

درآمدی به انقیاد فرهنگی در روانشناسی معاصر

هریک از شاخه‌های دانش بشری در بستر فرهنگی ویژه‌ای پدید می‌آید و می‌بالد. از این رو غالباً "یافته‌های دانش، به فضای خاص فرهنگی خویش بسته و وابسته است و نمی‌توان آن را به‌ورای آن تعمیم داد. روانشناسی معاصر نیز به‌عنوان یک علم، زادگاه فرهنگی معینی دارد و از مایه‌های آن ارتزاق کرده است. نوشته‌های حاضر، بررسی کوتاهی است در نشان دادن برخی از این‌گونه انقیادهای فرهنگی در نظریه‌های روانشناسی و روانکاوی از قبیل: نظریه فروید، رفتارگرایی واتسون و اسکینر، نظریه گشتالت و نظریه پیازه.

بحث حاضر در باب روانشناسی معاصر از حیث حدود آزادی و انقیادی است که نسبت به فرهنگ معاصر داشته است و آن را باید فتح بابی برای مباحث آینده شمرد. ابتدا لازم است مفاهیمی که در عنوان آمده توضیح داده شود زیرا گرچه کم‌وبیش با روانشناسی معاصر آشنا هستیم ولی ارزیابی و تعیین و تحدید حدود و یافتن محدودیت‌های آن، نکاتی است که به‌طور جدی هنوز به آنها نپرداخته‌ایم.

اگر بخواهیم عنوان انتزاعی‌تری برای این بحث در نظر بگیریم، می‌توانیم آن را شاخه‌ای از "جامعه‌شناسی معرفت" بنامیم، یعنی می‌خواهیم جایگاه اجتماعی و فرهنگی نوعی خاص از معرفت را که نام آن روانشناسی است بیابیم. جامعه‌شناسی معرفت یا جامعه‌شناسی ذهن یکی از شاخه‌های معروف جامعه‌شناسی است و بسیار رشته‌گرانبها و پرباری است، از لحاظ اینکه میزان بومی بودن یا نبودن اندیشه‌ها را مشخص می‌کند. در باب هر اندیشه‌ای که در یک مقطع تاریخی و در جامعه‌ای معین می‌روید، این سؤال مطرح است که تا چه حد از موادی که در آن شرایط خاص موجود بوده ارتزاق کرده، تا چه حد می‌تواند غیربومی باشد، و تا چه حد می‌تواند در شرایط اجتماعی آینده دوام بیاورد و به‌عنوان

نشریه علوم تربیتی

نوعی معرفت باقی بماند . این مسائل در جامعه‌شناسی معرفت مورد توجه است و ما می‌توانیم این کار را در همه شاخه‌های معرفت ، از فلسفه گرفته تا رشته‌های علمی ، انجام دهیم و با نظریه بستر آنها میزان وابستگی و تصلب آنها را نسبت به شرایط و موقعیت ظهورشان و میزان رهایی و قابلیت انتقال آنها را به سایر مقاطع فکری و تاریخی مشخص کنیم .

تعیین حدود و ثغور انقیاد و آزادی ، امری توصیفی است ، یعنی ما در پی مدح و ذم نیستیم و نمی‌خواهیم روانشناسی معاصر را نکوهش یا ستایش کنیم . بلکه این بحث در پی آن است که آنچه را به عنوان روانشناسی روییده و بالیده ، از جهت میزان عینیت مورد بررسی قرار دهد . مراد از عینیت ، طبق مفهومی که نزد تارسکی^۱ منطبق دان معروف و معاصر^(۱) و نیز نزد حکمای مشرق زمین^(۲) مطرح بوده است ، میزان مطابقت با واقعیت است ، که ما در اینجا واقعیت را امری خارج از ذهن در نظر گرفته‌ایم . ذهنی که در پی شناخت واقعیتهاست ، چه مقدار می‌تواند به این شناخت نایل شود و حاکی از واقعیت باشد و بتواند آنرا نمایان کند ، ما این اندیشه را عینی می‌نامیم که البته مدرج خواهد بود . یک‌اندیشه بر حسب میزان نزدیکی و دوری از واقعیت به میزان عینیتش افزوده یا از آن کاسته خواهد شد . پس به عبارت دیگر می‌توانیم بگوییم که مقصود ما از این بحث بررسی میزان عینیت روانشناسی معاصر است ، یعنی چه میزان از یافته‌های روانشناسی معاصر ، مطابق با واقعیت روانی انسان است و تا چه حد مبتنی بر جنبه‌های معینی از فرهنگی ویژه است و قابلیت تعمیم دارد .

مفهوم دیگری که باید توضیح دهیم مفهوم فرهنگ است . فرهنگ چیست ؟ مقصود ما از فرهنگ در اینجا عبارت از جنبه‌های تصویری یک جامعه ، جدا از روابط واقعی موجود در آن است^(۳) . در هر جامعه‌ای ، رشته‌ای از روابط واقعی وجود دارد که افراد آن جامعه به کمک آنها باهم ارتباط دارند و زندگی می‌کنند . اما علاوه بر آن یک رشته از جنبه‌های

۱ - مقاله حاضر ، متن سخنرانی ایراد شده در گردهمایی ماهانه اعضای هیئت علمی

دانشکده در سال ۶۷ است .

2. Tarski

درآمدی به انقیاد

تصوری نیز وجود دارد که مشتمل بر فلسفه، هنر، و پشتوانه انتزاعی و اعتقادی آداب و رسوم موجود در جامعه است. این جنبه‌های تصویری را فرهنگ می‌نامیم. بنابراین طبق این بیان، فرهنگ مفهوم وسیعی است که فلسفه، علم، هنر، مذهب، اخلاق و آنچه را که رنگ و صبغه ذهنی و مفهومی داشته باشد دربر می‌گیرد.

حال وقتی سخن از آن است که روانشناسی به‌عنوان یک علم، تا چه اندازه تحت انقیاد فرهنگی خاص قرار دارد و یا از انقیاد خارج است، مراد ما این خواهد بود که علم، به‌منزله بخشی از فرهنگ، نسبتش با سایر بخشهای فرهنگ چگونه است. یعنی اگر ما علم را بخشی از فرهنگ بدانیم، روانشناسی بخشی از علم است، و ما می‌خواهیم ببینیم نسبت این بخش از علم با سایر بخشهای فرهنگ به‌چه صورت است، یعنی نسبتش با سایر علوم، با فلسفه معاصر، با اخلاق معاصر، و با جهت‌گیریها و ارزشهای اجتماعی چیست. می‌خواهیم این نسبت را ارزیابی کنیم و میزان وابستگی و ناوابستگی روانشناسی نسبت به فرهنگ معاصر را مشخص کنیم.

مسئله دیگری که باید به‌عنوان مقدمه توضیح داد مربوط به مفهوم انقیاد فرهنگی است. وقتی می‌گوییم روانشناسی ممکن است انقیاد فرهنگی داشته باشد به چه معنی است؟ آیا به این معنی است که هیچ امر واقعی^۱ را در جریان آزمایش و تجربه نمی‌یابد؟ خیر، بحث بر سر یافتن و نیافتن نیست. نکته جالب در اینجا این است که شما با هر توری به‌شکار بیایید دست خالی باز نمی‌گردید، یعنی با هر ذهنیتی و با هر زمینه فرهنگی که برای مطالعه روانشناسان همت بگذارید، یقیناً "شناختی به دست خواهید آورد"، اما آنچه مهم است این است که گاهی حدود واقعیت‌هایی که می‌یابیم کم و زیاد می‌شود، گاهی بخش "کوچکی" از واقعیت‌های روانی انسان را می‌شناسیم، به لحاظ اینکه نور ما کوچک است. این همان تأثیر انقیادی است. تأثیری که فرهنگ به‌جا می‌گذارد این است که محدوده دید ما را کوچک و بزرگ می‌کند و اگر کوچک شد، ما بخش ناچیزی از واقعیت روانی انسان را می‌بینیم و بعد دچار آن خطای مکرر تاریخ می‌شویم که اصطلاحاً "آن را" این است و جز این نیست^۲، می‌نامند، مانند این که کسی بگوید واقعیت روانی انسان رفتار است و لا غیر،

1. Fact.

2. Nothing but.

نشریه علوم تربیتی

یا واقعیت روانی انسان غریزه است و لاغیر. این آن خطای مکرری است که در طول تاریخ ما در همه عرصه‌های اندیشه و از جمله روانشناسی معاصر اتفاق افتاده است. این گونه تأثیر انقیادی است که مورد بحث ماست، والا مقصود این نیست که روانشناس به جهت اعتقاد به مبانی فرهنگی خاص خود کلاً " به بیراهه برود و با واقعیت روانی انسان هیچگونه تماسی پیدا نکند.

اما نحوه این تأثیرگذاری به چه صورتی است؟ فرهنگ خاص یک روانشناس یعنی پشتوانه فلسفی و علمی و ارزشی و اجتماعی که او به آنها پشت داده، چگونه در فعالیت‌های تحقیقی وی نفوذ می‌کند؟ این نفوذ به این صورت است که پاره‌ای اصول را، که می‌توان آنها را اصول نیمه متافیزیکی^(۴) نامید در ذهن روانشناس وارد می‌کند و روانشناس با اتخاذ این اصول، در واقع خط و ربط کارش را تعیین می‌کند و چارچوب ذهنش شکل می‌گیرد که چه اموری را پی‌جویی کند و چه چیزهایی را بیابد و چه چیزهایی را از چنگ بدهد. چرا این اصول را نیمه متافیزیکی می‌نامیم؟ بدین دلیل که آنها متافیزیکی محض نیستند، مانند فلسفه به مفهوم سنتی. ولی در عین حال حاصل یافته‌های علمی هم نیستند بلکه هادی علمند یعنی روانشناس وقتی با این اصول همراه می‌شود، می‌فهمد که کجا باید کار کند و کجاها نباید کار کند. این اصول محصول علم نیستند، بلکه به عبارتی علم محصول آنهاست. این اصول، هادی تفکر علمی دانشمندان هستند و او را در مجراهای خاصی قرار می‌دهند. حال اگر این اصول چنان باشد که با واقعیت روانی انسان، انطباق و تناسب نداشته باشد می‌رسیم به همان انقیاد فرهنگی. یعنی هرگاه این اصول نیمه متافیزیکی از آن مقطع فرهنگی معینی باشد، یافته‌های روانشناس را در انقیاد همان فرهنگ محصور می‌کند. در بررسی روانشناسی معاصر، به دلیل گستردگی آن ناگزیریم حیطه محدودی را در نظر بگیریم. ما به طور عمده در مورد مکتب فرویدیم که یکی از نافذترین مکاتب معاصر بوده است و همچنین رفتارگرایی که آن هم مدت مدیدی بر تفکر روانشناسان معاصر مسلط بوده است، همراه با اشارات کوتاهی به روانشناسی گشتالت و روانشناسی پیاژه، بحث خواهیم کرد. برای شروع بحث و تعیین زمینه فرهنگی که روانشناسی معاصر در آن متولد شده است می‌توان به قولی از کالینگ وود^۱ که از مورخان و فلاسفه معاصر انگلیسی است

1- Colling Wood.

درآمدی به انقیاد

استناد کرد (۵) . او می‌گوید : در طول تاریخ بشر تاکنون شاهد سه‌گونه تلقی در مورد جهان بوده‌ایم . یکی تلقی جهان به منزلهٔ انسان ، یعنی انسان‌وار انگاشتن^۱ پدیده‌های طبیعی انسان‌وار انگاشتن پدیده‌های طبیعی یعنی به‌کار بردن مفاهیم انسانی مثل قصد ، نیت و هدف در بارهٔ اینها ، در دوره‌ای که این تلقی موجود بود ، از میل و هدف‌جویی ذرات یا سیارات سخن گفته می‌شد و تبیین غایت‌گرایانه صورت می‌گرفت . این مقطعی است که آغاز آنرا از تفکر ارسطویی می‌توان پی گرفت . ارسطو دربارهٔ جهان به صورت غایت‌شناسانه^۲ بحث می‌کرد که طبق آن ، پدیده‌ها به کمک هدفی که پی می‌جویند تبیین می‌شوند . دربارهٔ این‌که چرا پدیده‌های رخ می‌دهد دو گونه می‌توان پاسخ گفت : گاهی آن چرایی را با غایتی که پدیده به سوی آن حرکت می‌کند توضیح می‌دهیم که این همان غایت‌گرایی است . زمانی هم پدیده‌ها به کمک عوامل مقدم بر آن که موجب آن شده‌اند تبیین می‌کنیم . یعنی بر حسب علت فاعلی پدیده . مثل اینکه بخواهیم بگوییم چرا باران می‌بارد . یک‌بار پاسخ این است که " تا نباتات برویند " ، که پاسخی غایی است . یک‌بار هم می‌گوییم " چون خورشید بر آب تابیده و آب تبخیر شده و تکاثف پیدا کرده و طبق مکانیزمی ، بخار تبدیل به باران شده است " . هر دو پاسخ به‌سوء‌الی‌واحد است ، اما یکی متوجه غایت است و دیگری متوجه بدایت . این دوره‌ای از تاریخ است که در آن اندیشه‌ها در برخورد با جهان به نحو انسان‌وار رخ می‌داده است .

مقطع دومی که کالینگ‌وود مطرح کرده ، دوره‌ای است که جهان‌وپدیده‌ها به صورت ماشین‌نگریسته می‌شود ، که این به عصر پس از رنسانس برمی‌گردد . در این زمان به علت ظهور ماشین در زندگی انسان و تسلط فرهنگی ماشین و ماشین‌یزم بر فرهنگ بشری ، جهت‌گیری تازه‌ای پیدا می‌شود . با این دیدگاه فرهنگی جدید ، هر چیزی به صورت یک ماشین در نظر گرفته می‌شود و تحلیل و تفسیر و تبیین بر اساس این مدل است .

مقطع سوم ، دورهٔ تفکر تاریخی دربارهٔ پدیده‌هاست . اینجا وقتی ما راجع به پدیده‌های صحبت می‌کنیم ، آنرا به عنوان روندی تاریخی در نظر می‌گیریم ، یعنی هویت آنرا به صورت امری متحول ، که در مراحل بسط پیدا می‌کند ، در نظر می‌گیریم . نمونه این

1- Antropomorphism. 2- Teleological.

نشریه علوم تربیتی

دیدگاه را در فلسفه هگل می‌بینیم که بحثش از فلسفه به تاریخ فلسفه تبدیل شد. به نظر او وقتی ما از فلسفه صحبت می‌کنیم در واقع باید از تاریخ فلسفه صحبت کنیم. داروین نیز وقتی می‌خواهد در مورد زیست‌شناسی بحث کند تاریخ تحول را مطرح می‌کند. اینها نمونه‌های برجسته‌ای از این نوع طرزتفکر هستند که پدیده‌ها را در بستر تاریخ و تحول در نظر می‌گیرند. بنابراین سه‌گونه مدل در طول تاریخ وجود داشته که زمینه فرهنگی اندیشه‌ها را فراهم می‌آورده است. اگر این تقسیم‌بندی را به عنوان پیش‌فرض بپذیریم زمینه فرهنگی روانشناسی معاصر با شروع مدل دوم خواهد بود، یعنی انسان را ماشین انگاشتن و واقعیت روانی انسان را براساس مدل ماشینی توضیح دادن که البته خود این تلقی ماشینی هم دو قسم داشته است، یکی تلقی ماشینی به عنوان ماشین مکانیکی صرف، یکی هم به عنوان ماشین ارگانیستی یعنی ارگانیسم و پدیدهٔ حیاتی را به عنوان ماشین در نظر گرفتن. این تعبیری است که اسکینر در پاسخ همین سؤال در مصاحبه‌ای از آن یاد می‌کند (۶). از او سؤال کردند که آیا شما انسان را ماشین می‌دانید، گفت بله ما انسان را ماشین می‌دانیم، اما ماشین ارگانیستی یعنی سیستمی فیزیکی، و در عین حال حیاتی. در واقع این زمینه، بستری است که روانشناسی معاصر در آن شروع به تکوین کرده است. این طرزتفکر با این مدل را که به عنوان مدل فرهنگی تفکر بعد از رنسانس مطرح شده، می‌توان تفکر مکانیستی نامید، که مشخصات بارز آن (۷) عبارتند از:

۱. کمیت‌گرایی به جای کیفیت‌گرایی، یعنی وقتی ما در مورد پدیده‌ای بحث می‌کنیم، با اندازه‌ها و کمیتها سروکار داشته باشیم و بحثهای کیفی یعنی مفاهیمی را که تن به دام اندازه و رقم و عدد نمی‌دهند کنار گذاریم. طبق این دید، چون ما با طبیعت و ماده روبرو هستیم و ذهن پدیده‌های جنبی و ثانوی^۱ است، ابزار نزدیک شدن ما برای مطالعه موجودات، عدد و رقم است.

۲. ذره‌گرایی یا اتمیسم که طبق آن باید موجود مورد مطالعه را به ذرات بنیادی تجزیه کرد و شناخت او را از آنجا آغاز نمود. یعنی فرض بر این است که موجود مرکب، چیزی نیست که خود هویت مستقلی داشته باشد. اگر موجود را تجزیه کرده و اجزاء بنیادی

1. epiphenomenon.

درآمدی به انقیاد

آنرا معلوم کنیم ، همان احکامی که بر ذرات بنیادی تعلق می‌گیرد ، در مورد کل آن موجود هم صادق است . این ذره‌گرایی زمینه‌تحویل‌گری^۱ است ، یعنی تحویل نمودن و فروکاستن یک مجموعه به ذرات بنیادی و آغاز کردن شناخت از آنجا . همان‌طور که پیداست ، صیغه علم فیزیک قرن نوزدهم که اصولاً " این تفکر مکانیستی را زمینه‌سازی کرده در این مشخصات دیده می‌شود .

۳ . ویژگی سوم این است که پدیده‌ها را در رابطه جبر و قهر ببینیم و حرکت و تحول و تغییر را بر اساس آن توضیح دهیم . طبق این ویژگی ، هر پدیده را می‌توان در رابطه‌ای قسری و جبری با سایر موجودات تبیین کرد . این خصیصه ، حرکت طبیعی و غایت‌گرایی را نفی می‌کند و این فرض را که موجودات ، غایتی داشته باشند مردود می‌داند . اینها ویژگیهای مهم تفکر مکانیستی است که پس از نسانس پی‌ریزی شد و تکوین یافت . حال ما می‌خواهیم روانشناسی معاصر (نظریه فروید ، نظریه اسکینر ، همراه با اشاراتی به روانشناسی گشتالت و نظریه پیازنه) را در چنین بستر فرهنگی مورد مطالعه و ارزیابی قرار دهیم .

نظریه تحلیل روانی فروید

فروید فردی است که در فضای فرهنگی مذکور متولد شده است ، و همان‌طور که اشاره شد اصولی را از این فضای فرهنگی ، به صورت خودآگاه یا ناخودآگاه ، اخذ می‌کند . وابستگی فروید به این زمینه فرهنگی از طریق وابستگی او به مکتب " هلم هولتز " فراهم می‌شود . هلم هولتز یکی از متفکرین برجسته و نافذ قرن گذشته محسوب می‌شود و بعضی از مورخین معاصر ، مکتب هلم هولتز را با حلقه وین یا پوزیتیویسم قرن بیستم قابل مقایسه دانسته‌اند . مکتب هلم هولتز نگرشی کاملاً " علم‌گرایانه ، به صورت تجربی و با دامنه و وسعتی در حد یک جهان بینی است . یعنی تأکید هلم هولتز بر علم نه صرفاً " به عنوان علم ، بلکه به منزله سازنده جهان بینی ما بوده است : اصولاً " این را که چه چیزی در جهان هست ، چه چیزی نیست و تصویر کلی جهان چگونه است علم باید در ذهن ما رقم بزند . این نوع

نشریه علوم تربیتی

علم‌گرایی در واقع مرادف است با کنارزندن سایر انواع معرفت و اندیشه، و محدود کردن هرگونه ذهنیت قابل قبول به ذهنیتهایی که از طریق تجربه می‌تواند به‌ظهور برسد. کسی که فروید را به این مکتب پیوند داد استاد برجسته و ارنست بروک بود که به‌گفته خود فروید یکی از افراد بسیار نافذ بر وی بوده، و در آثار فروید نفوذ عمیقی داشته‌ست. بروک در یکی از نوشته‌های خود اشاره می‌کند که ما ارگانیسماها را به صورت ماشین در نظر می‌گیریم و اینها را بر حسب مفهوم علمی "نیرو" توضیح می‌دهیم. مفاهیم فیزیکی مفاهیمی علمی هستند که ما می‌توانیم آنها را به کار گیریم. تفاوت کیفی نیست. یعنی میان مطالعه فیزیکی و مطالعه زیستی، تفاوت کیفی وجود ندارد. اینجاست که او اشاره می‌کند که ما می‌توانیم با اتکاء به اصل "ثبات انرژی^۱" به تبیین وضعیت ارگانیسماها پردازیم^(۸). طبق اصل ثبات انرژی، سیستمهای ایزوله، انرژی خود را در حدی ثابت نگه می‌دارند. این همان چیزی بود که بعدها در اندیشه فروید عمیق‌ترین تأثیر را گذاشت. فروید در آثارش تصریح دارد که آنچه را اصل لذت نامیده (که اصلی بینادی در نظام روانشناسی فروید است) المثنای همان اصل ثبات انرژی است که در فیزیک مطرح بوده‌است. بعلاوه همکاران نزدیک فروید، بروئروفلیس، کسانی بودند که دقیقاً "تأثیراتی را از همین مکتب هلم هولتز پذیرفته بودند و بسیار هم بر فروید مؤثر بودند. بنابراین، فروید در چنین زمینه فرهنگی با تفکری مکانیستی آغاز به کار می‌کند و ما تأثیر این تفکر را در همه جای مکتب فروید می‌بینیم. مفاهیمی را که فروید بکار می‌برد مانند انرژی روانی، مکانیزم، دستگاه روانی^۲، همه مفاهیمی هستند که نشان دهنده صیغه این تفکرند. البته نمی‌خواهم بگویم که یکرشته علمی، مجاز به استفاده از مفاهیم علم دیگر نیست، این چیزی است که در تاریخ علم همیشه رواج داشته و به عنوان مدل‌سازی^۳ و تمثیل مطرح بوده‌است، هر علم برای تبیین بهتر پدیده‌های مورد نظر خود می‌تواند از مفاهیم علوم دیگر به صورت تمثیل بهره‌گیرد، منتها آنچه در اینجا قابل توجه است خطر خیزی آن است که اگرما این‌گونه تمثیل را بیش از اندازه

-
1. Preservation of Energy.
 2. Psychological Apparatus.
 3. Modeling.

درآمدی به انقیاد

جدی بگیریم ، یا خصیصه موقتی بودنش را فراموش کنیم ، ممکن است واقعیتی پیچیده را با تمثیلی ساده یگانه کنیم ، و این به منزله از دست دادن شناخت صحیح واقعیت - بعضا " یا کلا " است و این نکته ای قابل توجه است . به هر صورت ، نفوذ این اندیشه ، هم در مفاهیمی که فروید بکار برده ، هم در قوانین روان شناختی که بیان کرده ، و هم در تمثیلی که برای انسان به عنوان ماشین یا دستگاه روانی بکار برده مشهود است .

برای نشان دادن زمینه اصلی همه این مسائل در اندیشه فروید ، لازم است به این نکته اشاره کنیم که فروید هم مانند هلم هولتز معتقد بوده است که جهان بینی ما باید توسط علم فراهم آید . این نکته را در یکی از سخنرانیهایش تحت عنوان " فلسفه حیات ^۱ " مطرح کرده که شاید یکی از آثار استثنایی فروید باشد ، زیرا او کمتر به این بحثها پرداخته ، و معمولا " بحث عمده اش روان شناختی بوده است .

فروید در اینجا به عنوان فردی بالاتر از حد یک عالم ویژه و به منزله کسی که می خواهد فلسفه ای از حیات به دست دهد سخن می گوید . تعریفی که وی از جهان بینی می کند به مثابه طرحی راجع به هستی است که همه چیز در آن ، جای خود را بیابد . بعد می گوید آنچه من می توانم به عنوان جهان بینی بپذیرم همان جهان بینی علمی است . لذا بحثی معلول در این نوشته مطرح می کند مبنی بر اینکه هر چیزی رقیب علم باشد مطرود است و سه رقیب عمدتاً بر می شمرد : مذهب ، فلسفه ، و هنر . البته او مذهب را از همه خطرناکتر می داند ، هنر را از همه بی خاصیت تر ، و فلسفه را چون همه گیر نیست و در حد قشر معینی از افراد مطرح است ، در حد متوسطی از خطر قرار می دهد . در هر حال ، این سه را در حد توهمات یاد می کند . یعنی آنچه از قلمرو مذهب و فلسفه و هنر به دست می آید همه توهم ^۲ هستند و جهان بینی علمی باید دقیقاً " مشخص کند که چه چیزهایی در جهان هست و چه چیزهایی نیست .

فروید در چنین فضای فرهنگی پوزیتیویستی و علم زده شروع به تفکر روان شناختی می کند و متناسب با آن ، اصولی را بر می گیرد و به کمک این اصول است که تبیین های

1. " A Philosophy of Life "

2. Illusion.

نشریه علوم تربیتی

روانشناختی خود را مطرح می‌کند. این اصول نیمه‌متافیزیکی هستند، اینها حاصل کار علم نیستند، علم حاصل کار اینهاست. دانشمند با توجه به این اصول، کارش را پیش می‌برد و گسترش می‌دهد. نه اینکه این اصول را در کار علمیش بیابد و بعد از آنها پیروی کند. اما اصولی که فروید از زمینه فرهنگی عصر خویش فراهم آورده به شرح زیر است:

۱. اصل تعادل جویی روانی: یکی از اصولی که بر اندیشه فروید و تبیین روانشناختی وی نفوذ داشته اصل تعادل جویی روانی است. دستگاه روانی ما در پی دست یافتن به سطح تعادلی است. اگر تعادل بهم بخورد، تلاش و گرایش خواهد داشت برای آن که خود را به حد تعادل برساند. فروید در توضیح این معنی متوسل به همان اصل ثبات انرژی می‌شود. چرا این اصل محصول فضای فرهنگی عصر فروید است؟ زیرا مستقیماً "باتکیه بر بخشی از فرهنگ که علم فیزیک باشد استنتاج شده است. فروید این اصل را اتخاذ می‌کند و آن را به عنوان اصل لذت بیان می‌دارد که ناظر به اصل تعادل جویی است. طبق این بیان در دستگاه روانی انسان، این روند و این گرایش وجود دارد که سعی می‌کند با تخلیه هر چه بیشتر هیجان به تعادل برسد و این همان فرایند لذت است. لذت وقتی رخ می‌دهد که هیجانان انباشته تخلیه شوند. گاه فروید به جای بحث از میل به تعادل، از میل به سکون (تعادل ثابت) و میل دستگاه روانی به سمت صفر سخن می‌گوید، که در اینجا به این اندیشه فخر نزدیک می‌شود که همه چیز به اصل خود، یعنی به طبیعت، برمی‌گردد. به نظر وی حیات در جهان، پدیده‌ای تصادفی است. در جهان مادی، حیات تصادفی است و بازگشت نهایی آن به همان ماده است. میل به سکون در دستگاه روانی به این معناست که دستگاه روانی، هیجانها را کاملاً "تخلیه کند، که این باغریزه مرگ در اندیشه فروید مطابقت دارد. به نظر وی گرایش و انگیزه‌ای در ارگانیزم ریشه دارد که او را به سمت عدم و پیوستن به طبیعت مادی می‌کشاند. این یکی از آن اصول است که بر اندیشه فروید بسیار مؤثر بوده است. مکانیزمهای روانی که فروید بیان می‌کند، همه در پی این مسئله است، یعنی فرد وقتی تحت فشار فراوان قرار می‌گیرد سعی می‌کند با مکانیزمهای مختلف این فشار را به حدی برساند که قابل تحمل باشد و هنگامی که توفیق نیابد، شاهد مسائل و مشکلات روانی خواهیم بود. پس جایگاه این اصل کاملاً "روشن است و چگونگی نشأت یافتن آن از زمینه فرهنگی نیز قابل تعیین است.

درآمدی به مناقیاد

۲ . جبر قاطع روانی : اصل دومی که هادی اندیشه فروید بوده ، جبر قاطع روانی است . فروید با فرض علی که عمدتاً " ناخودآگاه هستند ، نظام روانی انسان را در نظامی دترمینیستی و قاطع در نظر می گیرد . لذا هر پدیده روانی (اعم از خطاهای گفتاری و نوشتاری و رؤیایها و . . .) که در ما رخ می دهد در یک روند علیتی سرسخت ، که ماهیتاً " بیشتر ناخودآگاه است ، اتفاق می افتد . این تأثیر همان دترمینیسمی است که در فیزیک مطرح بوده است ، و بار فرهنگی در این جا مشهود است . یعنی همان طور که در علم فیزیک (علم مقبول زمان) دترمینیسم به عنوان یک اصل اصیل و بنیادی در تبیین پدیده های جهان مطرح بود ، فروید هم دقیقاً " این اصل را در بررسی پدیده های روانی انسان بکار می برد و اختیار را پدیده های جنبی و ثانوی قلمداد می کند . به نظر وی واقعیت نهایی و بنیادی روان ، موجبیت و جبر روانی است نه اختیار .

۳ . علیت تک خطی : ویژگی سوم یا اصل سوم علیت خطی است . علیتی که گفته شد ، در نظر فروید ، علیت خطی و زنجیروار است . برای تبیین باید سلسله این زنجیره را دنبال کرد تا به حلقه اولیه آن رسید ، سلسله جنبان آنجاست . علیت خطی هم در فیزیک قرن نوزدهم مطرح بود و فروید با تکیه بر آن معتقد شد که اگر بخواهیم پدیده های روانی را تبیین کنیم باید به دوران کودکی و مراحل اولیه تحول روانی برگردیم . سلسله جنبان همه فعالیت های روانی بعدی در آنجاست . به این دلیل بود که فروید ساخت بنیادی و اولیه شخصیت را در سنین اولیه جستجو می کرد . همین علیت خطی که مبتنی بر تفکر مکانیستی فروید بوده ، به بیان دیگر ، نشانه ذره گرایی و تحویل گرایی فروید است . مراد از تحویل گرایی همین است که برای شناخت پدیده های روانی بخواهیم آنها را به ذرات برگردانیم . از این رو وقتی فروید بحث از کمال جویی در آدمی می کند و به بررسی این مسئله می پردازد که آیا چنین واقعیتی در روان انسان وجود دارد ، می کوشد آنرا به عنوان یک توهم خوشایند معرفی کند . به نظر وی کمال جویی و کمال گرایی توهی خوشایند است (۱۰) ، زیرا برای تفسیر و تبیین درست هر پدیده روانی باید به اتفاقاتی برگردیم که در مراحل اولیه تحول رخ داده است . در تحلیل فروید ، کمال گرایی یک مکانیزم خاص روانی است که به خاطر جبران برخی کمبودهای مربوط به مراحل اولیه تحول نمودار می شود .

نشریه علوم تربیتی

اینها ویژگیهای مهمی است که در تفکر فروید نفوذ داشته است. وقتی به اینها دقت می‌کنیم می‌بینیم که با تفکر مکانیستی که زمینه فرهنگی قرن نوزدهم بوده است همبستگی روشنی دارد. اما این اصول راهنما از جهت حدود انقیاد و آزادی از فرهنگ، قابل مذاقه هستند. مسئله این است که این اصول تا کجا می‌توانند در توصیف و تبیین پدیده‌های روانی انسان دوام آورند، و چقدر حاصل مقطع خاص فرهنگی است که فروید در آن می‌زیسته است. اینک اصول مزبور را به اختصار ارزیابی می‌کنیم. در مورد اصل اول یعنی تعادل جویی که به منزله یکی از فرایندهای اساسی بلکه اساسی‌ترین آنها محسوب شده، این سؤال قابل طرح است که آیا حقیقتاً "انسان تعادل جوست یا تعادل‌گریز است. آیا ما می‌توانیم پدیده‌های روانی انسان را بر اساس تعادل جویی تفسیر کنیم، یا دست‌کم برخی از آنها را باید بر اساس تعادل شکنی و تعادل‌گریزی تفسیر کنیم؟ آیا اگر انسان در وضعیت تعادل و بی‌هیجان قرار گیرد، این خود منشاء برخی از نوروژها و بیماریهای روانی نخواهد بود و لازم نمی‌آید که خروجی از این حد تعادل رخ بدهد؟ اگر چنین باشد باید بگوییم که حیات روانی انسان در گرو آن است که هرگز به تعادل نرسد. البته مراد از تعادل شکنی، تزلزل نیست، مقصود این نیست که آدمی خواهان تزلزل است یا در تزلزل دوام می‌آورد، بلکه منظور این است که اگر انسان ببیند روبه‌سوی وقفه دارد، از آن در خواهد گذشت. پس آیا فرض یک حرکت تناوبی بین تعادل‌یابی و تعادل‌گریزی، بهتر نمی‌تواند واقعیت روانی را توضیح بدهد، تا تعادل جویی استاتیک که نظام روانی بخواهد ضمن آن خودش را به حداقل هیجان روانی برساند؟ نکته قابل توجه این است (این نکته را برتالانفی در کتاب نظریه عمومی سیستمها مطرح می‌کند) (۱۱) که مبدع نظریه تعادل حیاتی، یعنی کانن^۱، در بحث از تعادل جویی و تعادل حیاتی هرگز نگرش استاتیک نداشته است. خود او بر آن بود که تعادل، برخی از فرایندهای یک ارگانیسم را تبیین می‌کند، اما برای عدم تعادلها هم باید جایی باقی گذاشت. برتالانفی هم در آن نوشته، تفکر تعادل جویی محض را قابل تجدید نظر می‌داند.

اصرار بر اینکه انسان در همه حال در پی تعادل جویی است ما را دچار تنگی قافیه

1. Canon.

درآمدی بمانقیاد

می‌کند و به تحریف واقعیتها وامی‌دارد. یک نمونه از این‌گونه تحریف، بحثی است که فریمن^۱ در مورد شهادت دارد (۱۲). این نمونه به فرهنگ جامعه ما هم ارتباط می‌یابد و ما که در مقام بررسی ارتباط فرهنگ با روانشناسی هستیم بد نیست به این نمونه اشاره کنیم. البته شهادت در فرهنگ ما معنی ویژه‌ای دارد، بحث فریمن در مورد فدا کردن خود در راه میهن است، اما یقیناً "شهادت هم در طرح او به نحو مشابه مورد تفسیر قرار می‌گیرد. تفسیر او در این مورد این است که فدا کردن خود (یا شهادت طلبی) نوعی تعادل جویبی نابهنجار است. یعنی کار فردی که مرگ خودش را انتخاب می‌کند و به استقبال آن می‌رود، همان تعادل جویبی روانی است منتها صورت نابهنجار پیدا کرده است. احتمالاً "در ذهن بیشتر روانشناسان جامعه ما هم به تبع دیدگاههای مرسوم چنین تصویر و تصویری وجود دارد. یعنی شهادت طلبی به عنوان یک پدیده نابهنجار روانی تلقی می‌شود نه شکل برجسته‌ای از حالات روانی. البته نمی‌خواهم به مدافعه ارزشی بپردازم، بلکه مراد این است که برای یک روانشناس محقق، همین قدر لازم می‌آید که وقتی می‌خواهد درباره پدیده‌ای روانی صحبت کند این همت را داشته باشد که به واقعیت موجود در فرهنگ خویش نزدیک شود و بررسی کند که روانشناسی شهادت طلبی در جامعه او از چه قرار است، والا اگر بخواهد همواره با همان توری که داشته به شکار بپردازد، شکاری درخور تور خود به چنگ خواهد آورد، شکارهای بزرگتر به دام او نمی‌افتند. همین‌گونه مطالعه محققان می‌تواند نظریه‌های پیشین را از زاویه‌های انقیاد فرهنگی بیرون بکشد و آنها را به توسعه فرا بخواند و این است تنها راه رشد و ارتقای علم. وقتی به اصلی بیش از حد، وفاداری نشان دهیم، البته خواهیم توانست پدیده‌های ناهماهنگ با آن را هم با همان اصل توضیح دهیم، اما به قیمت ذبح و تحریف آن واقعیت و این چیزی نیست که در علم مطلوب باشد. عالم به دنبال شناخت واقعیت است نه تحریف آن.

اصلی دومی که فریمن قبول کرده، دترمینیسم روانی است که اختیار و اجتناب را به هر حال به زاویه می‌افکند و موجب می‌شود یا آنرا منکر شویم یا اگر منکر نمی‌شویم به عنوان پدیده‌ای ثانوی بدان توجه کنیم. این هم از همان اصولی است که جای تأمل دارد، یعنی تأثیر زمینه فرهنگی خاصی را نشان می‌دهد. اگر در جهان فیزیک، دترمینیسم قاطع مطرح

1. Freeman.

نشریه علوم تربیتی

باشد آیا می‌توانیم استنتاج کنیم که در روانشناسی هم چنین است؟ این را چند جور می‌شود بررسی کرد. ادامه فرویدیسیم، در این اصل تجدیدنظر کرد و نشان داد که این اصل وابسته به فرهنگ معینی بوده است.

پیروان فروید پس از وی، "اگو"^۱ یعنی قسمت هوشیار روان را که در آنجا می‌توانیم از اختیار و تصمیم صحبت کنیم، مورد تأکید قرار دادند این قسمت در کانون روان‌شناسی نوفرویدی قرار می‌گیرد. البته تجدیدنظرهایی که بعدیها کرده‌اند نیز خود قابل بررسی است، اما در عین حال نشان می‌دهد که تشخیص داده‌اند از اصل دترمینیسم قاطع دور شوند. مثلاً "آلیپورت"^۲ از استقلال عملکردی^۳ سخن می‌گوید، یعنی اینکه ما با انگیزه‌های اولیه به فعالیت روانی روی آوریم اما آن فعالیت تا حدی نسبت به منشاء اصلی استقلال یابد و با انگیزه‌های دیگر ادامه پیدا بکند. خود این تعدیلی است در آن اصل، ولی هنوز از آن رهایی پیدا نکرده است. یعنی صورت فعالیت روانی، همان صورت اولیه است ولی با انگیزه‌های تازه‌ای همراه است. مانند ماهی‌گیری که ابتدا با انگیزه رفع گرسنگی به شکار می‌پردازد ولی پس از رفع گرسنگی، همان فعالیت را با انگیزه تفریح انجام می‌دهد.

آخرین سخن در این باب آن است که ما تا چه حد می‌توانیم از یافته‌های علم دیگری در روانشناسی استفاده کنیم. اگر هایزنبرگ آمد و دترمینیسم را مردود اعلام کرد و "اصل عدم یقین" را در جهان اتم مطرح ساخت، ما چه نتیجه‌ای بگیریم؟ نتیجه بگیریم که پس انسان مختار است؟ اصولاً این روش ناصحیح است. یعنی ما در انتقال یافته‌های یک علم به علمی دیگر باید با احتیاط عمل کنیم والا منجر به تعمیم نادرست می‌شود.

اصل بعدی، علیت خطی بود که این هم قابل تجدیدنظر است. ما برای توضیح پدیده‌های روانی انسان نمی‌توانیم صرفاً "با سلسله‌جنبانی در تحول روانی انسان سروکار داشته باشیم و آنرا برای تفسیر تمام آنچه که بعداً رخ می‌دهد مبداء بگیریم. وسعت تجربیات بعدی که انسان با آنها روبرو می‌شود و دخالتی که آنها می‌کنند موجب می‌شود

1. ego.

2. G. Allport.

3. Functional autonomy.

درآمدی به انقیاد

که ما به علیتی چند جانبه قائل بشویم . یعنی به علت‌های مختلف و رشته‌های مختلف علیتی که اینها باهم تلاقی پیدا می‌کنند و در این نقطه ما شاهد پدیده‌های روانی هستیم . این مسئله الان برای ما قابل قبول جلوه می‌کند و نشان دهنده این است که اصلی که فروید به کار می‌بست ناشی از زمینه فرهنگی و تحت انقیاد آن بود . همین جا باید به تحویل‌گرایی هم اشاره کرد . اینکه ما پدیده‌های روانی یا هر پدیده متعالی مانند اخلاق و مذهب را به زیر بکشیم و با انگیزه‌های مبتنی بر غرایز تفسیر کنیم ، این هم قابل تجدید نظر است . آنچه ما می‌توانیم در اینجا بپذیریم این است که سطوح فعالیت‌های روانی را متعدد بدانیم . در هر سطحی ، انگیزه‌هایی در حد همان سطح مورد نظر خواهد بود . یک رشته از انگیزه‌ها در سطح غریزه و ناشی از آن است و رشته دیگری از انگیزه‌ها در سطح فعالیت‌های متعالی روانی و ناشی از آن است .

آخرین نکته مربوط به تفکر علمی به عنوان فراهم‌کننده جهان بینی است . آیا می‌توانیم بگوئیم که جهان بینی ما باید توسط علم تجربی ساخته و پرداخته شود . و بنابراین هرگونه معرفت دیگری اعم از معرفت دینی ، هنری ، فلسفی و نظیر اینها به منزله موهومات هستند ؟ این حرفی است که در آغاز تب‌آلود علم‌گرایی مطرح می‌شود و موجه قلمداد می‌گردید . اما امروز حرف نامطلوبی نیست ، برای اینکه امروز ما نمی‌توانیم و پوزیتیویست‌های افراطی هم نمی‌توانند ادعا کنند که نظام‌های فلسفی یا مذهبی ، اصولاً بی‌معنی و موهوم هستند . این حرفی است که برخی از خود پوزیتیویست‌ها آنرا پس گرفتند و گفتند که ما نمی‌توانیم به سبب غیرقابل مشاهده و تجربه بودن ، بگوئیم که اینها بی‌معنی هستند ، چون واقعا " فرق است میان یک حرف بی‌معنی مانند اینکه بگوئیم مجموع زوایای یک دایره مربع چقدر است و حرفهایی که افلاطون ، کانت و ارسطو زده‌اند و حرفهایی که در مذاهب هست . اینها را ما نمی‌توانیم به عنوان موهومات ترد کنیم . لذا الان گرایش‌هایی وجود دارد مبنی بر این که انواع معرفت از هم تمیز داده شود . انواع مختلف معرفت وجود دارد و معیارهای مختلف ارزیابی ، معیار تجربه در معرفت تجربی ، معیار ارزیابی است ، ولی در معرفت فلسفی و دینی چنین نیست . ما نمی‌توانیم اینگونه اندیشه‌ها را با محک تجربه بررسی کنیم . هر قلمروی از اندیشه بر اساس ویژگیهای خاص خود ، روش معینی را می‌طلبد و کوشش بر حفظ روشی واحد در همه قلمروها محکوم به شکست است .

رفتارگرایی

در باب زمینه فرهنگی رفتارگرایی، علاوه بر زمینه گسترده‌ای که به‌عنوان تفکر مکانیستی بر همه جا سایه افکنده بود، در آمریکا (موطن رفتارگرایی) با حالت مضاعفی از این‌گونه زمینه فرهنگی روبرو هستیم. به‌عبارت‌دیگر، فرهنگ ویژه خود جامعه آمریکا علاوه بر زمینه عمومی تفکر مکانیستی، اساساً "محیط آمادگی بود برای پرورش اندیشه‌ها و نظریه‌ها و جهت‌گیریهای مبتنی بر مذاهب اصالت تجربه، اصالت عمل و اصالت رفتار. زمینه فرهنگی ویژه آمریکا را یکی از متفکرین برجسته خود این سرزمین به‌نام موریس کوهن^۱ در کتاب "تفکر امریکایی" (۱۳) در هریک از شاخه‌های علم و هنر و فلسفه به خوبی مورد بحث قرار داده است. ایشان در قسمت "علم" این کتاب که وضعیت علم را در جامعه آمریکا مطرح کرده است، به این نکته اشاره دارد که در فرهنگ جامعه آمریکا زمینه‌ای هست که انسان را بیشتر اهل عمل^۳ می‌کند تا اهل تأمل^۴. لذا اگر کسی در چنین بستر فرهنگی شروع به فکر و بررسی کند، با سمت و جهت غالبی نسبت به تجربه و عمل روبرو خواهد بود و اگر روانشناسی بخواهد در این زمینه فرهنگی، روانشناسی بکند به جای بررسی ذهن یا فرایندهای نامحسوس آن، غالباً "به رفتار و عملکرد روی می‌برد و این چیزی است که در مکتب رفتارگرایی کاملاً مشهود است. کوهن به‌عنوان قرینه‌ای برای جهت‌گیری می‌گوید که اگر شما از یک آمریکایی سؤال کنید بزرگترین دانشمند این سرزمین کیست، به احتمال زیاد خواهد گفت ادیسون، زیرا اثر عملی ادیسون در زندگی بسیار بارزتر بوده است. البته او بر این امر خرده می‌گیرد و می‌گوید اخیراً "دریافته‌ایم که زمینه‌های نظری اندیشه هم بسیار مهم و قابل توجه است.

در این بحث ما به رفتارگراهای مهم جامعه آمریکا یعنی واتسون و اسکینر نظر داریم. هر کدام از اینها زمینه فرهنگی مزبور را کاملاً لمس کرده‌اند. به‌عنوان نمونه در سال ۱۹۰۰

1. Morris Cohen.

2. Science.

3. Action.

4. Reflection.

درآمدی به انقیاد

یعنی در ایام تحصیل واتسون ، و سه سال پیش از آن که او درجه^۱ دکتری را دریافت کند ، کتابی توسط استاد فیزیولوژی و بیولوژی ، یعنی لوب^۱ منتشر گردید که مربوط به بررسی رفتار ارگانیسمهای ساده بوده است (۱۴) . او در تبیین این مسئله تفکری کاملاً " مکانیستی " را به کار گرفته و رفتار جانوران و ارگانیسمها را با تروپیسیم گیاهان مشابه دانسته است . منظور از تروپیسیم ، عکس العمل خودبخودی و انعکاس در مقابل پدیده های مختلف مثل نور ، گرما و نظیر آن است . تروپیسیم ، رفتاری کاملاً " مکانیستی " است و در آن اختیار و اراده مطرح نیست . و آنگاه او پیشنهاد می کند که در مطالعه و تبیین رفتارهای همه انواع ارگانیسمها (شامل انسان) ، همین شیوه را به کار گیریم . واتسون در چنین زمینه^۲ فرهنگی و علمی و تحصیلی آغاز به کار کرده و طبیعی است که در روانشناسی چه راهی را انتخاب کند ، انسان را چگونه ببیند ، و چه پیش فرضهایی را در بررسی خود بپذیرد - که اینها را تصریح خواهیم کرد . اسکینر نیز که متأخرتر است ، کاملاً " در چنین زمینه های قرار داشته است به اضافه عوامل دیگری مانند نفوذ اندیشه های پوزیتیویستی در سال ۱۹۳۰ در جامعه امریکا .

حلقه وین مجمعی خاص از دانشمندان و فلاسفه بود که در اوایل قرن بیستم تشکیل شد . اینها مجموعه اصولی را تعیین کردند مبنی بر اینکه اندیشه های قابل قبول و اندیشه های غیر قابل قبول کدامند . آنان اندیشه های علمی تجربی را تنها اندیشه های قابل قبول و معرفت بخش دانستند و از میان اندیشه های غیر تجربی فقط منطق را که تحلیلی است پذیرفتند و سایر اندیشه ها را کنار گذاشتند . این موج تفکر در سال ۱۹۳۰ توسط " فایگل " که یکی از اعضای برجسته حلقه وین بود ، به آمریکا نفوذ کرد . فایگل کتاب معروف^۳ دوستش بریجمن را معرفی کرد و این کتاب در آنجا قبول عام یافت . بریجمن در این کتاب ، اندیشه^۳ عمل و رزی^۳ را مطرح می کند ، به این معنی که ما با هر مفهومی که سروکار داشته باشیم باید جامه عمل به آن بپوشانیم ، یعنی قابلیت اندازه گیری به صورت کمی را درباره آن پدید آوریم . اگر مفهومی تاب و تحمل این امر را نداشته باشد فاقد معنی است . معنی کلمات منوط

1. J. Loeb

2. Operationalism in Physics

3. Operationalism

نشریه علوم تربیتی

به این است که قابل آن باشند که به لباس کمیت درآیند. این زمینه فرهنگی ویژه‌ای برای کار اسکینر بوده است. او می‌گوید که من وقتی کتاب بریجمن را مطالعه کردم کاملاً "تحت تأثیر قرار گرفتم و مدت‌ها به این فکر مشغول بودم که چگونه می‌توانم عمل‌ورزی را در روانشناسی وارد کنم. (۱۵) البته بعدها او از جنبه‌های منطقی پوزیتیویسم فاصله می‌گیرد و تصریح می‌کند که ما به نوعی عمل‌گرایی نیازمندیم که واتسون به آن روی آورده بود، یعنی فقط تأکید بر معرفت‌های عینی تجربی. او حتی آن جنبه منطقی را که در پوزیتیویسم پذیرفته شده بود نیز کنار گذاشت. اگر کسی در چنین زمینه فرهنگی بخواهد روانشناس شود، کاملاً "برچگونگی نظریه او تأثیر می‌گذارد و دیدگاه او را در مورد روان و قلمرو روانشناسی جهت می‌دهد. این نکته بسیار مهمی است.

اگر در دیده‌مجنون نشینی به جز زیبایی لیلی نبینی

دیدگاه فرهنگی که انسان در آن قرار می‌گیرد حقیقتاً "پدیده‌ها را به مقتضای خود جلوه‌گر می‌سازد و به عبارت دیگر ما چیزهایی را می‌بینیم که با دیدگاه ما قابل دیده شدن هستند و این همان نکته آزادی و انقیاد است. اصولی که از این زمینه فرهنگی برای کار اسکینر فراهم آمده به طرز عجیبی شبیه به همان اصولی است که در فرویدیسم دیدیم. دلیلش این است که هم اسکینر و روانشناسی رفتارگرا و هم فرویدیسم هر دو شاخه‌های یک شجره هستند و در یک زمینه فرهنگی رویداده‌اند، هرچند از هم فاصله داشته باشند. حال پس از این مقدمه، اصولی را که بر اندیشه اسکینر مؤثر بوده‌اند توضیح می‌دهیم:

۱ - تعادل جویی روانی: اصل اول همان تعادل جویی استاتیک است که طبق آن ارگانیزم یا روان به عنوان مجموعه‌ای که میل به تعادل دارد در نظر گرفته می‌شود. هرگاه در ارگانیزم در حال تعادل، تشنجی بوجود بیاید، به حرکت درآمده و فعال می‌شود تا دوباره به نقطه تعادل برسد. البته این اصل بیشتر در مورد واتسون صادق است زیرا او در رفتارگرایی، بیشتر مشرب فیزیولوژیکی داشته است اما اسکینر شدیداً "از این مسئله پرهیز می‌کند و به واتسون انتقاد دارد که او میان مسائل فیزیولوژیکی و مسائل روانی خلط کرده است. به نظر او ما در روانشناسی نیازی به تشبث به هیچ مسئله فیزیولوژیکی نداریم و فقط بر اساس تقویت مثبت و منفی می‌توانیم به تبیین پردازیم. در هر صورت، واتسون اصل تعادل جویی را صریحتر قبول می‌کند و چرخه روانی انسان را به این صورت در نظر می‌گیرد

درآمدی به انقیاد

که هرگاه محرکی او را تحریک کند، آماده است که پاسخ بدهد و هنگامی که پاسخ داد، تعادلش را باز می‌یابد و این چرخه همچنان تکرار می‌شود. پیشتر، نارسایی این مدل مکانیستی را در تبیین فعالیت روانی انسان گوشزد کردیم.

۲. انسان موجودی منفعل: اصل دوم که هادی اندیشه رفتارگرایی بوده است، سیمایی منفعل^۱ از انسان است. طبق این اصل، روانشناس، فعالیت و تحرکی را در درون روان در نظر نمی‌گیرد، مگر آنکه منشاء آن در بیرون باشد. فعالیت روانی انسان، در یک کلمه، "بازتاب" است و در آن، "تابش" و جوششی نیست. بهتر است این اصل را بطور عمده در نظریه اسکینر پی‌جویی کنیم، زیرا او کوشیده است با طرح مسئله شرطی‌سازی فعال^۲ موضعی پیچیده‌تر اتخاذ کند.

قابل‌سوءال است که ما چطور می‌گوییم اصل هادی اسکینر، منفعل بودن انسان است، در حالیکه او از شرطی‌سازی فعال بحث می‌کند. بلی در نظریه اسکینر، مسئله از این قرار است که جانور، رفتاری از خود نشان می‌دهد اما طبق نظریه وی این رفتار، هنگامی از آن او خواهد بود و تثبیت خواهد شد (یادگیری خواهد شد) که محرک بیرونی آن را تقویت کند، و به همین دلیل است که اسکینر نیز از مدل محرک - پاسخ پیروی می‌کند. منتهی او مفهوم محرک را برخلاف معنی طبیعی و عادی آن، به آنچه پس از بروز رفتار می‌آید اطلاق می‌کند.

یکی از منتقدین اسکینر - آرتور کوستلر - با نظریه این نکته به خوبی اظهار کرده است (۱۶) که ما از سخن اسکینر تعجب می‌کنیم زیرا وقتی می‌گوییم محرک - پاسخ، این طبیعتاً به این معنی خواهد بود که محرکی بر ما وارد شود و ما در قبال آن پاسخ بدهیم. در حالیکه در بحث اسکینر، این مسئله صورت دیگری پیدا کرده است یعنی رفتاری از جانور سر می‌زند که محرک آن، بعداً "خواهد آمد". از این که بگذریم این سوءال مطرح است که علی‌رغم اصرار اسکینر بر فعال نامیدن نظریه خود، چه چیزی او را وامی‌دارد که مدل اساسی نظریه خود را "محرک - پاسخ" بداند؟ زیرا اصل هادی اندیشه وی، انفعالی بودن انسان

1. Passive

2. Operant Conditioning

نشریه علوم تربیتی

است. آنچه به عنوان رفتار انسان (رفتار یادگیری شده انسان) نامیده می‌شود، بازتابی در برابر محرکهای تقویت‌کننده بیرونی است. هیچ رفتاری نیست مگر آن که تحت تأثیر محرکهای محیطی تثبیت شود. پس در شکل پیچیده رفتارگرایی هم، منفعل بودن انسان، اصلی اساسی است.

۳. جبر قاطع روانی: اصل سوم در اصول‌های روانشناسان رفتارگرا دترمینیسم قاطع است. این هم اصلی است که به تبع فضایی که دترمینیسم فیزیکی در فیزیک مرسوم قرن نوزدهم به‌جود آورده بود در نظر گرفته شده است و می‌دانیم که اسکینر در این زمینه گام آخر را برداشته است. او در کتاب فراسوی آزادی و منزلت (۱۷) گام آخر را برمی‌دارد و می‌گوید تمام کلماتی که از آنها بوی آزادی استشمام می‌شود نظیر اختیار و اراده و مسئولیت همه افسانه‌هایی هستند که انسانها مدتی با آنها سرگرم بوده‌اند. اما در علم روانشناسی هیچکدام از این مفاهیم قابل قبول نیست.

۴. علیت تک‌خطی: رابطه علیتی که اسکینر برای بررسی پدیده‌های روانی انتخاب کرده، علیت خطی است. علیت پیچیده متقاطع مورد نظر نیست، بنابراین رفتارگرا وضعیت روانی را در زنجیره علت و معلولی تک‌خطی قابل تبیین می‌داند یعنی طریق بازگشت به آنها و ملکولهای رفتاری که اینها یکی پس از دیگری برهم انباشته می‌شوند و نهایتاً "انبوهی را فراهم می‌کنند. اسکینر نیز همچون فروید، علیت خطی را زمینه تحویل‌گرایی قرار می‌دهد. این مفهوم را در اینجا بیشتر توضیح می‌دهیم. منظور از تحویل‌گرایی این است که ما برای تبیین موجودی پیچیده، آنرا ساده بینگاریم و سطح تحلیل و تبیین خود را فروتر آوریم. مثلاً "اگر جامعه‌شناسی معتقد باشد که مسائل جامعه‌شناسی را می‌توان با تکیه بر یافته‌های روانشناسی تبیین کرد و جامعه‌شناسی، موضوعیت مستقل ندارد، او به تحول‌گرایی پرداخته است. همچنین است اگر روانشناسی معتقد باشد که برای تبیین‌های روانی کافی است به تبیین‌های فیزیولوژیکی بپردازیم. بیا اگر روانشناسی معتقد باشد برای تبیین روانی کافی است به تبیین‌های فیزیکی یا شیمیایی (مربوط به بدن) بپردازیم، یعنی بر اساس قانونهای علم فیزیک و شیمی توضیح بدهیم که چرا انسان این رفتارها یا حالات روانی را داراست. تحویل‌گرایی جریانی است که شدیداً "برانندیشه‌های روانشناختی معاصر حاکم بوده است. دلیل این مسئله، بستر فرهنگی خاص روانشناسی یعنی قرار گرفتن آن در برابر رشد و ارتقای سریع فیزیک و

درآمدی به انقیاد

زیست‌شناسی بوده است . همین رشد و ارتقاء موجب شده است که روانشناسی برای تبیین روان آدمی که از پیچیده‌ترین پدیده‌ها است به تبیین‌های مربوط به سطوح ساده‌تر (یعنی فیزیک ، شیمی و زیست‌شناسی) متوسل شود .

تحویل‌گرایی دو صورت دارد . (۱۸) یکی تحویل‌گرایی هستی‌شناسانه^۱ که ضمن آن اصولاً " واقعیت و وجود پدیده‌های عالی مورد انکار قرار می‌گیرد . مثلاً " اگر روانشناسی در تبیین تحویل‌گرایانه اظهار کند که انسان برخوردار از اراده ، آزادی یا مسئولیت به‌عنوان اموری روانی نیست ، بلکه تقویت‌های مثبت و منفی محیطی هستند که رفتاری را در او شکل می‌دهند ، این تحویل‌گرایی هستی‌شناسانه نامیده می‌شود ، چون هستی این موجودیتها مورد انکار قرار گرفته است . از رفتارگراها ، واتسون و اسکینر در این قطب قرار می‌گیرند . نوع دوم روش شناسانه^۲ است . در این نوع تحویل‌گرایی نظر بر آن است که امور روانی موجودیتی دارند ، آزادی هست ، اراده هست ، فکر هست ، شناخت هست ، اما در مقام روش تبیین ، به‌مفاهیم و تبیین‌های سطح پایین‌تر نیاز داریم . در میان روانشناسان معاصر ، هال در این قطب قرار دارد . او می‌گوید که ما منکر واقعیت پدیده‌های روانی در سطح کلان^۳ (در مقابل خرد^۴) نیستیم (۱۹) . اما می‌توانیم اینها را به‌زبانی کاملاً " مکانیستی ترجمه کنیم . در رفتارگرایی ، هر دو گونه تحویل‌گرایی دیده می‌شود . در نوع اول اساساً " وجود هرگونه پدیده روانی بجز رفتار مورد انکار است . اتفاق ناکواری که در نوع دوم تحویل‌گرایی رخ می‌دهد این است که روانشناسی غالباً " فراموش می‌کند که این کار جنبهٔ روش‌شناسانه داشته است و لذا عملاً " مسئله به‌انکار می‌انجامد . کوستلر از این جهت ، رفتارگرایی را " روانشناسی زمین‌مسطح " می‌نامد (۲۱) . ما برای ساختن بنایی بر روی زمین ، فرض می‌گیریم که زمین مسطح است . این مسئله‌ای روش‌شناسانه است زیرا فی‌الواقع از لحاظ هستی‌شناسی ، واقعیت زمین ، غیرمسطح است . اما از لحاظ روش‌شناختی می‌توانیم فرض

1. Ontological

2. METHODOLOGICAL

3. MOLAR

4. MOLECULAR

نشریه علوم تربیتی

کنیم که زمین مسطح است و نقشه ساختمان را بر این اساس طرح ریزی کنیم. حال اگر فرض روش‌شناسان را از یاد ببریم، گمان ما این خواهد بود که زمین فی‌الواقع مسطح است. از این جهت رفتارگرایی، روانشناسی زمین مسطح نامیده شده است. هر دو شکل تحویل‌گرایی را باید از روانشناسی طرد کرد. اما شکل اول از این جهت مطرود است که اگر بخواهیم آن را بپذیریم، این مسئله، خلاف درون‌بینی همه‌ماست. ما در اینجا به بررسی میزان اهمیت علمی درون‌بینی نخواهیم پرداخت، ولی درون‌بینی در جایی که چنین اشتراک گسترده‌ای را بین انسانها نشان بدهد قابل قبول است. همه یا اکثر ما به صورت بدیهی قبول داریم که اراده می‌کنیم، تفکر داریم، تأمل و تردید داریم. به علاوه، راه معتبر برای اثبات یا رد وجود امور روانی، توسط فلسفه و استدلال فلسفی هموار می‌شود و روانشناسی نمی‌تواند نفیاً و اثباتاً "درباره" وجود امور روانی به بحث بپردازد. پس تحویل‌گرایی هستی‌شناسانه از این جهت نیز محکوم است که حدود قلمرو روانشناسی را به درستی نشناخته و به قلمرو فلسفه تجاوز کرده است. تحویل‌گرایی روش‌شناسانه هم با دشواری‌هایی روبروست، زیرا لزومی ندارد که ما بپذیریم قوانین سطح پایین یک موجود برای تبیین پدیده‌های پیچیده‌تر سطح بالاتر کافی است. اگر قانون شرطی شدن اسکینر، رفتارهای ساده جانوران یا برخی از رفتارهای ساده انسان را تبیین می‌کند، دلیل بر این نمی‌شود که بدانیم هر پدیده روانی پیچیده را با آن توضیح بدهیم. اگر موضوع مورد مطالعه، پیچیدگی زایدالوصفی داشته باشد، روش ساده نمی‌تواند آن را تبیین کند، مگر اینکه به ساده‌انگاری منجر شود، یعنی پیچیدگی آن را فی‌الواقع منکر گردد. همین ساده‌انگاری موجب شده است که اسکینر بپندارد باب اخلاق و ارزشها را نیز با شاه‌کلیدش (تقویت) خواهد گشود. او کوشیده است پیچیده‌ترین پدیده‌های بشری یعنی ارزشها، اخلاق و ایمان را در کتاب فراسوی آزادی و منزلت به‌منزله تقویت‌های محیطی بیان کند. او می‌گوید وقتی که از ایمان کسی صحبت می‌کنیم خیال می‌کنیم او ایمان دارد، اما ایمان چیزی نیست بجز حاصل تقویت‌هایی که شخصیت‌های مذهبی و مؤسسات مذهبی از او به عمل آورده‌اند. به‌کمان او ایمان، همین رفتارهای کسب‌شده است که بواسطه یادگیری شرطی ایجاد شده است. این بیان نیز در شمار انقیادهای فرهنگی روانشناسی معاصر است که سبک مطالعه اسکینر آن را بوجود آورده است، زیرا گاهی ما در مذاهب، شاهد این مسئله هستیم که فرد مؤمن حتی نسبت به مؤسسات مذهبی و مسئولین

درآمدی به انقیاد

و رهبران مذهبی انتقاد دارد و بر معیارها تکیه می‌کند. ممکن است فردی برای رعایت معیارها با تمام مؤسسات مذهبی یا با تمام رهبران مذهبی درگیر بشود و به همراه آن، تقویت‌های اجتماعی و محیطی را از دست بدهد که این دیگر در مدل اسکینر قابل توضیح نیست. هرچند پیشوایان مذهبی، کاشف معیارهای یک مذهب باشند (چون متخصصند)، اما هنگامی که معیار به دست آمد، خود کاشف را هم زیرپوشش می‌گیرد و معیار بررسی خود کاشف هم هست. معیارها این نقش را بازی می‌کنند که کاشف و مکشوف را تحت کنترل می‌آورند.

روانشناسی گشتالت^۱:

بارها گفته شده است که روانشناسی گشتالت در مقابل رفتارگرایی است، زیرا رفتارگرا ذره‌گراست و روانشناسی گشتالت، کل‌گرا. هرچند روانشناسی گشتالت از یک لحاظ در مقابل رفتارگرایی قرار می‌گیرد، اما از لحاظ دیگر مشابهت‌های چشمگیر و بنیادی با آن دارد، زیرا بستر فرهنگی کم و بیش مشابهی برای هر دو وجود داشته است. یکی از بنیانگذاران مهم روانشناسی گشتالت کوهلر است. او مدتی در آفریقا بود و در آنجا تحقیقاتی انجام داد. کوهلر می‌گوید وقتی به مطالعات خود مشغول بودم به یاد درس‌های استاد ماکس پلانک افتادم^(۲۱) و وقتی این درس‌ها را مرور کردم دیدم چیزی که به عنوان گشتالت برای ورتایمر^۲ مسئله بوده، پنجاه سال پیش توسط فیزیکدانان پاسخ گفته شده و آنها با مدل گشتالتی به بررسی پرداخته‌اند. ماکس پلانک، اصل دوم ترمودینامیک (انتروپی و مرگ حرارتی جهان) را به صورت گشتالت درباره کل فرایند جهان مطرح ساخته بود. کوهلر می‌گوید به خاطر آوردم که پلانک تأکید کرده بود که اگر کسی بخواهد پدیده‌های فیزیکی را جدا جدا و عنصر به عنصر مطالعه کند، هرگز اصل انتروپی را نخواهد فهمید زیرا انتروپی درباره پروسه جهان است و موقعی قابل فهم می‌شود که به صورت کل در نظر گرفته شود. بعد می‌گوید که من بسیار شایق شدم این مسئله را پی‌جویی کنم. در میان فیزیکدانها

۱ - روانشناسی گشتالت و نظریه پیاژه را به اختصار بیشتر و در حد اشاره از نظر می‌گذرانیم،

زیرا عرصه بحث، گسترده و مجال نوشته حاضر اندک است.

2. Werthimer

نشریه علوم تربیتی

به مطالعه پرداختم و دیدم که ماکسول هم که یکی از فیزیکدانهای برجسته معاصر است و مقدم بر ماکس پلانک بوده این نکته را بیان کرده است. ماکسول گفته است که ما عادت داریم پدیده‌های فیزیکی را ذره‌به‌ذره مطالعه کنیم و بعد مجموعها را در نظر بگیریم، در حالیکه بعضی از پدیده‌ها فقط موقعی قابل فهم هستند که ما آنها را در زمینه‌ای^۱ در نظر بگیریم. کوهلر می‌گوید فیزیکدان دیگری را به نام " ادینگتون " یافتم که او هم همین معنی را مطرح کرده بود و نهایتاً " دریافتم که در فیزیک مسئله بررسی میدانی پدیده‌ها فیزیکی^۲ مطرح است و این نظر مرا کاملاً " جلب کرد و شیفته این مسئله شدم. آنگاه می‌گوید: " من بسیار تحت تأثیر چنین واقعیت‌های فیزیکی (یعنی میدانی) قرار گرفتم و اینها را درس مهمی بطور کلی برای روانشناسی و بویژه روانشناسی گشتالت دانستم. من در آفریقا کتابی درباره این بخش فیزیک دقیقه و احتمال کاربرد آن برای روانشناسی و فهم عملکرد مغز نوشتم. به یک معنی، روانشناسی گشتالت از آن هنگام (یعنی از زمانی که به این واقعیت پی بردم) به نوعی کاربرد فیزیک میدانی تبدیل شد. " تعبیر کوهلر این است که روانشناسی گشتالت بخشی کاربردی از فیزیک است. کتابی که کوهلر به تالیف آن اشاره کرده، در سال ۱۹۲۵ نوشته شده است و اندیشه اصلی آن این است که سخن گفتن از گشتالت در روانشناسی، منافاتی با ماده‌گرایی یا توازی از نوع پدیدارشناسی جنبی^۳ ندارد. (۲۲)

مراد از این توازی آن است که بین ذهن و بدن توازی قائل باشیم، منتهی به این نحو که پدیده‌های ذهنی را سایه پدیده‌های فیزیکی (بدنی) بدانیم. سخن کوهلر این است که گشتالتهای روانی، قابل تبیین فیزیکی هستند.

پس در روانشناسی گشتالت هم این مسئله مطرح گردید که روانشناسی، مدل مناسب برای تبیین رفتار انسان یا مسائل ذهنی و روانی انسان را مدل فیزیکی می‌داند. این هم نوعی تحویل‌گرایی است که بگوییم با توسل به قوانین فیزیکی می‌توان مسائل روانی

1. Context

2. Field physics

3. Epiphenomenon Parallelism

درآمدی به‌انقیاد

انسان‌را توضیح داد . کوهلر این را در سال ۱۹۶۰ یعنی چهل سال بعد از کتاب اولیه‌ای که نوشته‌بود به‌صورت تعمیم‌یافته‌تری مطرح کرد و گفت که همه‌گشتالتها ، همه ارگانیزمهای زنده و همه تجربه‌های گشتالتی ، قابل‌تبیین فیزیکی هستند . (۲۳) بنابراین روانشناسی گشتالت هم در زمینه فرهنگی خاصی که تحت سلطه فیزیک بود نشو و نما کرد و تا آنجا که روانشناسی گشتالت در چنین زمینه فرهنگی ، به‌انقیاد تحویل‌گرایی درآمد مقابل‌انتقاد است ، زیرا چنانکه پیشتر گفته شد ، منجر به‌ساده‌انگاری واقعیت‌های پیچیده می‌شود . از جمله پیامدهای قابل‌انتقاد روانشناسی گشتالت ، دیدگاهی است که این روانشناسی در باب ارزشها فراهم آورده است . البته خود کوهلر این زمینه‌ها را کمتر به‌صراحت مطرح کرده است ، اما روانشناسان گشتالت‌گرای بعدی ، بخصوص آنها که به‌انسان‌گرایی^۱ هم نزدیک بودند ، این مسئله را با‌صراحت بیشتری مورد توجه قرار دادند . مسئله این است که ارزشهای اخلاقی در دیدگاه روانشناسی گشتالت چه‌نوع موجودیتی و چگونه احکامی دارد . توضیحی که در این باب داده می‌شود براساس همان نظریه میدانی است . طبق این دیدگاه (۲۴) . در باب ارزشهایی که آدمیان بکار می‌گیرند درست و غلط مطرح نیست . آنچه هست میدانهای مختلف است . پس ممکن است در موقعیت معینی ، چیزی مؤثر باشد و ارزش قلمداد شود ، اما همان امر در موقعیت دیگری ممکن است ضداً ارزش تلقی شود . یعنی درستی و غلطی ، خوب بودن یا بد بودن ، اموری نیستند که ما بخواهیم برای آنها موجودیت مستقلی قائل باشیم یا قادر باشیم از ارزشهای مطلق دفاع کنیم . نظریه میدانی ایجاب می‌کند که ما درباره ارزشها هم که فکرمی‌کنیم به‌نوعی "دیدگاه‌گرایی"^۲ برسیم . یعنی چیزی در میدان دیدگاه شما ارزش است و برای شما مثبت و خوب است ، اما در میدان دیدگاه ما ممکن است منفی باشد و شر تلقی شود ، که حاصل آن نسبت‌گرایی تمام‌عیار است . این مسئله قابل‌انتقاد است ، یعنی ما می‌توانیم از لحاظ روانشناسی ، هم از ارزشهای نسبی و هم مطلق دفاع بکنیم . ارزشهایی که انسانها با آنها سروکار دارند برخی نسبی‌اند و در موقعیتهای مختلف عوض می‌شوند و برخی هم ثبات نشان می‌دهند

1. Humanism

2. Perspectivism

نشریه علوم تربیتی

و مطلقند ، یعنی تن به‌قالبهای فرهنگی نمی‌دهند . پس روانشناسی گشتالت هم در بستر فرهنگ معاصر به‌انقیادهایی درافتاده است . نکته مهم این است که گشتالت‌گرایی لزوماً " نمی‌یابد به‌این‌گونه انقیادها دچار شود ، اما اگر روانشناسی گشتالت معاصر به‌آنها دچار شده است این حاصل بستر فرهنگی خاص آن است . به‌عبارت دیگر می‌توان گشتالت‌گرایی را به‌دور از این انقیادهای فرهنگی و به‌نحو مؤثر در روانشناسی بکار گرفت .

روانشناسی پیماژه

اشاره کوتاهی هم در مورد پیماژه داریم ، گرچه بحث گسترده‌است و بررسی مستقلی را می‌طلبد ، اما از باب اینکه بخواهیم مسئله تأثیرگذاری فرهنگ را در مکاتب مختلف روانشناسی مورد توجه قرار دهیم ، به‌اشارتی اکتفا می‌کنیم . پیماژه یکی از روانشناسان معاصرتر ماست و زمینه کارش در روانشناسی عمدتاً " در باب شناخت بوده است ، و در همین ارتباط در مورد اخلاق هم بررسی‌هایی کرده‌است و ما تأثیرگذاری انقیادی فرهنگی را در همین بخش از نظریات وی مورد توجه قرار خواهیم داد .

البته خود پیماژه این‌انصاف را دارد که تأثیرگذاری انحرافی فرهنگ را بر روانشناسی معاصر اظهار کند . او در کتاب " روانشناسی و معرفت‌شناسی " (۲۵) بیان می‌کند که روانشناسی ما تشخیص فرهنگی و زبانی معین دارد ، یعنی فرزند فرهنگ خاص ماست ، و تا ما آنرا به‌کمک یافته‌های مقایسه‌ای و تطبیقی مایه‌ور نکنیم اساساً " ناتمام بجا خواهد ماند . این نکته مهمی است که یک روانشناس همان‌طور که " روان " شناسی می‌کند به " روانشناسی " شناسی هم توجه داشته باشد . حاصل شناخت خود روانشناسی ، تعیین بسترهای فرهنگی و فکری این علم و میزان وابستگی و ناوابستگی آن به‌این‌گونه بسترهاست .

پیمازه در کتاب " دآوری اخلاقی کودکان " به‌بررسی روانشناسی اخلاق و نیز تاحدی روانشناسی مذهب پرداخته‌است . مبنای اساسی بررسی وی ، تمیز نهادن میان دو نوع احترام است : احترام یکجانبه^۱ و احترام متقابل^۲ .

1. unilateral respect

2. Mutual respect

درآمدی به انقیاد

پیاژه احترام یکجانبه را به عنوان نوعی ارتباط میان خرد و کلان می داند یعنی "احترامی که کوچک در برابر بزرگ احساس می کند" (۲۶). در برابر آن، احترام متقابل، احترامی است که میان افراد هم افق برقرار می شود، مانند احترامی که میان کودک و همگنان او ظهور می کند یا احترامی که میان کودک و بزرگسالانی که خود را در حد کودک پایین می آورند و خود را با او هم افق می سازند دیده می شود.

او با تکیه بر این تمایز، مبنای روانشناختی اخلاق را مورد بحث قرار می دهد. از این رو دو گونه اخلاق می تواند وجود داشته باشد (۲۷): اخلاق مبتنی بر تکلیف^۱ و اخلاق مبتنی بر خیر^۲. اخلاق مبتنی بر تکلیف از احترام یکجانبه نشأت می یابد، چنانکه اخلاق مبتنی بر خیر، حاصل احترام متقابل است. به عبارت دیگر، فرد در پیروی از قواعد اخلاقی، یا توسط احترام یکجانبه انگیخته می شود یا توسط احترام متقابل. اگر رابطه فرد با منشاء قاعده اخلاقی، رابطه خرد و کلان باشد، اخلاق مبتنی بر تکلیف در وی ظهور می کند و اگر رابطه فرد با منشاء قاعده اخلاقی رابطه افراد هم افق باشد، اخلاق مبتنی بر خیر پدیدار می شود. در نوع اخیر، فرد خود را با الزام بیرونی و اجبار روبرو نمی بیند بلکه می داند که قاعده اخلاقی به نفع خود اوست، و لذا با الزام درونی به انجام آن مبادرت می ورزد. از این دو گونه اخلاق، تنها اخلاق مبتنی بر خیر، نشان بلوغ و پختگی دارد و اخلاق تکلیفی، اخلاقی کودکانه و نارس است. به علاوه تنها اخلاق نوع اول، عمیقاً "فرد را به عمل برمی انگیزد و اخلاق تکلیفی، فاقد قدرت انگیزندگی درونی است.

بر همین اساس، پیاژه به روانشناسی مذهب نیز اشاراتی دارد. به اعتقاد او ریشه احساس دینی را باید در همان رابطه خرد و کلان جستجو کرد و بنابراین احساس دینی مبتنی بر احترام یکجانبه است و نوعی احساس کودکانه محسوب می شود. اصولاً "پیاژه

1. Moral of duty

2. Moral of good

نشریه علوم تربیتی

به معادله‌ای پایدار قائل است: ریشه^۶ هرگونه تعالی^۱ گرایبی در خود مرکزی^۲ است. یعنی اگر فرد نتواند از خود مرکزی (که ناظر به حالت روانی نابالغ است) بیرون رود، لاجرم اراده‌هایی مافوق را بر خود مسلط خواهد دانست و بنابراین به تعالی‌گرایی روی خواهد آورد. پیازه در این مورد می‌نویسد:

مهمترین مشخصه^۶ خاطرات کودکی، همین احساس پیچیده است که در آن فرد به درونی‌ترین حالات خود راه می‌یابد و در عین حال احساس می‌کند که تحت سلطه چیز بزرگتر از خود قرار دارد، چیزی که شبیه منبع وحی است. کمتر عرفانی رامی‌توان یافت که در آن عنصری از تعالی نباشد و به عکس، هیچ‌گونه تعالی وجود ندارد که در آن میزان معینی از خود مرکزی نباشد. ممکن است علت این مسئله آن باشد که پیدایش چنین تجربیاتی، ریشه در موقعیت بی‌نظیر (یکانه) او آن کودکی در رابطه با والدین داشته باشد. نظریه^۶ ریشه^۶ فرزنددی در باب حسی مذهبی^۳ اختصاصاً^۳ در این مورد به نظر ما مجاب‌کننده است (۲۸).

او در ادامه این بحث بیان می‌کند که منطق درونی تعالی‌گرایی، منطق احترام یکجانبه است (۲۹). وی همچنین می‌نویسد: "... دستورات صادر شده از طرف والدین برای به وجود آوردن آگاهی از تکلیف بسنده است. چیزی که بیشتر مذاهب آن را با اراده الهی یکی کرده‌اند... (۳۰)".

نقطه اتکای پیازه در این بیانات، تجربیات بالینی او با کودکان بوده است. او در مصاحبه‌های متعددی که با کودکان داشته، به این نتیجه راه برده است که آنان در حدود سنی معینی درمی‌یابند که قواعد بازی، مقدس و لایتغیر نیستند و می‌توان با توافق همبازیها دست به وضع قواعد تازه‌ای زد، در حالیکه پیشتر فکر می‌کردند که قواعد واقعی و مستقل از خواست و اراده آنها وجود دارد.

در مورد حاصل اینگونه تجربیات پیازه بحثی نیست و باید با انجام تجربیات بیشتری

1. Transcendence

2. Egocentrism

3. The theory of the filial origin of the religious sense

درآمدی به انقیاد

میزان تعمیم‌پذیری را معین کرد . اما آنچه در اینجا جالب توجه است این است که پیازه گامی فراتر برمی‌دارد و آنچه را در مصاحبه با کودکان یافته ، علی‌الاصول به عنوان ریشه بنیادی اخلاق یا حس مذهبی در بشر در نظر می‌گیرد . دو سؤال مهم در اینجا مطرح است : نخست اینکه آیا می‌توان با اتکا به یافته‌هایی در دوران کودکی ، علی‌الاصول درباره طبیعت آدمی سخن گفت ؟ و دیگر آنکه چرا پیازه در برداشتن این گام به نتایجی از آن دست که به آنها استناد جستیم راه برده است ؟

پاسخ این دو سؤال را به اختصار مورد توجه قرار می‌دهیم . درباره سؤال اول به نظر می‌رسد که پاسخ منفی است . اگر یافته‌هایی در دوران کودکی معتبر جلوه کند ، نمی‌توان نتایج آن یافته‌ها را به دوران‌های دیگر تحول روانی تعمیم داد و یا به عنوان اصلی عام در طبیعت آدمی به آن نگریست . این صورتی از همان علیت خطی همراه با تحویل‌گرایی است که بسیاری از روانشناسان معاصر را به وسوسه افکنده است که آنچه را در دوره‌های از دوره‌های تحول ، یافته‌اند به منزله امری به طور کلی مربوط به طبیعت آدمی در نظر بگیرند . در حالیکه پیچیدگی تطور و تحول انسان و وجود تجربیات فراوان و تازه در مراحل پس از کودکی ، امری است که نمی‌توان نسبت به آن بی‌اعتنا بود و راه حل همه مسائل مربوط به مراحل بعدی را در مراحل کودکی جست .

برخی از روانشناسان به این نکته پی برده‌اند و چنین تعمیمی را مجاز شمرده‌اند . از جمله گوردن آلپورت در این مورد می‌نویسد :

اگر خلاصه‌ای که از جریان بالیدن تهیه کرده‌ایم معتبر باشد ، از آن نتایج معینی برای شناخت روانشناسی نوین می‌توان گرفت . در بادی امر ، تجزیه و تحلیل کنونی ، ما را در برابر نظر سطحی گروهی از افراد ، هشیار می‌سازد که دین بزرگسالان را صرفاً " تکرار احساسات و تجارب کودکان می‌دانند . اگرچه گاهی ممکن است کودک ، تصویر ذهنی خود را از پدر خاکی خود به پدر آسمانی بسط دهد ولی ادعای این که همه افراد معتقد به دین همین‌راه را دنبال می‌کنند پوچ و بی‌نتیجه است شخصیت‌های تکامل یافته ، دین خود را از یک سلسله اغراض عاطفی بی‌ارتباط ترکیب نخواهند کرد ، برای توجیه هستی به دنبال یافتن نظریه‌ای تکاپو خواهند کرد که همه اجزای آن دارای معنی باشد و در آن نظامی منطقی مشاهده گردد این حقیقت ، یک طرفه بودن نظریه‌هایی را که در بسیاری از بحث‌های روانشناسی دین دیده‌ایم روشن می‌سازد (۲۱) .

نشریه علوم تربیتی

در مورد سوءال دوم یعنی اینکه چرا پیازه نسبت به نتایج مزبور متقاعد شده است می‌توان پاسخ را در زمینه فرهنگی اندیشه‌وی جستجو کرد. نظر وی، هم در مورد روانشناسی اخلاق و هم در مورد روانشناسی مذهب، از این زمینه متأثر شده است.

اما زمینه فرهنگی نظریات وی در باب روانشناسی اخلاق، مربوط به دمکراسی است که از جمله ارزش‌های فرهنگی مسلط در جوامع غربی است. در اندیشه دمکراسی، این مفروضات لحاظ شده است که آدمیان به منزله موجوداتی هم‌عرض و هم‌افق و با تبادل فکری و عقلی به حل معضلات خود بیندیشند و به رفع و وضع راه‌حلیها بپردازند. به علاوه نضج دوباره دمکراسی در قرون معاصر در غرب، با این فرض نیز همراه بوده است که انسان از خدا بریده است و به جای فرامین الهی به قوانین خود ساخته روی آورده است. این زمینه فرهنگی موجب شده است که پیازه آنچه را در تحقیقات اخلاقی خود در نزد کودکان یافته است، به‌طور کلی به منزله انواع ممکن اخلاق در نظر بگیرد و از آن میان، اخلاق مبتنی بر تکلیف را اخلاق نابالغ و اخلاق مبتنی بر خیر را که بین افراد هم‌افق برقرار می‌شود، اخلاق بالغ بداند. پیازه جابجا در نوشته‌هایش، دیدگاه خود را در مورد دمکراسی اظهار می‌کند. چنانکه در کتاب "داوری اخلاق..." همکاری را به منزله "سازنده عمیق‌ترین و مهم‌ترین نوع رابطه اجتماعی که می‌تواند موجب تحول هنجارهای عقل گردد" توصیف می‌کند (۳۲).

و در همانجا با ایهام اشاره دارد که چنین امری در جوامعی که دارای مذهب یا مذهب تعالی‌گرا هستند وقوع نمی‌یابد زیرا به نظر وی مذاهب تعالی‌گرا نشانه خودمرکزی افراد جامعه هستند و این مانعی برای تحول هنجارهای عقل است.

این‌گونه سخنان پیازه مبتنی بر زمینه فرهنگی اندیشه وی است و اگر مفروضات فرهنگی مزبور در جوامع و فرهنگهای دیگر صادق نباشد، لاجرم باید این دست‌ماز سخنان وی را در انقیاد فرهنگ معینی دانست. مهم‌ترین فرضی که در دمکراسی و نیز در اندیشه پیازه مطرح نظر بوده، یعنی ناسازگاری بین مذهب و عقل، فرضی است مردود و یادست‌کم محدود به فرهنگ خاص جوامع غربی و نمی‌توان آن را به مثابه تعمیمی کلی پذیرفت. از این رو نمی‌توان گفت که تنها دو گونه اخلاق وجود دارد: اخلاق مبتنی بر تکلیف و اخلاق مبتنی بر خیر (یا عقل)، بلکه شق سومی را نیز می‌توان در نظر گرفت و آن اخلاق مبتنی بر "تکلیف عقلانی" است. تنها یک صورت از تکلیف (در ارتباط میان بزرگ و کوچک)،

درآمدی به انقیاد

شکل جبر و قهر بی منطق را دارد ، اما نوع دیگری از تکلیف (در ارتباط میان بزرگ و کوچک) می تواند وجود داشته باشد که عقل پذیر و قابل دفاع عقلانی باشد ، بی آنکه ناگزیر باشیم بر این امر گردن گذاریم که ارتباط طرفین ، ارتباطی میان افراد هم افق باشد .

تمیز میان این دو گونه تکلیف ، بخصوص در اسلام کاملاً " مورد توجه قرار گرفته است . در سخنی از امام علی (ع) آمده است (۳۳) که برخی از افراد خدا را به چشم ارباب نگاه می کنند و او را برده وار عبادت می کنند (عبادة العبيد) و چنین نیست که این شکل از عبادت ، تنها شکل یا برترین شکل عبادت باشد . در برابر آن ، کسانی خدا را به چشم محبوب نگاه می کنند و او را با حریت ، عبادت می کنند (عبادة الاحرار) . چنین فردی نیز خود را در برابر تکالیف الهی می بیند ، اما آنها را از روی فهم و عقل بکار می بندد ، زیرا آنها را عقل پذیر می یابد و با طیب خاطر به عمل درمی آورد . این در حالی است که رابطه انسان با خدا به هر صورت رابطه میان خرد و کلان است و هرگز انسان و خدا در افق هم و در عرض هم قرار نمی گیرند . پس با تردید در فرض بنیادی دمکراسی ناگزیر نیستیم در روانشناسی اخلاق ، تنها از دو گونه اخلاق تکلیفی و عقلانی سخن بگوییم بلکه در نزد بزرگسالان از تکلیف عقلانی نیز به منزله مبنای نوعی از اخلاق می توان سخن گفت .

اما زمینه فرهنگی نظر پیازه در باب روانشناسی مذهب ، مربوط به مذهب غالب جوامع غربی یعنی مسیحیت است . اینکه پیازه هرگونه مذهب تعالی گرا را به رابطه فرزند و والدین تحویل می کند ، ناشی از آن است که خدا در مسیحیت (محرف) به عنوان پدر آسمانی معرفی شده و مسیح (ع) فرزند او تلقی شده است . اما آیا می توان با اتکاء به چنین زمینه فرهنگی گفت که علی الاصول حس مذهبی در آدمی ، ناشی از رابطه فرزند - والدین است ؟ در حالی که باز به عنوان نمونه در اسلام ، هرگونه تصور پدر و فرزند درباره خدا و انسان ، به منزله توهم و شرک ، مطرود اعلام شده است . هرگونه تولید و تولد ، خواه جسمانی یا روحانی از ساحت خدا به دور است (لم یولد و لم یولد : هرگز نزاده و زاده نشده است) (۳۴) . قرآن ، هر جماعتی را که به نحوی به تراشیدن " ابن الله " پرداخته اند محکوم " به شرک می داند (۳۵) .

اینگونه تفاوت های چشمگیر در زمینه های فرهنگی مذهبی جوامع مختلف ، ما را ملزم می کند که از تعمیم برداشت های وابسته به فرهنگ معین در باب روانشناسی مذهب و دیگر ارزشها پرهیز کنیم و به تحقیق بیشتر جهت نیل به عینیت در آنها بپردازیم .

نشریه علوم تربیتی

مآخذ:

- ۱- کارل پوپر، حدسها و ابطالها، ترجمه احمد آرام، شرکت انتشار.
- ۲- محمد حسین طباطبایی، اصول فلسفه و روش رئالیسم، مؤسسه مطبوعات دارالعلم، قم، مقاله سوم.
- ۳- تی. بی. باتومور، جامعه شناسی، ترجمه حسن منصور و حسن حسینی گلجاهی، تهران، جیبی، ۱۳۶۰.
- ۴- فون برتالانفی، نظریه عمومی سیستمها، ترجمه کیومرث پریانی، نشر تندر، ۱۳۶۶ تهران.
- ۵- عبدالکریم سروش، تفرج صنع، انتشارات سروش، ۱۳۶۷.
6. DAVID COHEN, Psychologists on Psychology, ARK PAPERBACKS, London, 1977.
- ۷- عبدالکریم سروش، همان.
8. J.F. RYCHLAK, A Philosophy of Science for Personality Theory, Boston, Houghton Mifflin. 1968, P. 312
9. S. FREUD, MAJOR WORKS, Encyclopaedia Britanica, Chicago, 1952.
10. Ibid.
- ۱۱- لودویگ فون برتالانفی، نظریه عمومی سیستمها، ترجمه کیومرث پریانی، نشر تندر، ۱۳۶۶، تهران، ص ۲۴۶.
12. Freeman, GRAYDON, The Energetics of Human Behavior, Ithaca, Cornell University Press, 1948.
13. M. Cohen, American Thought, New York, Collier, 1954.
14. J. Loeb, Comparative Physiology of the Brain and Comparative Psycholog, 1900
15. P.B. Dews, Festschrift for B.F. Skinner, New York, Appleton 1970, PP. 359-75

درآمدی به انقیاد

- ۱۶- آرتور کوستلر، فقر روانشناسی، ترجمه نجف دریا بندری، در نقد آگاه، مؤسسه انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۲.
- ۱۷- ب. ف. اسکینر، فراسوی آزادی و منزلت، محمدعلی حمید رفیعی، انتشارات سکه، ص، ۱۰۷.
- 18- G. MAROLIA, Philosophy of Psychology, Newgercy, Anglwood, cliffs, 1984.
- 19- Ibid,
- ۲۰- آرتور کوستلر، فقر روانشناسی، سابق الذکر.
- 21- V. COHIER, Gestalt Psychology, in schools of Psychology, A symposium, D.L. KRANTZ (ed), New York, MERDITH Cordoration, 1969.
- 22- K.R. POPPER and J.C.ECCLES, The SELT AND ITS BRAIN, London, Routledge and Kegan Paul, 1986.
- 23- Ibid, P. 12
- 24- V.V. Riet and M.P. Korb and J.Gorrell, Gestalt Psychology, New York, Pergamon Press, 1980'.
- 25- J. PIAGET, Psychology and Epistemology, Penguin Books, The Viking Press, 1971, P. 61.
- 26- J. PIAGET, The Moral Judgment of the Child, London, Routledge and KEGAN PAUL LTD. 1932 .P,102.
- 27- Ibid, P. 100 -
- 28- Ibid, P.88
- 29- Ibid, P.89
- 30- Ibid, P. 300
- ۳۱- کوردون آلپورت، بالیدن، ترجمه مسعود رضوی، انتشارات سازمان تربیت معلم و تحقیقات تربیتی، ص، ۹۳ - ۹۲.

نشریه علوم تربیتی

32- J. PIAGET, The Moral...., P. 100

۳۳- نهج البلاغه .

۳۴- سوره توحید : ۳

۳۵- وقالت اليهود عزيز ابن الله وقالت النصارى المسيح ابن الله . . . قاتلهم الله
انى يوفكون (توبه : ۳۰) ، ترجمه : و يهود گفتند عزيز و نصارا گفتند مسيح پسر خداست ،
. . . خدايشان هلاک کند چرا به خدا نسبت دروغ بستند .



پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

یادآوری

برای شماره حاضر دو مقاله به دفتر نشریه رسیده که گرچه برحسب ظاهر هیچیک در پاسخ آن دیگری نوشته نشده است ، ولی خواننده ضمن مطالعه آن‌ها نمی‌تواند از موضع‌گیری متفاوت نویسندگان آن‌ها غافل بماند .

دفتر نشریه ضمن خودداری از اظهار نظر درباره محتوای این دو مقاله آن‌ها را به ترتیب تاریخ وصول (انقیاد فرهنگی روان‌شناسی معاصر - خود آگاهی تاریخی نسبت به انشقاق و وحدت نظر و عمل درد و حوزه‌دین و فلسفه) چاپ می‌کند به این امید که مطالعه آن‌ها خواننده را به تعمق راجع به مسائل مطرح شده وادار کند و او را با پیچ و خمهایی که در راه ارزیابی عینی این قبیل مطالب وجود دارد آشنا گرداند .

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی