی اسلامی یک علم تجربی است یا نوعی معارف غیرتجربی؟

۳. وجه اسلامی یک علم مانند روان‌شناسی اسلامی، چگونه تأمین شده است و چگونه با وجه علمی آن سازگار می‌شود؟

پاسخ سؤال اول: روان‌شناسی امروزی، حیطه کار خود را «بررسی فرایندهای ذهنی و رفتاری و مبانی فیزیولوژیک آنها» تعریف کرده است (اتکینسون^۱ و همکاران، ۱۳۷۹، ص ۲۹؛ ویتن^۲، ۲۰۰۳، ص ۲۰؛ انجمن روان‌شناسی آمریکا^۳، ۲۰۲۶). فایده ویژه فهم فرایندهای ذهنی و رفتاری آن است که ما را در مدیریت اختلالات روانی، ارتقای سلامتی روان، افزایش رضایت از زندگی، رشد، بالندگی و بهبود کارآمدی انسان‌ها (که اهداف روان‌شناسی هستند) مسلح می‌کند. می‌دانیم که تعریف، یک قرارداد است و در آن مناقشه نیست. اگر ما بخواهیم روان‌شناسی اسلامی را به‌عنوان یک مکتب در ردیف سایر مکاتب روان‌شناسی به جهان عرضه کنیم، ضرورت دارد که موضوع بررسی را خارج از چهارچوب

1. Atkinson

2. Weiten

3. American Psychological Association

فرایندهای ذهنی و رفتاری قرار ندهیم، در غیر این صورت آنچه به‌دست می‌آید، هرچند ارزشمند است، نمی‌تواند جایگزین مناسبی برای روان‌شناسی متعارف باشد، بلکه ممکن است چیزی از جنس فلسفه، کلام، اخلاق، فقه یا انسان‌شناسی باشد و کماکان نیازمندی مطلق به روان‌شناسی غربی ادامه یابد.

باید به‌ویژه مرز سه دسته از موضوعات با روان‌شناسی اسلامی حفظ و از خلط مبحث میان آنها با روان‌شناسی اسلامی اجتناب شود: انسان‌شناسی، فقه و اخلاق. در مباحث انسان‌شناسی نشان داده شده که روح متمایز از ذهن و کاربر آن است (مرعشی، ۱۴۰۰، ۳۸۵-۴۹۴). از آنجاکه روح قابلیت بررسی تجربی ندارد باید در حیطه کلام، فلسفه و انسان‌شناسی و به‌عنوان زیربنا و مفروضه اعتقادی روان‌شناسی اسلامی (و نه در متن آن) بررسی شود (مرعشی، ۱۴۰۰، ص ۱۱۲) [به نمودار ۱ نگاه کنید]. همچنین بررسی احکام خمس (حلال، حرام، مستحب، مکروه و واجب) که به حیطه فقه مربوط است و به «باید و نباید»هایی در مورد کنش‌های ذهنی و رفتاری انسان ختم می‌شود و نه به بررسی سازوکارهای ذهنی و رفتاری، لازم است از موضوعات روان‌شناسی اسلامی متمایز شود. هرچند روان‌شناس اسلامی در کارهای خود به‌طور ضمنی به آنها ملتزم است، اما اینها موضوع اصلی تحقیق او نخواهد بود. موضوعات اخلاقی نیز بسیار با روان‌شناسی اشتباه گرفته می‌شوند و بیشتر ناظر به «ارزش‌گذاری» کنش‌های ذهنی و رفتاری انسان هستند تا به بررسی سازوکارهای ذهنی و رفتاری. دقت و مراقبت در تمییز حیطه موضوعی روان‌شناسی اسلامی از فقه، کلام، فلسفه، اخلاق و انسان‌شناسی را می‌توان «اجتهاد خاص» نامید که در کنار «اجتهاد عام» به فهم مدعاهای روان‌شناسانه نصوص اسلامی می‌انجامد.

پاسخ سؤال دوم: پرداختن به روان‌شناسی اسلامی به معنای طرد یا قبول مطلق روان‌شناسی متعارف نیست، اما حیطه موضوعی و کاربردی مشترکی با آن دارد. لذا ضرورت دارد که آن را مقوله‌ای «علمی» در نظر بگیریم تا بتواند کارکرد یک علم مشابه را داشته و ما را از روان‌شناسی متعارف بی‌نیاز کند. اگر روان‌شناسی اسلامی را نوعی معارف تفسیری و اجتهادی صرف در نظر بگیریم، نمی‌تواند این نیاز را مرتفع سازد. معیار افتراق علم [تجربی] از غیرعلم و شبه‌علم، اتکا بر تجارب عینی، نظام‌مند، کنترل‌شده و «مبتنی بر شواهد» است. روان‌شناسی اسلامی نیز به‌حسب تعریف، یک علم [تجربی] نخواهد بود، مگر آنکه این شرط را رعایت کند.

پاسخ سؤال سوم: دیدیم که علوم انسانی همواره مبتنی بر پارادایم، هستی‌شناسی و انسان‌شناسی خاصی هستند. روان‌شناسی اسلامی از آن‌رو که «اسلامی» است، متکی بر هستی‌شناسی اسلامی، انسان‌شناسی اسلامی و پارادایم متناسب با عقاید و الزامات ارزشی اسلام است. در پارادایم روان‌شناسی اسلامی، بهره‌گیری از روش‌های عینی و تجربی امری پذیرفته و مورد تأکید آیات و روایاتی است که انسان را به دقت و تدبر در مشاهدۀ عینی پدیده‌ها تشویق می‌کنند. محدودیت‌های اخلاقی پژوهش تجربی که در همه مکاتب علمی پذیرفته شده است، در روان‌شناسی اسلامی مبتنی بر اخلاق اسلامی خواهد بود.

وجه اسلامی علم روان‌شناسی اسلامی، نه تنها به سبب اتکا بر مبانی اعتقادی، ارزشی و پارادایمی اسلامی است، بلکه بدان سبب است که در روان‌شناسی اسلامی می‌توان دیدگاه‌های روان‌شناسانه بسیار زیادی را از آیات و روایات اسلامی با لحاظ «اجتهاد عام و خاص» استنباط کرد و آن‌گاه برای تأمین وجه علمی به بوته آزمایش‌های عینی و تجربی در انسان‌ها برد. فایده و حکمت این آزمایش‌ها در ادامه این مقاله بیان شده و به ملاحظات و ابهامات مربوط به آن پاسخ داده شده است. فرایند استنباط روان‌شناسانه از نصوص اسلامی، تابع روشی نقلی - عقلی (روش کیفی تفسیری) است. این روش از همان اصول کلی پیروی می‌کند که برای سایر استنباطات از متون دینی لازم‌اند و به «اجتهاد عام» موسوم و فایده آن جلوگیری از تفسیر به رأی است. «اجتهاد خاص» نگاهی روان‌شناسانه است که در میان نصوص دینی، تبیین فرایندها و سازوکارهای ذهنی و رفتاری را جست‌وجو کرده و از سایر مطالب تمیز می‌دهد. برای کشف «معارف روان‌شناسانه» در نصوص دینی، باید خانواده آیات و روایات مربوط به یک موضوع روان‌شناسانه معین و موضوعات مرتبط با آن فراهم و در ارتباط با یکدیگر تحلیل مفهومی شوند تا تصویر کلی آن موضوع روان‌شناسانه از نظرگاه نصوص اسلامی روشن شود. این موضوعات روان‌شناسانه می‌توانند شامل تبیین مفاهیمی برای ساخت سازه‌ها، تهیه گویه‌هایی برای ساخت سنج، فرضیه‌سازی، نظریه‌پردازی و تهیه بسته‌های مداخله‌ای و درمانی باشند.

بنابراین روان‌شناسی اسلامی یک علم تجربی و مبتنی بر شواهد است که حیطه مطالعه آن فرایندهای ذهنی و رفتاری بوده و پارادایم و عقاید و ارزش‌های بنیادین خود را از اسلام اخذ می‌کند. روان‌شناسی اسلامی غالباً ایده‌های پژوهشی خود را از متون اسلامی می‌گیرد؛ هرچند منعی ندارد که از منابع دیگری مانند مشاهدات میدانی نیز ایده پژوهشی برگیرد و بر مبنای پارادایم اسلامی خود تحلیل کند (نمودار ۲).



نمودار ۲: ماهیت روان‌شناسی اسلامی

۲-۴. شبهه نسبی‌گرایی و شکاکیت در علم دینی (اسلامی)

کوهن (۱۹۶۲، ص ۱۱ و ۷۷) پارادایم یا الگوواره را به‌عنوان یک سرمشق، چهارچوب شناخت‌شناسی انتظام‌بخش و الگوی حاکم بر یک رشته علمی معرفی می‌کند که اعتبار خود را از توافق عمومی و «ایمان جمعی» صاحب‌نظران آن رشته علمی به‌دست می‌آورد، حتی ای‌بسا عوامل زبان‌شناختی نیز بر پارادایم اثر داشته باشند. از آنجاکه پارادایم به زمانه و زمینه اجتماعی بستگی دارد، جنبه «عقیدتی» و «ارزشی» پارادایم روشن است. این توافق عمومی ضرورتاً منطبق بر حقیقتی ثابت نیست و می‌تواند با گذشت زمان و با تحول عوامل مؤثر تاریخی، فرهنگی و اجتماعی تغییر کند. کوهن (۱۹۶۲، ص ۱۲) این پدیده را «تغییر پارادایم» نامید که سبب «انقلاب‌های علمی» می‌شود. وی تأکید کرد که یافته‌های جدید علمی به تنهایی مسئول تغییر پارادایم نیستند (کوهن، ۱۹۶۲، ص ۶۶).

می‌توان دید که علم متعارف به سبب اتکا بر پارادایم‌های غیرثابت، ناگزیر با نوعی نسبی‌گرایی و شکاکیت عجین است، لیکن مراد از «پارادایم» در یک علم دینی مانند روان‌شناسی اسلامی، همان تعریف کوهن نیست؛ زیرا در اینجا پارادایم محصول توافق عمومی نبوده و به زمانه و زمینه‌های اجتماعی بستگی چندانی ندارد، بلکه نتیجه ثابتی است از محکومات وحیانی تغییرناپذیر که صحت آن توسط برهان عاری از مغالطات و متکی به بدیهیات عقلی تأیید می‌شود؛ از این‌رو پارادایم روان‌شناسی اسلامی مشمول پدیده تغییر پارادایمی نیست و در نتیجه، نسبی‌گرایی و شکاکیت گریبان آن را نمی‌گیرد، البته تغییرات یافته‌های علمی در روان‌شناسی اسلامی و سایر شقوق علم دینی، ممکن اما مربوط به اصلاح و تدقیق برداشت‌های محققین از نصوص دینی و پیشرفت روش‌های تجربی است، نه ناشی از تغییرات پارادایمی.

شاید گفته شود که عقل، تجربه و نصوص دینی (وحی) به‌عنوان سه منبع اصلی شناخت در علم دینی، همگی خطا‌بردارند؛ زیرا گاه عقل در تله مغالطه می‌افتد، تجارب عینی گاه به سبب خطاهای حس و اندازه‌گیری، مخدوش می‌شوند؛ همچنین خطا در فهم متشابهات نصوص دینی امکان دارد. با این ملاحظه، چگونه نسبیت‌گرایی و شکاکیت در علم دینی جاری نخواهد بود؟ پاسخ آن است که وقوع این‌گونه خطاها به‌صورت پراکنده، موردی و به شکل استثناست، نه گسترده و فراگیر یا به شکل یک قاعده حاکم بر دریافت‌های عقلانی، تجربی و وحیانی.

وانگهی برای تقلیل حداکثری خطاهای فوق چاره وجود دارد. خطای تجربه با تکرار آن، به‌ویژه توسط افراد یا گروه‌های متعدد تا حد زیادی قابل پالایش است. می‌توان خطاهای عقل را نیز با کاربرست قواعد منطقی فروکاهید، و گریز از خطا در فهم «متشابهات» نصوص دینی با ارجاع به «محکومات» ممکن است، به‌ویژه اگر یک شناخت معین، مورد تأیید بیش از یک منبع از منابع سه‌گانه باشد، ضریب

خطا بازهم کمتر خواهد بود. بدین ترتیب، با آنکه احتمال خطا در راه‌های شناخت صفر نیست، اما دستیابی به منظومه‌های معرفتی قابل اطمینان امکان‌پذیر است.

۲-۵. پژوهش تجربی در علم دینی و روان‌شناسی اسلامی

آنچه را از اجتهاد عام و خاص و روش کیفی تفسیری به‌دست می‌آید، می‌توان «معارف اسلامی» نام نهاد، اما این همان «علم روان‌شناسی اسلامی» نیست؛ زیرا علم^۱ مستلزم بررسی‌های عینی و تجربی است. هرگاه معارف اسلامی به‌صورت کنترل‌شده و تجربی در انسان‌ها آزمون شوند، می‌توان به آنها «علم روان‌شناسی اسلامی» گفت، مشروط بر آنکه مبین سازوکارهای ذهنی و رفتاری انسان باشند. این‌گونه آزمون‌ها را می‌توان در قالب پژوهش‌های کمی و کیفی (از نوع عینی و تجربی) انجام داد. در ادامه به فواید و ضرورت‌های این مرحله از کار و سپس به چالش‌های آن می‌پردازیم.

۲-۶. فواید و ضرورت‌های پژوهش تجربی در روان‌شناسی اسلامی

اهمیت پژوهش تجربی در روان‌شناسی اسلامی شامل موارد ذیل است:

۱. چنانچه برداشت‌های روان‌شناسانه از متون دینی، در تجربه ملموس نیز کارایی خود را نشان دهند، برای همگان (حتی غیرمسلمانان) روشن خواهد شد که اثربخش و مفیدند. به عبارت دیگر، بررسی تجربی، اثربخشی، سودمندی و عینیت یک مدعا را در مقام کاربست به شکلی عملیاتی نشان می‌دهد.
۲. بررسی‌های تجربی، اندازه ارتباط متغیرها را با یکدیگر و اندازه اثربخشی مداخلات را روشن می‌کنند. این اندازه‌گیری‌ها کمک می‌کنند تا بتوانیم اثربخشی روش‌های مداخله گوناگون را با یکدیگر مقایسه و میان آنها انتخاب و اولویت‌بندی کنیم. همچنین عنصر «اندازه‌گیری»، پیش‌بینی دقیق‌تری از برون‌داد فرایندهای ذهنی و رفتاری، درک شدت روابط میان متغیرها و میزان اعتبار سنج‌ها را در روان‌شناسی اسلامی فراهم می‌سازد. برای نمونه اگر بدانیم «زهد» پیش‌بینی‌کننده «سلامت روانی» است، نکته مهمی است، اما اینکه در میان انواع متغیرها، سهم زهد در سلامت روانی چه اندازه است، اهمیت جداگانه‌ای دارد که فقط با روش‌های تجربی مشتمل بر اندازه‌گیری قابل بررسی است. اینکه قرائت دعای چهلم صحیفه سجاده می‌تواند اضطراب مرگ را کاهش دهد، فی‌نفسه یافته پراهمیتی است، اما اینکه بدانیم اندازه این کاهش به‌طور میانگین حدود ۳۰ درصد است (حجازی، مرعشی، بشلیده و حمید، ۱۳۹۴)، در ترجیح یا عدم ترجیح بالینی این روش بر روش‌های دیگر تعیین‌کننده بوده و چنین برآوردی بدون اندازه‌گیری تجربی میسر نیست.

۳. اگر به دنبال یک دانش بومی هم‌ارز با روان‌شناسی متعارف باشیم، این دانش منطقاً باید از جنس تجربی باشد تا بتواند کارکردی مشابه با روان‌شناسی متعارف ارائه و جامعه اسلامی را از اتکای مطلق به آن بی‌نیاز کند؛ چنان‌که نمی‌توان برای استغنا از واردات خودرو، مقررات راهنمایی و رانندگی تدوین کرد؛ هرچند که این مقررات بسیار خوب تنظیم شده و فی‌نفسه نیز ضروری باشند.

۴. بررسی تجربی فرایندهای ذهنی و رفتاری، ممکن است گاه مکمل بررسی کیفی تفسیری (اجتهادی) این فرایندها باشد. به عبارت دیگر، بررسی‌های تجربی ممکن است در مواردی ما را از بررسی سند روایات بی‌نیاز کنند یا در مواردی به دقیق‌تر شدن و حتی اصلاح استنباطات روان‌شناسانه ما از نصوص دینی کمک کنند. مثالی از این مزیت را در بخش پایانی این مقاله در موضوع «رابطه عزت‌نفس با تکبر» خواهیم دید. پیش‌تر نیز برخی افاضل رحمهم‌الله، بر اساس مبانی عقلی، تجربه و آزمایش را برای اعتبارشناسی احادیث پزشکی (شامل طب تن و روان) پذیرفته‌اند:

... چون غالباً احادیث طبی، فاقد سندند و زمینه جعل در آنها به‌طور جدی وجود دارد، لیکن حاصل این‌گونه ارزیابی [صرفاً اجتهادی] بی‌بهره شدن مردم از بخشی از ذخایر علمی اهل‌بیت علیهم‌السلام خواهد بود؛ زیرا صف سند، بی‌تردید نشانه عدم صدور حدیث نیست؛ چنان‌که درستی سند، نمی‌تواند دلیل صدور قطعی آن باشد،... برای ارزیابی دقیق احادیث طبی [و به همان قرینه احادیث روان‌شناسی] و بهره‌گیری کامل از آنها، بهترین راه، آزمایش است. در واقع آزمایش و آزمایشگاه بهترین قرینه عقلی برای اثبات صحت و سقم احادیث طبی است که خوشبختانه در عصر حاضر امکان بهره‌برداری از آن بیش از هر وقت دیگر فراهم است... (محمدی ری‌شهری، ۱۳۸۵، ص ۵۰).

همچنین از دیدگاه نقلی (وحيانی) نیز تجربه منبع معتبری برای شناخت معرفی شده است که در این زمینه می‌توان به انبوهی از آیات قرآن کریم که به مشاهده عینی ارجاع می‌دهند اشاره کرد، مانند «قُلْ سِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَانظُرُوا كَيْفَ بَدَأَ الْخَلْقَ ثُمَّ اللَّهُ يُنشِئُ النَّشْأَةَ الْآخِرَةَ إِنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ» (عنکبوت: ۲۰)؛ بگو: در زمین بگردید و بنگرید خداوند چگونه آفرینش را آغاز کرده است؟ سپس خداوند [به همین‌گونه] جهان آخرت را ایجاد می‌کند؛ یقیناً خدا بر هر چیز تواناست؛ «أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ * وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ * وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ» (غاشیه: ۱۷-۱۹)؛ آیا آنان به شتر نمی‌نگرند که چگونه آفریده شده؟ و به آسمان نگاه نمی‌کنند که چگونه برافراشته شده؟ و به کوه‌ها که چگونه در جای خود نصب شده است؟

۵. حجم قابل توجهی از روایات اسلامی دارای مضامین روان‌شناسانه‌اند. برخی از این روایات سند قطعی دارند، برخی ممکن است قطعاً جعلی باشند که در فرایند اجتهاد عام حذف می‌شوند، اما گروه سوم، نه قطعاً

جعلی‌اند و نه سند قطعی دارند. ممکن است در میان گروه سوم روایات زیادی وجود داشته باشد که درست و منطبق بر واقعیت باشند. اگر بخواهیم این همه روایات را کنار بگذاریم، دست‌مایه‌های زیادی به هدر خواهد رفت، پس چه باید کرد؟ می‌توان درستی مضامین روان‌شناسانه این نوع روایات را با روش تجربی آزمود و سپس از آنها استفاده کرد؛ چراکه منبع شناخت تجربی مورد تأیید عقل و نصوص دینی است.

۲-۷. چالش‌های پژوهش تجربی در علم دینی و روان‌شناسی اسلامی

کاربست پژوهش تجربی در بررسی‌های دینی، زمینه انتقاداتی را فراهم می‌سازد:

۱. سطحی‌ترین انتقادی که مطرح می‌شود، آن است که یک علم دینی مانند روان‌شناسی اسلامی نباید روش پژوهش خود را از روان‌شناسی متعارف عاریت بگیرد. پاسخ آن است که روش پژوهش تجربی، بخشی از یک مکتب علمی نیست تا خاص آن مکتب باشد، بلکه کم و بیش در همه مکاتب علمی از جمله مکاتب روان‌شناسی مورد استفاده است. دیدیم که همه علوم که از روش تجربی استفاده می‌کنند، از یک نظر ماهیتاً دینی (ولو مبتنی بر یک دین غیرالهی) هستند. استثنا کردن روان‌شناسی اسلامی از این قاعده، وجهی ندارد.

۲. با وجود نقدهای مهمی که به فلسفه پوزیتیویسم و امپریسیسم وارد است، کاربری روش‌های تجربی در علم دینی چه مناسبتی دارد؟ پاسخ آن است که علم دینی به‌صرف استفاده از روش تجربی، به علمی امپریسیستی یا پوزیتیویستی تبدیل نخواهد شد؛ زیرا ایراد این فلسفه‌ها از ناحیه سودمندی روش‌های تجربی و عینی نیست، بلکه اشکال اساسی آنها این است که هیچ دریافتی را بیرون از دایره شناخت‌های تجربی و عینی معتبر نمی‌دانند. اما یک علم دینی مانند روان‌شناسی اسلامی موضوعات غیر قابل تجربه را ضرورتاً موهوم و مهمل نمی‌داند. می‌توان گزاره‌های دینی تجربه‌پذیر را در حیطه «علم روان‌شناسی اسلامی» و گزاره‌های دینی تجربه‌ناپذیر را در حیطه «معارف اسلامی» یا تحت عنوان «انسان‌شناسی اسلامی»، با استفاده از منابع عقلانی و وحیانی بررسی کرد. در مبحث «کاربست منابع شناخت» دیدیم که منتظر بروز تعارض در میان این دو حیطه نیستیم، اما در ادامه مقاله خواهیم دید که در صورت بروز هرگونه تعارض احتمالی چگونه می‌توان این تعارض را حل و فصل کرد.

گزاره‌های دینی را می‌توان به «است‌ها» و «بایدها» تقسیم کرد. «است‌ها» درصدد بیان برخی واقعیات هستند، اما «بایدها» دستورالعمل‌های دینی‌اند. برخی از «است‌ها» و جنبه‌ای از «بایدها» تجربه‌پذیر و در مقابل، برخی دیگر از «است‌ها» و جنبه‌ای از «بایدها» تجربه‌ناپذیرند. «است‌هایی» مانند «خداوند از روح خود در انسان دمید»، «خداوند میان انسان و قلب او حائل می‌شود»، «خداوند در هنگام مرگ، روح انسان را بازمی‌ستاند» یا «شیطان عامل وسواس است»، تجربه‌ناپذیرند. درستی

این‌گونه «است‌ها» با تلفیقی از معیارهای عقلی و منابع وحیانی بررسی می‌شود، نه با روش تجربی، اما «است‌هایی» مانند «روزه و حج باعث آرامش می‌شوند»، «علت تکبر، احساس حقارت است» یا «اتفاق سبب ثبات روان‌شناختی می‌شود»، در زمره «است‌های» تجربه‌پذیرند.

«بایدها» از قبیل «مؤمنان باید نماز را به پا دارند» یا «مؤمنان باید تا می‌توانند بدی را با خوبی پاسخ دهند» یا «مؤمنان باید در سختی‌ها صبر پیشه کنند»، از آن جهت تجربه‌ناپذیرند که نمی‌توان با روش تجربی بررسی کرد که آیا این گزاره‌ها به واقع حکم خداوند هستند یا خیر؟ و آیا ارزش دینی محسوب می‌شوند یا نه؟ بررسی درستی این جنبه از «بایدها» به عهده منابع وحیانی و عقلانی است. انگاره رایج آن است که «بایدها» از هیچ جنبه‌ای قابل بررسی تجربی نیستند، لیکن جنبه دیگری از «بایدها» در روان‌شناسی اسلامی (و شاید علوم دیگر) تجربه‌پذیر است که برای آن مبنایی پیشنهاد داده می‌شود: از دیدگاه دینی و عقلی، محال است که امر و نهی خداوند یا ستایش و نکوهش او درباره هر کاری، در خلاف جهت سلامت، رشد و بلوغ روان‌شناختی انسان باشد؛ زیرا جهت‌گیری کلی اسلام به‌سوی سلامت روانی بشر است.^۱ با لحاظ این مبنا می‌توان به‌صورت تجربی بررسی کرد که دستورات دینی که در زمره «بایدها» هستند، در سازه‌های روان‌شناختی مانند سلامت روانی، بهبود ظرفیت‌های ذهنی، ارتقای تاب‌آوری، افزایش توان مقابله‌ای، تقویت خودمهارگری، مقابله با اضطراب، افسردگی، وسواس و امثال آنها چه اثری دارند (مرعشی، ۱۴۰۰، ص ۱۱۲-۱۱۳).

۳. بنیان روش‌های تجربی بر استقرا متکی است و استقرا یقین عقلی ایجاد نمی‌کند. با این وصف، چرا باید بر آزمون‌های تجربی اصرار ورزید؟ پاسخ آن است که هرچند استقرا منجر به «یقین عقلی» نشود، «ظن قوی» ایجاد می‌کند که در مقام بهره‌برداری کاربردی، سودمند و کافی است، با این ملاحظه که به اتکای ظن قوی نمی‌توان وحی قطعی را به چالش کشید.

۴. اگر بنا باشد که در روان‌شناسی اسلامی مانند روان‌شناسی متعارف، پژوهش تجربی داور نهایی ارزیابی گزاره‌ها باشد، آن‌گاه نقش دین در مدعاهای روان‌شناسی اسلامی لغو نخواهد شد؟ پاسخ آن است که در این صورت نیز روان‌شناسی اسلامی علمی اسلامی است و در جهات عدیده‌ای از روان‌شناسی متعارف متمایز است:

الف) گرچه روش داور روان‌شناسی اسلامی تجربی است، رهیافت^۲ (زیرساخت فکری) در روان‌شناسی اسلامی، دینی است و این دو با یکدیگر قابل جمع‌اند؛ از این رو پژوهش برد^۳ (۱۹۸۸) که در آن

۱. «يَوْمَ لَا يَنْفَعُ مَالٌ وَلَا بَنُونَ ﴿١﴾ إِلَّا مَنْ آتَى اللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ» (شعراء: ۸۹-۸۸)؛ در آن روز که مال و فرزندان سودی نمی‌بخشد، مگر کسی که با قلب سلیم به پیشگاه خدا آید.

2. approach

3. Byrd

با رعایت کامل موازین بررسی تجربی نشان داد دعا برای بیماران قلبی به درگاه خداوند ادیان ابراهیمی، بر بهبود آنان در مقایسه با گروه گواه مؤثر است، نوعی پژوهش تجربی دینی از نوع الهی است، نه یک پژوهش تجربی ماتریالیستی. شایان ذکر است که این پژوهش از نوع مطالعات به اصطلاح سه‌سوکور^۱ بوده؛ یعنی بیماران و کادر پزشکی از امر دعا مطلع نبودند و پژوهشگران اصلی نیز گروه آزمایش را از گروه شاهد نمی‌شناختند. این نوع تحقیقات از معتبرترین تحقیقات تجربی محسوب می‌شوند؛

ب) نتایج آزمایش‌های تجربی بدون تفسیر و تبیین، معنای چندانی ندارند و دیدیم که عقاید بنیادین پژوهشگران در تفسیر نتایج آزمایش‌ها اثر دارد، مانند تفاوت تفسیر اینشتین و طرف‌داران مکانیک کوانتوم از نتایج آزمایش‌ها. در روان‌شناسی اسلامی، تفسیر نتایج آزمون‌های تجربی متأثر از عقاید و ارزش‌های اسلامی بوده یا دست‌کم با آنها معارض نخواهد بود؛

پ) در روان‌شناسی اسلامی مواد اولیه تجربه (موضوعات بررسی تجربی)، نوعاً (و نه ضرورتاً) مأخوذ از نصوص اسلامی هستند و برخلاف روان‌شناسی متعارف، در روان‌شناسی اسلامی، آیات و روایات در شکل‌گیری فرضیات و نظریه‌ها نقش اساسی دارند؛

ت) از آنجاکه در روان‌شناسی اسلامی برخلاف روان‌شناسی متعارف، پارادایم ما اسلامی است، لذا مرحله ضروری مقدم بر روش تجربی، فهم نظام‌مند دینی است؛

ج) در روان‌شناسی اسلامی برخلاف روان‌شناسی متعارف، ادبیات دینی در تبیین فرایندهای ذهنی و رفتاری جاری است. به بیان دیگر، غالب مفاهیم و اصطلاحات روان‌شناسی اسلامی به زبان دینی بوده و با فرهنگ اسلامی متناسب‌اند؛

چ) استفاده مؤثر از یافته‌ها در روان‌شناسی اسلامی ممکن است متوقف بر دست‌کم درجانی از ایمان دینی باشد. به عبارت دیگر، اثربخشی یک مداخله یا صدق یک فرایند ذهنی و رفتاری در افراد، ممکن است مستلزم آن باشد که این افراد تا اندازه‌ای اعتقادات دینی داشته باشند. برای مثال خواهیم دید که این قضیه در کاربست دعای چهلم صحیفه سجادیه برای مهار اضطراب مرگ صادق است؛

ح) در روان‌شناسی اسلامی برخلاف روان‌شناسی متعارف، تحقق شخصیت توحیدی موضوع مهمی است (مرعشی، ۱۴۰۰، ص ۲۱۰-۲۴۰). بنابراین روان‌شناسی اسلامی اهداف روان‌شناسانه خود را از راهی پیگیری نمی‌کند که با سعادت اخروی در تعارض باشد. علم تجربی دو فایده اصلی دارد: یکی «شناخت پدیده‌ها» و دوم «کنترل پدیده‌ها»، اما در علم دینی، «شناخت پدیده‌ها» خود برای درک آیات صنع و قدرت خداوند، و هدف غایی از «کنترل پدیده‌ها» اصلاح فرد، جامعه و طبیعت، هماهنگ با ارزش‌های

دینی است؛ بنابراین روان‌شناسی اسلامی برخلاف روان‌شناسی متعارف نمی‌تواند برای اهداف ضدبشری، ضداخلاقی و ضدالهی به کار رود؛

خ) در روان‌شناسی اسلامی برخلاف روان‌شناسی متعارف، کاستی‌های تجربه در شناخت واقعیت مورد توجه است و تجربه تنها راه شناخت نهایی تلقی نمی‌شود، بلکه یافته‌های تجربی با معیارهای عقلانی و وحیانی محک می‌خورند و تفسیر می‌شوند. این موضوع را ذیل انتقاد ششم بیشتر شرح خواهیم داد.

۵. هرگاه در روان‌شناسی اسلامی (یا هر علم دینی دیگر) دیدگاه‌های مستخرج از نصوص دینی، در آزمون تجربی رد شوند، آیا به اعتبار دین لطمه وارد نمی‌شود؟ این انتقاد نیاز به پاسخی تفصیلی دارد.

ارزش پژوهش‌های تجربی تنها در حد تأیید^۱ یا رد^۲ (به معنای پذیرش یا کنار نهادن) یک دیدگاه است (رودر^۳ و همکاران، ۲۰۰۹). به بیان دیگر، هرگاه فرضیه‌ای در پژوهش تجربی ابطال نشود، آن فرضیه را می‌پذیرند و عرفاً می‌گویند فرضیه مذکور تأیید شد، و هرگاه فرضیه ابطال شود، عرفاً گفته می‌شود که آن فرضیه رد شد یا تأیید نشد، اما پژوهش‌های تجربی ماهیتاً توان اثبات قطعی و یقینی صدق و کذب یک موضوع را ندارند و از اساس در مقام نمایاندن بی‌چون‌وچرای حقیقت نیستند (سایپینگتون، ۱۹۸۹، ص ۱۰)؛ زیرا اولاً مشاهده و اندازه‌گیری، پیوسته با درصدی از خطا همراه است؛ و ثانیاً کشف تجربی پاسخ هر سؤال، به طرح تعدادی سؤالات جدید منتهی می‌شود و این تسلسل انتها ندارد. در روان‌شناسی، بهترین پرسش‌نامه‌ها و سایر ابزارهای اندازه‌گیری، معمولاً روایی و پایایی حدود ۸۰ درصد دارند. علاوه بر این، خطا در پاسخ‌دهی به پرسش‌نامه از سوی آزمودنی‌ها، اشتباه در تعیین حجم نمونه و روش انتخاب آن، سوگیری‌های پژوهشگر، نامناسب بودن طرح تحقیق، یا خطا در تحلیل آماری، همه ممکن است به دقت و صحت نتایج تحقیق لطمه وارد کنند.

از سوی دیگر، به فرض در امان بودن از خطاهای فوق، ابطال یک گزاره، هم‌ارز دروغین بودن آن نیست، بلکه تنها بدان معناست که آن گزاره فاقد شمول عام است. برای مثال، اگر فقط یک کلاغ سفید مشاهده شود، گزاره «کلاغ‌ها سیاه‌اند» ابطال می‌شود، اما این گزاره دروغ نخواهد بود. همچنین گزاره «آسمان آبی است»، با آنکه دروغ نیست، از دیدگاه تجربی ابطال می‌شود؛ زیرا گاهی آسمان آبی نیست. ابطال فرضیه «سیگار سبب سرطان ریه می‌شود»، فقط بدان معناست که سیگار گاهی موجب سرطان ریه نمی‌شود، نه آنکه سیگار هیچ‌گاه زمینه‌ساز سرطان ریه نیست. همچنین اگر گزاره «ذکر یونسیه سبب رفع غم می‌شود» در پژوهش تجربی ابطال شود، بدان معناست که این ذکر در برخی شرایط چنین اثری ندارد، نه آنکه این گزاره دروغ باشد.

1. to accept
2. to reject
3. Roudier

ممکن است یک متغیر وابسته، پیش‌آیندهای مستقیم و غیرمستقیم گوناگونی داشته باشد. اگر در پژوهش تجربی رابطه‌ی یکی از متغیرهای مستقل (پیش‌آیندها) با متغیر وابسته معنادار نشود، ممکن است به دلیل ممانعت پیش‌آیندهای دیگری باشد که در پژوهش بررسی نشده‌اند، نه به دلیل کذب بودن رابطه. به عبارت دیگر، هرگاه گفته می‌شود که یک متغیر علت متغیر دیگر است، منظور تنها آن است که متغیر اول سهمی در بروز متغیر دوم دارد.

اگر یک فرضیه در پژوهش تأیید نشد، ممکن است با کشف و رفع برخی اشکالات روشی، نتیجه تحقیق بعدی تغییر کند، اما بنا به فرض، اگر پژوهش‌های مکرر، یک فرضیه روان‌شناسی اسلامی را تأیید نکنند، باید احتمال داد که خطایی در استنباط روان‌شناسانه از نصوص دینی بروز کرده باشد. در این صورت باید کار اجتهادی عام و خاص مورد بازنگری قرار گیرد. نکته مهم آن است که در این‌گونه پژوهش‌ها آنچه مورد بررسی تجربی قرار می‌گیرد، نه نصوص دینی، بلکه دریافت‌های روان‌شناسانه «افراد» از این نصوص است که بالقوه می‌تواند خطاپذیر باشد. به بیان دیگر، ما غالباً فرضیه‌های خود را آزمون تجربی می‌کنیم، نه خود آیات و روایات را. به‌هرحال، تعارض میان یافته‌های تجربی و استنباطات دینی از چهار حالت ذیل خارج نیست (جدول ۱):

الف) اگر فرضیه‌ای از دلالت ظنی و تلویحی متون دینی استنباط شده باشد یا اگر سند متن دینی قطعی نباشد، یک «گمانه دینی» خواهد بود. این فرضیه اگر در پژوهش‌های تجربی دقیق و مکرر ابطال شود، «حتم تجربی» علیه آن ایجاد می‌شود و طرد می‌گردد، اما به اعتبار متن دینی خدشه وارد نمی‌شود. در این حالت، حتی ممکن است نتایج تجربی به اصلاح و تدقیق فهم دینی کمک کنند؛

ب) اگر سند و دلالت متن دینی، مفید «حتم دینی» باشد، اما نتایج پژوهش تجربی تنها به یک «گمانه تجربی» منتهی شود، آن‌گاه «حتم دینی» بر «گمانه تجربی» ترجیح دارد. به بیان دیگر، نمی‌توان با تمسک به یک احتمال تجربی، یک موضوع قطعی وحیانی را کنار گذاشت، بلکه باید برای رفع نقایص روش تجربی تلاش کرد؛

پ) گاه ممکن است یک «گمانه تجربی» با یک «گمانه دینی» معارض باشد. در این فرض باید به داوری عقلانی رجوع کرد. در این داوری، چه گمانه دینی طرد شود و چه گمانه تجربی، نه به دین و نه به اعتبار روش تجربی خدشه وارد نخواهد شد؛

ت) فرض چهارم آن است که یک «حتم دینی» با یک «حتم تجربی» تعارض کند. گرچه در دنیای اسلام (برخلاف دنیای مسیحیت)^۱ مثالی از وقوع این فرض را سراغ نداریم، اما در فرض مذکور،

۱. برای مثال در عالم مسیحیت، یک گزاره دینی که حتمی محسوب می‌شد و بر مرکزیت زمین در کائنات دلالت می‌کرد با یک حتم تجربی که زمین را در کائنات متحرک می‌دید تعارض پیدا کرد و منجر به تعارض علم و دین در زمان گالیله شد.

استنباط روان‌شناسانه حاصل از متن دینی، از حیطة «علم روان‌شناسی اسلامی» خارج شده، به حیطة «معارف اسلامی» منتقل می‌شود؛ زیرا در این صورت، جزء موضوعات تجربه‌ناپذیر محسوب خواهد شد و مقوله‌ای فلسفی - کلامی و از جنس انسان‌شناسی خواهد بود. با ذکر مثالی موضوع را روشن‌تر می‌کنیم: اگر فرض کنیم گزاره «شیطان عامل وسواس است»، یک «حتم دینی»، اما فاقد هرگونه شواهد تجربی باشد، آن‌گاه این گزاره از دیدگاه تجربی «ابطال» می‌شود، اما دیدیم که ابطال یک گزاره، معادل دروغین بودن آن نیست، بلکه فقط از آنجاکه تأثیر شیطان در وسواس تجربه‌ناپذیر تلقی خواهد شد (و نه دروغین)، از حیطة علم روان‌شناسی اسلامی خارج شده، به حیطة معارف اسلامی منتقل می‌شود. به عبارت روشن‌تر، گرچه ما شواهد تجربی در تأیید این گزاره دینی نداریم، اما در مقابل شواهد تجربی که اثبات کند این گزاره کذب است نیز نداریم. اگر روزی پیشرفت‌های علمی امکان بررسی تجربی تأثیر شیطان را در وسواس فراهم کند، این قضیه به متن علم روان‌شناسی اسلامی باز خواهد گشت و تا آن زمان در حیطة انسان‌شناسی یا معارف و مفروضه‌های زیربنایی روان‌شناسی اسلامی باقی خواهد ماند (به نمودار ۱ نگاه کنید).

جدول ۱: حالات مفروض تعارض میان دین و تجربه

میزان اتقان شواهد عینی	میزان اتقان نص دینی	نتیجه مرجح
حتم تجربی	گمانه دینی	حتم تجربی
گمانه تجربی	حتم دینی	حتم دینی
گمانه تجربی	گمانه دینی	داوری عقلی
حتم تجربی	حتم دینی	انتقال به معارف اسلامی

۶. گاه پرسیده می‌شود که آیا طرف‌داران پژوهش تجربی در روان‌شناسی اسلامی مبتلا به معیارهای دوگانه نیستند؟ آنان از یک‌سو می‌گویند: اگر یک گزاره روان‌شناسی اسلامی در پژوهش تجربی رد شود، آیات و روایات رد نشده، بلکه استنباط روان‌شناسانه ما از آیات و روایات رد شده است، اما از سوی دیگر، هرگاه گزاره‌های روان‌شناسی اسلامی در پژوهش تجربی تأیید شوند، آن را شاهدهی بر حقانیت آیات و روایات می‌گیرند. پاسخ آن است که اگر یک فرضیه روان‌شناسی اسلامی حاصله از نصوص دینی، در پژوهش تجربی تأیید شود، میزان انتساب آن به دین بستگی به دو عامل مهم دارد: یکی میزان اعتبار سند متن؛ و دوم میزان صراحت و ظهور متن در بیان آن فرضیه (دلالت). بدین ترتیب اگر سند و دلالت متن هر دو قطعی باشند، انتساب فرضیه به دین نیز قطعی است، اما اگر سند یا دلالت قطعی نباشند، حتی اگر فرضیه ما در پژوهش تأیید شود، باز هم انتساب آن به دین ظنی خواهد بود و نه قطعی (جدول ۲).

جدول ۲: نحوه انتساب گزاره‌ها به دین

گزاره روان‌شناسانه استنباط‌شده از نص دینی		
سند	دلالت	انتساب به دین
قطعی	قطعی	قطعی
ظنی	قطعی	ظنی
قطعی	ظنی	ظنی
ظنی	ظنی	ظنی

۳. مثال‌های عملیاتی از پژوهش تجربی در روان‌شناسی اسلامی

محصولات پژوهش تجربی در روان‌شناسی اسلامی باید کم و بیش از جنس محصولات روان‌شناسی متعارف باشند تا بتوانند ما را از آنها بی‌نیاز کنند. به عبارت دیگر، این محصولات باید شامل فرضیه‌های تأییدشده، نظریه‌ها، سنجه‌ها و روش‌های مداخله و درمان، مبتنی بر پارادایم اسلامی باشند. مثال‌های عملی از این برون‌دادها در ذیل به اختصار مرور شده‌اند.

۳-۱. مثال اول

«اضطراب مرگ» مشکلی شایع، اما نسبتاً صعب‌العلاج است. بررسی کیفی تفسیری بر روی دعای چهلم صحیفه سجادیه (دعای یاد مرگ) نشان داد که قرائت این دعا می‌تواند نوعی مداخله شناختی - معنوی (یا شناختی - وجودی) برای تصحیح دیدگاه انسان درباره پدیده مرگ و مهار اضطراب مرگ باشد.

برای بررسی تجربی این دریافت روان‌شناسانه، نمونه تصادفی ۶۰ نفره‌ای از کارکنان صنف نیروی انتظامی به‌طور تصادفی به دو گروه ۳۰ نفره آزمایش و گواه تقسیم و نمره اضطراب مرگ هر دو گروه با پرسش‌نامه تمپلر اندازه‌گیری شد. در طی ۸ جلسه ۹۰ دقیقه‌ای محتوای دعای چهلم صحیفه سجادیه همراه با تمرین خانگی (قرائت و تدبر در دعا) تنها به گروه آزمایش ارائه گردید و پس از پایان مداخله، از هر دو گروه پس‌آزمون گرفته شد. تحلیل کوواریانس کاهش معناداری در نمره اضطراب مرگ گروه آزمایش در پس‌آزمون، در مقایسه با گروه گواه نشان داد (حجاری، مرعشی، بشلیده و حمید، ۱۳۹۴). بنابراین می‌توان به استناد پژوهش تجربی، در روان‌درمانی اضطراب مرگ از دعای چهلم صحیفه سجادیه بهره برد. باید توجه داشت که این یافته موضوعی متفاوت از حقانیت مفاهیم دعای مذکور و مضاف بر آن است.

۳-۲. مثال دوم

در روایتی از امام صادق (ع) چنین می‌خوانیم: «مَا مِنْ رَجُلٍ تَكَبَّرَ أَوْ تَجَبَّرَ إِلَّا لَذَلَّةٌ يَجِدُهَا فِي نَفْسِهِ»؛ هیچ مردی نیست که تکبر ورزد یا زورگویی کند، مگر به خاطر ذلتی که در نفس خود می‌یابد (حر عاملی، ۱۴۱۴ق، ج ۱۵، ص ۳۸۰).

فرایند تحلیل لغوی و مفهومی این روایت در کنار روایات مرتبط (که از تشریح این فرایند برای اختصار صرف‌نظر می‌کنیم)، نشان داد که در این روایت و نصوص مرتبط با آن، به یک گزاره روان‌شناسی «تصریح» شده است و آن اینکه: همواره احساس حقارت و پایین بودن عزت‌نفس عامل رفتارهای مغرورانه و زورگویانه است. تبیین روان‌شناسانه این گزاره آن است که رفتارهای مغرورانه و زورگویانه، واکنش‌های جبرانی برای ترمیم یا تسکین احساس حقارت‌اند، اما نکته مبهم آن است که آیا در این روایت، مراد از لفظ «مرد» فقط جنس مردان است یا مطلق انسان؟ چنان‌که در زبان انگلیسی واژه «man» و در فارسی نیز لفظ «مرد» گاه کنایه از انسان است، مانند «تا مرد سخن نگفته باشد/ عیب و هنرش نهفته باشد». بنابراین ما در اینجا دو «گمانه دینی» داریم. در بررسی نصوص، «ختم دینی» بر ترجیح هیچ‌یک یافت نشد؛ بنابراین روایت مذکور ممکن است ویژه مردان باشد یا شامل عموم انسان‌ها.

از اینجا به بعد، مرحله پژوهش تجربی آغاز شد. پس از انتخاب یک نمونه تصادفی ۱۰۰ نفره از دانشجویان (۵۰ دختر و ۵۰ پسر)، نمره عزت‌نفس و تکبر آنان با پرسش‌نامه عزت‌نفس روزنبرگ و «مقیاس اسلامی تکبر - تواضع» (هراتیان، آگاه‌هریس و موسوی، ۱۳۹۲) سنجش و رابطه «عزت‌نفس» با «تکبر» بررسی شد. همبستگی ساده بین دو متغیر، بسیار قوی (حدود ۰/۸-) و معنادار ($p < ۰/۰۰۱$) بود،^۱ اما تحلیل رگرسیون خطی نشان داد که جنسیت، به‌عنوان یک متغیر تعدیل‌گر عمل نکرده و تأثیر معناداری نداشته است. به عبارت دیگر، رابطه قوی و معکوس تکبر با عزت‌نفس، در زنان و مردان مشابه است (مرعشی، ۱۴۰۰، ص ۱۶۰). بنابراین از میان دو گمانه دینی درباره جنسیت، گمانه دوم مرجح است و مستند به پژوهش عینی، «رَجُل» در این روایت به معنای مطلق انسان گرفته شد. این مثال نشان می‌دهد که پژوهش‌های عینی و تجربی چگونه می‌توانند انگاره‌های روان‌شناسانه مأخوذ از نصوص دینی را تدقیق کنند.

بحث و نتیجه‌گیری

روان‌شناسی اسلامی یک علم تجربی مبتنی بر شواهد، درباره فرایندهای ذهنی و رفتاری است که پارادایم، انسان‌شناسی، هستی‌شناسی و ارزش‌های بنیادین خود را از اسلام می‌گیرد و علاوه بر آن، از نصوص دینی به‌عنوان منبعی برای تولید گزاره‌های روان‌شناسانه استفاده می‌کند. پارادایم علم دینی، نه حاصل توافق عمومی، بلکه مستند به وحی قطعی است و سر از شکاکیت و نسبی‌گرایی اپیستمولوژیک

۱ در کمتر پژوهشی شدت روابط میان متغیرها ۰/۸ می‌شود و این عدد تقریباً نزدیک به ۱ است. باید توجه داشت که روایی سنج‌ها ۱ یا صد درصد نیست، وگرنه ای‌سا در این تحقیق رابطه همان ۱ می‌شد که نشان می‌دهد رفتار متکبرانه بدون استئنا با احساس حقارت همراه است و این همان چیزی است که روایت بیان کرده بود.

در نمی‌آورد. با این حال، یافته‌های روان‌شناسی اسلامی با اصلاح و بهبود روش‌های اجتهادی و تجربی قابل اصلاح و ارتقا هستند. برای دستیابی به علم دینی، ادغام روش بررسی تجربی در روش استنباط دینی امکان‌پذیر است، بی‌آنکه به اعتبار علم تجربی یا دین خدشه وارد شود. بررسی تجربی گمانه‌های دینی تجربه‌پذیر، در پذیرش، رد، اصلاح و تدقیق آنها مفید است. به علاوه بررسی تجربی گمانه‌ها و حتی حتم‌های دینی، امکان اندازه‌گیری و کمی‌سازی مفاهیم را فراهم کرده و آنها را کاربردی می‌کند. برخی «است‌ها» تجربه‌پذیر و برخی تجربه‌ناپذیرند. بررسی درستی «بایدها» و انتسابشان به وحی، موضوعی تجربه‌ناپذیر است، اما «بایدها» از جهت سودمندی برای وضعیت روان‌شناختی تجربه‌پذیرند. گزاره‌های تجربه‌ناپذیر دینی تا زمانی که تجربه‌ناپذیر باشند، در حیطه معارف اسلامی و نه علم روان‌شناسی اسلامی مورد مطالعه عقلی و نقلی قرار می‌گیرند و به عنوان مفروضه‌های بینادین و نه متن اصلی علم روان‌شناسی اسلامی مورد استفاده خواهند بود.

منابع

- اتکینسون، ریتا؛ اتکینسون، ریچارد؛ اسمیت، ادوارد؛ بـم، داریل و نولن هوکسما، سوزان (۱۳۷۹). *زمینه روان‌شناسی هیگلارد*. ترجمه محمدنقی برهانی و همکاران. تهران: رشد.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷). *تفسیر تسنیم*. قم: اسراء.
- حجازی، کریم؛ مرعشی، سیدعلی؛ بشلیده، کیومرث و حمید، نجمه (۱۳۹۴). *تأثیر آموزش آموزه‌های اسلامی مبتنی بر دعای یاد مرگ صحیفه سجاده بر اضطراب مرگ کارکنان مرد نیروی انتظامی اهواز*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد روان‌شناسی بالینی. دانشگاه شهید چمران اهواز.
- حر عاملی، محمد بن حسن (۱۴۱۴ق). *وسائل الشیعه*. قم: مؤسسه آل‌البیت علیه السلام لإحياء التراث.
- سپینگتون، اندرو ا. (۱۹۸۹م). *بهداشت روانی*. ترجمه حمیدرضا حسین‌شاهی برواتی. تهران: روان.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴). *المیزان فی تفسیر القرآن*. ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی. قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- کری، جرال (۲۰۱۳). *نظریه و کاربرست مشاوره و روان‌درمانی*. ترجمه یحیی سیدمحمدی. تهران: ارسباران.
- محمدی ری‌شهری، محمد (۱۳۸۵). *دانشنامه احادیث پزشکی*. قم: دار الحديث.
- مرعشی، سیدعلی (۱۴۰۰). *درس‌نامه روان‌شناسی اسلامی*. اهواز: معتبر.
- مرعشی، سیدعلی؛ نقی‌ترابی، فریبا؛ بساک‌نژاد، سودابه و بشلیده، کیومرث (۱۳۹۸). *تأثیر آموزش آموزه‌های دینی (مبتنی بر دعای مکارم الاخلاق) بر هوش اخلاقی دانشجویان*. *روان‌شناسی و دین*، ۴۶(۱۲)، ۳۶-۲۳.
- هراتیان، عباسعلی؛ آگاه‌هریس، مژگان و موسوی، الهام (۱۳۹۲). *ساخت و اعتباریابی مقیاس تکبر - تواضع*. *روان‌شناسی و دین*، ۴۶(۴)، ۲۲-۵.

- Albert, H. (2015). Karl Popper, critical rationalism, and the Positivist Dispute. *Journal of Classical Sociology*, 15(2), 209-219.
- American Psychological Association. (2026). Psychology. In APA dictionary of psychology. Retrieved July, 24. from <https://dictionary.apa.org/psychology>
- Byrd, R. C. (1988). Positive therapeutic effects of intercessory prayer in a coronary care unit population. *South Med J*, 81(7), 826-9.
- Cheung Chung, M. & Nolan, P. (1994). The influence of positivistic thought on nineteenth century asylum nursing. *Journal of Advanced Nursing*, 19(2), 226-232.

- Hanson, N. R. (1958). *Patterns of discovery: An inquiry into the conceptual foundations of science*. Cambridge University Press.
- Hjørland, B. (2005). Empiricism, rationalism and positivism in library and information science. *Journal of documentation*, 61(1), 130-155.
- Hume, D. (1748). *An enquiry concerning human understanding: A critical edition* (Vol. 3). Oxford University Press on Demand (2000).
- Huxley, T. H. (1997). *The Major Prose of Thomas Henry Huxley*. University of Georgia Press.
- Kuhn, T. S. (1962). *The structure of scientific revolutions*. University of Chicago press (2012).
- McConaghy, N. (1977). Behavioral intervention in homosexuality. *Journal of homosexuality*, 2(3), 221-227.
- Nachman, R. G. (1977). Positivism, modernization, and the middle class in Brazil. *The Hispanic American Historical Review*, 57(1), 1-23.
- Noxon, J. (1964). Hume's agnosticism. *The Philosophical Review*, 73(2), 248-261.
- Popper, K. (1959). *The logic of scientific discovery*. London: Hutchinson (2002).
- Popper, K. (1963). *Conjectures and refutations: The growth of scientific knowledge*. routledge (2014).
- Quine, W. V. (1976). Two dogmas of empiricism. In *can theories be refuted?* Springer, Dordrecht.
- Rouder, J. N., Speckman, P. L., Sun, D., Morey, R. D. & Iverson, G. (2009). Bayesian t tests for accepting and rejecting the null hypothesis. *Psychonomic bulletin & review*. 16(2), 225-237.
- Schoevers, R. A., Deeg, D. J. H., Van Tilburg, W. & Beekman, A. T. F. (2005). Depression and generalized anxiety disorder: co-occurrence and longitudinal patterns in elderly patients. *The American Journal of Geriatric Psychiatry*, 13(1), 31-39.
- Seiden, D. Y. & Lam, K. (2010). From Moses and monotheism to Buddha and behaviorism: cognitive behavior therapy's transpersonal crisis. *Journal of Transpersonal Psychology*, 42(1), 89-113.
- Vaidman, L. (2014). Quantum theory and determinism” *Quantum Studies: Mathematics and Foundations*, 1(1-2), 5-38.
- Weiten, W. (2013). *Psychology: Themes and Variations* (9th ed). U.S.: Cengage Learning.