

ماهیت روان‌شناسی اسلامی، پیشینی یا پسینی؟

محمدحسن ابراهیمی دهشیری*
مریم صالح زاده**

چکیده

بحث درباره روان‌شناسی اسلامی، چالش بر سر ماهیت و مفهومی مناقشه‌برانگیز مرتبط با معانی متفاوتی است که از این مفهوم ارائه شده است. این مقاله از پیشینی و پسینی بودن روان‌شناسی اسلامی سخن می‌گوید. پرسش اساسی این است که روان‌شناسی اسلامی ماهیتی بالفعل و تحقق یافته دارد یا مفهومی بالقوه و امکانی است که می‌توان آن را محقق ساخت؟ در پاسخ، کوشش شد که استدلال شود روان‌شناسی اسلامی ماهیتی پسینی دارد. در این باره سه فرض اساسی با محور قراردادن نظریه رایشتناخ (تفکیک گردآوری از داوری) وجود دارد: نخست آنکه روان‌شناسی اسلامی نوعی علم دینی است، بنابراین مفهومی است امکانی؛ دوم اینکه نقصان فلسفی معادل با بطلان تجربی نیست؛ از این رو، تحقق روان‌شناسی اسلامی به معنای نفی نظریه‌های روان‌شناسی معاصر نخواهد بود و سوم، اهمیت پیش‌فرض‌های نظریه‌های علمی است که پیامدش توجه به زیربنای نظریه‌های موجود روان‌شناسی و کوشش برای تدوین نظریه‌های نو براساس پیش‌فرض‌های اسلامی خواهد بود.

واژگان کلیدی: ماهیت پیشینی، ماهیت پسینی، پیش فرض‌های اسلامی، نظریه رایشتناخ، علم دینی

* دانشجوی دکتری فلسفه تعلیم و تربیت دانشگاه فردوسی مشهد (نویسنده مسئول)

Email: mh_ebrahimidehshiri@yahoo.com

Email: msalehzadeh4@gmail.com

** استادیار گروه روان‌شناسی و علوم تربیتی دانشگاه یزد

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۷ تاریخ تأیید: ۹۴/۱۲/۱۶

مقدمه

چندی است که مفهوم روان‌شناسی اسلامی در محافل علمی و دینی ما مطالبه و مباحث گوناگونی درباره آن مطرح می‌شود که بیشتر ناظر به اثبات روان‌شناسی اسلامی و ارائه تصویری مقبول و موجه از آن است. تاکنون درباره روان‌شناسی اسلامی تلاش‌هایی گسترده انجام شده و نتایجی ارزشمند به دست آمده است؛ به گونه‌ای که برخی ماهیت چندگانه و معانی بسیاری برای آن برشمرده‌اند. در این باره، شمشیری (۱۳۹۰) از پنج معنای کلی برای روان‌شناسی اسلامی سخن گفته است: نخستین معنا ناظر به مجموعه آموزه‌های قرآن و سنت درباره ماهیت انسان و مفاهیم روان‌شناسی است. معنای دوم نیز شبیه به معنای اول است، با این تفاوت که معطوف به ماهیت انسان و مفاهیم روان‌شناسی از دیدگاه دانشمندان مسلمان است. معنای سوم و چهارم معطوف به استنتاج دلالت‌های روان‌شناسی از آموزه‌های قرآن و سنت و یا آرای فلسفی اندیشمندان مسلمان است. در معنای پنجم روان‌شناسی اسلامی شاخه‌ای از علم دینی به شمار می‌آید.

آثاری چون مشاوره در آینه علم و دین (فقیهی، ۱۳۸۴) و روان‌شناسی اجتماعی با نگرش به منابع اسلامی (آذربایجانی و همکاران، ۱۳۸۴) و نیز کتاب‌هایی که در باب علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی نوشته شده است، مانند علم‌النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی (هاشمیان، ۱۳۸۷)، با معنای اول و دوم مرتبط‌اند. روان‌شناسی شخصیت از دیدگاه اسلامی (احمدی، ۱۳۶۸) و بررسی مفهوم کودکی از منظر غزالی (پروین، ۱۳۸۶) معنای سوم و چهارم را دربردارند و اثر باقری (۱۳۸۲) با نام «هویت علم دینی» که در آن از روان‌شناسی اسلامی در جایگاه علمی دینی سخن گفته است، معنای پنجم را دربرمی‌گیرد.

معنا و مفهوم روان‌شناسی اسلامی را از زاویه دیگری نیز می‌توان پی گرفت: از دیدگاه پیشینی یا پسینی بودن. نظر بر آن است که روان‌شناسی اسلامی جدا از مفاهیم چندگانه آن باید زبانی همخوان و همگام با روان‌شناسی معاصر داشته باشد تا بتواند مقبول و موجه جلوه کند، اگرچه غالباً خواهند پذیرفت که روان‌شناسی اسلامی را نمی‌توان برابر با علم‌النفس فلسفی دانست یا آن را صرف استنتاج نکات رفتاری و

روانی از دیدگاه‌های اسلامی پنداشت، روان‌شناسی اسلامی باید به صورتی جلوه‌گر شود که مطابق با زبان روان‌شناسی معاصر قابل فهم و تبیین باشد، زیرا روان‌شناسی جدا از اسلامی بودن یا نبودن، به مثابه یک علم دارای ویژگی‌هایی است که باید همواره بدان توجه داشت، مهم‌ترین آن ویژگی‌ها، خاصیت تجربی بودن و آزمون‌پذیری نظریه‌ها و دیدگاه‌های مطرح شده در آن است. همچنین، روان‌شناسی اسلامی باید براساس دیدگاه‌های اسلامی پی افکنده شود؛ از این‌رو، محور قرار دادن قرآن و روایات بر استناد و ارجاع به دیدگاه‌های دانشمندان اسلامی اولویت و تقدم دارد، چون برخی از دیدگاه‌های دانشمندان اسلامی به ضرورت، برگرفته از مبانی دینی نیست. بنابراین، می‌توان از ماهیت پسینی روان‌شناسی اسلامی سخن گفت که رویاروی ماهیت پیشینی قرار می‌گیرد. وجه مشترک هر دو ماهیت، تأکید بر علمی بودن روان‌شناسی و رجوع به آیات و روایات در جایگاه منابع اصلی دین است. در واقع، پیشینی و یا پسینی بودن، پاسخ به این پرسش مهم است که روان‌شناسی اسلامی تحقق یافته و بالفعل است و یا امکانی بالقوه و استعدادی قابل شکوفا شدن است؟ آیا از پیش وجود دارد یا می‌تواند به وجود آید؟

روش پژوهش

در این مقاله با فرض پسینی بودن روان‌شناسی اسلامی و با بهره‌گیری از روش تحلیلی، کوشش می‌شود که نخست محدودیت‌های ماهیت پیشینی روشن و مشخص و نیز استدلال شود که چرا ماهیت پسینی را می‌توان موجه و مقبول دانست.

ماهیت پیشینی روان‌شناسی اسلامی و محدودیت‌های آن

ماهیت پیشینی روان‌شناسی، یعنی دیدگاهی که در آن، نظر بر این است که روان‌شناسی اسلامی موجودیتی از پیش دارد؛ به گونه‌ای که می‌توان مفاهیم و موضوعات روان‌شناسی را که در دیدگاه‌های معاصر انعکاس یافته است، در قرآن و روایات شناسایی و بازخوانی کرد و بدین‌سان از روان‌شناسی اسلامی سخن گفت. پژوهش‌ها و کوشش‌های بسیار در اتخاذ چنین دیدگاهی انجام شده است که نمونه بارز آن را می‌توان در کتاب «قرآن و روان‌شناسی» نوشته محمود عثمان نجاتی و «اسلام و روان‌شناسی» اثر محمود بستانی ملاحظه کرد. «قرآن و روان‌شناسی» کتابی است که در

بسیاری از کشورهای اسلامی بدان توجه شده و بارها تجدید چاپ شده است. این کتاب به زبان فارسی نیز ترجمه شده است. در کتاب «اسلام و روان‌شناسی» نیز کوشش شده است که مفاهیم روان‌شناسی از دیدگاه روایات معصومین (ع) بررسی شود؛ همچنین، آثار یاد شده از نخستین تلاش‌های صورت گرفته در زمینه روان‌شناسی اسلامی است که در آن مباحث روان‌شناسی معاصر از دیدگاه قرآن و روایات بررسی شده است؛ بنابراین، برای روشن‌تر شدن ماهیت پیشینی روان‌شناسی اسلامی بحث خود را به این دو کتاب محدود خواهیم کرد.

نجاتی (۱۳۹۱) کوشیده است بیشتر مباحث مطرح در روان‌شناسی را در قرآن^۱ جستجو کند. از این‌رو، فصل‌هایی از کتاب خود را به مباحثی چون یادگیری، تفکر، یادآوری و فراموشی، سیستم مغز و اعصاب، و روان‌درمانی اختصاص داده و تلاش کرده است که همه را در قرآن و از دیدگاه قرآن شناسایی کند. رویکردی را که نویسنده در کتاب به کار برده است، می‌توان رویکرد تابعی نامید؛ زیرا پیرو مباحث روان‌شناسی معاصر بوده و کوشش کرده است تا آن مباحث را در قرآن بازیابی کند. در چنین رویکردی، همان‌گونه که عیسی (۱۳۸۵) یادآور شده است، تلاش می‌شود متون و دلایلی از کتاب و سنت آورده شود که یا در جهت تأیید آنچه که در نظریه‌های روان‌شناسی آمده و یا در جهت اثبات تقدم اسلام در مسائل روان‌شناسی باشد. روشی را که نجاتی در اتخاذ چنین رویکردی از آن بهره برده است، می‌توان روش «معادل‌یابی تطابقی» نامید.

روش معادل‌یابی تطابقی به دو شکل مجمل و مفصل انجام می‌شود. در روش معادل‌یابی تطابقی مجمل به اشاراتی کوتاه و اجمالی به برخی از مفاهیم روان‌شناسی با استناد به آیات قرآن بسنده و در روش معادل‌یابی تطابقی مفصل، برخی دیگر از مفاهیم به تفصیل از دید قرآن بررسی شده است. به کارگیری دو روش به صورت توأمان شاید ناشی از این فرض باشد که قرآن درباره همه مسائل روان‌شناسی سخن گفته است؛ درباره برخی کوتاه و مختصر، و در باب برخی دیگر گسترده و به تفصیل می‌باشد، ولی به هر روی نکته‌ای ناگفته و مغفول نمانده است. مفروضه اصلی نجاتی این است که هر

۱. نجاتی در کتاب دیگرش با نام «حدیث و روان‌شناسی» می‌کوشد مفاهیم روان‌شناسی را در احادیث پیامبر (ص) شناسایی کند.

آنچه در علم روان‌شناسی است، در قرآن نیز پیشاپیش مطابق با آن وجود دارد، اما نکته اینجاست که شاید با بهره‌گیری از چنین روش‌هایی، تنها این نکته روشن شود که در قرآن مسائل روانی انسان آمده و به ظاهر همه مسائل و موضوعات؛ اما نه به شیوه‌ای متفاوت، بلکه مطابق با آنچه روان‌شناسان قرن بیستم گفته‌اند؛ بنابراین، در جای‌جای این کتاب سخن از فروید، اسکینر، ولپی و روان‌شناسانی است که از نظر نویسنده، حرف‌هایشان در برخی موضوعات، همان حرف‌های قرآن است. نویسنده در بخشی از کتاب با استناد به آیات قرآنی از برخی مکانیسم‌های دفاعی سخن می‌گوید و بر آن شده است که چهارده قرن پیش از فروید، در قرآن بیان می‌شود؛ برای نمونه، درباره واکنش‌سازی (واکنش وارونه) آورده است: منافقان برای پنهان کردن احساس نفرت و دشمنی خود نسبت به مسلمانان به واکنش‌سازی متوسل می‌شدند و برای همین، هنگام سخن گفتن با آنها خوب حرف می‌زدند و با پوشاندن نفرت و دشمنی خود نسبت به مسلمانان اظهار محبت می‌کردند و کارهایشان را تحسین می‌کردند: «ای رسول، تو چون (از برون) کالبد جسمانی آن منافقان را مشاهده کنی (به آراستگی ظاهر) تو را به شگفت آرند و اگر سخن گویند (بس خوش‌گفتار و چرب‌زبانند)، به سخن‌هایشان گوش فراخواهی داد (منافقون، ۴)» (ص ۳۴۴).

به نظر می‌رسد نویسنده به قدری در معادل‌یابی تطابقی دچار تکلف شده است که هم تفسیری نادرست از آیات قرآن ارائه می‌دهد و هم نظریه فروید را واورنه تحلیل می‌کند. مکانیسم‌هایی دفاعی مورد نظر فروید بیشتر ناظر به خودفریبی است و در آنها، خودآگاهی انسان مورد توجه نیست؛ اما عمل منافقان، چنانکه در آیه یاد شده نشان می‌دهد، آگاهانه و از روی قصد انجام می‌شود؛ افزون بر آن، چنین عملی برآمده از اضطراب درونی آنان نیست که استفاده از چنین مکانیسمی را سبب شود.

همچنین، نویسنده از مکانیسم فرافکنی و دلیل‌تراشی سخن می‌گوید و بر آن است که در قرآن بیشتر مکانیسم‌های دفاعی را آورده و به تفصیل درباره آن بحث کرده است. نمونه دیگری از مباحث روان‌شناسی که نویسنده اعتقاد دارد که به شکلی گسترده و وسیع در قرآن بیان می‌شود، اصول یادگیری است که آن را دربردارنده انگیزه، تکرار، توجه، مشارکت فعالانه و تدریج در تعدیل رفتار دانسته است و پیش از شرح آن اصول، یادآور می‌شود: «روان‌شناسان در مسئله یادگیری، اهمیت اصولی را که قرآن

برای تربیت معنوی مؤمنان به کارگرفته است تا همین اواخر یعنی اوایل قرن بیستم کشف نکرده بودند» (ص ۲۳۷).

اکنون، درباره برخی مسائل تنها به بیان نمونه یا نمونه‌هایی خاص بسنده شده است؛ گویا قرآن در آن باره کوتاه سخن گفته که نویسنده نیز به مطابقت مجمل روی آورده است؛ چنان‌که درباره حواس چنین گفته است: «قرآن به ذکر چشم و گوش به عنوان دو ابزار از ابزارهای حسی اکتفا کرده است؛ زیرا اولاً، این دو حس اهمیت زیادی در جریان کار ادراک حسی دارند و ثانیاً، در ذکر این دو مسائلی وجود دارد که برای نشان دادن اهمیت همه حواس در ادراک حسی کافی است و این از ویژگی‌های روش قرآن است و مشخصه‌اش نوعی ایجاز بلیغ است که ضمن آن، قرآن با اشاره و تلمیح به حقایق اساسی اکتفا می‌کند و از ذکر جزئیات چشم می‌پوشد» (ص ۱۸۱). نکته اینجاست که اگر در قرآن درباره حواس این چنین کوتاه سخن گفته می‌شود، پس چگونه برخی دیگر از مباحث روان‌شناسی، از جمله یادگیری، چنان گسترده بیان می‌شود که نویسنده را بر آن داشته است که هم از راه‌های یادگیری در قرآن سخن بگوید و هم اصول یادگیری در آن را برشمارد، اصولی که در آشکارا با آنچه که برخی از روان‌شناسان گفته‌اند، مطابقت کامل دارد. چگونه است که هم مجمل‌گویی قرآن توجیه‌پذیر و هم مفصل‌گویی آن موجب تحسین است؟ با بیان نمونه‌ای از روش معادل‌یابی تطابقی مجمل، نکته روشن‌تر خواهد شد.

در بخشی از کتاب با عنوان ادراک حسی در قرآن چنین آمده است: خطای چشم نوعی ادراک غلط بینایی است که با حقیقت شیء دیده شده مطابقت ندارد. برخی از خطاهای چشمی بین عموم مردم وجود دارد که همه، آنها را به روشی مشابه درک می‌کنند. یکی از نمونه‌های این‌گونه خطاها دیدن سراب است که گاهی برای مردم پیش می‌آید که از دور سرابی می‌بینند و گمان می‌کنند که آب است. قرآن نیز سراب را بیان کرده است: «و آنان که کافرنند، اعمالشان در مثل به سرابی می‌ماند، در بیابان هموار بی‌آب که شخص تشنه آن را آب پندارد و به جانب آن شتابد، اما وقتی بدانجا رسد، هیچ آب نیابد و آن کافر خدا را حاضر و ناظر اعمال خویش بیند که به حساب کارش تمام و کامل برسد (نور، ۳۹)» (ص ۱۸۹-۱۹۰).

شگفت است که نویسنده تنها به نمونه‌ای از قرآن اشاره می‌کند و آن را با خطای

چشمی برابر دانسته است. پرسش این است که آیا ادراک اشتباه بینایی، تنها به دیدن سراب محدود می‌شود و چیزی بیش از آن نیست یا آنچه خطاهای ادراک بینایی نامیده می‌شود، فراتر از آن است؟ اما چون قرآن تنها به سراب بسنده می‌کند، باید روش اجمالی را برگزید و فراتر از آن چیزی نگفت؟ پیداست که هم خطاهای ادراک بینایی بسیار فراتر از دیدن سراب است، هم مقصود قرآن از چنین تمثیلی لزوماً نشان دادن چنین اشتباهی نبوده است؛ اما گویا نویسنده چنان به پیش‌فرض‌های خود پایبند بوده است که جز آنچه می‌جسته، چیزی ندیده است یا تنها آنچه را می‌خواسته، دیده است، نه آنچه هست.

بنابر آنچه گفته شد، می‌توان گفت رویکرد تابعی با بهره‌گیری از روش معادل‌یابی تطابقی، محدودیت‌هایی چند در پی خواهد داشت: نخست آنکه، رویکرد تابعی واپس‌گرا است، چون نظری تازه و نو در آن بیان نمی‌شود و دانشی را نمی‌افزاید و معرفتی را سبب نمی‌شود. برای مثال، نجاتی بارها در کتاب خود ادعا می‌کند که یافته‌های روان‌شناسانی چون فروید، چهارده قرن پیش در قرآن آمده است، اما گویا آنچه قرآن می‌گوید، همان است که امروزه گفته‌اند. دیگر اینکه چنین رویکردی، دربردارنده تصویری اثبات‌گرایانه و علم‌پرستانه از دین است که با «دین علمی» همخوانی دارد که مفهومی موجه و پذیرفتنی نیست؛ معارف بشری، به‌ویژه دانش‌های تجربی به اثبات نمی‌رسند که بتوان گفت آنچه دین گفته است، علمی است؛ زیرا آنچه علمی، یعنی تجربی است به اثبات نمی‌رسد؛ پس اثبات‌ناپذیری علمی پشتوانه‌ای برای توجیه یقینی و قطعی بودن نص دین نیست. جالب اینجاست که نجاتی با آنکه خود در جایی از کتاب بر آن است که قرآن کتابی علمی نیست، بلکه برای هدایت مردم است؛ اما گویا قرآن را کتاب علمی می‌بیند که این چنین از مفاهیم روان‌شناسی سخن می‌گوید و کوشیده است همه را در متن آن جستجو و شناسایی کند.

بستانی (۱۳۹۲) تلاش کرده است تا مباحث روان‌شناسی را بر مبنای دیدگاه‌های اسلامی شناسایی کند. او در کتاب خود کوشش می‌کند که مفاهیم روان‌شناسی را از دیدگاه معصومین (ع) به شکلی متفاوت از آنچه در نظریه‌های معاصر - یا به تعبیر خودش روان‌شناسی مادی - بیان شده است، جستجو و استخراج کند. به نظر می‌رسد پیش‌فرض اصلی وی آن است که در روایات اسلامی، مفاهیم و موضوعات روان‌شناسی

به شکلی متفاوت، اما دقیق‌تر و کامل‌تر از روان‌شناسی معاصر آمده است؛ از این‌رو، به معادل‌یابی تخالفی روی می‌آورد، زیرا بیشتر مباحث روان‌شناسی از دیدگاه اسلام را در مخالفت و تضاد با دیدگاه‌های معاصر پنداشته است. برای نمونه در بحث رشد آورده است: «با وجود توافق دیدگاه اسلام با بعضی از نظریه‌های مادی [معاصر] درباره مراحل رشد انسان و جزئیات آن، باید اذعان داشت دیدگاه اسلام مبتنی بر نظریات خاصی است که آن را از تمام دیدگاه‌های مادی متمایز ساخته است... به‌ویژه، در دوران کودکی به حقایق برمی‌خوریم که روان‌شناسی مادی [معاصر] به آن اعتقاد دارد و آن را ثابت و جاودانه می‌پندارد و حال آنکه شارع اسلام نظریات کاملاً مغایر و متضادی را ارائه می‌دهد» (ص ۶۸). سپس بستانی در تشریح مدعای خود، به این حدیث از امام صادق (ع) اشاره و ادعا می‌کند که مراحل رشد کودک در آن بیان می‌شود: کودک وقتی به سن سه سالگی رسید، به او هفت بار بگوید: «لا اله الا الله» و او را رها کنید تا به سن سه سال و هفت ماه و بیست و سه روزگی برسد. در این زمان، به او هفت بار بگوید: «محمد رسول‌الله»، پس رهایش کنید تا به سن چهارسالگی برسد؛ آنگاه به او هفت بار بگوید: «اللهم صل علی محمد و آل محمد»، سپس رهایش کنید تا به سن پنج سالگی برسد، سپس به او بگوید: دست راست و چپ تو کدام است؟ اگر شناخت، رویش را به طرف قبله کنید و به او بگوید سجده کن، سپس رهایش کنید تا به شش سالگی برسد و چون شش سالش تمام شد، به او بگوید نماز بخوان و رکوع و سجود را به وی بیاموزید تا هفت سالش تمام شود. وقتی هفت سالش تمام شد، به او بگوید صورت و دست‌هایت را بشوی؛ و هنگامی که آنها را شست، به او بگوید نماز بخوان تا سن نه سالگی تمام شود، آنگاه که این سن را پشت‌سر گذاشت، وضو ساختن را به او بیاموزید و در صورت امتناع او را تنبیه کنید و نماز را به وی بیاموزید و برای انجامش بر او سخت بگیرید» (ص ۷۳). سپس بر آن است که در چنین حدیثی مراحل رشد و نمو عقلی در دوران کودکی به دقیق‌ترین شکل آورده شده است. دقتی که در دیدگاه‌های مادی [معاصر] لحاظ نشده است: روان‌شناسی کودک اشاره به فرایندی به نام انتقال از مرحله ادراک حسی به مرحله ادراک رمزی یا تخیلی دارد، ولی بررسی‌های انجام شده بر روی کودک از نظر اندازه‌گیری مدت زمان مرحله انتقال متفاوت بوده است. شارع اسلام توانایی لازم را برای یادگیری رمزی و نمادین، در سن سه سالگی می‌داند و با

عبارت «لا اله الا الله» درخواست چنین آموزشی کرده است... با گذشت ماه‌ها، هفته‌ها و روزها کودک به مرحله جدیدی از رشد و نمو می‌رسد، یعنی با سپری شدن ۲۳۰ روز (سن سه سال و هفت ماه و بیست روزگی)، ادراک رمزی یا نمادین کودک نسبت به پدیده‌ها، آنقدر تکامل می‌یابد که رابطه بین «الله» و «محمد رسول‌الله» را درک می‌کند... یعنی کودک شروع به ایجاد رابطه بین دو موجود رمزی یا تصویری و یا تخیلی می‌کند... ادراک کودک در این مرحله (تجربیدی + تجریدی) می‌باشد. الله تجرید اول و محمد رسول‌الله تجرید دوم است. البته با این فرض که حضرت محمد(ص) وظیفه رسالت را به عهده دارد، نه از آن نظر که وی نیز همانند همه افراد دیگر است... پس سومین مرحله از رشد و نمو کودک آغاز می‌شود. با گذشت ۱۳۰ روز و رسیدن به سن چهار سالگی، کودک به مرحله‌ای می‌رسد که باید عبارت «اللهم صل علی محمد و آل محمد» را به وی آموزش داد. روشن است که این ادراک، عالی‌ترین نوع تکامل ادراک رمزی کودک است، زیرا در این مرحله جدید ادراکی، عنصر رابطه در عبارت «اللهم صل علی محمد و آل محمد» کاملاً حذف شده و رابطه بین دو عبارت «الله» و «محمد» از بین رفته است، یعنی به کودک اجازه داده می‌شود تا ادراک مستقلی هم چون درود فرستادن بر محمد و آل او، بدون در نظر گرفتن رسالتش پیدا کند. مرحله اول رشد به صورت ایجاد رابطه بین عالم حسی و عالم تجربیدی است، یعنی دنیای مخصوص کودک و دنیای جدید است. در مرحله دوم، رشد بین عالم جدید (خدا) و شناختی که به طور نسبی از آن دارد و بین عالم جدید دیگر (وجود مبارک نبی گرامی) رابطه برقرار می‌شود. مرحله سوم رشد، مبتنی بر حذف روابط سابق بدون در نظر گرفتن مفاهیم (خدا و رسول) است که در آن ادراک عالی‌تری را از شخصیت «محمد(ص)» به دست می‌دهد (ص ۷۶). نویسنده مراحل تفکر رمزی کودک را بین سه تا چهار سالگی می‌داند، اما برای توجیه ادعای خود در تشریح و تفسیر حدیث یادشده دچار تکلف می‌شود، زیرا عبارت «محمد رسول‌الله» را تجربیدی‌تر از «لا اله الا الله» می‌داند، اما خود بر آن است که می‌توان فرض کرد ادراک محمد(ص) در مقام رسول خدا از مفهومی تجربیدی برخوردار است. حال آنکه ادراک پیامبر(ص) نیز مانند ادراک دیگر افراد، ادراکی حسی است. همچنین، صلوات بر پیامبر را ادراکی پیچیده‌تر از عبارت «محمد رسول‌الله» پنداشته است، اگر فرض بر تجرید و انتزاعی بودن باشد، نمی‌توان عبارت «محمد

رسول‌الله را تجریدی‌تر از «لااله الا الله» دانست و یا عبارت «اللهم صل علی محمد و آل محمد» را از آن عبارات به لحاظ تجریدی بودن پیچیده‌تر دانست. شاید بتوان گفت اولویت عبارت «لااله الا الله» بر عبارت «محمد رسول‌الله» ناشی از پذیرش مرحله به مرحله ابعاد اعتقادی باشد تا خدای واحد پذیرفته نشود، نمی‌توان از پیامبرش سخن گفت و تا اعتقاد به پیامبر خدا در فرد شکل نگیرد، صلوات و تحیت بر وی نیز معنایی نمی‌یابد. به نظر می‌رسد نویسنده در اثبات مدعای خود مبنی بر اینکه مراحل رشد کودک در اسلام به شکلی متفاوت از دیدگاه‌های معاصر بیان شده و تفسیری نادرست از حدیث یاد شده ارائه کرده است؛ به گونه‌ای که در ادامه آورده است: [بنابر حدیث یادشده] اگر کودک تفاوت بین دست چپ و راست را تشخیص داد، درمی‌یابیم که آمادگی ورود به مرحله‌ای که روان‌شناسان آن را مرحله ابتدایی (دبستان)، یا مرحله دوم کودکی می‌نامند، دارد؛ اما در ادامه رشد شناختی کودک پنج‌ساله را نسبی می‌داند و چنین بیان می‌کند: امام صادق (ع) سفارش به آموزش سجده به کودک پنج‌ساله دارد و برگزاری نماز کامل را درخواست نکرده و این عمل در سن شش و هفت سالگی از کودک درخواست شده است. نتیجه می‌گیریم که کودکان شش و هفت ساله معمولی، از توانایی بیشتری نسبت به کودک ممیز (دارای توانایی تشخیص) بالای پنج‌سال بهره‌مند هستند... تفاوت رشدی خاص کودکان پنج‌ساله نیست و در کودکان شش ساله نیز مشاهده می‌شود و در سن هفت سالگی این تفاوت پایان می‌یابد (ص ۷۷). همان‌گونه که گفته شد، نویسنده با استناد به برخی از احادیثی که ناظر به تربیت بعد اعتقادی انسان است، به گمان خود، مراحل رشد کودکی را شناسایی کرده و آن را برتر از دیدگاه‌های معاصر دانسته است.

همچنین، گاهی بهره‌مندی از روش معادل‌یابی‌های تطابقی و روش معادل‌یابی تخالفی، سبب شده است که برخی مفاهیم دینی به مفاهیم و موضوعات صرف روانی فروکاسته شود؛ برای نمونه، نجاتی در بحث از راه‌های یادگیری از روش آزمایش و خطا یاد کرده است و می‌نویسد، در قرآن نیز بدان اشاره شده است: «بیشتر به امور ظاهری زندگی دنیا آگاهند و از عالم آخرت به کلی بی‌خبرند» (روم، ۷). نویسنده با استناد به تفسیر قرطبی از بخش اول آیه یادشده، آورده است: «آنها امور معیشتی و معنوی خود را می‌دانند، مثلاً می‌دانند چه وقت زراعت، و چه وقت درو کنند و چگونه

درخت بکارند و چگونه ساختمان بسازند» (ص ۲۳۴). به نظر می‌رسد نجاتی بخش دوم آیه را نادیده گرفته و بخش اول را برگزیده و تفسیری مطابق با روش آزمایش و خطا از آن به دست داده است. به سخن دیگر، آیه یادشده را به روش آزمایش و خطا در یادگیری فروکاسته است. همچنین، در بحث اصل توزیع یادگیری آمده است: تحقیقات تجربی که روان‌شناسان معاصر انجام داده‌اند، ثابت کرده است که توزیع یادگیری یا تمرین آن در فاصله‌های زمانی دور از هم که در خلال آن فرصت‌هایی برای استراحت فراهم شود، به سرعت یادگیری و تثبیت آن در حافظه کمک می‌کند. در قرآن هم به این اصل توجه شده است، زیرا قرآن در فواصل زمانی دور از هم و در مدت ۲۳ سال نازل شد تا مردم بتوانند آن را به تدریج یاد بگیرند و معانی و مفاهیم آن را کاملاً جذب کنند و این موضوع به یادگیری خوب و فهم و حفظ قرآن نیز کمک کرده است: «ما قرآنی بر تو نازل کردیم که به صورت آیات جدا از هم می‌باشند، تا آن را به تدریج و با آرامش بر مردم و به طور قطع این قرآن را ما نازل کردیم (اسراء، ۱۰۶)» (ص ۲۶۴). نویسنده، تنها دلیل نزول تدریجی قرآن را قابل فهم بودن آن برای مردم دانسته و شأن نزول آن را نادیده گرفته است؛ حال آنکه برخی مفسران برآنند که قرآن، به دلیل ارتباطش با قابلیت پذیرش مردم و نیز به جهت پیوندش با حوادث و نیازها به تدریج نازل شده است (پورسیف، ۱۳۹۱، ص ۷۵۲).

بستانی نیز در بحث بیماری‌های روانی می‌نویسد که بیماری در نگاه روان‌شناسی مادی [معاصر] به دستگاه عقلی و دستگاه روانی محدود می‌شود و این دو دستگاه به طور فطری به ارث می‌رسند، اما در دیدگاه اسلامی، دستگاه سومی هم وجود دارد؛ به نام دستگاه اعتقادی که آن هم به طور فطری به ارث می‌رسد، یعنی خداوند انسان را بر فطرت توحید آفریده است و معنای فطرت این است که دستگاه اعتقادی مبتنی بر عنصر توحید و ادراک مفاهیم آن به ارث می‌رسد، بدین معنا که هر گونه موضع‌گیری که از این عنصر صادر نشود، متصف به اختلال [بیماری] است در همان سطحی که در اختلالات عقلی و روانی مشاهده می‌شود (۱۳۹۱، ص ۱۹۶-۱۹۵). بستانی سپس با استناد به تعریف هوش از دیدگاه روان‌شناسی معاصر ادعا کرده است که افراد کافر و یا غیرموحد دارای اختلال اعتقادی، سطح هوشی پایینی دارند: «هوش عبارت است از

توانایی تجرید اشیا یا درک و ایجاد ارتباط بین اشیا... در این باره می‌بینیم که شخصیت غیرموحد [در رویارویی با مفهوم خدا] تنها به یک طرف قضیه توجه می‌کند و وقتی به دنبال علت می‌رود، به طرف دیگر قضیه، یعنی رسیدن به علت ذاتی که خود علت نداشته باشد، توجه نمی‌کند، و یا به این نکته توجه ندارد که علت نظم باید خود با شعور باشد. در همه این حالات، شخص غیرموحد تنها یک طرف رابطه بین اشیا را به حساب می‌آورد و طرف دیگر را منظور نمی‌کند و این به روشنی حکایت از کم‌هوشی چنین فردی دارد. شاید این روایت که می‌فرماید: «من لادین له، لاعقل له؛ هر کس دین نداشته باشد، عقل هم ندارد» نیز اشاره به همین حقیقت داشته باشد که کاهش عنصر هوش در این افراد به واسطه عدم وجود ایمان در آنهاست» (همان، ص ۱۹۸). به نظر می‌رسد بستانی ایمان به خدا را به شناخت فروکاسته و ایمان نیاوردن کافران را ناشی از کم‌هوشی آنان دانسته و تفسیری نادرست از ایمان ارائه کرده است، زیرا قرآن کریم موجودی را معرفی می‌کند که نسبت به خدا و ملائکه و قیامت، شناخت کامل دارد؛ اما مؤمن نیست. آن موجود شیطان است، خدا درباره‌اش می‌فرماید: «وَكَانَ مِنَ الْكَافِرِينَ» (سوره ص، ۷۳). بنابراین، ایمان تنها شناخت نیست و حقیقتی بالاتر از شناخت است. شناختی که با گرایش و تسلیم همراه است و نه شناختی که مخالفت و عناد را دربردارد و یا شناختی که گرایشی را در انسان برنینگیزد (مطهری، ۱۳۹۱).

همچنین، بستانی عقل را با هوش برابر دانسته است، در حالی که عقل در دیدگاه اسلامی، مفهومی صرفاً شناختی ندارد؛ مفاهیمی چون قوه تفکر، هوش، مدرک کلیات و نظایر آن که گاهی معادل عقل در نظر گرفته می‌شود، با معنایی که در قرآن [و روایات] برای این کلمه لحاظ کرده است، مطابقت کامل ندارد. در لغت عرب، عقل به معنای بند و بازداری است... قرآن نیز با توجه به معنای لغوی کلمه عقل در زبان عربی، آن را به کار برده است (باقری، ۱۳۸۵، ص ۲۱-۲۳)، اما همان‌گونه که گفته شد، بستانی عقل را هوش می‌داند، یا به سخن دیگر عقل را به هوش فروکاسته و به این دلیل کسی را که دین ندارد، کم‌هوش پنداشته است. چنان‌که در ادامه آورده است: اختلال دستگاه اعتقادی صرف‌نظر از اینکه نشان‌دهنده نبود عنصر هوش در رفتار است، به دو نکته دیگر نیز اشارت دارد، و آن یکی نداشتن احساس مسئولیت و دیگری نداشتن احساسات انسانی است که هر دو به بیماری‌های شخصیتی مربوط می‌شود... قرآن کریم

در مورد این افراد صفت حیوان را به کار می‌برد: «أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا؛ ایشان مانند حیوانات هستند، بلکه پست‌تر از حیواناتند» (فرقان، ۴۴) که از نبود کامل احساسات انسانی و احساس مسئولیت در نزد کسانی که قادر به درک عظمت هستی و عظمت انسان نیستند، حکایت می‌کند که به دلیل انکار خدای تعالی است (ص ۲۰۱). نویسنده با استناد به آیه یادشده نتیجه دلخواه خود می‌گیرد و در آشکارا مدعای خود را مستدل می‌کند. در حالی که در بخش اول آیه می‌خوانیم: یا گمان می‌کنی بیشترشان گوش شنوا دارند و یا تعقل می‌کنند؟ آیه خطاب خدا به پیامبر (ص) است که در دعوت مشرکان پافشاری می‌کند. علامه طباطبایی در تفسیر المیزان (ج ۱۵) در این باره چنین می‌نویسد: مشرکان همانند چهارپایانند که از سخنان چیزی جز لفظ و صوت نمی‌شنوند و به معنای کلام پی نمی‌برند، بلکه از چهارپایان گمراه‌ترند، زیرا چهارپایان اگر راه را گم کنند، وسیله هدایت و یافتن رفتن راه صحیح را ندارند، در حالی که مشرکان دارند؛ اما استفاده نمی‌کنند و همچنان گمراه می‌مانند (پورسیف، ۱۳۹۱، ص ۹۳۸). بنابراین، به نظر می‌رسد نه تنها تفسیر بستانی از آیه یاد شده نادرست است، بلکه محتوای آیه را نیز به مفاهیم صرف روانی کاسته است؛ زیرا مشرکان را افرادی نابرخوردار از احساسات انسانی و بدون احساس مسئولیت می‌شناساند.

بر اساس آنچه گفته شد، ماهیت پیشینی روان‌شناسی اسلامی محدودیت‌هایی در پی دارد؛ از این‌رو، به جای آن می‌توان از ماهیت پسینی روان‌شناسی اسلامی سخن گفت. ماهیت پسینی افزون بر مزیت‌هایی که دارد، محدودیت‌های ماهیت پیشینی را ندارد. ماهیت پسینی روان‌شناسی اسلامی، یعنی دیدگاهی که در آن نظر بر این است که روان‌شناسی اسلامی موجودیتی از پیش ندارد و باید به وجود آید. در این زمینه، رجوع و استناد به نظریه رایشنباخ مبتنی بر تفکیک گردآوری از داوری را می‌توان پشتوانه‌ای برای توجیه ماهیت پسینی بودن روان‌شناسی اسلامی دانست. از این‌رو، پاسخ به این پرسش که مقصود از ماهیت پسینی روان‌شناسی اسلامی چیست، در گرو پیامدهایی خواهد بود که بر تفکیک گردآوری از داوری مبتنی است.

تفکیک گردآوری از داوری در نظریه رایشنباخ و پیامدهای آن در روان‌شناسی اسلامی

پیامد نخست: امکان علم دینی، به تبع آن امکانی بودن روان‌شناسی اسلامی

بنا بر تفکیک گردآوری از داوری در نظریه رایشنباخ می‌توان تصویری از علم دینی^۱ به دست داد که روان‌شناسی اسلامی مصداقی از آن است. رایشنباخ فیلسوف و فیزیکدان اتریشی با تفکیک دو قلمرو در عرصه کار علمی، آنها را به ترتیب، قلمرو گردآوری (کشف) و قلمرو داوری می‌نامد. در قلمرو نخست، هر امری می‌تواند بر فعالیت ذهنی دانشمند تأثیر بگذارد، اعم از اینکه معرفتی فلسفی، اسطوره‌ای یا دینی باشد؛ اما در قلمرو داوری، تجربه و شواهد تجربی تعیین‌کننده آن است که فرضیه‌ای پذیرفته یا کنار گذاشته شود (باقری، ۱۳۸۲؛ مسعودی، ۱۳۸۹). تفکیک گردآوری از داوری در نظریه رایشنباخ دربردارنده تصویری از علم دینی است. تصویری که براساس آن می‌توان از نوعی علم دینی سخن گفت که با آنکه برآمده از آموزه‌های دینی است، بهره‌مند از روش تجربی است. بر مبنای چنین تصویری می‌توان روان‌شناسی اسلامی را نوعی علم دینی دانست. علم دینی براساس نظریه رایشنباخ امکان‌پذیر است، زیرا در مرحله گردآوری می‌توان از منابع مختلفی برای تدوین فرضیه‌ها سود جست که آموزه‌های دینی را می‌توان از آن منابع انگاشت، اما در مرحله داوری، تنها برخوردار از تأییدات تجربی دربردارنده پدیدآیی علمی دینی است. با این حال، برخی با نظر به دیدگاه رایشنباخ و تفکیک گردآوری از داوری، از امتناع علم دینی سخن گفته و آن را امکان‌ناپذیر دانسته‌اند. ملکیان (۱۳۷۹) در مخالفت علم دینی با استناد به نظریه رایشنباخ چند دلیل آورده است. دلیل نخست آن چنین است: شاید گفته شود که اگر فی‌المثل فیزیک اسلامی یا روان‌شناسی اسلامی پدید آوریم، آن را نه به استناد قرآن و روایات، بلکه به‌مدد همان روش تجربی که در فیزیک و روان‌شناسی غیردینی هم متبوع و مقبول است، به مخاطبان می‌قبولانیم؛ اما باید توجه داشت که در این صورت فیزیک یا روان‌شناسی اسلامی در مقام داوری صبغه اسلامی ندارد و تنها در مقام گردآوری می‌تواند اسلامی نامیده شود و مقام گردآوری نه اهمیتی دارد و نه به علم حجیت و قداستی می‌بخشد (ص ۱۲).

۱. قرائت علم دینی با موضعی رایشنباخی پیش از این صورت گرفته اما هدف از بحث درباره آن، نتایجی است که برای روان‌شناسی اسلامی در پی خواهد داشت.

در این زمینه، چند پرسش و پاسخ‌های مستدل به آن ضروری است. آیا می‌توان اهمیت مرحله گردآوری را نادیده انگاشت؟ چنین پنداشت که گردآوری از داوری جداست و چون دین تنها در مرحله گردآوری اثرگذار است و داوری از راه تجربه صورت می‌گیرد، نتیجه امتناع علم دینی خواهد بود؟ تفکیک گردآوری از داوری حقیقی و واقعی است یا ذهنی و ثانوی؟

به نظر می‌رسد، نادیده گرفتن مرحله گردآوری و فروگذاشتن آن با تفسیری که می‌توان از نظریه رایشنباخ داشت، ناهمخوان است. رایشنباخ ملاک علمی بودن را آزمون‌پذیری تجربی دانسته و بر مرحله داوری تأکید کرده و از تفکیک آن با مرحله گردآوری سخن گفته است. پیامد چنین تفکیکی خاصیت غیرتجربی بودن نظریه‌های علمی در عین تجربی بودنشان است؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت هر نظریه علمی، تجربی است چون آزمون‌پذیر است؛ در عین حال، ویژگی‌هایی غیرتجربی نیز دارد چون برآمده از مواد و مفاهیم غیرتجربی است.^۱ بنابراین، اهمیت نقش پیش‌فرض‌های غیرتجربی هر نظریه آشکار خواهد شد. همچنین، تفکیک گردآوری از داوری ذهنی و ثانوی است؛ یعنی در هر نظریه علمی پیش‌فرض‌های فلسفی و فرض‌های تجربی چنان به هم آمیخته شده‌اند که جدایی و انفکاک آنها از یکدیگر، تنها در ذهن امکان‌پذیر خواهد بود. برای مثال، اثرپذیری دیدگاه رفتارگرایی از پوزیتویسم و پراگماتیسم آشکار و هویداست و جهت‌گیری کانتی پیازه در نظریه رشد شناختی، روشن است، چنان‌که اگر چنین جهت‌گیری وجود نداشت، نظریه پیازه شکل و محتوایی دیگر داشت (برای آشنایی بیشتر درباره تأثیر دیدگاه‌های فلسفی در نظریات روان‌شناسی، ر.ک: باقری، ۱۳۸۲؛ باقری و خسروی، ۱۳۸۷). پس این سخن که فیزیک و روان‌شناسی اسلامی در مقام داوری، صبغه اسلامی ندارد و این نکته که مقام گردآوری اهمیت و حجیت ندارد، ناموجه و نامقبول است. همچنین، به نظر می‌رسد پیامد نادیده‌نگاشتن مرحله گردآوری، مخالفت با علم دینی در تلقی حداکثری آن خواهد بود. آنگاه که مرحله داوری اهمیتی نداشته باشد، علم دینی به هیچ شکلی امکان‌پذیر نخواهد بود؛ خواه فیزیک باشد، خواه

۱. در این باره سروش (۱۳۸۸) چنین آورده است: علم جامعه‌شناسی و روان‌شناسی و غیره که در جامعه اسلامی ساخته می‌شود یقیناً با آن چه در جامعه غیر اسلامی ساخته می‌شود متفاوت خواهد بود. چون در مقام شکار [گردآوری]، ابزارها و تورها و مفاهیمی در اختیار دانشمندان مسلمان است که در اختیار دیگران نیست و با این ابزارها و تورها و با کمک این مفاهیم قالب‌سازی‌ها و تقسیم‌بندی‌هایی می‌کنند که متفاوت است (ص ۵۶).

روان‌شناسی. حال آنکه اهمیت مرحله گردآوری و تأکید بر آن، پشتوانه‌ای برای تلقی حداقلی از علم دینی است؛ بدین معنا که علم دینی تنها در حوزه‌هایی امکان‌پذیر خواهد بود که بتوان پیش‌فرض‌هایی متناسب با آن را از دین استخراج کرد، پس اگر به این دلیل فی‌المثل فیزیک اسلامی ناممکن باشد، روان‌شناسی اسلامی ممکن است؛ زیرا مفاهیمی که براساس آن بتوان فرضیه‌هایی درباره آن ساخت، وجود دارد. پس تصویر رایشناخی از علم دینی ملازم با تلقی حداقلی خواهد بود. به سخن دیگر، پرسش این نیست که علم دینی امکان‌پذیر است یا نه؟ مسئله این است که علم دینی در چه حوزه‌هایی امکان‌پذیر است؟ از این‌رو، سخن گفتن از روان‌شناسی اسلامی در گرو داشتن تصویری مقبول از علم دینی خواهد بود؛ بنابراین، بحث درباره علم دینی به طور مطلق مقصود نظر نیست، بلکه یکی از اشکال علم دینی مطلوب نظر است و آن هم روان‌شناسی اسلامی می‌باشد. لازمه تلقی حداقلی از علم دینی، اهمیت دادن به مرحله گردآوری است.

چنان‌که پیش‌تر آمد، اهمیت مرحله گردآوری پیامد مهمی دربرخواهد داشت و آن عبارت است از پذیرش نوعی تکثرگرایی در پدیدآیی نظریه‌های نو که براساس آن می‌توان از علم دینی سخن گفت؛ اما دلیل دوم مخالفت ملکیان با علم دینی، تناقصی است که از دید وی در نگاه برخی مدافعان علم دینی وجود دارد. اعتقاد به تکثرگرایی در عین انحصارگرایی می‌توان از متون مقدس به عنوان منشأ الهام نظریه‌های علمی سود جست. این کار هم شدنی است و هم گاهگاه در تاریخ علوم و معارف بشری انجام گرفته است، ولی با این کار، علم دینی پدید نمی‌آید... [چنین کاری] قائل شدن به نوعی تکثرگرایی در مقام کشف و گردآوری نظریات علمی است. جالب است که می‌بینم کسانی می‌خواهند با دینی و اسلامی کردن علوم، نوعی انحصارگرایی را در قلمرو علوم حاکمیت بخشند و با وارد کردن علوم دینی و اسلامی به صحنه، علوم غیردینی را به عنوان علوم ناقص و معیوب و مضر از صحنه خارج کنند، خود داعی و مروج نوعی تکثرگرایی می‌شوند (ص ۱۳). به نظر می‌رسد مخالفت ملکیان، نه با آنچه که با عنوان علم دینی می‌توان محقق ساخت؛ بلکه مخالفت، با هدف و انگیزه برخی موافقان علم دینی است و با آنچه ایشان درباره بی‌اهمیت بودن مرحله گردآوری می‌گویند، ناسازوار است. اگر مرحله گردآوری اهمیت و حجیتی نداشته باشد، سخن گفتن از تکثر

بی‌معناست و انگیزه انحصارگرایان علم دینی نیز مشکلی پدید نخواهد آورد، به فرض که بخواهند علم دینی پدیدآورند؛ آنچه حاصل می‌شود، علمی دینی نیست. چون از دید ملکیان ملاک علم، داوری است و نه گردآوری، پس مهم نیست که علم از چه مواد و مفاهیمی گرد آمده باشد. حال آنکه تکثرگرایی خود پشتمانه‌ای برای علم دینی است، اگر علمی پدید آید که از مفاهیم و پیش‌فرض‌هایی متفاوت اثر گرفته باشند، آنگاه امکان ظهور نظریه‌های مختلف وجود خواهند داشت، نظریه‌هایی که در عین شباهت در روش، در مبنا متفاوتند.

دیگر دلیل مخالفت ملکیان با علم دینی نیز مبتنی بر اهمیت داوری در علم است: اگر به کارگیری روش تجربی به سود مدعیان فیزیک و یا روان‌شناسی غیردینی تمام شد و به زیان دعاوی فیزیک و یا روان‌شناسی اسلامی، در آن صورت چه باید کرد؟ روش تجربی را تخطئه کنیم و یا دعاوی دین را؟ چگونه و به چه دلیل (ص ۱۴). باز به نظر می‌رسد، مخالفت با موضع برخی موافقان علم دینی است و نه خود علم دینی، اگر علم دینی را رویارویی علم غیردینی قرار دهیم، آنگاه تأیید تجربی روان‌شناسی غیردینی به معنای ردّ روان‌شناسی دینی خواهد بود، اما اگر معتقد باشیم ملاک پذیرش علم، داوری تجربی است؛ عرضه نظریه‌های بسیار متفاوت و مختلف اعم از دینی و غیردینی امکان‌پذیر خواهد بود و ظهور علم دینی به معنای نفی تام علم غیردینی نخواهد بود، یعنی می‌توان چنین تلقی از علم دینی داشت، نه اینکه گمان شود چون علم دینی با نیت کنار نهادن علوم غیردینی حاصل خواهد شد یک‌ه‌تاز میدان علم خواهد بود. همچنین، ردّ تجربی علم دینی به معنای تخطئه و ردّ دین نخواهد بود. محتوای دین اگر به منزله فرضیه‌های تجربی نگریسته شود، آنگاه شاید بتوان گفت چون امکان عدم تأیید تجربی آن وجود خواهد داشت یا باید علم را کنار گذاشت و یا دعاوی دین را مردود دانست و پیامدش نه علم دینی است و نه اثبات حقانیت دین خواهد بود، اما مگر سخن گفتن از علم دینی به ضرورت معنایش آن است که متون دینی را چونان فرضیه‌هایی بینگاریم و از آزمون تجربی بگذرانیم؟ آیا نمی‌توان متون دینی را چون پیش‌فرض‌هایی در مرحله گردآوری دانست؟ افزون بر آن، نویسنده از سویی، مرحله گردآوری را بی‌اهمیت دانسته و به این دلیل از امتناع علم دینی سخن گفته است؛ از سوی دیگر، فرض امکان علم دینی را پذیرفته و در ادامه با تأکید بر مرحله داوری، علم دینی را امکان‌ناپذیر

دانسته است؛ چون ممکن است یافته‌های علم دینی تأیید تجربی نشوند و تأیید نشدن تجربی، ردّ علم دینی را در پی داشته باشد. پرسش این است که علم دینی، مستقیم از دین پدید می‌آید و یا دانشمندان مسلمان آن را به وجود می‌آورند؟ اگر علم دینی امکان‌پذیر باشد، آنچه ظهور می‌یابد، علمی است که مسلمانان به وجود آورده‌اند و یا می‌توانند به وجود آورند (برای آشنایی بیشتر با مفهوم علم دینی، ر.ک: باقری، ۱۳۸۲).

تفکیک گردآوری از داوری در نظریه رایشنباخ بیان‌کننده آن است که در مرحله گردآوری می‌توان از هر منبعی سود جست (اعم از اسطوره، فلسفه، دین) و به تدوین فرضیات و نظریه‌هایی پرداخت که باید از آزمون تجربی بگذرند، نه اینکه محتوای دین را چون فرضیه‌هایی بپنداریم و به مسلخ تجربه کشانیم؛ بنابراین، روان‌شناسی اسلامی مفهومی امکانی است، یعنی ماهیتی پسینی خواهد داشت؛ زیرا می‌توان براساس متون دینی فرضیه‌ها و نظریه‌هایی ساخت که با گذر از آزمون تجربی در ردیف نظریه‌های علمی‌اند. در این زمینه، اکنون در آغاز راهیم و روان‌شناسی اسلامی همچون طفلی نوپاست که هنوز به بلوغ و پختگی نرسیده است.

پیامد دوم: نقصان فلسفی در برابر بطلان تجربی و به دنبال آن عدم نفی نظریه‌های موجود در روان‌شناسی

براساس تفکیک گردآوری از داوری در نظریه رایشنباخ، می‌توان نقصان فلسفی را در برابر بطلان تجربی قرار داد و براساس آن به قضاوت درباره نظریه‌های علمی روان‌شناسی پرداخت. در نقادی گزاره‌های نظریه‌های روان‌شناسی باید بین محدودیت‌های فلسفی و ابطال‌پذیری تجربی تمایز قائل شد. نقصان فلسفی مربوط به مرحله داوری است و بطلان تجربی مرتبط با مرحله گردآوری است و این دو را نباید با هم خلط کرد. نقصان پیش‌فرض‌های فلسفی یک یا چند نظریه به معنای بطلان فرض‌های تجربی آن نخواهد بود و از محدودیت‌های فلسفی، ابطال‌پذیری تجربی حاصل نخواهد شد. ناقص بودن پیش‌فرض‌ها، نتیجه‌اش باطل بودن فرض‌ها نیست. نقصان، بطلان نیست و غلط بودن پیش‌فرض، نادرست بودن فرض را در پی ندارد. برای نمونه، نمی‌توان رفتارگرایی اسکینر را تنها به این دلیل مردود دانست که نتایج آزمایش‌هایش درباره حیوانات را به انسان تعمیم داده و انسان را چون حیوانات از اختیار و اراده بی‌بهره پنداشته است. همچنین، نمی‌توان تنها بر مبنای تأییدات تجربی نظریه‌ای را پذیرفت و نقادی نکرد؛ یعنی ابطال‌پذیری تجربی، تنها ملاک قضاوت و

داوری درباره نظریه‌های روان‌شناسی نیست. اگر برخی نظریه‌های روان‌شناسی جز با تجربه ابطال نمی‌شوند و به این دلیل، تنها با نظر به پیش‌فرض‌های فلسفی شان نمی‌توان ردشان کرد، باز نقادی پیش‌فرض‌های فلسفی‌شان امکان‌پذیر است. این نکته در زمینه روان‌شناسی اسلامی بسیار مهم است، زیرا برخی با مقایسه پیش‌فرض‌های دینی و پیش‌فرض‌های نظریه‌های روان‌شناسی، آن نظریه‌ها را مردود می‌شمارند، حال اگر به لحاظ تجربی تأیید شوند، مردود نخواهند بود، اما به لحاظ پیش‌فرض‌های فلسفی نقد شدنی‌اند. پیامد چنین تفکیکی عدم نفی نظریه‌های موجود در روان‌شناسی خواهد بود؛ زیرا مادامی که این نظریه‌ها از تأیید تجربی برخوردارند، رد ناشدنی‌اند؛ از این‌رو، روان‌شناسی اسلامی در صورت تحقق کامل هم نفی‌کننده نظریه‌های موجود نخواهد بود؛ رد و نفی تنها با روش تجربی امکان‌پذیر است، چون آنچه بطلان را نشان می‌دهد، مقام گردآوری نیست، بلکه مقام داوری است. البته می‌توان گفت ناقص‌اند. به فرض اینکه سراپا اشتباه و باطل باشند، دلیل بطلان‌شان این نیست که متکی به ایدئولوژی‌ها و یا جهان‌بینی‌هایی [پیش‌فرض‌هایی] بوده‌اند که مقبول ما نیست. باید اشتباه بودن یک امر تجربی را در تجربه نشان داد (سروش، ۱۳۸۸، ص ۵۶).

پیامد سوم: اهمیت پیش‌فرض‌ها در نظریه‌های علمی و به دنبال آن کوشش برای تدوین نظریه‌های نوین براساس دیدگاه‌های اسلامی

گفته شد که تفکیک گردآوری از داوری، تأکیدی بر تجربی بودن نظریه‌های علمی در عین غیرتجربی بودنشان است، براساس چنین تفکیکی نمی‌توان مرحله گردآوری را بی‌اهمیت دانست و آن را فرو گذاشت؛ زیرا استحکام یک نظریه تنها در گرو تأییدات تجربی نیست و نیازمند پشتوانه فلسفی قوی است. پیش‌فرض‌های فلسفی، مثل پی و ستون ساختمانی است که می‌خواهد ساخته شود، پی و ستون هر چه محکم‌تر باشد، ساختمان برآمده از آن نیز مستحکم‌تر خواهد بود. به سخن دیگر، مرحله گردآوری در تدوین و ایجاد نظریه‌های علمی بسیار با اهمیت است؛ اما چنان‌که پیش‌تر آورده شد، برخی برآنند که مرحله گردآوری اهمیتی ندارد و آنچه مهم است، تنها مرحله داوری است. اگر چنین باشد، مرحله داوری زائد است و دیدگاه رایشنباخ نیز باید صرفاً دربردارنده مرحله داوری باشد، حال آنکه چنین نیست (ر.ک: باقری، ۱۳۸۲، ص ۱۸۷). تفکیک گردآوری از داوری تأکیدی است بر اهمیت مرحله گردآوری که براساس آن، می‌توان در زمینه روان‌شناسی اسلامی از متون دینی، پیش‌فرض‌هایی استخراج کرد که

چون موادی خام در تهیه و تدوین نظریه‌های جدید در روان‌شناسی به کار روند. کوشش برای استخراج پیش‌فرض‌ها نه تنها امکانی برای نظریه‌پردازی در روان‌شناسی اسلامی فراهم خواهد کرد، بلکه براساس آن بهتر و دقیق‌تر می‌توان به مقایسه و تطبیق دیدگاه‌های اسلامی با نظریه‌های موجود دست یازید.

بحث و نتیجه‌گیری

سخن گفتن از ماهیت پسینی روان‌شناسی اسلامی، همانند بدیل و جایگزین ماهیت پیشینی است. آنچه سبب برتری پسینی بر پیشینی می‌شود، مزایایی است که دارد و محدودیت‌هایی که ندارد. پیشینی و پسینی انگاشتن روان‌شناسی اسلامی در دو ویژگی مشابهند و در چند ویژگی با هم تفاوت دارند. ویژگی‌هایی که با مقایسه آنها می‌توان مزایای پسینی را از محدودیت‌های پیشینی بازشناخت. در هر دو دیدگاه، پیش‌فرض آن است که روان‌شناسی علم است و روان‌شناسی اسلامی با نظر به علمی بودنش توجیه‌پذیر است. همچنین، در هر دو دیدگاه آنچه محل رجوع و استناد است، آیات و روایات است؛ اما با این تفاوت که در ماهیت پیشینی، سخن از دین علمی است و در ماهیت پسینی از علم دینی سخن است. دین علمی موجه نیست، اما علم دینی موجه و پذیرفتنی است. همچنین، در ماهیت پیشینی آموزه‌های دینی (آیات و روایات)، فرضیاتی روان‌شناسانه، انگاشته می‌شوند و در ماهیت پسینی، آن آموزه‌ها پیش‌فرض‌هایی اند برای ایجاد نظریه‌هایی جدید در روان‌شناسی. اگرچه پیشینی انگاشتن روان‌شناسی اسلامی، با انگیزه و نیت اسلامی کردن روان‌شناسی صورت گرفته است، محدودیت‌هایی دربردارد؛ به گونه‌ای که در ماهیت پیشینی تصویری علم‌پرستانه و اثبات‌گرایانه از آیات و روایات، ترسیم و در آن، آموزه‌های دینی به مفاهیم صرف روان‌شناسی فروکاسته می‌شود، معرفتی نو را سبب نمی‌شود و یافته‌هایی جدید را برای روان‌شناسی در پی ندارد. برای رهایی از آن محدودیت‌ها می‌توان از پسینی بودن، سخن گفت و روان‌شناسی اسلامی را امکان و بالقوه‌ای پنداشت که می‌توان آن را محقق و بالفعل کرد. ماهیت پسینی اذعاناً به نوپا بودن روان‌شناسی اسلامی و نویدی است برای تلاش در جهت رشد و توسعه جوانب گوناگون نظری و پژوهشی آن، زیرا عزم دانش‌پژوهانی را می‌طلبد که دغدغه علم دینی دارند.

منابع

- قرآن کریم.
- باقری، خسرو (۱۳۸۲)، *هویت علم دینی*، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- باقری خسرو؛ خسروی، زهره (۱۳۸۷)، *نظریه‌های روان‌شناسی معاصر*، تهران: نشر علم.
- باقری، خسرو (۱۳۸۵)، *نگاهی دوباره به تربیت اسلامی*، تهران: انتشارات مدرسه.
- بستانی، محمود (۱۳۹۲)، *اسلام و روان‌شناسی*، ترجمه محمود هوشم، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.
- پورسیف، عباس (۱۳۹۱)، *خلاصه تفاسیر المیزان و نمونه*، قم: نشر شاهد.
- عیسی، محمد رفقی (۱۳۸۵)، *به سوی اسلامی‌سازی روان‌شناسی*، ترجمه نجیب‌الله نوری، حوزه و دانشگاه، س ۱۲، ش ۴۸، ص ۷۷-۱۰۸.
- سروش، عبدالکریم (۱۳۸۸)، *تفرج صنع*، تهران: انتشارات صراط.
- شمشیری، بابک (۱۳۹۰)، «نقش فلسفه در ساخت و تولید روان‌شناسی اسلامی»، *روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی*، ش ۵، ص ۳۱-۴۴.
- طباطبایی، سیدمحمدحسین (۱۳۷۴)، *تفسیر المیزان*، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
- مسعودی، جهانگیر (۱۳۸۹)، «تحلیلی از مبانی و پیش‌فرض‌های معرفتی موافقان و مخالفان علم دینی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۶۴ و ۶۵، ص ۴۳-۶۶.
- مطهری، مرتضی (۱۳۹۱)، *انسان کامل*، تهران: انتشارات صدرا.
- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۹)، «امکان و چگونگی علم دینی»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، ش ۲۲، ص ۱۰-۳۳.
- نجاتی، محمد عثمان (۱۳۹۱)، *قرآن و روان‌شناسی*، ترجمه عباس عرب، مشهد: بنیاد پژوهش‌های اسلامی آستان قدس رضوی.