

قوم مداری اندیشه و راه حل واتسن (با تأکید بر مطالعات دینی)

جنان ایزدی* دکتر احد فرامرز قراملکی**

چکیده

قوم مداری اندیشه، شکل‌گیری معرفت در بستر تاریخ و فرهنگ، از معضلات معرفتی پست مدرنیسم است. مدرنیسم برای غلبه بر مشکلات معرفتی و خشونت دوران روشنگری به جستجوی عقلانیت عینی و تجربه‌گرایی عاری از ارزش داوری پرداخت. نقد مدرنیسم نشان داد همه شاخه‌های معرفت قوم مدارند. از نظر پست مدرنیست‌ها، مشاهدات گران‌بار از نظریه‌اند و دانشمندان، روش‌های تحقیق و موضوعات پژوهشی، همه محصول اجتماعند. عده‌ای نتیجه گرفتند که در فضای پست مدرن هر گونه حرکت علمی محکوم به شکست است. برخی کوشیدند آثار عقلانیت‌های خاص را که بر روند پژوهش تأثیر گذارند، تحت محاسبه در آورند و از این طریق به عینیت نزدیک‌تر شوند. از نظر واتسن نقطه شروع این تلاش توجه به وجود مؤلفه‌های ایدئولوژیک در پژوهش‌های علمی است. بدین ترتیب می‌توان ایدئولوژی موضوعات مورد مشاهده را برای گسترش فرضیه‌های هنجاری یا جامعه‌شناختی به کار برد و آزمایش این فرضیه‌ها را با هدف حجت‌آوری یا قوم مداری هدایت کرد. نتایج این رویکرد دفاع از عقلانیت، عینیت متوازن و حفظ دموکراسی علمی است. عدم توجه به تفاوت مطالعات تجربی و غیر تجربی در این الگوی پژوهشی می‌تواند به تحویل‌گرایی بیانجامد.

واژه‌های کلیدی: ۱- قوم مداری ۲- پست مدرنیسم ۳- الگوی محیط ایدئولوژیک
۴- واتسن

۱. طرح مسأله

پست مدرنیسم، علوم از جمله گستره‌های دین پژوهی را دستخوش چالش‌های فراوان نمود. عینیت علمی و فلسفی که در دوران مدرن جستجو می‌شد، جای خود را به نسبیت و شکاکیتی فراگیر داد. رشد بی سابقه علم و صنعت و در پی آن گسترش فناوری‌های ارتباطی از میراث‌های مدرنیته بود که مرزهای زمانی و مکانی را از پیش پای دانش برداشت. بدین ترتیب آگاهی یافتن از وضع دیگر انسان‌ها در گذشته‌های دور تاریخی و اقالیم دور دست جغرافیایی ممکن شد. کثرت‌گرایی و نسبیت‌انگاری معرفتی در دوران پست مدرن، حاصل آگاهی از کثرت‌های فکری و فرهنگی بود. زمینه مندی معرفت^۱، که علت عمده کثرت اندیشه‌هاست، از مبانی مهم پست مدرنیسم قرار گرفت. آن‌ها هر تجربه و اندیشه بشری را «قوم مدار»^۲ می‌دانند.

قوم مداری در ساده‌ترین تعبیر، ریشه داشتن هر حوزه معرفتی در تاریخ و فرهنگی است که بستر شکل‌گیری و رشد آن معرفت بوده است. بدین ترتیب، ممکن است باوری که در چارچوب ایدئولوژیکی خاصی موجه است، در چارچوبی دیگر ناموجه باشد. نسبیت و حتی انکار هر گونه معرفت نتیجه کثرت آرا و قوم مداری آن تلقی شد (برای نقد این نظر ر. ک: ۵) و نتیجه نهایی، آنارشیسم معرفتی‌ای بود که هر گونه حرکت علمی را فلج می‌نمود. قوم مداری اندیشه در مطالعات دینی نیز آثار و تبعاتی دارد. تأثیر زمینه‌های ذهنی عالم دینی در چنین مطالعاتی نیز عینیت آن را زیر سؤال می‌برد و موجه دانستن آن را محدود به حیطه ایدئولوژیکی خاصی می‌نماید. این امر به دلیل ادعای عینیت و جهان‌شمولی از سوی ادیان، دین پژوهی در فضای معرفتی پست مدرن را با مشکلات مضاعفی مواجه می‌کند. چنین تعارض‌هایی ضرورت بررسی مسأله قوم مداری، لوازم، تبعات و راه‌حل‌های احتمالی آن در دین پژوهی را روشن‌تر می‌کند.

برخی دانشمندان در پی ارائه راه حل برای رهایی پژوهش‌های علمی و دینی از نسبیت و آنارشیسم برآمده‌اند. پل جی. واتسن^۳، استاد دانشگاه تنسی در آمریکا، بدین منظور روش‌شناسی جدیدی موسوم به «الگوی محیط ایدئولوژیک»^۴ در قلمرو روان‌شناسی دین ارائه کرد. الگوی پیشنهادی واتسن در کشور ما کمتر مورد توجه قرار گرفته است. معرفی این الگو تنها در مقاله‌ای تحت عنوان «مبانی روش‌شناسی الگوی محیط ایدئولوژیک در دین پژوهی تجربی» صورت گرفته است که در آن روش‌شناسی‌های مدرن و پست مدرن و روش تجربی الگوی محیط ایدئولوژیک در روان‌شناسی دین گزارش شده است (۷، صص: ۳۶-۹).

مقاله حاضر در صدد تحلیل الگوی محیط ایدئولوژیک به عنوان راه حلی بر مسأله قوم مداری اندیشه و تبعات معرفتی آن است. شناخت معضلات معرفتی پست مدرنیسم و بررسی امکان رهایی از آن مسبوق به شناختی دقیق‌تر از قوم مداری اندیشه است. در نوشتار حاضر مسأله قوم مداری اندیشه در خاستگاه این نظریه، تاریخ علم و فلسفه غرب، بررسی شده است. یکی از ابعاد مهم بررسی الگوهای مطالعه میان رشته‌ای از جمله الگوی محیط ایدئولوژیک این است که آیا الگوی پژوهش، ابزارها و فرایند مطالعه میان رشته‌ای در شاخه‌های مختلف دین پژوهشی یکسان است؟ آیا می‌توان الگوی یکسانی برای مطالعات تجربی در دین، هم‌چون روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین، و مطالعات غیر تجربی در دین، مانند تفسیر و فلسفه و عرفان، به کار برد؟ مطالعات تجربی-غیر تجربی رایج هم‌چون برخی مسایل فلسفه، عرفان و روان‌شناسی دین در چنین الگویی چه سرنوشتی دارند؟ آیا بررسی مسأله‌ای چون خودشناسی^۵ در روان‌شناسی امروز که علاوه بر ابعاد تجربی ابعاد فلسفی نیز دارد، در چنین الگویی می‌گنجد؟ مسأله دیگر این نوشتار بررسی توانایی الگوی محیط ایدئولوژیک در جمع قوم مداری، جهان‌شمولی و عینیت است. بررسی کارآیی و اثربخشی این الگو و بررسی مبانی معرفتی آن نیازمند پژوهش‌های دیگری است.

۲. نگاهی به بسترهای تاریخی قوم مداری اندیشه

دانشمندان عصر روشنگری ریشه مشکلات معرفتی و خشونت حاکم در غرب پس از رنسانس را قوم مداری اندیشه و دانش وسطایی تلقی کردند و جستجوی عینیت در علم و فلسفه را برای رهایی از اندیشه قوم مدار هدف خود قرار دادند. اما، به تدریج ادعای مدرنیسم درباره علم و فلسفه عینی نیز مورد تردید قرار گرفت. منتقدان مدرنیسم نشان دادند هر شاخه معرفت قوم مداری خود را دارد. فقدان معیار مشترک در قضاوت و زبان مشترک، حاکمیت آنارشیسم معرفتی را به دنبال داشت و قوم مداری بار دیگر به عنوان مشکلی معرفتی مطرح شد. برای دستیابی به فهمی دقیق‌تر از قوم مداری اندیشه، بررسی تفصیلی بسترهای تاریخی این مسأله ضرورت دارد که در بخش‌های زیر به آن می‌پردازیم.

۲.۱. فیلسوفان روشنگری و جستجوی عقلانیت عینی

جنگ‌ها و تعارض‌های شدید دینی قرن ۱۷ در اروپا، فقدان نظام منسجم معرفتی و حاکمیت شک نسبت به نظام‌های پیشین فلسفی، متفکران روشنگری را به جستجوی عقلانیتی «عینی» برای غلبه بر خشونت واداشت (۳۸ و ۳۹). تفاوت‌های دینی در این دوره به معنای واقعی کلمه مایه مرگ و زندگی بود. برای نمونه بین سال‌های ۱۶۱۸ تا ۱۶۴۸

نزدیک به ۳۵ درصد کل جمعیت آلمان در جنگ‌های بین پروتستان‌ها و کاتولیک‌ها قتل عام شدند (۴۰). از آن‌جا که ریشه اختلافات، تفاوت اندیشه‌های دینی بود و هر فرقه خود را بر حق و دیگران را باطل می‌دانست، اندیشه و زبان مشترکی برای حل تعارض وجود نداشت. هر گروه تنها به اندیشه دینی و قوم مدار خود ملتزم بود.

در این شرایط فرهنگی، «گسترش ادبیاتی که معنای آن به توافق قبلی بر سر ماهیت خدا و ساختار کیهان و جهان تحت فرمان او بستگی نداشته باشد» ضروری به نظر می‌رسید (۳۸، ص: ۱۶۱). فیلسوفان روشنگری هم‌چون بیکن، دکارت و بعد کانت کوشیدند با پاک کردن اندیشه بشر از «اصنام» و «اعتقادات غلط» ویران کنند، این ادبیات را فراهم کنند (۱۳ و ۲۵). به دیگر سخن، قوم مداری اعتقادات سنتی، علت این خشونت، و رها کردن اندیشه قوم مدار دینی راه حل آن تلقی شد. انسان رها شده از سنت به همراه عقلانیت فلسفی و تجربه‌گرایی علمی‌اش به دنبال کشف حقایق عینی تردیدناپذیری بود که اختلافات را حل کند و صلح را به ارمغان آورد (۲۸، صص: ۴۲-۴۹). هدف روشنگری این بود که شرایطی فراهم کند که تمام افراد، در تمام جهان، پدیده‌ها و امور را به شیوه‌های واحد- یعنی شیوه عقلانی - درک کنند. متفکران این دوره معتقد بودند که همه انسان‌ها از موهبت عقل برخوردارند و عقل، بر خلاف اندیشه‌های دینی، به خصوصیات متمایز فردی، فرهنگی، نژادی، قومی و تاریخی آنان ارتباطی ندارد. بنابراین برای هر پرسش، تنها یک پاسخ صحیح وجود دارد. به عبارت دیگر «یقینی و درست امری ابدی است یعنی ورای تاریخ و فرهنگ» (۲۵، ص: ۵). و از این اصل نیز نتیجه می‌گرفتند که تنها در صورتی می‌توان جهان را به گونه‌ای منطقی و عقلانی کنترل و ساماندهی نمود که آن را به گونه‌ای صحیح بازنمایی و ترسیم کنیم.

منظور از عینیت‌گرایی «این اعتقاد بنیادین است که چارچوبی دایمی و غیر تاریخی وجود دارد یا باید وجود داشته باشد که در تعیین ماهیت عقلانیت، علم، حقیقت، واقعیت، خوبی، یا درستی در نهایت می‌تواند مرجع قضاوت قرار گیرد» (۱۳، ص: ۸). چنین فرض می‌شد که این عقلانیت عینی، افزون بر بهبود بخشیدن به زندگی از طریق علم، نسبت به آرمان‌های ایدئولوژیک خود بی طرف است و می‌تواند فرایندی عاری از ارزش داوری برای میانجی‌گری تعارض‌های مختلف باشد.

۲.۲. پوزیتیویسم و جستجوی عینیت در علوم تجربی

پس از انقلاب علمی در قرن‌های شانزده و هفده، روش جدید علمی به تدریج جایگزین اتکا و استشهاده به اظهارات گذشتگان از جمله آباب کلیسا و دانشمندان روم و یونان شد (۱۲، ص: ۱۶۰). از آن‌جا که علم‌شناسی پیشامدرن بر الهیات ارسطویی بنا شده بود (۱)،

ص: بیست و دو)، در روش جدید دانشمندان تلاش می‌کردند با تأکید بر تجربه و بدون تأثر از آرای علمی قوم مدار گذشته، به کشف واقعیات علمی مبادرت ورزند.

نمونه بارز این تلاش پوزیتیویسم است که برداشت غالب از روش علمی در قرن نوزده بود (۹، ص: ۱۹). استغنا از متافیزیک و حتی ویرانگر و علم فرسا دانستن آن از ویژگی‌های پوزیتیویسم است. پوزیتیویست‌ها مشاهده علمی را غیر مسبوق بر نظریه می‌دانستند و سعی داشتند مشاهدات را از پیش فرض‌های ذهنی بپیرایند و علم را «عینی» نمایند (۱، صص: سی و پنج - سی و هفت). عینیت علم در تلقی آنان از این باور اخذ می‌شد که هم مشاهده و هم استدلال استقرایی خود عینی هستند. از آن‌جا که هیچ عنصر شخصی و نفسی نباید در مشاهده دخالت کند، صدق گزاره‌های مشاهده‌ای را هر مشاهده‌گری می‌تواند با به کارگیری حواس معمولی خود اثبات کند. استدلال استقرایی نیز به همین دلیل معتبر است. اگر استقرا به شرط‌های تصریح شده (تعداد زیاد، شرایط متنوع، عدم تعارض با قانون جهان‌شمول) وفا کند، نتیجه عینی است. اما وفای به این شروط به عقیده شخصی کسی بستگی ندارد (۲، صص: ۲۳ و ۲۴).

۳.۲. رئالیسم تخمینی کانتی - پوپری

دکارت برای دستیابی به عینیت فلسفی و درمان فلج حاصل از شکایت آن دوران مفاهیم واضح و متمایز را مبنای معرفت قرار داد (۶، ص: ۱۵۵؛ ۱۴، ج: ۱، صص: ۹۷ و ۹۸). هیوم این دیدگاه را به میان آورد که معرفت صرفاً بر پایه انطباعات حسی استوار است و غیر آن موهوم است (۶، صص: ۳۵۷-۳۶۶؛ ۱۴، ج: ۷، صص: ۲۹۳-۳۱۷). استدلال ذو وجهین هیوم که پایه‌های معرفت را متزلزل نمود^۷، کانت را از خواب جزمی بیدار کرد. کانت برای نجات معرفت، نظریه عینکی شناخت را جایگزین نظریه آئینه‌ای می‌کند. بر اساس نظریه آئینه‌ای ذهن هیچ نقش و تأثیری در امر فهم و مشاهده ندارد و هیچ حد و مرزی و شرطی برای آن ایجاد نمی‌کند. در نگاه کانت انطباعات حسی در زمینه و شرایطی که عینک دارد مشاهده و فهمیده می‌شوند. فاصله و شکاف بین «شیء برای خود» و «شیء آن‌گونه که پدیدار می‌شود»^۸ آغاز تزریق نسبیت در شناخت است. این نسبیت در نظریه کانت نمود چندانی پیدا نمی‌کند زیرا در نظر وی ذهن انسان‌ها بیش و کم یکسان است و «استعلائیات»^۹ در همه ذهن‌ها هست. پس در شرایط یکسان جهان برای همه به گونه‌ای یکسان پدیدار می‌شود (۶، صص: ۴۰۲-۴۵۱؛ ۱۴، ج: ۷، صص: ۲۳۵-۳۰۷). پس از کانت به تدریج فعال بودن ذهن در شناخت و تبعات این نظریه بیشتر مورد توجه قرار گرفت.

از نظر پوپر^{۱۰} بدون پس زمینه‌ای نظری^{۱۱} نمی‌توان مشاهده‌ای صورت داد. شایان یاد است که سهم پوپر در تفتن به این امر نیازمند مطالعه و تدقیق است. وی می‌گوید: «این

عقیده که می‌شود با مشاهده صرف، بدون هیچ چیزی از جنس نظریه، آغاز کرد، نامعقول است... مشاهده همیشه گزینشی است. لازمه مشاهده وجود هدفی انتخاب شده، وظیفه‌ای مشخص، علاقه‌ای خاص، دیدگاه و مسأله است؛ و لازمه توصیف مشاهده، زبانی توصیفی با واژه‌هایی بیانگر خصوصیات است؛ لازمه توصیف مشاهده، تشابه و طبقه‌بندی است که این نیز مستلزم گرایش‌ها، دیدگاه‌ها و مسایل است» (۳۵، ص: ۴۶). نتیجه این نظر حضور فعال دانشمند در کشفیات و قوانین علمی است.

لاکاتوش، شاگرد پوپر، در «روش شناسی برنامه‌های پژوهشی»^{۱۲} خود فعال بودن دانشمند نسبت به قضایا، قوانین، برنامه‌های پژوهشی و حتی قضایای اولیه را به صورت دیگری به تصویر می‌کشد. از نظر وی واحد دستاوردهای علمی بزرگ، برنامه‌های پژوهشی است نه فرضی‌های منفرد. هر برنامه پژوهشی شامل قوانینی است که «هسته سخت»^{۱۳} را پدید می‌آورند و فرضیه‌های کمکی گوناگونی است که «نوار حفاظتی»^{۱۴} آن را تشکیل می‌دهد. نوار حفاظتی در برابر هر گونه ابطال از هسته سخت حفاظت می‌کند. برنامه پژوهشی ساختاری است که به پژوهش‌های بعدی جهت می‌دهد. در پژوهش‌هایی که تحت این برنامه انجام می‌شود، مفروضات اساسی آن برنامه، یا استخوان بندی‌اش، نباید جرح و تعدیل شوند. این پژوهش‌ها خود امکان تحول و توسعه برنامه‌های پژوهشی را فراهم می‌آورند. ملاک پیشرو بودن این برنامه پژوهشی، پیش بینی واقعیت‌های جدید و ناشناخته است. وقتی نظریه از واقعیت‌ها عقب بماند، برنامه تحقیقاتی رو به انحطاط خواهد رفت و به تدریج یک برنامه تحقیقاتی رو به رشد جایگزین آن خواهد شد (۱۰، صص: ۱۰۵-۱۱۴؛ ۲، ص: ۹۸).

نتیجه منطقی این نظریات آن است که نمی‌توان در علم قانون اثبات شده داشت. نظریه تقدم مطلق بر مشاهده دارد. در علم هیچ قضیه مبنایی و خدشه ناپذیری وجود ندارد و همواره ممکن است که همه قضایای اولیه حسی نیز مورد نقد و یا تعویض قرار گیرند. با این حال در این دیدگاه نظریه‌های رقیب، قدر مشترک‌هایی دارند. تصورات حسی از ثبات معانی برخوردارند، و ادوار علمی با یکدیگر قابل مقایسه‌اند. به همین سبب نسبت حقیقت مقبول نیست بلکه «رنالیسم انتقادی و تخمینی»^{۱۵} مبنای فلسفه علم است (۱، صص: چهل و چهار - چهل و هفت).

۴.۲. روش ستیزی فایرابند^{۱۶}

بررسی تأثیر پارادایم بر روش تحقیق و ارزیابی نظریات و نیز تأثیر عوامل متافیزیکی در انتخاب پارادایم از سوی کوهن، به مخالفت فایرابند با روش انجامید. از نظر کوهن محققان، درون سنت و چارچوب مفهومی معینی فعالیت می‌کنند که پارادایم^{۱۷} آن علم نامیده

می‌شود. پارادایم‌های رقیب سؤالات متفاوتی را مجاز یا معنادار می‌کنند (۸، صص: ۱۱۶-۱۳۵). کوهن بر آن است که مدافعان پارادایم‌های رقیب «در جهان‌های مختلفی زندگی می‌کنند». وی تغییر حمایت از یک پارادایم به پارادایم ناسازگار دیگر از جانب دانشمندان را به «تحول گشتالتی» یا «تغییری در دین» تشبیه کرده است (۸، صص: ۸۵ و ۱۱۵). هیچ برهان صرفاً منطقی وجود ندارد که برتری یک پارادایم را بر دیگری ثابت کند و در نتیجه دانشمند را به تغییر سوق دهد. قضاوت دانشمند نسبت به قابلیت‌های یک نظریه منوط به اولویتی است که وی برای عواملی مانند سادگی، ارتباط با بعضی نیازهای اضطراری جامعه، توانایی حل نوعی از مسایل مشخص و... قایل است. مقررین پارادایم‌های رقیب مجموعه متفاوتی از موازین، اصول مابعدالطبیعی و غیره را مورد توجه قرار می‌دهند. به نظر کوهن دانشمندان تحت تأثیر عوامل روان‌شناختی و جامعه‌شناختی پارادایم خود را تغییر می‌دهند. بنابراین، هیچ معیار واحدی وجود ندارد که دانشمند توانایی و یا آینده یک پارادایم را با آن معیار مورد قضاوت قرار دهد و پارادایم‌های رقیب «غیر قابل قیاس»^{۱۸} هستند (۸، صص: ۱۴۵-۱۵۸؛ ۲، صص: ۱۱۵-۱۱۹).

فایرابند ضمن توجه به آرای کوهن و لوازم آن به مبارزه با روش علمی پرداخت. مخالفت فایرابند با روش، متوجه روش‌شناسی‌هایی است که برای راهنمایی دانشمندان قواعدی در اختیار می‌نهند. او در «روش‌شناسی برنامه‌های پژوهشی» موازینی را پیشنهاد می‌کند که دانشمند را در ارزیابی موقعیت تاریخی که در آن تصمیم می‌گیرد، یاری می‌دهد (۱۷، ص: ۱۹۶). او نیز، هم‌چون کوهن، معتقد است معنا و مدلول مفاهیم و گزاره‌های مشاهده‌ای که در یک نظریه به کار می‌روند به چارچوب و زمینه نظری که در آن رخ می‌نماید بستگی دارد. امکان دارد در پاره‌ای از موارد اصول اساسی دو نظریه رقیب چنان به طور بنیادی متفاوت باشند که حتی صورت‌بندی مفاهیم پایه‌ای یک نظریه بر حسب دیگری امکان پذیر نباشد و در نتیجه دو نظریه رقیب در هیچ گزاره مشاهده‌ای اشتراک نداشته باشند. در چنین مواردی مقایسه منطقی نظریه‌های رقیب غیر ممکن است (۲، ص: ۱۶۱).

با این حال، فایرابند راه‌هایی برای مقایسه دو نظریه رقیب ارائه می‌دهد. مواجهه کردن هر یک از آن دو نظریه با رشته‌ای از وضعیت‌های مشاهده پذیر و بررسی میزان سازگاری هر یک از نظریه‌های رقیب با آن وضعیت‌ها یکی از راه‌های ممکن است. در این راه سازگاری هر نظریه از دیدگاه خودش بررسی می‌شود. انتخاب بین نظریه‌ها، به دلیل تعدد معیارهای ممکن امری درونی و شخصی است (۱۸، ص: ۳۶۵). «آن چه [پس از حذف امکان مقایسه منطقی نظریه‌ها از طریق مقایسه مجموعه‌ای از نتایج قیاسی آن‌ها] باقی می‌ماند

قضاوت‌های زیبایی شناختی، امور سلیقه‌ای، تمایلات متافیزیکی، و تمایلات مذهبی است. به اختصار آن چه باقی می‌ماند خواسته‌های درونی یا آنفسی ماست» (۱۷، ص: ۲۸۵).
فایریند در پرتو تز قابل قیاس نبودن معارف، اظهار می‌کند که برهان قاطعی برای برتری علم بر انواع دیگر معرفت که با آن غیر قابل قیاس‌اند، وجود ندارد. به نظر وی «ایدئولوژی‌ها چیزهای خوبی هستند ولی به شرط آن که در کنار ایدئولوژی‌های دیگر به کار آیند» (۴، ص: ۱۲۹).

۲. ۵. پست مدرنیسم، فرو ریختن فراروایت‌ها^{۱۹} و ظهور قوم‌مداری اندیشه

پست مدرنیسم داعیه‌های عینی و کلی‌ای که در دوران مدرن به نام علم و عقل شکل گرفته‌اند را در عمل و نظر شکست خورده و ارایه هر گونه نظریه کلیت بخش را ناممکن می‌داند. برای نمونه لیوتار^{۲۰} درباره «فراروایت»‌هایی که در عرصه فلسفه و سیاست در دوران مدرن از اواخر قرن هجدهم سیطره داشتند، به تفصیل سخن می‌گوید. به عقیده وی اقتدار اعمال شده از سوی این فراروایت‌های کلان، خواه برای ادغام و در بر گرفتن یا کنار زدن تمامی دیگر هویت‌ها و تاریخ‌ها، اقتداری تمامیت خواهانه^{۲۱} است که در نهایت به حاکمیت خشونت و کشتارهای جمعی منجر می‌گردد. وی نتیجه می‌گیرد که «وضعیت پست مدرن، وضعیت بی‌اعتمادی به هر گونه فراروایت است» (۲۹، ص: XXIV).
روشنگری مدعی تحقق شکل‌های عقلانی زندگی فردی و اجتماعی بود. منتقدان مدرنیسم با نقد فراگیر عقل، این ادعا را رد کردند. برای نمونه، نیچه معتقد بود خواست قدرت، در لباس عقل، توهم‌هایی مانند نظریه‌های علمی و ارزش‌های اخلاقی جهان‌شمول را پدید می‌آورد. «این جهان اراده قدرت است و دیگر هیچ! و شما خود نیز اراده قدرتید و دیگر هیچ!» (۱۱، ص: ۷۹۰). از نظر نیچه هیچ چشم اندازی نمی‌تواند مدعی اعتبار نهایی شود، و پرسش درباره دیدگاه درست فلسفی، پرسشی نادرست و گمراه کننده است. براین مبنا باید همه کلی‌گویی‌های دینی، مابعدالطبیعی و علمی را به دور ریخت و به جای آن تنوع نظرگاه‌ها را پذیرفت. نیچه هنر را بهترین الگوی چنین نگره‌ای می‌داند. هنر، بر خلاف دین، ما بعدالطبیعه و علم، شکلی از باز نمودن است که به ذات توهمی بودن خویش آگاه و معترف است. فیلسوف نیز باید از همین الگو استفاده کند و به جای دامن زدن به توهم شناخت واقعیت عینی، بپذیرد که دانستن در نهایت گونه‌ای خلق کردن یا قانون گذاری است (۳، ص: ۲۷).

بنابراین، منتقدان مدرنیسم تمامی اشکال عقلانیت را هم حاصل و هم سازنده قدرت می‌دانند (۲۰). عقلانیت روشنگری خود حاصل شکل‌گیری ساختارهای اجتماعی دمکراتیک و سرمایه‌داری بود که به هیچ‌وجه «عینی» تر از نظریات پیش از مدرن نبود

(۳۱). از سوی دیگر همه مشاهدات علمی گران بار از نظریه‌اند (۲۶). خودآگاهی نیز امری مستقل نیست بلکه همواره محصول فرهنگی خاص است (۱۶، ص: ۲۰۸). بنابراین عینیت هرگز نمی‌تواند از چنگ ذهنیت و تعارض‌های ناشی از تفاوت‌های اجتماعی بگریزد. نقد عینیت عقلانیت و تجربه‌گرایی محض و عاری از پیش‌داوری از سوی متفکران پست مدرن، تزلزل پایه‌های معرفتی این دوران را در پی داشت. استفاده از عقل با وجود مخالفت با عینیت عقلانیت به معنای عینی نبودن خود آن نظریه عقلانی است. از سوی دیگر مشاهده‌های پشتیبان نظریات پست مدرن نیز خود گران بار از نظریه‌اند (۴۱). جانشینی پست مدرنیسم به جای مدرنیسم، جایگزینی سنتی فلسفی با سنتی دیگر نیست، بلکه باید آن را ازدیاد و تکثر سنت‌ها دانست. این سنت‌ها قوم‌مدارند و پست مدرنیسم قادر به ارائه معیارهای قابل قبول جهان‌شمول در ارزیابی و قضاوت بین آن‌ها نیست (۲۴، ص: ۲۰). فقدان معیار مشترک صدق باعث ظهور آشوب معرفت و شکاکیتی فلج‌کننده می‌شود.

در این موقعیت جدید علمی و فرهنگی، برخی نظریه پردازان به دفاع از اعتقادات روشنگری درباره حقیقتی فراتاریخی و فرافرهنگی ادامه می‌دهند (۳۳). برخی تلاش می‌کنند هر گفتگویی درباره حقیقت را کاملاً کنار بگذارند (۳۸). بین این دو حالت افراط و تفریط، عده‌ای معتقدند حقیقتی وجود دارد که قوم‌مدار است. برای نمونه رورتی می‌گوید: «قوم‌مدار بودن یعنی با چراغ خود حرکتی کنی. دفاع از قوم‌مداری بدین معناست که چراغ دیگری برای حرکت نیست. باورهایی که افراد و فرهنگ‌های دیگر عرضه می‌کند باید با تلاش برای انسجام آن‌ها با باورهایی که خود ما داریم آزمایش شوند» (۳۶، صص: ۱۱-۱۲).

۳. قوم‌مداری اندیشه در مطالعات تجربی دین

مدرنیسم در راستای جستجوی دانش خالص و عینی تلاش می‌کرد به شناخت ماهیت مطلق انسان دست یابد. به نظر می‌رسید تعریف ماهیت مطلق و جهان‌شمول انسان می‌تواند زمینه مشترک برای رهایی از اختلاف نظرات را فراهم آورد (۲۵). بدین منظور شناسایی تعصبات تاریخی‌ای که ماهیت مطلق انسان را مخدوش می‌نماید ضروری بود (۲۵، ص: ۶).

دین‌داری که تاریخی، قومی، «متعصبانه»، و در نتیجه «ناخالص» تلقی می‌شد یکی از این تعصبات بود. هر شکل خاص از دین‌داری نشانگر سوگیری‌ای بود که به نحوی ماهیت جهان‌شمول انسان را مخدوش یا حداقل محدود می‌کند. روان‌شناسی دین در این دوران در پی آن بود که از چنین آثار تحمیل شده‌ای پرده بردارد و علل آن را توضیح دهد. حتی

وقتی دین‌داری به عنوان جزء سازنده ماهیت جهان‌شمول بشر توصیف شد، متفکران روشنگری اغلب بدان، به عنوان نوعی دوران کودکی که باید پشت سر گذاشته شود، بی توجهی نمودند (۲۷). در این چارچوب، همه اشکال خاص دین‌نیامند نقد است. زیرا اگر چنین فرض نشود، یک دین بر سایر ادیان برتری یافته، و در نتیجه قوم مدار شده است. اما چنین گمان شد که علوم اجتماعی، بر خلاف دین، قوم مدار نیست زیرا بر مبنای عقلانیتی عینی و تجربه‌گرایی‌ای عاری از ارزش داوری قرار دارد. وارثان جدید روشنگری این اعتقاد را به صریح‌ترین شکل بیان کرده‌اند. برای نمونه، فروید^{۲۲} ادعا کرد «هیچ چیز در دراز مدت نمی‌تواند در مقابل عقل و تجربه مقاومت کند و تعارضی که دین با هر یک از آن دو دارد، کاملاً آشکار است» (۲۱، ص: ۵۴).

در چارچوب تحقیقی مدرن، مشاهده‌گر موقعیتی عینی و فراتاریخی را فرض می‌کند و مشاهده شده را با ماهیت جهان‌شمول انسان مقایسه می‌کند. نتیجه این مقایسه ممکن است خوشایند باشد. برای نمونه، شخص دین‌دار ممکن است همدلی و سطوح پایین‌تری از خود شیفتگی^{۲۳} را نشان دهد که به عنوان مشخصه‌های ماهیت غیر مخدوش انسان مفروض‌اند. نتیجه مقایسه ممکن است ناخوشایند نیز باشد، مثل زمانی که شخص دین‌دار احساس گناه، وابستگی، و تعصب را نشان دهد. اما در هر دو مورد موفقیت تحقیق در گرو گسترش شناختی «عینی‌تر» از فرد دین‌دار است (۴۱).

منتقدان مدرنیسم عینیت عقلانیت و حقایق بدیهی بالذات دکارتی را زیر سؤال بردند و نشان دادند همه این حقایق به تجربه‌های خاص (۳۴، ص: ۳۳) و شرایط اجتماعی فرهنگی (۳۰ و ۳۱) هر شخص بستگی دارد. تا آن‌جا که برخی دانشمندان عقلانیت و برهان را شخص وابسته دانستند (۱۹). چنین مشکلاتی، عده‌ای را به این نتیجه رساند که «همه انواع عینیت‌گرایی همیشه به اشکال ساده یا پیشرفت‌های از قوم‌مداری بر می‌گردد که در آن یک فهم از عقلانیت با ادعای جهان‌شمولی غیر موجهی، به غلط موجه تلقی شده است» (۱۳، ص: ۱۹).

بدین ترتیب، هر گونه تلاش برای دستیابی به تصویری مورد توافق از ماهیت جهان‌شمول انسان محکوم به شکست است. هر تعریف خاص از ماهیت انسان به مفروضاتی که آن را می‌نگارد مشروط خواهد بود. برای مثال، آن‌چه یک فمینیست در ماهیت انسان می‌بیند با آن‌چه یک غیر فمینیست می‌بیند، بسیار متفاوت است (۲۳، صص: ۱۶۸، ۱۶۹؛ ۳۷، صص: ۳-۳۱). ساختار گرایان اجتماعی^{۲۴}، هر گونه تلاش برای کشف ماهیت جهان‌شمول بشر را بی نتیجه می‌دانند: «انسان فاقد یک ماهیت بشری پایه، بنیادی و خالص است که فراتاریخی و فرافرهنگی باشد. بشر ناقص است و بنابراین نمی‌تواند کارکرد

درستی داشته باشد مگر این که در یک چار چوب فرهنگی خاص قرار گیرد» (۱۵، ص: ۵۹۹). «فرد، محصول اجتماع است» (۱۶، ص: ۲۰۸).

در چارچوب تحقیقی پست مدرن، ارتباط بین عالم و معلوم بسیار متفاوت خواهد بود. یک مشاهده گر حاصل اجتماع، موقعیتی تاریخی را فرض می کند و مشاهده شده را که خود حاصل اجتماع است با یک فهم خاص فرهنگی از تصویر آرمانی از انسان (انسان سالم و بهنجار) مقایسه می کند. نتیجه مقایسه ممکن است مثبت یا منفی باشد. ممکن است نتیجه تحقیق این باشد که مشاهده شده سالم، بیمار یا منحرف است، اما در هیچ مورد این نتایج عینی نیست. نتایج مثبت حجت آوری^{۲۵} را نشان می دهد. در این حالت، محقق از منظری هم سو و موافق با مشاهده شده به بررسی او می پردازد و به نتایج مثبت درباره او می رسد. نتایج منفی نشانگر قوم مداری است. محقق در این حالت از نظرگاهی دیگر و مخالف با مشاهده شده به او می نگرد و قوم مداری مشاهده گر و مشاهده شده در نتایج منفی مؤثر است. با این حال عناوین قوم مدار و حجت آور تنها نسبت به مشاهده شده خاص و مورد بررسی معنی دار است، چون یک تحلیل قوم مدارانه ضرورتاً بد نیست (۴۱). بنابراین، بر اساس مفروضات پست مدرنیسم، باورها و تعصبات دانشمندان پیش داوری های اجتناب ناپذیری هستند که ساختار دانش را شکل می دهند (۲۲؛ ۱۳، صص: ۱۰۷-۱۶۹؛ ۲۵، صص: ۹۱-۱۵۹). با این حال، این تعصبات می توانند آثار مخرب غیر متصوری نیز بر روند تحقیق ایجاد کنند.

از سوی دیگر روش های تحقیق نیز در بافت اجتماع شکل گرفته اند. بنابراین امکان چنین تحریفاتی بیشتر می شود. پست مدرنیسم محقق را نماینده شکل خاصی از فرهنگ تعریف می کند «یک فرهنگ مشخص می کند چه موضوعاتی برای مطالعه مهم هستند، که در آن راهبرد کلی مطالعه، اینکه چه داده هایی مناسباند و چگونگی جمع آوری و تحلیل داده ها تحت تأثیر قرار می گیرند» (۱۶، ص: ۲۰۷). بنابراین چرخه ای به دست می آید که مفروضات فرهنگی شکل گیری داده ها را معین می کنند و داده ها نیز به نوبه خود مفروضات اولیه را تأیید می کنند.

برای نمونه، مزلو^{۲۶} که در چار چوب روی آورد انسان گرای خود به ادیان سنتی بدبین بود اظهار داشت: «کتاب به اصطلاح مقدس مجموعه هنجارهای رفتاری را ارائه می کنند که دانشمندان به آن توجهی نمی کنند» (۳۲، ص: ۱۱۳). او در کارهای علمی خود به مطالعه افرادی پرداخت که ویژگی های آن ها با توصیفی که وی از افراد خود شکوفا ارائه کرده بود همخوانی داشت. مطالعات تجربی وی نشان داده اند «خودشکوفایی و دین داری ارتدوکس مانع الجمع هستند» (همان، ص: ۱۱۴) و البته این می تواند درست باشد. اما احتمال دیگر

این است که مزلو فرض کرده است خودشکوفایی و ارتدوکس بودن ناسازگار است؛ در نتیجه ممکن است افرادی خودشکوفایی را انتخاب کرده باشد که مذهب ارتدوکس نداشته‌اند. پس این افراد خودشکوفی مورد مطالعه قرار گرفته‌اند و روشن است که آن‌ها به لحاظ مذهبی ارتدوکس نبودند، که ضرورتاً پیش فرض اولیه مزلو تصدیق می‌شود (۴۱). عدم توجه به احتمال دوم ممکن است منجر به تحریف مطالعه علمی گردد. محقق ادعا می‌کند بازماندن شخص دین‌دار از خودشکوفایی در اثر تعالیم دینی را دیده است، اما در واقع چنین نبوده است. علت این تحریفات آن است که «هم مشاهده‌گر و هم مشاهده شده در چارچوب موقعیت‌هایی که در اجتماع شکل گرفته‌اند، عمل می‌کنند» (۴۲) و هر دو به فرایند تحقیق نگاهی قوم‌مدار دارند.

۴. الگوی محیط ایدئولوژیک

شکل‌گیری مشاهده‌گر و مشاهده شده در چارچوب موقعیت‌های حاصل اجتماع، عده‌ای از محققان را بر آن داشته است که تلاش کنند آثار عقلانیت خاص سنت و مشاهدات گران‌بار از نظریه را بر مطالعات علمی تحت محاسبه درآورند. از نظر واتسن نقطه شروع این تلاش پذیرش این امر است که بیشتر تحقیقات در روان‌شناسی دین مؤلفه‌ای ایدئولوژیک دارند.

ایدئولوژی، در معنایی که واتسن به کار می‌برد، دارای سه مشخصه اصلی است. نخست، یک ایدئولوژی ادعاهایی درباره واقعیت دارد که با ابزارهای تجربی نه قابل اثبات و نه قابل ابطال است. برای نمونه، اعتقاد به این که خدا جهان را آفریده است و اداره می‌کند، نشانگر این مشخصه ایدئولوژی است. ادله‌ای که بر صحت و سقم این اعتقادات اقامه شده‌اند نیز از دسترسی تجربه‌گرایی رایج در مطالعات علمی خارج‌اند. دوم آن‌که، ایدئولوژی عنصری هنجاری دارد؛ بین چیستی واقعیت و چگونگی عمل، بین ماهیت جهان و ماهیت اخلاق، سیاست، و دیگر راهنماهای سلوک، ارتباط برقرار می‌کند. یک ایدئولوژی علاوه بر آن‌که می‌گوید جهان چگونه است و ما باید چگونه عمل کنیم به مبتنی نمودن یکی بر دیگری نیز می‌پردازد. سرانجام یک ایدئولوژی ماهیتی اجتماعی دارد زیرا مرزهای مفهومی بین جوامع، برای نمونه مرز بین کافر و مؤمن، را تعیین می‌کند (۳۲، صص: ۵-۶).

بنا بر این تعریف، در درجه نخست روش‌های تجربی در روان‌شناسی دین محدودیت‌های اجتناب‌ناپذیری دارند. دیدگاه‌های دینی و دیدگاه‌هایی که دین را رد می‌کنند، بر پیش فرض‌های متافیزیکی‌ای قرار دارند که با امور قابل مشاهده مرتبط نیستند. در نتیجه یک برنامه پژوهشی نمی‌تواند امیدوار باشد که به رد یا قبول کامل هر

یک از موقعیت‌های قوم‌مدارانه یا حجت‌آورانه برسد. اما این بدان معنا نیست که همه موقعیت‌ها مساوی می‌شوند. دیدگاه‌ها طبیعتاً در تأثیری که می‌توانند بر ادبیات تحقیق داشته باشند متفاوت‌اند. اما ابعاد غیر تجربی ایدئولوژی نشان می‌دهد که چنین امری دال بر شواهد قطعی در خصوص برتری یک دیدگاه نیست، بلکه بیشتر نشانی از میزان توانایی یک دیدگاه در جلب محققان لایق و یا بهره‌مندی از چاپ یافته‌های آن‌ها در مجلات معتبر است.

پس در یک محیط ایدئولوژیک تأثیر یک دیدگاه به توانایی آن برای بقا در ادبیات پژوهش بستگی دارد و تحقیق تجربی اساساً در یک معنای کاربردی مهم می‌شود، چون کارایی یک دیدگاه به پیشرفت مستمر آن بستگی دارد. چنین فهمی از پژوهش تجربی جنبه‌های دیگر ایدئولوژی را مهم می‌کند. ایدئولوژی‌ها فرضیات را فراهم می‌کنند. همان‌طور که بیان شد، نخستین ویژگی یک ایدئولوژی هنجاری بودن آن است. پس فرضیاتی درباره ماهیت خود آرمانی در یک جامعه خاص پیشنهاد می‌کند. «اگر کسی خود را به طور مناسبی با این محیط ایدئولوژیک سازگار کند، در این صورت باید در این حالت خاص هنجاری عمل کند.» دوم آن‌که، یک ایدئولوژی ماهیت جامعه‌شناختی دارد. پس فرضیاتی درباره «ما» و «آن‌ها» می‌دهد. «اگر شخصیتی که «آن‌ها» رایه داده‌اند در مفروضاتی که «ما» نشان داده‌ایم ارزیابی شود، در این صورت ضعف «آن‌ها» آشکار خواهد شد (۴۳).

بنابراین، باور به این‌که روان‌شناسی دین در یک محیط ایدئولوژیک عمل می‌کند، بدین معناست که تحقیق تجربی از نظر پراگماتیکی (و نه متافیزیکی) اهمیت دارد. از سوی دیگر فرضیات دو گونه‌اند: فرضیاتی که هنجاری هستند و در یک محیط ایدئولوژیک عمل می‌کنند، و فرضیاتی که جامعه‌شناختی هستند و بین محیط‌های ایدئولوژیک عمل می‌کنند. نتیجه دیگر این تحلیل آن است که ایدئولوژی‌های موضوعات مشاهده شده را می‌توان برای گسترش فرضیات هنجاری یا جامعه‌شناختی به کار برد. سپس، آزمایش این فرضیات را می‌توان با هدف حجت‌آوری و یا قوم‌مداری هدایت کرد. محققان ممکن است با انگیزه تأیید هر یک از این دو نوع فرضیات، هدف خود را در راستای دفاع و حجت‌آوری قرار دهند. برای مثال «ما چنین ادعایی درباره «خود» و یا «دیگران» داریم، این داده‌ها نشان می‌دهد ادعای ما صحت دارد. محققان دیگر ممکن است بخواهند با هدف قوم‌مداری در جهت تکذیب این فرضیه‌ها حرکت کنند برای مثال آن‌ها چنین ادعایی درباره «خود» و یا «ما» کرده‌اند، اما این داده‌ها نشان می‌دهد ادعای آن‌ها کاذب است. در واقع، هدف محقق می‌تواند با نتیجه به دست آمده در پژوهش در تعامل قرار گیرد و خطوط بلند مدت

پژوهش را تعیین کند. مطالعات با توجه به هدف و یا نتیجه خود می‌توانند حجت آور و یا قوم مدار باشند، و به دنبال آن مفروضات ایدئولوژیک محقق، به عنوان نتایج تقویت می‌گردد.

در مجموع، موقعیت روان‌شناسی دین در یک محیط ایدئولوژیک، فهم بسیار متفاوتی از مشاهده‌گر و مشاهده شده را به بار می‌آورد. در بلند مدت، هر دو در سطح متافیزیکی یکسانی عمل می‌کند. زیرا هیچ یک نمی‌توانند ادعای موقعیت در نهایت عینی‌تری را داشته باشند. نه تنها مشاهده‌گر فرضیاتی درباره مشاهده شده دارد، که مشاهده شدگان نیز فرضیاتی درباره خودشان و درباره مشاهده‌گران دارند. بسیاری از این فرضیات می‌توانند آزمایش شوند، اما پژوهشگران باید بدانند پیش فرض‌های محققان می‌تواند برنامه‌ای پژوهشی ایجاد کند که همان پیش فرض‌ها را تصدیق کند.

تا به حال مطالعات تجربی گسترده‌ای بر اساس این الگو انجام شده است. این روش شناسی برای نخستین بار در روان‌شناسی دین متولد و بالنده شد و تعارضات بسیاری را در روان‌شناسی و دین با به دام تجربه انداختن زمینه‌های ایدئولوژیک پژوهش‌های انجام شده، حل کرد. تعارض بالقوه بین زمینه‌های ایدئولوژیک ادیان و روان‌شناسی احتیاط بیشتری در تفسیر یافته‌های تجربی روان‌شناسی دین را طلب می‌کند. برای مثال، وقتی شواهد پژوهشی نشان می‌دهد پرسشنامه‌ها و مقیاس‌های دین‌داری درونی^{۲۷}، با سلامت روانی بی‌ارتباط است و یا ارتباطی معکوس دارند، براساس این الگو بیش از آن که از واقعیت روان‌شناختی اشخاص متدین حکایت کند، تعارض بین ارزش‌های روان‌شناسی معاصر و ادیان را نشان می‌دهد. بنابراین، زمینه ایدئولوژیک یافته‌های پژوهشی، به صورت فرضیه‌ای قابل بررسی با روش عملی در می‌آید. برای دستیابی به این امر چند روش طرح ریزی شده است (ر.ک.: ۴۱).

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

۵. نتایج این رویکرد

با توجه به اجتناب ناپذیر بودن حجت آوری و قوم‌مداری، عینیت به نوعی از علوم اجتماعی نیاز دارد که حجت آوری و قوم‌مداری خود را بررسی کند. تلاش برای مشاهده روان‌شناسی دین در یک محیط ایدئولوژیک می‌تواند در این جریان به ما کمک کند. در این

چارچوب، تحقیق، نگاه عینی عالم، به معلوم قوم مدار تلقی می‌شود. تلاش برای ایجاد گفتگویی بین قوم مداری‌های مشاهده‌گر و مشاهده شده می‌تواند در تعیین سوگیری‌ها سودمند باشد. مشاهده‌گر فرضیات قوم مدارانه خویش را درباره مشاهده شده آزمایش می‌کند. آن‌گاه مشاهده شده با توصیفات قوم مدارانه خویش از این یافته‌ها پاسخ می‌دهد. پس از آن، این توصیفات به فرضیاتی حجت آورانه، درباره آن‌چه باید در مشاهده شده دیده شود و همچنین درباره این‌که چرا مشاهده‌گر آن‌چه مشاهده کرده را مشاهده نموده است، ترجمه می‌شود. آزمایش این فرضیات حجت آورانه در این هنگام می‌تواند به پاسخی قوم مدارانه منتهی شود که خود می‌تواند به پاسخ حجت آور جدیدی منجر شود و این روند ادامه یابد (۴۱). به دیگر سخن در این گفتگوی تجربی محقق ابتدا از موضع قوم مدار خویش به بررسی مشاهده شده می‌پردازد. آن‌گاه سعی می‌کند خود را در موضع طرف مقابل قرار دهد و هم‌دلانه به بررسی نتایج تحقیق قبل بپردازد. روند این گفتگوی تجربی برای محاسبه سوگیری‌های محقق و مشاهده شده لزوماً در نقطه معینی ختم نمی‌شود و هرگز ادعای رسیدن به نتیجه نهایی وجود ندارد.

نخستین نتیجه این رویکرد آن است که عقلانیت مورد دفاع قرار می‌گیرد. حساسیت به محدودیت‌های عقلانیت که در بافت اجتماعی شکل گرفته است، به نفی عقلانیت منجر نمی‌شود. بلکه نوعی پیشرفت در پی دارد که در آن جوامع مختلف از فرضیات هنجاری و جامعه شناختی برای گسترش بیان عمیق‌تر از عقلانیت خویش استفاده کردند. دوم آن‌که، عینیت مورد دفاع قرار می‌گیرد. این عینیت بدون سوگیری نخواهد بود، اما عینیتی متوازن است. فهم مشاهده شده می‌تواند با فهم مشاهده‌گر متوازن شود و برعکس. سوم آن‌که، دموکراسی بین دیدگاه‌های علمی حفظ می‌شود. نه مشاهده‌گر و نه مشاهده شده نمی‌توانند بر تولید دانش اقتدار یابند. بنابراین، هیچ جامعه‌ای نمی‌تواند کنترل عقلانی اقتدار جویانه‌ای بر دیگران تحمیل کند. در نهایت، صلح ترغیب می‌شود. نمایندگان اشکال مختلف عقلانیت می‌توانند در بحث علمی جامعه شناختی مشترکی شرکت نمایند. کشف موقعیت‌های مشترک و پیچیدگی‌های مرتبط با تفاوت‌های غیر قابل انکار می‌تواند به احترام متقابل بیشتری منتهی شود. در نتیجه، به نظر می‌رسد تحلیل محیط ایدئولوژیک در مطالعات دینی نتایج مثبتی به دنبال دارد (۴۱).

۶. نتیجه

نسبی‌گرایی و آنارشیزم معرفتی را نمی‌توان لوازم منطقی قوم‌مداری اندیشه دانست. انکار هرگونه روش در تحقیق علمی را نیز نباید از تبعات منطقی پست‌مدرنیسم به حساب آورد.

در فضای تحقیقی حاضر دیگر نمی‌توان در پی چارچوبی عینی و فراتاریخی برای پژوهش بود، اما با توجه به آثار عقلانیت‌های خاص و مشاهده‌های گران‌بار از نظریه بر مطالعات علمی می‌توان به عینیت نزدیک شد. الگوی محیط ایدئولوژیک با طرح چنین رویکردی در فضای پژوهشی پست مدرن پیشرو است. اما باید توجه کرد که روش‌های عملیاتی این الگو تنها معطوف به ابعاد تجربی مطالعه است. شاید بتوان الگوی محیط ایدئولوژیک را از نظر مفهومی و روشی گسترش داد تا سایر ابعاد مطالعات دینی را نیز در بر گیرد. به هر حال، باید نسبت به خطر تبدیل تدریجی و ناپیدای الگوی مطالعه میان رشته‌ای به تحویلی نگری^{۲۸} هشیار بود. تفصیل و تحلیل این مطلب نیازمند نوشتاری دیگر است که بسط و گسترش الگوی محیط ایدئولوژیک را بررسی کند^{۲۹}.

یادداشت‌ها

- 1- contextualism
- 2- ethnocentre
- 3- Paul J. Watson

پل جی واتسن دکترای خود را در رشته روان‌شناسی فیزیولوژیک از دانشگاه تگزاس دریافت کرده است. مطالعات اولیه او بر زمینه‌های ساز و کارهای مغزی در کنترل حالت‌های انگیزشی متمرکز بوده است. پس از ورود به دانشگاه تنسی، به گستره روان‌شناسی دین و نظریه‌های شخصیت رو می‌آورد و مطالعات متعددی در این زمینه‌ها انجام می‌دهد. پژوهش‌های وی در گستره شخصیت بیشتر بر ساختار شخصیتی نارس‌سیزم، باورهای غیر عقلانی، و فردگرایی - جمع‌گرایی متمرکز است و مطالعات میان فرهنگی وی در گستره روان‌شناسی دین و فرایندهای خودشناختی. تاکنون بیش از یک‌صد و پنجاه مقاله پژوهشی در معتبرترین مجلات علمی - پژوهشی از او به چاپ رسیده است. او در حال حاضر استاد روان‌شناسی دانشگاه تنسی در آمریکاست و از جمله ویراستاران مجله روان‌شناسی و مسیحیت، مجله مطالعه علمی دین، مجله روان‌شناسی: بین رشته‌ای و کاربردی، و مجله روان‌شناسی و الهیات است.

- 4- Ideological Surround Model (I.S.M.)

- 5- self-knowledge
- 6- objective

۷- قیاس ذو وجهین هیومی به طور خلاصه این است که گزاره‌ها از دو شق خارج نیستند: (۱) گزاره‌های ضرورتاً صادق که ناظر به واقع نیستند. این گزاره‌ها تحلیلی‌اند و فایده کاربردی دارند. (۲) گزاره‌هایی که حکایت از واقع دارند و نسبت بین امور را بیان می‌کنند. این گزاره‌ها پسینی هستند. نتیجه این امر آنست که گزاره‌های خارج از این دو شق، سفسطی و بی‌معنی‌اند. بدین ترتیب گزاره‌های فلسفی و الهیاتی به خطر می‌افتند. کانت که از منظر یک فیزیکدان به قضیه

می‌نگریست، متوجه شد که گزاره‌های تشکیل دهنده مبنای علوم نیز در این دو شق جایی ندارند و بنای علوم تجربی هم در خطرند.

- 8- phenomenon
- 9- transcendental
- 10- Popper
- 11- theoretical background
- 12- The methodology of scientific research
- 13- hard core
- 14- protective belt
- 15- conjectural realism
- 16- Feyerabend
- 17- paradigm
- 18 - incommensurable
- 19- metanarratives

فراروایت، هر گونه نظریه کلی یا داستان فراگیر درباره جهان است که مدعی شناساندن و توجیه همه امور در آن است.

- 20-Liotard
- 21- totalitarian
- 22- Freud
- 23- narcissism
- 24- social structuralists
- 25- apologetics

این واژه در آثار واتسن در مقابل «Ethnocentrism» به کار رفته است که از واژه «pologize» به معنای تحت اللفظی «معذرت خواهی» مشتق شده است. در تحلیل معنایی واژه «عذر خواهی» می‌توان عناصری چون «دفاع از موضع خویش»، «پذیرش موضع طرف مقابل» و «هم‌دلی» را یافت. معنای اصطلاحی «apologetics» در آثار واتسن این است که مشاهده‌گر و مشاهده شده در یک محیط ایدئولوژیک قرار داشته باشند و مشاهده‌گر از منظر موافق و مدافع به مشاهده شده بنگرد. به دیگر سخن، محقق با أخذ موضع موافق در تحقیق علمی خود، برای اثبات حقانیت مشاهده شده و صحت عقاید او حجت و دلیل می‌آورد. به این دلیل برای این اصطلاح معادل «حجت‌آوری» انتخاب شد که به نظر رسید برای فهم مطلب رساتر باشد.

26- Maslow

۲۷- مراد از دین‌داری درونی، ایمانی بالغانه است که در آن دین‌داری ماهیتی غیر ابرازی می‌یابد. کنشی خود مختار در شخصیت می‌یابد و انگیزه برتر فرد در زندگی می‌شود. در مقابل این جهت‌گیری، دین‌داری بیرونی است که در رویکرد ابرازی و غیر دینی به دین پوشش می‌دهد. این مفهوم سازی نخستین بار توسط آلپورت مفهوم سازی و عملیاتی شد (۷).

28- reductionism

۲۹- مقاله‌ای در این زمینه از همین نویسندگان در دست تألیف است.

منابع

الف: فارسی

۱. برت، ادوین آرثر، (۱۳۷۴)، *مبانی ما بعد الطبیعی علوم نوین*، ترجمه عبدالکریم سروش، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. چالمرز، آلن، اف، (۱۳۷۶)، *چیستی علم: درآمدی بر مکاتب علم شناسی فلسفی*، ترجمه: دکتر سعید زیبا کلام، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت).
۳. حقیقی، شاهرخ، (۱۳۸۰)، *گذار از مدرنیته؟ نیچه، فوکو، لیوتار، دریدا*، تهران: مؤسسه نشر آگه.
۴. فایرابند، پل، (۱۳۷۵)، "افسانه‌های پریان: علیه روش و نتایج"، در، *دیدگاه‌ها و برهان‌ها*، ترجمه و تدوین: شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.
۵. فرامرز قراملکی، احد، (۱۳۸۳)، "از کثرت گرایی تا جهان‌شمولی معرفت"، *مقالات و بررسی‌ها*، سال ۳۷، دفتر ۷۶ (۲)، صص: ۶۷-۵۳.
۶. فروغی، محمد علی، (۱۳۸۱)، *سیر حکمت در اروپا*، جلد ۱ و ۲، تهران: انتشارات زوار.
۷. قربانی، نیما؛ واتسن، پی. جی.، (۱۳۸۲)، "مبانی روش شناسی الگوی محیط ایدئولوژیک در دین پژوهی تجربی"، *مقالات و بررسی‌ها*، سال ۳۶، دفتر ۷۴، صص: ۳۶-۹.
۸. کوهن، تامس س.، (۱۳۶۹)، *ساختار انقلاب‌های علمی*، ترجمه احمد آرام، تهران: سروش.
۹. گیلیس، دانالد، (۱۳۸۱)، *فلسفه علم در قرن بیستم*، ترجمه حسن میاننداری، ویرایش محمد اسکندری، تهران: سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)؛ قم: کتاب طه.
۱۰. لاکاتوش، ایمره، (۱۳۷۵)، "علم و شبه علم"، در، *دیدگاه‌ها و برهان‌ها*، ترجمه، تألیف و گرد آوری: شاپور اعتماد، تهران: نشر مرکز.
۱۱. نیچه، فردریش، (۱۳۷۷)، *اراده قدرت*، ترجمه: مجید شریف، جلد دوم، تهران: جامی.
۱۲. هال، لوئیس ویلیام هلزی، (۱۳۶۳)، *تاریخ و فلسفه علم*، ترجمه: عبدالحسین آذرنگ، تهران: سروش.

ب: انگلیسی

13. Bernsten, R.J., (1983), *Beyond Objectivism and Relativism*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
14. Copleston, Frederick, (1985), *A History of Philosophy*, New York: Doubleday.

15. Cushman P., (1990), "Why the Self is Empty: Toward a Historically Situated Psychology", *American Psychologist*, 45, 599- 611.
16. Cushman, P., (1991), "Ideology Obscured: Political Uses of the Self in Daniel Stern's infant", *American Psychologist*, 46, 206-219.
17. Feyerabend, P.K., (1975), *Against Method: Outline of an Anarchistic Theory of Knowledge*, London: New Left Books.
18. Feyerabend, P.K., (1976), "On the Critique of Scientific Reason", in *Method and Approach in the Physical Sciences*, ed. G. Howson.
19. Foley, R., (1993), *Working without a Net: a Study of Egocentric Epistemology*, OUP.
20. Foucault, M., (1980), *Power/Knowledge*, New York: Pantheon Books.
21. Freud, S., (1961), *The Future of an Illusion*, (J. Strachey, Trans.), New York: Norton.
22. Gadamer, H., (1988), *Truth and Method*, New York: Crossroad.
23. Gergen, K. J., (1991), *The Saturated Self*, New York: Basic.
24. Grenz, S.J., (1996), *A Primer on Postmodernism*, Grand Rapids, MI: W. M. B. Eerdmans.
25. Hekman, S.J., (1986), *Hermeneutics and the Sociology of Knowledge*, Notre Dame, In: University of Notre Dame Press.
26. Kuhn, T.S., (1970), *The Structure of Scientific Revolutions* (2nd. Ed), Chicago: University of Chicago Press.
27. Larrain, J., (1979), *The Concept of Ideology*, Athens, GA: University of Georgia Press.
28. Lundin, R., (1993), *The Culture of Interpretation*, Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans.
29. Lyotard, Jean-Francois, (1984), *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, tr. Geoffery benington & Brian Massumi, Manchester: MUP
30. MacIntyre, A., (1981), *After Virtue*, Notre Dame: University of Notre Dame Press.
31. MacIntyre, A., (1988), *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press.

32. Maslow, A.H., (1987), *Motivation and Personality*, (3rd ed.), New York: Harper Collins.
33. Newton-Smith, W. H., (1989), "Rationality, Truth and the New Fuzziez", In H. Lawson & L. Appignanesi (Eds.), *Dismantling Truth* (pp 23-42), New York: St Martin's Press.
34. Placher, W.C., (1989), *Unapologetic Theology*, Louisville, Ky: Westminster/ John Knox Press.
35. Popper, K.P., (1963), *Conjectures and Refutations, the Growth of Scientific Knowledge*, Routledge & Kegan Paul.
36. Rorty, R., (1989), "Science as Solidarity", In H. Lawson & L. Appignanesi (Eds.), *Dismantling Truth*, (PP. 6-22), New York: St. Martin's Press.
37. Schwatz, B., (1983), *The Battle for Human Nature*, New York: Norton.
38. Stout, J., (1988), *Ethics after Babel*, Boston: Beacon Press.
39. Tomlinson, H., (1989), "After Truth: Post-modernism and the Rhetoric of Science", In H. Lawson & L. Appignanesi (Eds.), *Dismantling Truth*, (PP. 43-57), New York: St. Martin's Press.
40. Toulmin, S., (1990), *Cosmopolis, The Hidden Agenda of Modernity*, University of Chicago Press.
41. Watson, P. J., (1993), "Apologestics and Ethnocentrism: Psychology and Religion Within an Ideological Surround", *The International Journal for the Psychology of Religion*, 3, 1-20.
42. Watson, P. J., (1998), "Girard and Integration: Desire, Violence and the Mimesis of Christ as Foundation of Postmodernism", *Journal of Psychology and Theology*, 26, 311-321.
43. Watson, P. J., (2005), "After Postmodernism: Perspectivism, Christian Epistemology of Love, and the Ideological Surround", *Journal of Psychology and Theology*.



پروژه نگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی