

# علوم اجتماعی؛ نوگرایی یا غرب‌گرایی<sup>۱</sup>

## نمونه‌ی روان‌شناسی

د. رفیق حبیب

نجیب‌الله نوری<sup>۲</sup>

در عصر علم، هر جامعه‌ای می‌کوشد با روآوردن به دستاوردهای علمی، بدون توجه به گسترش تجربیات و مفاهیم آن، به توسعه و ترقی علمی نایل شود و به کاروان علم بیوندد. علت رونق علم‌گرایی در جهان سوم آن است که اگر جامعه‌ای به فرآورده‌ی علمی جدیدی دست یابد، یا مسئله‌ی علمی تازه‌ای را وارد نماید، نشانه‌ی توسعه و توانایی و پیشرفت علمی آن جامعه به حساب می‌آید.

بنابراین سطح پیشرفت ما با میزان درک ما از علم، و توانایی ما در انتقال دستاوردهای علمی در کوتاه‌ترین زمان، سنجیده می‌شود. چنانچه فرآورده‌ی جدیدی را در کوتاه‌ترین زمان وارد ساختیم یا آزمایشی را پس از انجام آن در کشورهای پیشرفته، مستقیماً خودمان انجام دادیم، به عبارت دیگر، فهم تولیدات علمی دیگران و الگوبرداری از آن، معمولاً نشانه‌ی پیشرفت تلقی می‌شود.

ولی علم به خودی‌خود، هدف نیست، بلکه ابزار و شیوه‌ای است برای توسعه‌ی زندگی و تغییر اوضاع موجود. الگوی علمی پذیرفته شده در کشورهای پیشرفته، توان و جایگاه خویش را در تغییر وضعیت موجود تثبیت نموده و رضایت مردم آن کشورها را به

۱. این متن ترجمه‌ی مقاله‌ی «العلوم الاجتماعية بين التحديث والتغريب: نموذج علم النفس» از کتاب اشکالیة التحیز، ویراسته‌ی عبدالوهاب المسیری، قاهره، المعهد العالمی للفکر الاسلامی، ۱۴۱۵ ق می‌باشد.

۲. عضو گروه روان‌شناسی مؤسسه‌ی آموزشی - پژوهشی امام خمینی(ره)

دست آورده است. اما در جهان اسلام، هم‌چنین در کشورهای جهان سوم، تنها به وارد کردن علم اکتفا نمی‌شود، بلکه تصویری آرمانی از زندگی در کنار آن وارد می‌شود و جامعه‌ی در حال رشد به الگوی زندگی در کشورهای توسعه یافته وابسته می‌شود و انگیزه‌ی آن کشور به وارد کردن هر چه بیشتر علم افزایش می‌یابد؛ در نتیجه، الگوی زندگی وارداتی از طریق الگوی علمی وارداتی ترویج می‌گردد.

آیا می‌توان با وارد کردن علم، به پیشرفت علمی و رفاه زندگی دست یافت؟ آیا می‌توان با وارد کردن علم به اکتشافات واقعی در علم دست یافت؟ آیا می‌توان با وارد کردن علم به سرچشمه‌ی آن رسید؟ هم‌چنین آیا می‌توان از طریق الگوی زندگی وارداتی به سعادت و افتخار اجتماعی رسید؟ آیا واقعاً چیزی که دیگران را سعادتمند نموده است، حتماً ما را هم به سعادت خواهد رساند؟

حقایق نشان می‌دهد که با تقلید از دیگران نمی‌توان همانند آنان شد و وارد کردن چیزی با وارد کردن نتایج مثبت آن همراه نیست. با وارد کردن علم جدید از کشورهای توسعه یافته، در واقع ظاهر تجربه‌ی علمی را منتقل می‌کنیم، نه نقش توسعه‌دهی علم را؛ زیرا نقش علم در پیشرفت، با شرایط اجتماعی محل پیدایش آن مرتبط است؛ لذا مفاهیم و روش‌هایی که باعث پیشرفت کشورهای خاصی گردیده‌اند، مبنای پیشرفت در تمدن‌های گذشته نبوده‌اند، بلکه ابتکارات تازه‌ای هستند که با فرهنگ مبتکر خود سازگارند؛ بنابراین با انتقال علم از دیگران خود را از پیشرفت حقیقی محروم می‌سازیم. پیشرفت واقعی در گرو توانایی ما در ایجاد الگوهای علمی و زندگی تازه‌ای است که با خصوصیات فرهنگی ما سازگار باشد.

تاریخ نشان می‌دهد که در قرون وسطی تمدن اسلامی پیشرفته‌تر از تمدن غرب بود و غریبان به دستاوردهای فرهنگی مسلمانان وابسته بودند و از آن بهره می‌گرفتند و تا زمانی که غریبان این‌گونه بودند، پیشرفتی نکردند. غرب از طریق نقد تفکر اسلامی و بهره‌گیری و گذر از آن ترقی کرد. در زمانی که تفکر مسیحی در غرب در بند جمود گرفتار بود، تفکر و فلسفه‌ی اسلامی در اوج عظمت قرار داشت و آثار فارابی، ابن سینا و ابن رشد گسترش یافته بود. این اندیشمندان، در غرب، به‌ویژه در مناطق ساحلی دریای مدیترانه که هم‌جوار با کشورهای اسلامی بودند، پیروانی داشتند. با وجود این تفکر غرب در عرصه‌ی فلسفی پیشرفت نکرد، مگر پس از آن که کوشید از تفکر اسلامی فراتر

رود؛ لذا آن را فراگرفت و به چالش کشید، تا تفکر جدید غربی و سازگار با جوامع غربی ارائه دهد و در نتیجه، توماس آکویناس پدید آمد.

ما امروزه در جهان اسلام هنوز از تفکر دیگران فراتر نرفته‌ایم و هنوز آن را به چالش نکشیده‌ایم؛ لذا پیشرفت علمی ما با واردات علمی محاسبه می‌شود نه با نوآوری علمی؛ و ترقی با تقلید سنجیده می‌شود نه با ابتکار. البته این یک مرحله‌ی اجتناب‌ناپذیر تاریخی و از پیامدهای دوره‌ی عقب‌ماندگی است. در این مرحله اذهان متوجه کسانی می‌شوند که پیشرفته‌ترند. اما ورود به مرحله‌ی پیشرفت در گرو گذر از مرحله‌ی انعطاف‌پذیری و رسیدن به مرحله‌ی سرپیچی در برابر تمدن غالب، نقد آن و گذر از آن است.

روشن است که، بنابر عواملی، مرحله‌ی انعطاف‌پذیری بیش از حد طولانی شده و دوره‌ی انتقال از حد کاربرد خود فراتر رفته است؛ در نتیجه، مرحله‌ی عقب‌ماندگی به طول انجامیده و مراحل سیر قهقرایی افزایش یافته است. فعلاً آنچه برای ما اهمیت دارد عواملی است که مانع پیشرفت علمی جهان اسلام گردیده و این علم را به یک علم تقلیدی و وارداتی، تبدیل نموده است.

محمود زوادی (۱۹۸۶) معتقد است که طرف پایین نردبان ترقی به پذیرش فرهنگ غالب گرایش دارد و در برابر تراوش عناصر فرهنگی طرف مترقی اغماض نشان می‌دهد. انحطاط فرهنگی، ما را به وارد کردن دستاوردهای فرهنگی واداشته است، تا بتوانیم با آن چهره‌ی زیباتری از خویش برای خود و دنیا ارائه دهیم. با توجه به سرعت پیشرفت علمی در دنیای معاصر، تمایل ما به وارد کردن علم افزایش می‌یابد؛ زیرا علم مانند هدف متحرکی است که در فاصله‌ای دور قرار دارد و ما را به سوی خود می‌کشاند. در این حرکت فرصت کافی برای ارزیابی وضعیت خود نداریم. در طی مدت زمان طولانی، بسیاری از مفاهیم و ارزش‌ها را وارد ساختیم که ملاک‌های ارزیابی صحیح را از ما گرفت و خود اصیل ما را که با آن خویش را از دیگران بازمی‌شناختیم از ما سلب کرد. در نتیجه، وضعیت ما به گونه‌ای شد که به گفته‌ی عبدالوهاب المسیری (۱۹۸۹) وضعیت خود را از طریق الگوهای شناختی وارداتی بشناسیم که وی از آن به «وابستگی شناختی»<sup>۱</sup> تعبیر می‌کند.

این وابستگی شناختی مانع از شناخت واقعی خود و رسیدن ذهن به نوآوری حقیقی می‌شود و نمی‌گذارد که شخص از بیگانگی درونی خود جدا شود. وابستگی به آن غیر خود بیش از آن‌که او را به خود حقیقی نزدیک کند، از آن دور می‌سازد. ولی وضعیت علمی در کشورهای اسلامی به گونه‌ای است که دست کم در تلاش است تا به آن خود واقعی دست یابد.

برهان غلیون (۱۹۹۰) مهم‌ترین مشکلات علم در جهان اسلام را در مسائل زیر خلاصه می‌کند:

۱. عدم تجربیات و آزمایش‌های علمی در جهان اسلام تا محصولات علمی از آنها به دست آید؛ زیرا ما دستاوردهای علمی را وارد می‌سازیم و فرصت تولید و تجربه را از دست می‌دهیم.

۲. فقدان نوآوری علمی حقیقی در جهان اسلام.

۳. انتقال روش‌ها و نظریات علمی به صورت جزمی و بدون تغییر که این مسئله با طبیعت علم در تضاد است.

۴. عدم نشأت علم از تعامل اجتماعی در جهان اسلام، و افزوده شدن آن به عنوان امری بیرونی به تعامل اجتماعی و وضعیت موجود جامعه.

۵. وارد ساختن و مصرف نمودن علم مانند کالای تجاری و اشیای مصرفی.

محورهای فوق بحران علوم اجتماعی در دنیای اسلام را نشان می‌دهند. این علوم همانند حقایق فیزیکی و شیمیایی نیستند؛ زیرا مسائل فیزیکی و طبیعی را می‌توان همان‌گونه که هستند از یک جامعه به جامعه‌ای دیگر منتقل ساخت، اما انتقال حقایق اجتماعی درست نیست. حتی در مورد علوم طبیعی انتقال شناخت علمی باید همراه با ارائه‌ی ساختار جدید متناسب با جامعه باشد. با وارد کردن یک واقعیت علمی از علوم طبیعی و انتقال دادن شیوه‌ی کاربرد آن، درحقیقت یک شکل مترقی از زندگی را وارد می‌کنیم که از وضعیت موجود ما ریشه نگرفته است و وضعیت اجتماعی جدیدی را می‌آوریم که با جامعه‌ی ما سازگار نیست.

این خطر انتقال علوم طبیعی است، اما خطر انتقال علوم اجتماعی بیشتر است؛ زیرا علاوه بر خطر انتقال شیوه‌ی به‌کارگیری معرفت علمی، انتقال خود معرفت علمی نیز خطرناک است.

بنابراین، انتقال شناخت علمی در حوزه‌هایی چون روان‌شناسی و جامعه‌شناسی از جامعه‌ای دیگر، تنها در سطح نتایج باقی نمی‌ماند، بلکه به نظریه و روش نیز سرایت می‌کند؛ مثلاً دانشمندان مسلمان مسائل علمی روان‌شناسی کشف شده در کشورهای پیشرفته، به‌ویژه غرب را دوباره می‌آزمایند. وقتی پژوهشی در غرب انجام می‌شود، غالباً پژوهشگری را می‌بینیم که مسئله را با همان روش و همان ابزار دوباره بررسی می‌کند و وقتی به همان نتایج رسید، مسئله به‌گونه‌ای ثابت می‌شود که در عرصه‌ی روان‌شناختی هیچ تردیدی در آن راه پیدا نمی‌کند. در واقع نقش پژوهشگر مسلمان در این‌گونه پژوهش‌ها فقط ترجمه است؛ یعنی تغییر ابزار و روش پژوهش از زبان غربی به زبان بومی؛ و این ابزار در زبان بومی برای همان مقاصد به کار می‌روند که در غرب برای آن ساخته شده‌اند. ولی در ترجمه به این اندازه هم اکتفا نمی‌شود؛ اگر پژوهشگری بخواهد مثلاً ویژگی شادمانی را مورد مطالعه قرار دهد، باید مقیاس سنجش شادمانی را ترجمه کند و یا به سبک مقیاس‌های خارجی مقیاس جدیدی برای سنجش شادمانی بسازد. ولی به‌ندرت پژوهشگری یافت می‌شود که خود مفهوم شادمانی یا مفهوم ویژگی یا مفهوم سنجش را مورد توجه قرار دهد و مطالعه نماید؛ زیرا تمام این موارد از حقایق علمی عینی و در نتیجه، از مسائل بی‌طرفانه و بدون جانب‌داری فرهنگی به حساب می‌آیند. از همین مفهوم مقدس، یعنی عینیت علمی و بی‌طرفی کامل، مشکلات شدیدی به‌وجود می‌آید و اندیشه‌ی جهان اسلام را از به‌دست آوردن دوباره‌ی حیثیت علمی و روش‌شناختی باز می‌دارد. به خاطر همین عینیت‌پنداری است که تقلید جای تعقل و نوآوری را می‌گیرد.

### پندار بی‌طرفی و حتمیت جانب‌داری

از مهم‌ترین مشکلات علوم اجتماعی همین مفهوم مقدس، یعنی بی‌طرفی علمی و عینیت کامل یا نسبیّت خیلی محدود است. اندیشه‌ی مسلمانان در پشت توهم بی‌طرفی در انتقال علوم اجتماعی باقی مانده و پنداشته‌اند که این مفاهیم حتماً عینی‌اند و برای تمامی جوامع شایستگی دارند. وقتی می‌کوشیم درباره‌ی علوم اجتماعی در دنیای اسلام سخن بگویم، وارد درگیری بسیار دشواری می‌شویم؛ زیرا مفاهیم این علم آرمانی، خوش‌بخت‌کننده و دارای عینیت علمی پنداشته می‌شود.

به همین دلیل آغاز این جانب‌داری، در ارائه‌ی مفهوم دلخواه از علم و تعیین معنای عینیت نهفته است. عینیت یعنی امکان تکرار کشف حقیقت توسط پژوهشگران متعدد؛ یعنی امکان وجود یک اتفاق نظر گروهی در مورد حقیقت به دست آمده. اما این اتفاق نظر اولاً، از طریق یک روش ضابطه‌مند علمی وارداتی به دست می‌آید. وقتی مضامین و مفاهیم علمی را وارد می‌کنیم، در تلاشیم تا واقعیت را تنها در قالب این مفاهیم دوباره تجربه کنیم و در صدد آن نیستیم تا واقعیت را به خودی خود کشف نماییم. ثانیاً، گزینش جنبه‌ی خاص از مسائل جامعه برای پژوهش، اساساً به کاربرد علم مربوط می‌شود؛ مثلاً یک روان‌شناس آمریکایی وقتی به مسئله‌ی رقابت مستمر و مبارزه‌ی شخص با دیگران می‌پردازد، ممکن است به بررسی ابعاد و جوانب مثبت مسئله‌ی «خصومت» نیاز پیدا کند. ولی این مسئله از مجموع ارزش‌های جامعه‌ی آمریکا ناشی می‌شود که بر اهمیت رقابت به عنوان قاعده‌ی مؤثر در رشد انگیزه‌ی پیشرفت در انسان تأکید دارند.

رقابت به خودی خود یک مفهوم کلی و چه بسا جهانی است، اما روش سنجش، تعریف مفهوم آن و تعیین ارزش مثبت و منفی، و کیفیت به کارگیری اجتماعی آن، همگی ابعادی هستند که نه جهانی‌اند و نه بی‌طرفانه، بلکه زاییده‌ی طبیعت جامعه‌اند و انتقال آن‌ها از یک جامعه به جامعه‌ای دیگر تلاشی است در جهت تغییر شکل یک جامعه بر مبنای جامعه‌ای دیگر.

حیدر ابراهیم (۱۹۸۶) تأکید دارد که اندیشه‌ی عینیت، یعنی حقایق علمی جدا از ارزش‌ها و احکام اخلاقی، یک اندیشه‌ی گمراه‌کننده برای پژوهشگران مسلمان است؛ و این حرف واقعاً درست است؛ زیرا در انتقال علم تنها به وارد کردن مسائل علمی، کاربردها و دستاوردهای آن بسنده نمی‌شود، بلکه ارزش‌ها و احکام اخلاقی نهفته در این دستاوردهای علمی نیز منتقل می‌شوند. وقتی ما یک روش تربیتی را به عنوان به کارگیری یک علم اجتماعی، به پیروی از دیگران مورد استفاده قرار می‌دهیم، در این استفاده ارزش‌ها و اخلاق جامعه‌ی صادرکننده‌ی علم را وارد جامعه‌ی خود می‌کنیم.

نمایش‌نامه‌ای بودن مسئله، زمانی بیشتر می‌گردد که کشورهای پیشرفته بکشوند ما را نسبت به عینیت علم اقتناع نمایند و نسبت به ضرورت فراگیری علوم جدید برای رسیدن به پیشرفت در دنیای معاصر متقاعد سازند.

زمانی که ما عینیت کامل را می‌پذیریم و به دنبال آن دست به انتقال علم می‌زنیم،

مسلمانان ارزش‌های کشورهای پیشرفته را نیز همراه آن انتقال می‌دهیم؛ بنابراین، پیروی از دیگران تنها در روش و محتوای علمی محدود نمی‌گردد، بلکه در ارزش‌ها، مسائل اخلاقی و عادات اجتماعی نیز دنباله‌روی آن‌ها می‌شویم. بدین ترتیب، پرخطر بودن علوم اجتماعی روشن می‌گردد؛ زیرا این علوم ابزار موفقی هستند برای تحقق وابستگی فرهنگی، رفتاری، ارزشی و اخلاقی؛ یعنی راهی خواهند بود برای پی‌ریزی وابستگی فرهنگی در تمام ابعاد آن.

بدین طریق، علم - حداقل ناخودآگاه - به استعمار فرهنگی و علمی می‌انجامد. وقتی ما در وارد کردن علم غوطه‌ور می‌شویم، در کنار آن روش‌های معینی را نیز برای طرح زندگی وارد می‌کنیم؛ مثلاً از طریق به‌کارگیری روان‌شناسی جدید استفاده از ابزار آموزشی، آموزش با کامپیوتر و سایر وسایل آموزشی جدید ترویج می‌شود. روشن است که ما در برابر این پیشرفت، شگفت‌زده می‌شویم و در انتظار روزی می‌مانیم که این دستاورد علمی را به کشور خود منتقل سازیم. ولی چرا نباید پیامد این دیدگاه علم‌گرایی را مورد سؤال قرار دهیم؟

ملاک پیشرفت در غرب اتکا بر کمیّت و توسعه‌ی مداوم تکنولوژی است. از آن رو که صنعت متکی بر ماشین است، نه دست انسان، نقش واقعی انسان به ارائه‌ی اندیشه‌ها و روش‌های جدید برای افزایش رفاه و فناوری منحصر می‌گردد. بدین ترتیب، علم، الگوی «انسان، تولید، ماشین» از انسان ارائه می‌دهد؛ یعنی انسانی که با روش مکانیکی برنامه‌ریزی شده، محصولات قابل قبول می‌آفریند. در نهایت آموزش انسان به وسیله‌ی کامپیوتر است و خود انسان نیز به کامپیوتر تولیدگر تبدیل می‌شود، یا وسیله‌ی تولید می‌شود که کامپیوتر آن را به کار می‌گیرد.

مثال فوق هرچه باشد و هر معنایی داشته باشد، نشان‌دهنده‌ی تلاش برای اندیشه‌ی بی‌طرفی جانب‌دار است؛ یعنی اندیشه‌ی علمی که جانب‌دار نفع جوامع پیشرفته است؛ به همین دلیل علم عینی و بی‌طرفانه است، یعنی پژوهشگر می‌تواند آن را جدا از گرایش‌های درونی و بیرونی مداخله‌گر مشاهده نماید. ولی مسئله‌ای را که پژوهشگر موضوع مطالعه‌ی خود قرار می‌دهد، ابزار و روشی را که برای مشاهده انتخاب می‌کند، موضوعی را که برای مطالعه برمی‌گزیند، همگی از تصمیمات پژوهشگر است، ولی تا آن اندازه که حاکی از سوگیری علم نسبت به وضع خاص هر جامعه است، بیانگر نظر خود

پژوهشگر نیست؛ یعنی حاکی از خصوصیت اجتماعی علم است. این خصوصیت باعث می‌شود که مثلاً مسئله‌ی جوانان در یک جامعه با اهمیت تلقی شود، ولی جامعه‌ای دیگر هیچ اعتنایی به این مسئله نکند. وقتی علم را وارد می‌کنیم موضع‌گیری‌های آن را نیز وارد می‌کنیم؛ لذا گاهی نهادی از جامعه را مورد توجه جدی قرار می‌دهیم که نیازی به چنین توجهی ندارد، یا بر یک رفتار حاشیه‌ای متمرکز می‌شویم و رفتاری دیگر را که زیربنایی است رها می‌کنیم؛ هم‌چنین موضع‌گیری‌های دیگر، که در نهایت چهره‌ی تحریف شده از واقعیت ارائه داده و به این تصویر تحریف شده وجهه‌ی علمی می‌دهیم و آن را دارای عینیت کامل در نظر می‌گیریم، تا کنار گذاشتن آن دشوار باشد. در نتیجه این چهره‌ی تحریف شده، روند حرکت جامعه را در اختیار می‌گیرد. به این معنا می‌توان جانب‌داری علم را کشف کرد؛ یعنی علم جانب‌دار مجموع ارزش‌هایی است که از آن ناشی شده، و به وجود آمده است تا آن ارزش‌ها را تقویت کند؛ به عبارت دیگر، علم، به ویژه علوم اجتماعی، ضرورتاً نسبت به کاربرد اجتماعی خود که برای آن پدید آمده است جانب‌داری دارد. لذا می‌بینیم که یک روان‌شناس در آمریکا بر شخصیت، فردیت و روحیه‌ی رقابت تأکید دارد، در حالی که روان‌شناسی در اتحاد شوروی سابق بر روحیه‌ی جمعی و عدم تفاوت افراد نسبت به یکدیگر تأکید می‌ورزد. هم‌چنین تمامی جوامع دارای اهداف اجتماعی و سیاسی و ارزش‌ها و ملاک‌های خاص هستند؛ به همین دلیل علم در هر جامعه بر ارزش‌ها و هنجارهای مربوط به آن جامعه تأکید دارد. همان‌طور که بر تحقق اهداف مخصوص آن جامعه توجه دارد.

این مسئله‌ای است که عادل حسین (۱۹۸۵) بر آن تأکید دارد و می‌گوید علوم اجتماعی جانب‌داری دارند؛ زیرا مرتبط به دولت‌ها، سیاست‌ها و ایدئولوژی حاکم بر هر کشورند. اکثر جانب‌داری‌های علم مربوط به این بعد است، ولی گاهی علم نسبت به وظیفه‌ی مخصوصی که در هر جامعه به عهده دارد، سوگیری پیدا می‌کند و در انتخاب موضوع و بررسی نوع مشکلات و سایر مسائل جانب‌داری آن آشکار می‌شود. گاهی جانب‌داری علم مربوط به خود حقایق و مسائل علمی است؛ زیرا علم به سبب طبیعت خاص هر جامعه در هر برهه از زمان، به تأکید بر بعضی از یقینات و ارزش‌های از پیش تعیین شده، تمایل نشان می‌دهد که نتیجه‌ی آن جانب‌داری دیدگاه علمی در قبال کشف برخی حقایق و ترک بعضی دیگر است.



مسئله‌ی فوق به روشنی از مراجعه به تاریخ علم به دست می‌آید؛ زیرا در طول ادوار و قرون تاریخی یک تغییر انقلابی و دفعی در روش‌ها و نظریات علمی مشاهده می‌شود. هر تغییر علمی با یک دوره از دوره‌های تمدن بشر همراه است؛ بنابراین، یا تغییر علمی و روشی نتیجه و دستاورد تمدن بشری است، یا علت و سبب است برای هر مرحله از تمدن بشری، یا هر دو، تأثیر متقابل بر یکدیگر دارند؛ لذا اگر ما علوم اجتماعی را عینی، بی‌طرفانه، عمومی و غیر جانب‌دارانه در نظر بگیریم، در واقع، فرض ثبات علم و در نتیجه، ثبات زندگی، فرهنگ و تمدن را پذیرفته‌ایم. این فرض به طور یقینی با تاریخ رو به رشد بشر در تضاد است. منظور ما از تغییر در روش‌ها و نظریات علمی، آن تغییراتی نیست که هر سال نسبت به سال گذشته در علوم اجتماعی رخ می‌دهند، زیرا این تغییرات تدریجی و مداوم هستند، بلکه مراد ما از تغییر، انقلاب‌های علمی هستند که در آنها دگرگونی‌های ریشه‌ای در نظریه، روش و کاربرد علوم به وجود می‌آیند که در نتیجه، با انتقال جامعه یا جوامع از یک مرحله‌ی تمدن به مرحله‌ی دیگر همراه است.

### تشابه و تفاوت علم در جوامع شرق و غرب

کسی که ریشه‌ی روان‌شناسی را در کشورهای شرقی و غربی، یعنی در نظام‌های سوسیالیستی و سرمایه‌داری دنبال کند، تشابهات و تفاوت‌هایی را در آنها می‌بیند. تشابه، ناشی از چارچوب فرهنگی کلی است که تمدن اروپای معاصر را با هر دو قسم سوسیالیستی و سرمایه‌داری آن شکل داده است؛ اما تفاوت، ناشی از تفاوت اجتماعی و فرهنگی مختص به هر نظام و دزنهایت، ناشی از مقتضیات مخصوص هر جامعه است که علم می‌کوشد آن را برآورد.

جنبه‌ی مشترک بین کشورهای سوسیالیستی و سرمایه‌داری، در ریشه‌های تاریخی روان‌شناسی دیده می‌شود و همین بعد مشترک به طور کلی مبنای فرهنگی تمدن معاصر محسوب می‌گردد؛ به طور مثال، اگر ریشه‌ی «روان‌شناسی شخصیت» (هل و زیگلر، ۱۹۸۱) را در نظر بگیریم، می‌بینیم که بر محورهای زیر تأکید دارد:

۱. مفاهیم طبّی بالینی اروپایی و رویکردهای فیزیولوژیکی و مکانیکی آن در مورد اختلالات روانی؛

۲. سنجش روانی که از تجارب سنجش فیزیکی و حسی ناشی می‌شود؛

۳. مکتب رفتارگرایی که بر مطالعه‌ی دو بعد محرک و پاسخ تکیه دارد؛

۴. مکاتب گشتالتی، به ویژه مکتب گشتالت آلمانی که به مطالعه‌ی صورت‌های کلی

ادراک می‌پردازد.

عناصر فوق ما را به بررسی ریشه‌های روان‌شناسی جدید وامی‌دارد. روان‌شناسی علمی است که ریشه‌ی اروپایی دارد و به شکل مکاتب مختلف شرقی و غربی گسترش یافته است. اما تمام این مکاتب سه منشأ دارند که عبارت‌اند از:

۱. مطالعات حسی فیزیکی؛

۲. مطالعات پزشکی، به ویژه فیزیولوژیکی؛

۳. مطالعات زیست‌شناسی داروینی، به ویژه مفاهیم سنجش مقایسه‌ای و توزیع

نرمال.

روان‌شناسی جدید در اروپای شرقی و غربی و همین‌طور در آسیا و آمریکا از این عناصر نشأت گرفته است؛ لذا جنبه‌ی مشترک بین این جوامع و مکاتب به وجود آمده است، و تمام آن‌ها در یک مرحله از تمدن با هم اشتراک دارند. اما هر جامعه در تمدن جدید یک شکل از اشکال آن تلقی می‌شود. محوریت این عامل مشترک در طبیعت قاطع علم و روش مکانیکی جزئی و چسبیدن به فیزیولوژی و زیست‌شناسی است. هم‌چنین این عوامل مشترک و خصیصه‌های همسان در استفاده‌ی روشن از مفاهیم پزشکی در مورد سلامت و بیماری نیز دیده می‌شوند.

روان‌شناسی جدید یا روان‌شناسی علمی از چنین فضایی شکل گرفته است. این فضا دیدگاهی را به وجود آورده که بسیار گسترش یافته است و در دنیای امروز تأثیر فراوانی دارد. تأکید این دیدگاه بر پیروی علوم انسانی و اجتماعی از علوم طبیعی است و در نهایت، شدیداً داعیه‌ی عینیت علمی دارد و مدعی است که علم عاری از جانب‌داری انسانی و فرهنگی است.

تأکید بیش از حد بر علم‌گرایی، ناشی از مبانی اولیه‌ی علم و چسبیدن به علوم فیزیولوژی، زیست‌شناسی و فیزیک است؛ لذا مطالعات نخستین در زمینه‌ی روان‌شناسی، به عرصه‌ی علوم طبیعی نزدیک‌تر بودند، تا به علوم انسانی و اجتماعی؛ مثلاً مسئله‌ی ارتباط بین ترشح بزاق شخص گرسنه و دیدن غذا، یا توانایی چشم در تفکیک بین رنگ‌ها و امثال آن، از انواع رفتار فیزیولوژیکی بودند که مورد آزمایش قرار

می‌گرفتند، ولی حتی موضوعات فیزیکی و طبیعی نیز جنبه‌ی اجتماعی دارند و تفاوت فرهنگی در آنها درج است؛ در حالی که جنبه‌ی اجتماعی آنها در مطالعات مورد توجه قرار نمی‌گیرد.

زمانی که علوم اجتماعی و روان‌شناختی به موضوعات پیچیده‌تر و بغرنج‌تر می‌پردازند، باز هم همان رویکردهای ماشینی و اسلوب فیزیولوژیکی خود را حفظ می‌کنند. این جاست که علم از عینیت فرضی خود خارج می‌شود و بسیاری از پژوهش‌ها به ماشینی بودن قانون علمی در رفتار انسان گرایش پیدا می‌کنند؛ لذا تعامل اجتماعی انسان به روشی مطالعه می‌شود که از جهت نظریه و روش، به مطالعه‌ی اثرپذیری مردمک چشم از نور، نزدیک‌تر است. بدین ترتیب جبر مادی ماشینی، هم در نظام سوسیالیستی شرق و هم در نظام سرمایه‌داری غرب بر روان‌شناسی سیطره می‌یابد و هردو نظام، به دیده‌ی یک ارزش اجتماعی و بنیادی به مادیت می‌نگرند. این مادی‌گرایی از آن رو پدید می‌آید که توسعه‌ی صنعتی و تکنولوژی چنین تمدنی را در بطن خود پرورش می‌دهد و به دنیا می‌آورد و تسلط ماده بر انسان و انسان بر ماده را نهادینه می‌سازد.

علی‌رغم این‌که نقش فرد در جامعه‌ی سوسیالیستی با نقش او در جامعه‌ی سرمایه‌داری متفاوت است، هردو جامعه بر جنبه‌ی مادی تأکید دارند. به دنبال آن، هر جامعه بر این تأکید دارد که فرد و جامعه فقط توان حرکت به سوی سرنوشت معین را دارند و نمی‌توانند در غیر آن مسیر حرکت کنند. بدین ترتیب، وقتی کارآیی انسان منحصر گردد به تولید و ساخت کالاهای صنعتی، وجود انسان خلاصه می‌شود به ابزاری برای تعقل. پس وجود انسان در نظام سوسیالیستی و سرمایه‌داری با میزان توانایی او در تولید اشیا و میزان قدرت او در توسعه و فن‌آوری و تولید فرآورده‌های مصرفی ارتباط پیدا می‌کند. وقتی نقش فرد این است، بهره‌ای که این نقش در اختیار او قرار می‌دهد، افزایش مصرف و به دست آوردن رفاه بیشتر است، اگرچه بهره‌ی انسان در کشورهای سوسیالیستی با بهره‌ی او در کشورهای سرمایه‌داری متفاوت است.

ما در این‌جا روی تشابه واهی بین شرق و غرب پافشاری نداریم، بلکه می‌کوشیم تا ماهیت مشترک روان‌شناسی را در هر دو نظام به‌دست آوریم. این ماهیت مشترک از مبانی فکری و فرهنگی مشترک بین شرق و غرب ناشی می‌شود و شاید شکل

روان‌شناسی در اتحاد شوروی این مطلب را تأیید نماید؛ زیرا مسائل به‌خصوصی را در پژوهش‌های علمی برجسته می‌سازد، از قبیل: توجه به رفتار و مکتب رفتارگرایی، کشف رابطه‌ی بین آگاهی و رفتار، حاکمیت نظریه‌ی پاولوف، توجه به کارکرد دستگاه عصبی مرکزی، و مطالعه‌ی رفتارهای فیزیولوژیکی. هم‌چنین روان‌شناسی روسی بر گسترش مطالعات علمی در زمینه‌ی آموزش، توسعه‌ی روش‌های تربیتی و بسط پژوهش‌ها در عرصه‌ی صنعت، تأکید دارد. عناصر فوق با مشخصات روان‌شناسی آمریکایی هم‌خوانی دارند؛ زیرا در کنار روان‌شناسی شناختی، مطالعات رفتاری رونق دارند و در کنار مسائل دیگر، به مسئله‌ی تعلیم و تربیت و روان‌شناسی صنعتی اهمیت داده می‌شود.

با وجود این، می‌بینیم که امروزه کارآیی روان‌شناسی در آمریکا و کارآیی آن در روسیه در زمینه‌های گوناگون باهم تفاوت دارند و علی‌رغم تشابه این دو تمدن در ریشه‌های فکری، در سطح کاربرد عملی و جزئیات آن، تفاوت آشکاری در ارزش‌های هر جامعه دیده می‌شود و به تبع آن کاربرد مسائل علمی و نوع مطالعات نظری باهم فرق می‌کنند؛ مثلاً در روان‌شناسی آمریکا بر آزادی و خلاقیت تکیه زیادی می‌شود که ممکن است باعث عدم پای‌بندی به هرگونه اصل قاطعی شود، در حالی که در روان‌شناسی روسیه به این مسائل اهمیت زیادی داده نمی‌شود. از آن‌جا که طبیعت هر کشور و نظام قدرت و حاکمیت در آن متفاوت با کشورهای دیگر است، دانشمند باید ابزار علمی متناسب با جامعه‌ی خود را پدید آورد که با کاربرد علم در جامعه هم‌خوانی داشته باشد. ماهیت علم در هر جامعه به شکل خاصی بروز می‌کند؛ مثلاً دو رویکرد بر تفکر بر روان‌شناسی در آمریکا حاکمیت دارد:

۱. جریان کمی ماشینی و فیزیولوژیکی (میشیل، ۱۹۸۶؛ اسکینر، ۱۹۷۱ و ۱۹۷۶)؛

۲. جریان کیفی انسان‌گرا و وجودی (مزلو، ۱۹۸۶؛ راجرز، ۱۹۶۱).

تفاوت این دو رویکرد در چارچوب نظری کلی منحصر نمی‌شود، بلکه این دو رویکرد در پذیرش ارزش‌ها نیز باهم متفاوت‌اند؛ مثلاً رویکرد علمی ماشینی بیشتر به جبر زیستی تمایل دارد؛ در حالی که رویکرد انسان‌گرا به اختیار وجودی (اگزستانسیالیستی) نزدیک‌تر است؛ بنابراین، انتظار می‌رود ارزش‌های مورد حمایت هر رویکرد، متمایز از دیگری باشد، اما شواهد نشان‌دهنده‌ی همگونی بسیاری در ارزش‌های این دو مکتب است. بدین ترتیب، هر دو مکتب معتقدند که انسان و رفتار او

محصول جبر علمی و قانون قاطع علمی هستند، اما دیدگاه این دو رویکرد در مورد منشأ این جبر تفاوت دارد. برخی مانند اسکینر معتقدند که این جبر از محیط ناشی می‌شود و بعضی دیگر مانند آیزنگ اعتقاد دارند که فیزیولوژی و وراثت در این جبر نقش بیشتری دارند. با وجود اختلاف بین تبیین محیطی و تبیین ارثی - فیزیولوژی یا تبیین فردی، هر دو رویکرد بر اهمیت و امکان تعدیل و شکل‌دهی رفتار، از طریق تعدیل محیط و شیوه‌های یادگیری تأکید دارند. رویکرد تعدیل رفتار، به روشنی نشان‌دهنده‌ی دیدگاه فرهنگی حاکم بر غرب است. این دیدگاه فرد را به گونه‌ای پرورش می‌دهد که از او فرد سازگار با نظام اجتماعی بسازد.

علاوه بر این، مکاتب زیستی ماشینی و انسان‌گرایی، علی‌رغم تضاد ظاهری، هر دو بر روحیه‌ی فردگرایی، رقابت، خودشکوفایی و امثال آن تأکید دارند؛ درحالی‌که مکتب انسان‌گرایی، مفهوم خودشکوفایی را در سطح نظری یک ارزش می‌داند؛ مکتب رفتارگرایی عملاً در جهت به‌کارگیری فرد و بهره‌برداری از توانایی‌های او در بالاترین حد ممکن عمل می‌کند. هم‌چنین وقتی مکتب انسان‌گرایی بر آزادی شخص و فردیت او تکیه دارد، مکتب رفتارگرایی شیوه‌هایی به وجود می‌آورد که می‌توانند الگوی رفتاری متناسب با آزادی و اخلاقیات فرد ارائه دهند. خلاصه، با این‌که هر رویکرد دارای مبنای نظری، روش علمی و شیوه‌های خاص در تعدیل و تغییر رفتار است و مهم‌تر این‌که هر رویکرد دارای تصور خاص از انسان و متضاد با تصور رویکرد دیگر است، هر دو رویکرد در جهت تثبیت ارزش‌های واحدی عمل می‌کنند.

این تفاوت‌ها را نباید نادیده گرفت و نباید این حقیقت را فراموش کرد که مکتب انسان‌گرایی حرکت متضاد با مکتب رفتارگرایی و قاطعیت علمی ماشینی آن است. این مسائل روشن است و ما در صدد بررسی آن نیستیم. مسئله‌ی مهم این است که علم دارای کاربرد مستقیم اجتماعی است و از طریق همین کاربرد، از فرهنگ رایج متأثر می‌گردد و بر آن تأثیر می‌گذارد؛ هم‌چنین، علم از طریق همین کاربرد پذیرای ارزش‌هایی می‌شود که جامعه بر او تحمیل می‌کند. همین پذیرش ارزش، اصالت علم را تصدیق می‌کند و نه تنها در عمل و حرکت بلکه در تأمین سرمایه و فرصت به‌کارگیری عملی به علم آزادی می‌دهد. به علاوه، طبق این تحلیل، علم یکی از نهادهای جامعه است که جدای از تأثیرگذاری در انقلاب‌های اجتماعی، با نظام حاکم و دولت در ارتباط است.

### به کارگیری انسان یا استثمار او

از پیشینه‌ای که بیان شد، چارچوب نظری حاکم بر روان‌شناسی و هم‌چنین مجموعه‌ی ارزش‌هایی که روان‌شناسی بر گسترش آنها تأکید دارد مشخص می‌شود. و آشکار می‌گردد که خطر وارد کردن علم، مانند خضر وارد کردن تکنولوژی و ابزار و کالاهای مصرفی است و همان‌گونه که وارد کردن این فرآورده‌ها بی‌طرفانه نیست، فرآیند وارد کردن علم نیز به دور از جانب‌داری نیست؛ زیرا وارد کردن اندیشه و فرآورده هر دو به انتقال مبانی و ارزش‌هایی می‌انجامد که منحرف‌کننده هستند. چون ما نمی‌توانیم جامعه‌ای به پیروی از جامعه‌ای دیگر بیافرینیم، به‌گونه‌ای که جامعه‌ی پیرو همان موفقیت‌های جامعه‌ی پیشرو را داشته باشد؛ لذا وقتی به واردات علم از شرق یا غرب دست می‌زنیم، مسلماً به آن پیشرفتی که جامعه‌ی صادرکننده‌ی علم دارد، نمی‌رسیم، یعنی همان مزایایی را که همراه با پیدایش علم در جامعه اصلی پدید آمده است، به‌دست نمی‌آوریم؛ زیرا علم در کشورهای پیشرفته از طریق به کارگیری توانایی‌های جامعه و با توجه به ارزش‌ها و خواسته‌های آن جامعه پدید آمده و در نتیجه، وظیفه‌ی مورد انتظار را انجام داده و مقتضیات آن جامعه را تأمین کرده است؛ ولی ما با انتقال این علم، کالایی را وارد می‌سازیم که فقط آن را مصرف می‌کنیم، بدون این‌که فعالیت اجتماعی ناشی از پیشرفت علم را منتقل سازیم.

در جهان اسلام، علم روان‌شناسی از حیث نظریه، روش و کاربرد، از الگوی روان‌شناسی آمریکا متأثر است؛ زیرا روان‌شناسی آمریکا بر سرنوشت روان‌شناسی در سراسر جهان سیطره دارد. بیشترین پژوهش‌های روان‌شناسی در ایالات متحده‌ی آمریکا انجام می‌شود، اغلب پژوهشگران روان‌شناسی در آنجا هستند و بیشترین سرمایه‌گذاری مالی نیز در آنجا صورت می‌پذیرد؛ لذا روان‌شناسی آمریکا بر بخش اعظم از پژوهش‌های روان‌شناختی در دنیا، هم در کشورهای سرمایه‌داری و سوسیالیستی و هم در جهان سوم، سیطره دارد. این مسئله دلایلی دارد که از مهم‌ترین آنها این است که روان‌شناسی ماهیت فردگرایی دارد و بر نقش فرد در برخورد با جامعه تأکید می‌ورزد و هم‌چنین به خاطر طبیعت ماشینی علمی خود، به امکان شکل‌دهی رفتار و پرورش فرد مطابق الگوی فرهنگی مورد نظر، اهمیت می‌دهد. روان‌شناسی به خاطر همین ماهیت فردی خود خدمت بزرگی به نظام سرمایه‌داری ارائه می‌دهد و زمینه‌ی

ابراز ارزش‌های فرد در برخورد با گروه را فراهم می‌سازد و وی را به رقابت خصمانه در تولید و مصرف برمی‌انگیزد. این‌ها از مهم‌ترین ارزش‌های تمدن سرمایه‌داری غرب هستند.

وقتی که روان‌شناسی آمریکا این‌گونه بر کل روان‌شناسی دنیا حاکمیت داشته باشد، ارزش‌های رقابتی جامعه‌ی سرمایه‌داری آمریکا نیز می‌توانند از همین حاکمیت برخوردار باشند. بدین ترتیب، نقش خطرناکی که علم ممکن است در سطح بین‌المللی ایفا کند، روشن می‌شود؛ زیرا با پیروی دانشمندان - به ویژه در کشورهای جهان سوم - از الگوی روان‌شناسی علمی آمریکا، ارزش‌های آمریکایی در جوامع در حال رشد امکان ترویج می‌یابند و آن سیطره‌ی اقتصادی را که نمی‌شد مستقیماً اعلان و تبلیغ کرد، به‌طور غیرمستقیم، از طریق انتقال روش‌ها، مفاهیم و کاربردهای علمی به صورت تقلیدی و انحراف‌آمیز، می‌توانند به دست آورند.

اما، از آن‌جا که ما تا کنون برای روان‌شناسی در جهان اسلام نقش زیادی قایل نشده‌ایم نقش روان‌شناسی در غربی‌سازی تمدن اسلام هنوز محدود است؛ ولی با افزایش تمایل کشورهای اسلامی به نوآوری تقلیدی و وارداتی از غرب و با افزایش هزینه‌ی مالی در زمینه‌های علمی - که در هر صورت کاری مثبت است - تأثیر علوم وارداتی، از جمله روان‌شناسی، در فرآیند غربی‌سازی افزایش می‌یابد. بدین طریق دانشمندان ناخواسته در پدیدآوردن شکل انحراف‌آمیز از جامعه‌ی تولیدی، مصرفی و فردی سرمایه‌داری مشارکت می‌کنند و چون این یک شکل انحراف‌آمیز است، غالباً به صورت یک جامعه‌ی فردی مصرفی در می‌آید، بدون این که رقابت مثبت و نوآوری تولیدی در آن وجود داشته باشد.

تصور فوق ممکن است بیش از اندازه فرضی به نظر برسد. اما اگر ابعاد عملی و علمی روان‌شناسی معاصر را تحلیل کنیم، نزدیک بودن این تصور به حقیقت روشن می‌شود. در یکی از مطالعات انتقادی غربی (ایوانز و واینز، ۱۹۸۱) در مورد سنجش هوش و مفهوم بهره‌ی هوشی آمده است که مفهوم هوش و سنجش آن، که خود در فرآیند آموزش و نحوه‌ی تربیت نقش دارد، باعث طبقه‌بندی آموزشی و تربیتی می‌شود و این طبقه‌بندی از عرصه‌ی آموزش و تربیت به عرصه‌ی شغلی منتقل گردیده و به‌طور گسترده باعث طبقه‌بندی شغلی افراد و آرایش مجدد آنها در شغل‌های گوناگون می‌گردد.

هم چنین ایده‌ی افزایش هوش انسان، اولاً، از طریق تعدیل و تغییر محیط و ایجاد محیط‌های مصنوعی و ثانیاً، از طریق مهندسی ژنتیک و دست‌کاری نسل انسان، از همین مفهوم ناشی می‌شود.

همان‌گونه که ذکر شد، تکنولوژی روان‌شناسی نقش بزرگی در پرورش افراد مطابق الگو، شکل‌دهی رفتار و طبقه‌بندی نیروی انسانی برای به کارگیری بهتر آنها ایفا می‌کند؛ به همین دلیل، اهمیت تکنولوژی روان‌شناسی در غرب به ویژه آمریکا افزایش یافته است. این علم با استفاده از آزمون‌های استاندارد شده، سرنوشت فرد را تعیین می‌نماید؛ زیرا دانشگاه که فرد را می‌پذیرد، سطح آموزشی را که باید به آن برسد تعیین می‌کند، مسئولیتی را که باید بپذیرد نشان می‌دهد، و رتبه‌ی اداری، علمی و تخصصی فرد را که می‌تواند به آن برسد تعیین می‌کند. مفهوم هوش و آزمون‌های آن، این‌گونه برای ایجاد نوعی از طبقه‌بندی روانی و زیستی برای تعیین جایگاه فرد در جامعه به کار می‌رود. از آن رو که این طبقه‌بندی بی‌طرفانه نیست، بلکه سرشار از ارزش‌ها، مقتضیات و اوضاع جامعه است، در برهه‌های گذشته‌ی تاریخ این طبقه‌بندی‌های هوشی به پیدایش نوعی از نژادپرستی علمی انجامیده و چنین عنوان گردیده است که مطالعات علمی بر این امر تأکید دارند که انسان سیاه‌پوست آفریقایی نسبت به انسان سفید اروپایی دارای ضریب هوشی کمتری است و تفاوت در این ضریب هوشی به عوامل زیست‌شناختی برمی‌گردد. روان‌شناسی آمریکا بعد از مدت‌ها، متعصبانه بودن این نظریه را کشف کرد؛ زیرا روشن شد که تفاوت هوش به عناصر و متغیرهای محیطی برمی‌گردد.

اما تعصب و جانب‌داری به این حد متوقف نشد، بلکه به عنوان یک تعصب ضمنی در علم باقی ماند. وقتی که پذیرش در مدارس و دانشگاه‌ها از طریق آزمون‌های روانی صورت می‌گیرد، ملاک طبقه‌بندی و تفاوت بین دو فرد، ضریب هوشی آنها محسوب می‌گردد، در واقع عامل جداکننده‌ی فرد از دیگری، محیط و عناصر شناختی و تقویتی، هوش است و درنهایت، سطح طبقاتی اجتماعی و اقتصادی، ملاک طبقه‌بندی قرار می‌گیرد. پس علم این‌گونه به‌طور متعصبانه طبقه‌ای را از دیگری متمایز می‌سازد و از مجموعه‌ای از ارزش‌ها و مهارت‌ها در برابر ارزش‌های دیگر جانب‌داری می‌کند. جامعه از طریق این جانب‌داری علمی و نقش علم در زندگی فرد، گروه‌های خود را تحت فشار



قرار می‌دهد تا مطابق الگوی اجتماعی خاص رشد یابند. رسیدن به این الگو را شرط کام‌یابی در زندگی دانسته و پرورش مطابق الگوی طبقاتی دیگر، روش مستقیم برای به حاشیه راندن قلمداد می‌گردد.

مسئله به این حد نیز متوقف نمی‌شود، بلکه هدف آزمون‌های انعطاف‌ناپذیر که زندگی و آینده‌ی انسان را تعیین می‌کنند، آن است که انسان را به ابزار برنامه‌ریزی شده برای کسب معلومات تبدیل نمایند و ذهن را پرورش دهند تا به سؤالات هوشی مطرح در آزمون‌های ذهنی روانی پاسخ گوید. توانایی کسب موفقیت در این آزمون‌ها، فنی به حساب می‌آید که فرد تلاش و زمان زیادی را به آن اختصاص می‌دهد تا بتواند جایگاه خویش را در جامعه به دست آورد. البته تقویت ذهن بعد منفی آزمون‌های هوش نیست بلکه جنبه‌ی مثبت آن است؛ ولی در نهایت جامعه از طریق آزمون‌های هوش می‌کوشد فرد را مطابق الگوهای خود پرورش دهد تا ذهن، ابزاری برای نوآوری شود و به روش ماشینی آموزش ببیند. در نهایت، این نوع انسان، الگوی مطلوب از نظر جامعه است؛ زیرا الگویی است که فرآیند صنعتی تکنولوژی مصرفی آن را ارائه می‌دهد.

زمانی که انسان در کشورهای مسلمان - مطابق عقیده‌ی محمد شقرون (۱۹۸۶) - زندگی دسته‌جمعی و گروهی دارد، علوم وارداتی می‌کوشد او را به صورت یک انسان فردی و رقابت‌جو با خود و دیگران، از نو بسازد. به نظر شقرون بحران انسان در کشورهای اسلامی آن است که می‌خواهد به صورت ناتمام از گروهی به فردی تبدیل شود.

اگر جامعه‌ای بخواهد مستقیماً ارزش‌های خود را بر جامعه‌ای دیگر تحمیل نماید، ناکام خواهد ماند، اما اگر همین جامعه از طریق علم به انتقال ارزش‌های خود پردازد، موفق خواهد شد. بدین ترتیب، تجربی بودن، عینیت علمی، آزاداندیشی علمی، عدم تعصب علمی و امثال آن، همگی کانال‌هایی تلقی می‌شوند که علوم همراه با ارزش‌های جامعه‌ی اولیه‌ی خود از طریق آن‌ها منتقل می‌گردند، تا فرآیند بازسازی انسان مسلمان - به خاطر داشتن شکل دیگر - به شکل غیرسازگار با خودش، در نظر ما منطقی جلوه کند. محمد عزت حجازی (۱۹۸۶، ۱۹۸۸، ۱۹۷۱) معتقد است که پندار تجربه‌گرایی

افراطی در مسائل زیر روشن می‌شود:

(۱) تصور جامعه به عنوان یک نظام بدون عیب؛

۲) تجربه‌گرایی، که جامعه را به عنوان یک کل نمی‌پذیرد؛

۳) تلاش برای الگوبرداری از علوم طبیعی؛

۴) ضدیت با تئوری پرداز علمی.

گاهی تصور می‌کنیم که این رویکرد صرفاً یک رویکرد علمی است که ممکن است در هر زمان و مکانی پدید آید. این درست است، اما فعلاً صحبت در مورد پیدایش رویکرد تجربه‌گرایی افراطی نیست، بلکه بر سر محتوای فرهنگی و ارزشی این رویکرد است؛ لذا هر نوع تجربه‌گرایی، افراطی نیست و هر نظریه‌ای دارای دیدگاه فکری و فرهنگی و هم‌چنین ارزش‌ها، مبانی و گزاره‌های اخلاقی مخصوص به خود است. تجربه‌گرایی افراطی، به‌خودی خود، یک حالت فکری و علمی کلی است که بر هر جامعه و در هر زمان می‌تواند حاکم شود؛ اما محتوای تجربه‌گرایی در هر جامعه متفاوت است؛ لذا گاهی رویکرد تجربه‌گرایی، مانند روان‌شناسی روسی، بر ارزش‌های سوسیالیستی و تشابه بین افراد انسان تأکید دارد.

بنابراین، تجربه‌گرایی افراطی وضعیتی است که جامعه در شرایط خاصی به آن می‌رسد، اما محتوای آن، از محتوای فرهنگی پدید آمده در جامعه، در آن شرایط، اقتباس می‌گردد. پس مشخصاتی که تجربه‌گرایی را در یک جامعه از تجربه‌گرایی در جوامع دیگر متمایز می‌سازد کدام‌اند؟ محمد عزت حجازی (۱۹۸۶) معتقد است که حاکمیت تجربه‌گرایی در مغرب زمین به این معناست:

۱. تمدن غرب به صورت کلی استقرار یافته است؛

۲. هیچ داعی و انگیزه‌ای برای کنار گذاشتن این تمدن وجود ندارد؛

۳. هیچ انگیزه‌ای برای پژوهش درباره‌ی تمدن جدید جای‌گزین و هم‌چنین مجوز

برای این مسئله وجود ندارد؛

۴. تمدن حاضر برای ترقی و همگامی با شرایط روز، نیاز به پیشرفت نسبی دارد.

به این ترتیب، هدف اصلی تجربه‌گرایی افراطی روشن می‌گردد؛ زیرا این رویکرد مانند بسیاری از رویکردهای سیاسی برای دوره‌ی استقرار یک تمدن مناسب است و از رویکردهای نگه‌دارنده به شمار می‌رود؛ پس وقتی که جامعه‌ای به یک وضعیت قابل قبول رسید و اکثریت نسبی از آن رضایت داشت، چنین جامعه‌ای به نگرش‌های نگه‌دارنده رومی آورد؛ زیرا در جهت بقای وضع موجود و تثبیت تداوم آن می‌کوشد. از

باب مثال، علم در شرایط کنونی، نقش نگه‌داری از جامعه و تمدن را ایفا می‌کند؛ پس تجربه‌گرایی افراطی به این معنای سیاسی جنبه‌ی نگه‌دارنده دارد و در جهت تحکیم و تثبیت وضع موجود و ترقی نسبی آن در محدوده‌ی سازگار با فرآیند تغییر مداوم و همیشگی قدم برمی‌دارد.

بنابراین، تجربه‌گرایی افراطی در جهت ایجاد انقلاب علمی فعالیت نمی‌کند و هم‌چنین یک تغییر ریشه‌ای در جامعه پدید نمی‌آورد. آیا جوامع اسلامی به حدی رسیده‌اند که مقتضای به‌کارگیری تجربه‌گرایی افراطی باشد؟

وضع علمی و پیشرفتی که جوامع اسلامی به آن رسیده‌اند، نشان می‌دهد که ما در آغاز راه تغییر، ترقی و پیشرفت هستیم؛ ولی در آستانه‌ی مرحله‌ی جدید متوقف شده‌ایم و این توقف بسیار طولانی شده و ما را عقب انداخته است؛ لذا در آرزوهای تازه و فقط امیدوار به تشکیل جامعه‌ای جدید هستیم. در چنین شرایط تاریخی‌ای، نیازمند تحوّل سریع، تغییر ریشه‌ای، پیشرفت پی‌درپی، جهش‌های فکری و علمی، نوآوری متحول‌کننده و تصور پیش از اقدام هستیم. آیا با این وضع نیاز به تجربه‌گرایی افراطی داریم، یا حقیقتاً نیازمند یک روش علمی هستیم که تفاوت ریشه‌ای با تجربه‌گرایی افراطی، به‌ویژه در کاربرد سیاسی - اجتماعی خود داشته باشد؟

شاید بحران این عینیت قطعی - انتقال یافته در کشورهای جهان سوم - در این مفهوم قدیمی و ریشه‌دار در علوم اجتماعی و روان‌شناسی نمود پیدا می‌کند. راه حل‌های موجود در این علوم، در بررسی بحران، فقط به فرعیات اکتفا می‌کند و به جای ارائه‌ی جای‌گزین، فقط به آرام‌بخش‌ها تکیه می‌کند. بنا به نظر سالم‌ساری (۱۹۶۸) این نوع راه حل به معنای اعتراف ضمنی به این است که جامعه و نظام در بهترین حالت قرار دارد. در نتیجه، لبه‌ی مشکلات متوجه جامعه و نظام آن نگردیده، بلکه برخی افراد بیمار مورد توجه قرار می‌گیرند. تا زمانی که این افراد استثنایی قلمداد می‌شوند و تا زمانی که ما قاعده‌ی فوق را پذیرفته‌ایم و وضعیت خود را طبیعی می‌پنداریم، بهترین راه حل ممکن، اصلاح، درمان و تربیت آن بیماران اندک است. ولی آیا نظام جامعه عالی و پیشرفته است تا در کنار آن مفهوم سلامت و بیماری را در مورد فرد یا جامعه‌ی بیمار مطرح سازیم؟

شرایط موجود در دنیای اسلام نشان می‌دهد که ما در مرحله‌ی بررسی برای پیشرفت هستیم، نه در مرحله‌ی خود پیشرفت؛ بنابراین خود نظام جامعه نیازمند تغییر و

تحول است، ولی همین نظام بیمار، معایب خود را به طور نسبی در قالب مشکلاتی بروز می‌دهد که ما آن را بیماری روانی یا اجتماعی در نظر می‌گیریم و مربوط به فرد بیمار دانسته و با تسکین‌دهنده‌ها آن را درمان می‌کنیم و به ساختن مجدد فرد و گروه بیمار مطابق الگو می‌پردازیم تا نظام جامعه که در حقیقت نیازمند تغییر است، بدون تغییر باقی بماند و ما به اهداف و آرزوهای خود برسیم. پس وارد کردن علم این‌گونه در ائتلاف فرصت‌های تغییر و از بین بردن زمینه‌های کشف بیماری جامعه و نظام، نه فرد و گروه، نقش دارد.

### سقوط ایدئولوژی

در این برهه، یعنی در انتهای قرن بیستم، مسئله‌ی سقوط ایدئولوژی مطرح گردیده است. آیا واقعاً ایدئولوژی سقوط نموده و هیچ نقش و جایگاهی ندارد؟

محمد عابد الجابری (۱۹۸۹) دیدگاه خود را در مورد ایدئولوژی و جایگاه کنونی آن مطرح نموده است. وی معتقد است که در قرن نوزدهم نظریاتی پدید آمدند که ادعای علمیت داشتند و حقیقت ایدئولوژیکی خود را پنهان می‌کردند تا نشان دهند که از حیث روش و نتیجه صرفاً یک نظریه‌ی علمی عینی‌اند؛ از جمله، نظریات داروین‌گرایی و زیست‌گرایی. از سال ۱۹۵۰ به بعد جهان بر اساس علم و ایدئولوژی تقسیم می‌گردید و فلسفه نقشی نداشت؛ اما به نظر جابری اکنون جهان بر اساس علم و تکنولوژی تقسیم می‌گردد و فلسفه و ایدئولوژی در آن نقشی ندارد. جابری می‌افزاید که پروستریکای گورباچف نشان‌دهنده‌ی مرحله‌ی سقوط ایدئولوژی است.

غالی شکری (۱۹۸۶) نیز بر همین نظریه تأکید دارد و معتقد است که این عصر مرحله‌ی پایان ایدئولوژی تلقی می‌شود. در غرب چالش ایدئولوژیکی بین فرد و جامعه دیده نمی‌شود؛ هم‌چنین در شرق با وجود رویکرد سوسیالیستی و رویکرد مارکسیستی ماشینی، چالش‌های ایدئولوژیکی دیده نمی‌شود.

با وجود این چالش‌هایی در تمام جوامع دیده می‌شود، ولی هیچ کدام از عقاید بنیادین، محور چالش نیستند، بلکه مقتضیات زندگی و جزئیات فرعی نظام - با وجود تفاوت شرایط بین جوامع - مورد چالش‌اند.

ولی ایدئولوژی یک انتخاب نیست و حالت بود و نبود ندارد. بلکه یک ضرورت

تاریخی، اجتماعی و طبیعی است. ایدئولوژی در یک دید کلی و گسترده معادل مفهوم اندیشه است؛ پس هیچ جامعه‌ای بدون اندیشه نیست و هیچ فردی خالی از تفکر یافت نمی‌شود. مهم‌تر این‌که هیچ نظام سیاسی، اجتماعی و علمی‌ای بدون اندیشه وجود ندارد؛ بنابراین هر جامعه و هر عملی ضرورتاً دربردارنده‌ی یک ایدئولوژی یا فکر و فلسفه است. پس سقوط و ظهور ایدئولوژی به معنای وجود و عدم و هم‌چنین به معنای سقوط واقعی آن نیست؛ زیرا تاریخ بشر نشان می‌دهد که ایدئولوژی‌ها بروز می‌یابند، به ثبات نسبی می‌رسند و سپس سقوط می‌کنند، یعنی شکست می‌خورند و کارآیی خود را از دست می‌دهند. آنچه امروزه عصر سقوط ایدئولوژی نامیده می‌شود، به معنای ثبات نسبی آن است؛ یعنی اکنون ایدئولوژی سقوط نکرده و نابود نگردیده، بلکه وجود آن امری طبیعی و عادی شده و بخشی از ساختار ثابت جوامع پیشرفته قرار گرفته است.

آغاز هر مرحله از تمدن، با ظهور یک ایدئولوژی معین و حاکمیت فلسفه‌ای خاص مشخص می‌شود و از طریق جوانب فکری، تصورات تازه‌ای از زندگی، انسان، سیاست، علم و امثال آن ارائه می‌شود. همین تصور تازه، تمدن جدید یا مرحله‌ی فرهنگی جدید را شکل می‌دهد. در فرآیند ظهور مرحله‌ی تمدن جدید جامعه‌ای که دیدگاه تازه دارد، مرحله‌ای را مشاهده می‌کند که در آن افکار و ایدئولوژی انتشار می‌یابد و برای تثبیت افکار تازه، با اندیشه‌های قبلی مبارزه می‌شود و ایدئولوژی، فلسفه و اندیشه در مرکز توجه و درگیری قرار می‌گیرد، ولی وقتی مرحله‌ی تمدن جدید تثبیت شد، به تدریج نقش فکر و ایدئولوژی کاهش می‌یابد، به‌ویژه اگر تمدن جدید آرامش اجتماعی را برای تمام مردم به ارمغان آورده باشد. در این صورت از توجه جامعه نسبت به اندیشه و ایدئولوژی کاسته می‌شود؛ زیرا دیدگاه ایدئولوژیکی خود را انتخاب نموده و این دیدگاه استقرار یافته و به مرحله‌ی ثبات نسبی رسیده است. پس از آن‌که ایدئولوژی بخش اصلی از ساختار جامعه گردید، یعنی ضرورتاً و با انتخاب تمام دیدگاه‌ها و برنامه‌های خود در ترکیب جامعه قرار گرفت، از صحنه‌ی ستیز و نزاع و انتشار کنار می‌رود. این وضعیت تا زمانی ثابت می‌ماند که در نظام موجود مشکلاتی پدید آید و میزان رضایت مردم از آن کاهش یابد و در نتیجه، میزان ثبات نظام کمتر شود. در این هنگام دوباره ایدئولوژی، موضوع نوآوری، انتشار و ترویج و نزاع قرار می‌گیرد، ایدئولوژی جدیدی ظهور می‌کند و تصور تازه‌ای از زندگی را مطرح می‌سازد، فکر و فلسفه دوباره در

عرصه‌ی نزاع و محل تفکر قرار می‌گیرد، پژوهش‌های علمی معمولی کاهش می‌یابد و دستاوردهای علمی در اختیار نواندیشی فکری قرار می‌گیرد و تا زمانی که مرحله‌ی تمدن تازه شکل بگیرد به همین ترتیب روند ادامه پیدا می‌کند.

بنابراین، پیشرفت و توسعه‌ی تمدن‌ها در گرو نوآوری جامعه در تصورات فکری و ایدئولوژیکی است. همان‌طور که پیشرفت، خود وابسته به انقلاب‌های علمی است که از ساختار جامعه ناشی می‌شود. زمانی که علم را از جای دیگر وارد سازیم، انقلاب علمی پدید نیآورده‌ایم تا پیشرفت و مرحله‌ی تمدن جدید را به همراه داشته باشد؛ و همان‌طور که علی‌الکنزی (۱۹۸۶) معتقد است، فعالیت ما تنها به انتقال خشک قالب‌های فکری محدود می‌شود؛ به این قالب‌ها پای‌بند می‌گردیم و بیش از پدیدآورندگانشان آنها را مقدس می‌شماریم.

در حالی که روان‌شناسی در کشورهای اسلامی روند فردی و شخصی دارد، روان‌شناسی آمریکا که ما از آن تقلید کردیم، از این وضعیت خارج گردیده است و جریان‌هایی پدید آمده‌اند که روان‌شناسی را علم اجتماعی و تاریخی می‌دانند. منطقی است که روان‌شناسی نخست در کشورهای پیشرو متحول گردد؛ زیرا این علم در نهایت نیازمند ساختار مجدد و شکل‌بندی تازه است تا با جوامعی که آن را وارد نموده‌اند سازگار باشد؛ ولی ما آن را به همان صورت اولیه منتقل ساختیم و قداست یک علم عینی و غیرجانبدارانه از نظر فرهنگی را برای آن قایل شدیم. در حالی که پدیدآورندگان این علم به ضعف‌های آن پی برده‌اند.

تقدس علم عینی و تجربی و سقوط ایدئولوژی، مسائلی هستند که بحران فکری ایجاد نموده و حرکت علمی را در جهان اسلام و کشورهای جهان سوم فلج ساخته‌اند. تقدس تجربه‌گرایی، جامعه‌ی نیازمند تغییر را به همان حال نگه می‌دارد و سرنوشت آن دگرگون نمی‌شود. سقوط ایدئولوژی ما را از تصور فکری، فلسفی و ایدئولوژیکی جدید از زندگی دور نگه می‌دارد در حالی که پدیدآوردن تصور فکری، کلید آرزوهای ماست ولی ما هم‌چنان بر وضع موجود پافشاری می‌کنیم و از تلاش برای رسیدن به راه حل مطلوب دور می‌مانیم. دلیل این مسئله عینیت علمی و فرضی، و واردات علمی انحراف‌آمیز است.

## تمدن جای‌گزین یا آرزوی جای‌گزینی

مسئله‌ی تمدن و علم جای‌گزین، یک مسئله‌ی مبهم و وارداتی نیست، بلکه ریشه در رویکرد و دیدگاه ما دارد؛ زیرا وضعیت کنونی علم در جهان اسلام اقتضا دارد که ما از عینیت و بی‌طرف پنداری علم به درآییم و تفکرو ایدئولوژی تازه‌ای را ارائه دهیم، تا بتوانیم تمدن تازه‌ای بیافرینیم که ما را از حالت جهان سومی، پیش از پدید آمدن جهان چهارم و پنجم، به‌درآورد.

بر طبق این دیدگاه که درصدد نوآوری و پیشرفت است، باید زمینه برای تلاش‌های جدی فراهم شود و این تلاش‌ها به صورت آزمایش و خطا تداوم یابد تا به تمدن جای‌گزین که بر طبق دیدگاه ما باشد، دست یابد. اگر بتوانیم برای این فرآیند مراحل در نظر بگیریم، می‌توانیم برخی از فعالیت‌های علمی و فکری را تصور کنیم که یکی از راه حل‌های مطلوب و مناسب است.

مرحله‌ی اول: اجتناب از تعصب فرهنگی و جفای علمی فکری: اگر ما چاره‌ای جز واردات نیابیم، تمام تلاش‌ها شکست خواهد خورد و اگر تصور کنیم که کلیه‌ی افکار و اندیشه‌های دیگران نادرست‌اند و اجتناب از آنها لازم است تمام تلاش‌های ما بی‌نتیجه خواهد ماند؛ لذا نخست باید موضع خود را نسبت به دیگران روشن سازیم. در این موضع‌گیری باید اندیشه‌های دیگران را در حد تجربیات موفق انسانی بپذیریم ولی در برابر آنها تسلیم محض نباشیم؛ از آنها بهره بگیریم ولی به وارد کردن آنها اکتفا نکنیم؛ و از کارهای آنها پیروی کنیم ولی در محرابشان به عبادت نپردازیم. با این دید انتقادی می‌توانیم از آنها بیاموزیم بدون این که مانند آنها بشویم، و می‌توانیم با آنها به گفت و گو بنشینیم، بدون این که احساس عقب‌ماندگی کنیم. با یادگیری و استفاده‌ی انتقادی از آنها می‌توان راهی را که فعلاً آغاز گردیده ادامه داد، یعنی یافته‌های دیگران را فهمید و از مرحله‌ی بعد از آنها کار را آغاز کرد.

مرحله‌ی دوم: تلاش برای دست‌یابی به صلاحیت روش‌شناختی و مفهومی: زمانی این صلاحیت به دست می‌آید که به روش‌های دیگران با دید انتقادی بنگریم و ابعاد منفی آنها را کشف نماییم، سپس آنها را توسعه داده، جای‌گزین مناسب را به دست آوریم. در نتیجه، مفاهیم و روش‌های دیگران را با حذف ابعاد منفی و جانب‌دارانه‌ی آنها تغییر داده‌ایم. نمونه‌ای از این مرحله، مطالعه‌ی ما درباره‌ی شخصیت مصری است که در آن روش تحلیل محتوا، اندیشه‌ی سنجش کمی، ویژگی‌های شخصیت و تعریف شخصیت مورد تجدید نظر قرار گرفته‌اند.

مرحله‌ی سوم: ارائه‌ی روش فکری نسبتاً متمایز و تصور تازه نسبت به پدیده‌ها؛ این روش فکری از طریق توسعه‌ی مفاهیم و روش‌ها و برخورد نقادانه و قابل انعطاف آنها به دست می‌آید و ما را در به دست آوردن دیدگاه تازه نسبت به پدیده یاری می‌دهد. چنین دیدگاهی با نظریاتی که این روش‌ها در حالت آرمانی و خشک ارائه می‌دهند متفاوت است. از طریق کشفیات جدید و استفاده از فعالیت‌های تراکمی و پی‌درپی، می‌توانیم ساختار مجددی از مفاهیم، روش‌ها و تصورات نظری ارائه دهیم. نمونه‌ای از این مرحله، مطالعه‌ی ما درباره‌ی «نزاع طبقاتی» و رابطه‌ی آن با «جنبش‌های دینی» است. در این مطالعه، مفهوم نزاع طبقاتی به سبک انعطاف‌پذیری به کار برده شده است، به گونه‌ای که تعامل با پدیده و کشف خصوصیات آن را میسر می‌سازد. این مفهوم جنبه‌های مختلف و متضاد نزاع را شامل می‌شود، چه نزاع بین طبقات باشد یا درون یک طبقه. هم‌چنین سطوح و انواع مختلف نزاع را دربرمی‌گیرد، اعم از این که نزاع طبقاتی اقتصادی نامیده شود، یا نزاع طبقاتی فرهنگی؛ یعنی این مفهوم، جوانب مختلف از ساختار طبقه، از جمله نزاع طبقاتی را دربرمی‌گیرد که خود شامل جوانب فرهنگی، اجتماعی، و علمی در کنار بعد اقتصادی می‌شود.

مرحله‌ی چهارم: ایجاد انقلاب علمی به عنوان یک ضرورت اجتناب‌ناپذیر: در این مرحله به موجب اکتشافات تازه و نواندیشی در روش، نظریه و اندیشه و سپس در تصور ما از پدیده‌ی مورد مطالعه، ایجاد انقلاب علمی ضرورتی اجتناب‌ناپذیر می‌گردد. با استناد به ضرورت فوق، تشویشی در ما نسبت به روش، نظریه‌ی علمی، وضع موجود فرآیند پژوهش و امثال آن به وجود می‌آید. به موجب این تشویش علمی، فکری و روش‌شناختی، جست‌وجوی دیدگاه علمی جدید، سرنوشتی است که ما به سوی آن فرامی‌خوانیم و این آرزویی است که ما جویای آن هستیم.

مرحله‌ی پنجم: تأسیس تمدن جای‌گزین: در این مرحله تصور علمی جدید خود را بنیان نهاده، ایدئولوژی جای‌گزین خود را مطرح می‌کنیم و تمدن جدید جای‌گزین را ارائه داده، به آن مرحله وارد می‌شویم.

تصور فوق ممکن است ایده‌آلی و ذهنی به نظر برسد، ولی حداقل نشان‌دهنده‌ی تأمل نقادانه و سازنده با وضعیت بحران‌زده‌ی فعلی ماست.



### فهرست منابع و مآخذ

- ابراهیم علی، حیدر، (۱۹۸۶). «جامعه‌شناسی و چالش ایدئولوژی در جوامع عربی»، در: محمد عزت حجازی و دیگران. به‌سوی جامعه‌شناسی عربی و جامعه‌شناسی و مشکلات فعلی عرب، مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- الجابری، محمد عابد، (۱۹۸۹). مشکلات فکری عرب معاصر. بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- حیب، رفیق، (۱۹۸۷). تحول روانی در هویت مصری، پایان‌نامه‌ی دکترا. منتشر نشده. دانشگاه ادبیات، دانشکده‌ی عین شمس.
- حیب، رفیق، (۱۹۸۹). احتجاج دینی و چالش طبقاتی در مصر. قاهره، انتشارات سینا.
- حجازی، محمد عزت، (۱۹۸۶). «بحران کنونی در جامعه‌شناسی کشورهای عربی»، در: محمد عزت حجازی و دیگران، به‌سوی جامعه‌شناسی عربی و مشکلات فعلی عرب. مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- حسین، عادل، (۱۹۸۵). به‌سوی فکر جدید عرب؛ ناصریه، توسعه و دموکراسی. قاهره، دارالمستقبل العربی.
- ذوادی، محمود، (۱۹۸۶). «بررسی انحطاط فرهنگی روانی در جوامع عربی و جهان سوم»، در: محمد عزت حجازی و دیگران. به‌سوی جامعه‌شناسی عربی، جامعه‌شناسی و مشکلات فعلی عرب. بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- ساری، سالم، (۱۹۸۶). «جامعه‌شناسی و مشکلات اجتماعی عرب، تلاشها و توجیهات»، در: محمد عزت حجازی و دیگران. به‌سوی جامعه‌شناسی عربی، جامعه‌شناسی و مشکلات فعلی عرب. بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.
- شقرون، محمد، (۱۹۸۶). «بحران جامعه‌شناسی یا بحران جامعه»، در: محمد عزت حجازی و دیگران، به‌سوی جامعه‌شناسی عربی، جامعه‌شناسی و مشکلات فعلی عرب. بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.

شکری، غالی، (۱۹۸۶). «مشکلات روش شناختی در مسیر معرفت جامعه‌شناسی عربی»، در: محمد عزت حجازی و دیگران، به‌سوی جامعه‌شناسی عربی، جامعه‌شناسی و مشکلات فعلی عرب. بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.

غلیون، برهان، (۱۹۹۰). چرخش فرهنگ عربی بین ارتجاع و وابستگی، قاهره.

الکنز، علی، (۱۹۸۶). «مشکل فکری و سیاسی در جامعه‌شناسی عربی»، در: محمد عزت حجازی و دیگران. به‌سوی جامعه‌شناسی عربی، جامعه‌شناسی و مشکلات فعلی عرب. بیروت، مرکز الدراسات الوحده العربیه.

مسیری، عبدالوهاب، (۱۹۸۹). انتفاضة فلسطين و بحران صهیونیست. پژوهشی درباره‌ی ادراک و کرامت، بدون ناشر.

Brozek, J. (1973). *Soviet Psychology*. in M.H. Marx & W. A Helix. Systems and Theories in Psychology. New Delhi: tata McGraw-Hill.

Evans, B. & Waits B. (1981). *IQ and Mental Testing: An Uunatural Science and its social History*. London. Macmillan.

Hells, D. A. & Ziegler D. J., (1981). *Personality theories Basic assumptions, research. and applications*, Auckland: McGraw-Hill.

Maslow. A. H. (1968). *Toward a psychology of Being*. NewYork, VNR.

Michel, W. (1968). *Personality and assessment*. New York, Wiley.

Rogers, C. R. (1961). *Becoming a person Boston*. Houghton Mifflin.

Sarason, S. B. (1981). *Psychology Misdirected*. New York. Free Press.

Skinner, B. F. (1971). *Beyond freedom and Dignity*. Toronto, Banton.

Skinner, B. F. (1976). *Walden two*. New York, Macmillan.