

## روش تجربی و جایگاه آن در روان‌شناسی اسلامی

a-mesbah@qabas.net

aliabootorabi@yahoo.com

علی مصباح / دانشیار گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

علی ابوترابی / استادیار گروه روان‌شناسی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی

دریافت: ۱۳۹۷/۰۱/۱۷ - پذیرش: ۱۳۹۷/۰۷/۱۵

### چکیده

این پژوهش، ضمن شرح روش تجربی در روان‌شناسی معاصر و بیان کاستی‌ها، محدودیت‌ها و امتیازات آن، به تبیین نقش و جایگاه آن در روان‌شناسی اسلامی می‌پردازد. این پژوهش، به روش توصیفی - تحلیلی و با گردآوری کتابخانه‌ای با مراجعه به منابع معتبر روان‌شناختی و اسلامی و شیوه‌های عقلانی به انجام رسیده است. یافته‌ها نشان داد اولاً، روش تجربی که مبتنی بر یافته‌های حسی می‌باشد، تنها یکی از راه‌های شناخت برای انسان می‌باشد و برای دستیابی به واقعیت‌های روانی انسان، سه روش دیگر وجود دارد که عبارتند از: روش شهودی، روش وحیانی و روش عقلانی. ثانیاً، انسان از لحاظ روان‌شناختی، موجود چندبُعدی است که بررسی هر کدام از ابعادش روش ویژه خود را می‌طلبد. با توجه به ماهیت انسان و اینکه به‌شدت با محسوسات انس می‌گیرد و دست‌کم در زندگی روزمره به‌شدت بر یافته‌های حسی متکی است در منابع اسلامی نیز به تجربه یافته‌های حسی اهمیت داده شده است. در برخی موضوعات که پژوهشگر به وسیله سایر روش‌ها به واقع‌نمایی اطمینان‌بخش نرسد، روش تجربی می‌تواند میزان واقع‌نمایی را افزایش دهد. بنابراین روش تجربی در کنار سه عمده دیگر از روش‌های اساسی در بررسی سازمان‌یافتگی‌های روان‌شناختی، پایه‌های زیرین و نمودهای رفتاری آن می‌باشد.

**کلیدواژه‌ها:** روان‌شناسی اسلامی، روش‌های تحقیق، تجربه‌گرایی و روش تجربی.

در نیمه دوم قرن نوزدهم *جان استوارت میل*، روان‌شناسی را علمی مستقل و مبتنی بر مشاهده و آزمایش توصیف می‌کرد (مولر، ۱۳۶۸، ص ۳). انتشار آثار دو دانشمند آلمانی *ویبر* و *فخنر* پیرامون جسم و روان نیز نشان داد که می‌توان کیفیات روانی را به کمیت تبدیل کرد. تلاش‌های *گالتون* در انگلستان نیز در همین راستا بود و به‌طور کلی حرکت فیلسوفان آلمانی و انگلیسی و فرانسوی موجب شد تا دیدگاه فلسفی در روان‌شناسی رنگ بیازد و به تدریج معیار اندازه و سنجش در تعاریف پدیده‌های ذهنی و احساسی جای باز کند (بستان، ۱۳۸۷، ص ۱۲). برخی مؤلفان معتقدند: روان‌شناسی جدید در جوی متأثر از فلسفه تحصلی [اثبات‌گرایی] به وجود آمد (مولر، ۱۳۶۸، ص ۲). البته هرچند *وونت*، شخصاً از روش درون‌نگری بهره می‌جست، ولی اولاً، نمی‌توان صرفاً وی را آغازگر روان‌شناسی نوین دانست. ثانیاً، اساساً فلسفه اثبات‌گرایی، تجربه‌گرایی و ماشین‌گرایی مبانی فلسفی روان‌شناسی نوین به حساب می‌آیند (شکرکن و همکاران، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۱۴۱). به هر حال، در مکتب ساخت‌گرایی *وونت*، روش روان‌شناسی از روش انتزاعی فلسفی به روش اندازه‌گیری در آزمایشگاه تغییر یافت. *آگوست کنت*، به‌عنوان بنیانگذار اثبات‌گرایی برای مطالعه کنش‌های احساسی و عقلانی بر دو نوع مطالعه تأکید می‌ورزد: ۱. تعیین دقیق اوضاع ارگانیکی زیربنای آن کنش‌ها؛ ۲. مشاهده متوالی رفتار (همان).

در واقع اندیشه اثبات‌گرایی، انسان را جزیی از طبیعت می‌دانست. *سن‌سیمون* اظهار می‌دارد: «بزرگ‌ترین و بهترین وسیله پیشرفت علم این است که جهان را در چارچوب تجربه قرار دهیم، البته قصدمان جهان بزرگ نیست، بلکه منظور این جهان کوچک یعنی انسان است که می‌توانیم او را در مقابل تجربه تسلیم کنیم» (محمدامزبان، ۱۳۸۹، ص ۳۸). اثبات‌گرایی، طبیعت انسانی را به جنبه ارگانیک و فیزیکی آن فروکاهش می‌دهد و هیچ نوع احساس و شعور یا نظام مرتبط با زندگی درونی را نمی‌پذیرد. *مالک بدری*، در مقاله‌ای با عنوان «علماء النفس المسلمون فی جحر الضب»، این دیدگاه فریود که پدیده‌های دینی به وسیله الگوی آشفستگی عصبی محصول حوادث گذشته است، را متأثر از اندیشه اثبات‌گرا می‌داند (همان، ص ۴۸). در هر صورت، هرچند تجربه‌گرایی برخی روان‌شناسان میراث اثبات‌گرایی است، اما میزان اعتقاد به روش‌های کمی و تجربی در مکاتب روان‌شناسی یکسان نمی‌باشد؛ زیرا،

علی‌رغم آنکه برخی پژوهشگران برآنند که اندازه‌گیری، نظارت‌های آزمایشگاهی و تحلیل آماری، یگانه ابزار مطمئن برای کسب معرفت علمی درباره تجربه (= رفتار و تجربه انسانی) و رفتار انسان است. از این رو، به روش‌های ذهنی‌تر و تفسیری‌تر نظام‌های علمی انسان‌گرا توجهی ندارند. از سوی دیگر، محققان انسان‌گرا عموماً با کاربرد شیوه‌های کمی و تجربی در حوزه انسانی بیگانه و مخالفند (همان، ص ۳۶۱).

البته انتقاد به روش تجربی نیز منحصر به روش‌های کمی نیست؛ زیرا برخی روان‌شناسان معتقدند: «پیچیدگی‌های دانش روان‌شناسی و علوم تربیتی باز هم فراتر از آن است که با روش‌های کمی و کیفی موجود، بتوان به تمامیت

آنها پرداخت. به همین دلیل، به روش‌شناسی جدیدی نیاز داریم که باید بر فلسفه علمی ترکیبی محکم‌تری بنا شود» (لطف‌آبادی، ۱۳۸۸، ص ۳۰).

در این میان، پس از اشاره به تأثیر اثبات‌گرایی بر روان‌شناسی باید تأکید کرد که میان تجربه‌گرایی و پذیرش روش تجربی، تفاوت وجود دارد و طبعاً نقد و پذیرش هر یک، پیامدهای خاصی در روان‌شناسی اسلامی دارد. ما در این پژوهش، پس از تعریف تجربه‌گرایی به نقد و بیان کاستی‌های آن پرداخته و سپس، به تبیین جایگاه روش تجربی در روان‌شناسی اسلامی خواهیم پرداخت.

### نقدی بر تجربه‌گرایی با تأکید بر روش‌شناسی در روان‌شناسی

هرچند تجربه‌گرایی طی تاریخ فلسفه، شکل‌های مختلفی به خود گرفته، اما همه آنها به اصول مشترک حس‌گرایی وفادارند؛ یعنی به‌طور کلی «تجربه‌گرایی به این باور اشاره دارد که تجربه، تنها منبع دانش است و هر ادعای معرفتی باید از صافی آزمایش تجربی بگذرد و از قواعد آن تبعیت کند تا به‌عنوان حقیقتی صادق، پذیرفتنی باشد» (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۵۸). در عصر حاضر، پوزیتیویست‌ها همین مشرب را اتخاذ کرده و ادراک حقیقتی را منحصر در ادراک حسی دانسته‌اند و تجربه را منحصر به تجربه حسی می‌کنند و به تجارب درونی که از قبیل علوم حضوری هستند، وقعی نمی‌نهند و دست‌کم آنها را غیرعلمی می‌پندارند (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱۲-۲۱۳). هرچند برخی تجربه‌گرایان غربی همچون لاک، مفهوم «تجربه» را به تجربه‌های درونی هم توسعه می‌دهند (لاک، ۱۹۷۹، ص ۱۰۵)؛ بلکه آن را منحصر به تجربه درونی می‌دانند (بارکلی، ۱۳۷۵، ص ۲۴ و ۲۹)، اما مقصود ما در این پژوهش، مفهوم یادشده نیست؛ زیرا تجربه درونی و ابعاد آن، بیشتر در روش شهودی مطرح است.

روش‌شناسی، یک موضوع یا رشته علمی بستگی کامل به ماهیت موضوع مورد مطالعه و نوع مفاهیمی دارد که در موضوع و محمول قضایای آن علم به کار گرفته می‌شود؛ یعنی روش حل مسائل علم به شناخت ویژگی‌های اقتصادی موضوع آن وابسته است (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۸). روان‌شناسی دانشی است که به بررسی قواعد حاکم بر سازمان‌یافتگی‌های روانی، فرایندهای زیرین و نمودهای رفتاری انسان می‌پردازد. بدین‌منظور، افعال و انفعالات روانی را در ابعادی همچون شناخت ماهیت، علت‌یابی و بررسی آثار آنها مورد بررسی قرار می‌دهند. در نتیجه، با ملاحظه مفاهیم حاکی از آنها به این نتیجه می‌رسیم که در بسیاری از آنها یا اساساً تجربه نقشی ندارد و یا نقش مستقلی را ایفا نمی‌کند. مثلاً، مفهوم شادی، ترس، محبت، لذت و درد که از مفاهیم روان‌شناختی است با علم حضوری درک می‌شود و هیچ ارتباطی با تجربه حسی ندارد (شکرشکن و همکاران، ۱۳۷۲، ج ۱، ص ۶۷) و یا مفاهیمی که به علت‌های درونی اشاره دارد، نظیر این گزاره که «من رابطه بین خوشحالی و لبخند خودم را درک می‌کنم». این موضوع روان‌شناختی به وسیله یک ادراک حضوری و شهودی رخ می‌دهد و تجربه در آن نقشی ندارد. حال اگر بخواهیم همین واقعیت روان‌شناختی را در دیگران نیز بررسی کنیم، هرچند نیاز به بررسی توسط

برخی روش‌های حسی و تجربی است، اما نیازمند چندین قیاس عقلی نیز می‌باشد و تجربه به تنهایی کافی نیست. همچنین، اگر بخواهیم برای پاسخ به مسائل دانش روان‌شناسی، رابطه خوشحالی و لبخند را تعمیم دهیم، نیازمند یک قیاس برهانی هستیم. حال اگر مثلاً، رابطه بین خنده و یک دارو را بررسی کنیم، نیازمند روش تجربی؛ یعنی با واسطه و کمک حس هستیم و در همه موارد فوق، درک حالت خوشحالی در خود دانشی حضوری (روش شهودی)، درک علت، دانشی حصولی (روش عقلی) و درک یک متغیر مستقل بیرونی، دانشی حسی (روش تجربی) و در بسیاری از گزاره‌های روان‌شناختی ترکیبی از آنهاست. همچنین، اگر مفاهیم روان‌شناختی حاکی از رابطه درونی و بدنی (زیستی) باشد، نظیر رابطه شادی و انقباض عضلات، بخش زیستی آن، حسی و بخش عاطفی آن حضوری و بخش عقلی آن درک رابطه علت می‌باشد. افزون‌براین، در بسیاری از موارد تحقیقات روان‌شناختی، نیازمند فهم معنای افعال آزمودنی هستیم و چون مفروض آن است که چنین رفتارهایی اختیاری است، فهم این رفتارها، نیازمند توجه به منشأ انتزاع آنها یعنی قصد است. این امر نیز نیازمند تأمل عقلانی است (مصباح، ۱۳۹۴، ص ۵۸).

آنچه گفته شد، بررسی ویژگی مفاهیم حاکی از افعال و انفعالات انسانی و دلالت‌های روش‌شناختی آن بود. در نتیجه، مشخص شد که برخلاف اثبات‌گرایان و تجربه‌گرایان نه تنها تجربه تنها روش شناخت نمی‌باشد، بلکه عموم تحقیقات روان‌شناختی نیازمند ادراکات شهودی و تأملات عقلی نیز هستند.

در بُعدی دیگر می‌توان گفت: حس بدون عقل، در حقیقت به لحاظ واقع‌نمایی؛ «ادراک حسی [بدون عقل] لرزان‌ترین و بی‌اعتبارترین، نقطه‌ها در شناخت است و شناخت حسی بیش از هر شناختی در معرض خطا می‌باشد» (مصباح‌یزدی، ۱۳۷۷، ج ۱، ص ۲۱۴). البته این به معنای نامعتبر بودن روش تجربی در تمامی موضوعات نیست در مقابل، اگر کارآمدی روش تجربی را در شرایط ویژه‌ای پذیرفتیم، به معنای معتبر بودن در همه موضوعات و اصالت آن نیست. درحالی‌که:

قائلین به اصالت حس در تصدیقات که معمولاً به نام تجربیین (امپریست‌ها) نامیده می‌شوند، معتقدند: عقل بدون کمک گرفتن از تجارب حسی نمی‌تواند هیچ حکمی صادر کند. ولی قائلین به اصالت عقل در تصدیقات برآنند که عقل، مدرکات تصدیقی خاصی دارد که آنها را مستقلاً و بدون نیاز به تجربه حسی درک می‌کند.

تصدیقات استقلالی عقل، یا از علوم حضوری مایه می‌گیرد و یا در اثر تحلیل مفاهیم تصویری و سنجیدن رابطه آنها با یکدیگر حاصل می‌شود و تنها در صورتی می‌توان همه تصدیقات عقلی را نیازمند به تجربه دانست که مفهوم «تجربه» را توسعه دهیم، به گونه‌ای که شامل علوم حضوری و شهودهای باطنی و تجارب درونی هم شود (همان، ص ۲۱۷).

البته نمی‌توان گفت: تجربه حسی در شکل‌گیری هیچ مفهوم عقلی سهم ندارد؛ زیرا هر مفهوم عقلی، نیازمند به ادراک شخصی سابقی است، ادراکی که زمینه انتزاع مفهوم ویژه‌ای را فراهم می‌کند و این ادراک در پاره‌ای از موارد، ادراک حسی و در موارد دیگری علم حضوری و شهود درونی می‌باشد. پس

نقش حس در پیدایش مفاهیم کلی عبارت است از فراهم کردن زمینه برای یک دسته از مفاهیم ماهوی و نقش اساسی را در پیدایش همه مفاهیم کلی، عقل ایفاء می‌کند (همان، ص ۲۲۹-۲۳۰).

از دیگر نقاط ضعف و محدودیت‌های تجربه، این است که درحالی‌که قضایای عقلی نیازی به تجربه ندارند، قضایای تجربی علاوه بر موارد پیش گفته از جهات دیگر نیازمند گزاره‌های عقلی هستند. از جمله اینکه قضایای تجربی متضمن قیاس هستند و می‌توانند مقدمه‌ای برای قیاس دیگر واقع شوند. این نیازمندی به قیاس، دربردارنده نیاز به روش عقلی است. از سوی دیگر، روش تجربی متوقف بر اصولی همچون علیّت و استحاله اجتماع نقیضین است که این‌گونه مفاهیم در فلسفه و روش عقلی به اثبات می‌رسد. افزون بر همه اینها، در تجربه حسی، حتی تصدیق به وجود محسوسات در خارج نیاز به برهان عقلی دارد، آری صورت ذهنی، حسی شهودی است. اما آیا خارج از ذهن واقعیتی وجود دارد و آیا این صورت ذهنی مطابقتی با خارج دارد؟ پاسخ به این سؤال در حالی که مبنایی برای تجربه حسی به حساب می‌آید، نیازمند بررسی عقلی است. همچنین، در قضایای حسی کلی که در اصطلاح منطقیین، «تجربیات» یا «مجربات» نامیده می‌شود، علاوه بر نیاز یادشده، نیاز دیگری هم به برهان عقلی برای تعمیم و اثبات کلیت وجود دارد. از محدودیت‌های دیگر روش تجربی، در روان‌شناسی اسلامی این است که روش تجربی، نمی‌تواند همه ابعاد سرشت و طبیعت انسان را بشناسد. ممکن است کسی تصور کند: همان‌گونه که کمال و استعدادها سرشتی یک درخت یا حیوان را می‌توان از راه تجربه و آزمایش شناخت، درباره انسان نیز همین امر صادق است. مثلاً، اینکه افراد بسیاری را در زمان‌های گوناگون بررسی کرده و کمالاتی رسیده‌اند و آخرین حد آنها چیست؟ تا همین وسیله بتوان شرایط تکامل و راه رسیدن به کمال نهایی را بازشناخت. ولی با اندک تأملی روشن می‌شود که مطلب درباره انسان به این سادگی نیست؛ زیرا اولاً، انواع گیاهان و حیوانات از نظر کمال وجودی در درجه پایین‌تری از انسان قرار دارند. از این‌رو، همه انسان‌ها می‌توانند کمالات آنها را بشناسند و بررسی کنند، ولی افرادی از انسان که به کمالات حقیقی نایل نشده باشند، نمی‌توانند درک کنند که سنخ کمالات انسانی چیست؟ چه کسانی واجد آنها هستند و در این جهت، به‌سان کودکانی می‌مانند که بخواهند کمال ویژه افراد بالغ را بیازمایند، درحالی‌که فقط نخبگانی که دست‌کم به مراتب اولیه کمال حقیقی انسان رسیده‌اند، می‌توانند در این بررسی سهیم باشند. ثانیاً، کمال هر یک از انواع گیاه یا حیوان، مرز مشخص و محدودی دارد که به آسانی می‌توان آن را آزمود و شناخت، ولی آیا می‌توان گفت: شناختن مرزهای وجودی انسان از همان راهی که در آن توانایی‌های گیاهان و حیوانات شناخته می‌شود، به‌طور کامل عملی است؟! ثالثاً، آنچه از راه تجربه مورد آزمایش و پژوهش قرار می‌گیرد، چیزهایی است که قابل درک حسی باشند ولی کمالات روحی و فضایل معنوی را نمی‌توان بی‌واسطه تجربه کرد و میزان آنها را سنجید. رابعاً، عقل که مهم‌ترین ویژگی و توانایی سرشتی بشر است، خود از شناخت همه ابعاد وجودی و کمالاتی که انسان می‌تواند به آنها برسد، احساس ناتوانی می‌کند. به‌رغم بهره‌مندی از روش عقلانی و تفکر و نیز روش تجربی، عمده‌ترین راه شناخت توانایی‌ها و زمینه‌های فطری را استفاده از منبع دانش بی‌نهایت آفریدگار انسان

می‌داند (مصباح‌یزدی، ۱۳۸۰، ص ۱۸)؛ یعنی استفاده از روش نقلی [و حیانی] و این در حالی است که در روان‌شناسی جدید برای دین و وحی به‌عنوان منبع شناخت جایی وجود ندارد (دلپا [جلالی‌طهرانی]، ۱۳۸۳). گوست کنت، به‌عنوان فیلسوف سعی داشت مسائل الهیات سنتی و متافیزیک را به دلیل غیرعلمی بودن رد کند (محمدامزبان، ۱۳۸۹، ص ۴۳). به نظر دورکیم نیز علم در ارائه تصویری از جهان و انسان وارث دین بوده است. دورکیم، همیشه بر این نکته تأکید داشت که باید الگوهای دینی را کنار نهاد (همان، ص ۴۶). حتی مازلو نیز به‌رغم توجه به روش‌هایی همچون روش‌های فلسفی و شهودی هیچ سهمی را به لحاظ معرفت‌شناختی برای دین و روش‌های دینی قائل نبود و کشف داده‌های علمی را از طریق کتب مقدس و منابع فوق‌انسانی، صراحتاً طرد می‌کرد (مازلو، ۱۳۷۴، ص ۲۰۷ و ۲۰۸).

نکته دیگر اینکه موضوع روان‌شناسی و اساساً موضوع علوم انسانی، در مقایسه با علوم طبیعی، از پیچیدگی خاصی برخوردار است و بررسی تجربی آن، چندان هم آسان نیست. به‌عنوان نمونه، چگونه می‌توان پذیرفت که بررسی رفتارهای انسانی، هیچ ربطی به اعتقاد به روح یا نفس مجرد نداشته باشد؟!

برخی از سایر ویژگی‌های رفتارها و کنش‌های انسانی، اعم از کنش‌های ظاهری یا باطنی که در موضوع مذکور دخیلند، عبارتند از: پیچیدگی موضوع در مقابل سادگی علوم طبیعی، هدفمندی کنش‌های انسانی، وابستگی به آگاهی و اراده و اختیار، معنادار بودن، وابستگی به نیازهای فردی و اجتماعی و موقعیت‌های زمانی و مکانی، وابستگی به فرهنگ و اعتبای بودن موضوع (شریفی، ۱۳۹۳، ص ۱۱۷-۱۳۹).

روش تجربی، به‌واسطه نیاز به فرضیه دچار محدودیت دیگری نیز می‌باشد. تحقیق تجربی، معمولاً با کمک فرضیه صورت می‌پذیرد و هرچند وجود فرضیه در روش تجربی، به‌خودی‌خود محدودیت تلقی نمی‌شود، اما اگر به این امر توجه کنیم که هرگاه قرار باشد پیشرفت و تحول علم به واسطه فرضیه صورت پذیرد، درحالی‌که فرضیه معمولاً خود مأخوذ از مبانی همان نظریه است. در نتیجه، معمولاً تحولات علم نیز در دایره مبانی مربوط به همان مکتب محدود می‌شود. به عبارت دیگر، اولاً:

فرضیه‌ها، ابزارهای مهم و لازم برای تحقیق علمی به‌شمار می‌روند. فرضیه‌ها برای پیشبرد دانش، ابزارهای قوی به‌شمار می‌روند و با جرأت می‌توان گفت: بدون فرضیه، علم [به‌معنای تجربه‌گرایی] به مفهوم کامل خود وجود نخواهد داشت (کرلینجر، ۱۳۷۶، ج ۱، ص ۴۷-۴۶).

ثانیاً، این فرضیه‌ها بدون برخورداری از اندیشه‌های پیشین به وجود نمی‌آیند. اغلب گفته می‌شود که تجربه‌ها باید بدون تصویرهای قبلی انجام گیرند، این کار ناممکن است. این امر نه تنها همه تجارب را بی‌فایده می‌سازد و حتی اگر بخواهیم چنین کنیم، امکان‌پذیر نخواهد بود. شخصی که از نظر علمی ناآگاه است، اغلب چنین می‌اندیشد که دانشمند، فردی عینی است که به گردآوری داده‌هایی می‌پردازد، بی‌آنکه یک تصویر ذهنی قبلی درباره آنها داشته باشد (همان، ص ۴۱).

در نتیجه، فرضیه‌ها را می‌توان از مبانی یک نظریه یا از فرضیه‌های دیگر استنباط کرد. نظریه‌ها خود نیز از

نظریه‌ها یا فرضیه‌های دیگر استخراج می‌شوند. مثلاً، هنگامی که رفتارگرایان فرضیه‌هایی را در مورد علل پرخاشگری ارائه دهند، هیچ‌گاه اصل مبانی مکتب رفتارگرایی را نفی نمی‌کنند و قرار نیست در آن، به علل پرخاشگری از دیدگاه روان‌تحلیل‌گری و یا انسان‌گرایی دست یابند. به‌طور خلاصه، می‌توان گفت: روش تجربی هیچ‌گاه اصول یک مکتب را مورد تجربه و مناقشه قرار نمی‌دهد؛ زیرا اولاً، بسیاری از این اصول، اساساً به روش تجربی به دست نیامده‌اند و حتی برخی از آنها قابل سنجش به طریق تجربی نیستند و ثانیاً، دانشمندانی که روش تجربی را به‌عنوان تنها روش پذیرفته‌اند، هیچ‌گاه در اصول و مبانی تردید نمی‌کنند، تا آن‌را به آزمون بگذارند. در نتیجه با تکیه بر روش تجربی همه مسائل علم به تحقیق گذاشته نمی‌شود. حال حتی اگر هم بخواهیم این ساختار محصور را در هم شکسته و فرضیه‌هایی متفاوت را ارائه دهیم، تحقیق تجربی قدرت آزمون هر فرضیه‌ای را ندارد. از اینجاست که علم تجربی در یک دایرهٔ معیوب، محصور شده و حرکتی دور زننده دارد، به‌گونه‌ای که برخی نظریه‌پردازان بررسی تجربی (پرسش‌نامه‌ای) موضوعات متفاوتی همچون دینداری را به دیدن فضای موسعی از طریق سوراخ کلید تشبیه کرده‌اند (وولف، ۱۳۸۶، ص ۳۶۵).

به هر حال، هرچند مطالعه نظام‌مند متغیرها به‌معنای واقع‌نمایی بیشتر روش تجربی است و به عبارت دیگر، روش تجربی از راه یافته‌های حسی، قضاوت حکمی دارد؛ یعنی دارای حکمی است که از محکی حکایت می‌کند. بنابراین، داده‌های تجربی اگر با آن محکی مطابق باشد، واقع‌نماست و الا خیر. اما این امر، به‌معنای یک حکایت کامل و یقینی نیست. حکایت به‌معنای واقع‌نمایی است و این واقع‌نمایی، در روش تجربی امری نسبی است؛ یعنی وقوع خطا در آن محتمل است؛ زیرا روش تجربی نمی‌تواند تمامی متغیرهای ممکن را بررسی کند. بی‌شک نیست روان‌شناسان نیز هرچند ناخودآگاه، این واقعیت را پذیرفته و در پژوهش‌های خود سعی دارند تا به‌کارگیری دقیق‌ترین محاسبات آماری، ضریب این خطا را کاهش دهند.

بنابراین باید گفت: ارزش مقدمات تجربی هیچ‌گاه به پایهٔ بدیهیات اولیه نمی‌رسد؛ زیرا روش تجربی هیچ‌گاه در یقین‌آور بودن به بدیهیات اولیه نمی‌رسد. از این‌رو، روش تجربی نیز هیچ رجحانی بر روش تعقلی ندارد، حتی در سطحی نازل‌تر از آن قرار گرفته است. اما روش تعقلی نیز علی‌رغم وجود این مزیت در همهٔ علوم و همهٔ موضوعات کارآمدی ندارد؛ چه‌بسا در مواردی نتواند بیش از روش‌های دقیق تجربی، واقع‌نمایی داشته باشد. دست نیافتن به یقین در علوم نه به‌معنای یأس از تحقیق و نه به‌معنای عدم امکان واقع‌نمایی و نه به‌معنای هرج و مرج نظری و لاابالی‌گری در عمل است، بلکه در این موارد نیز معرفت موجه، باید ملاک قرار گیرد (گروه نویسندگان، ۱۳۹۰، ص ۱۱۱).

### اهمیت، امتیازات و کاربرد روش تجربی در روان‌شناسی اسلامی

هرچند برخی نظریه‌پردازان علم دینی، اساساً سؤال از روش و جایگاه آن در علم را غلط و انحرافی می‌دانند (حسنی و همکاران، ۱۳۸۷، ص ۱۲۰)، اما برخی دیگر، بحث از روش را مهم‌ترین مؤلفه تعریف علم دینی دانسته (رجبی،

۱۳۸۹، ص ۸) و یا مهم‌ترین مسئله در شکل‌گیری روان‌شناسی اسلامی قلمداد می‌کنند (فرقانی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱). درحالی‌که برخی از مؤلفان روان‌شناسی اسلامی، تنها روش این دانش را روش برخاسته از متون دینی می‌دانند و عملاً روش تجربی را به‌طور کامل طرد می‌کنند (شرفاوی، ۱۳۶۸، ص ۶۲). دیگران در همین راستا (تأسیس روان‌شناسی اسلامی)، تنها روش را روش تجربی می‌دانند و جایگاه دوری و اعتبارسنجی داده‌های علم دینی را صرفاً به این روش اعطا می‌کنند (باقری، ۱۳۸۴، ص ۱۸۵-۱۸۷). پژوهشگرانی نیز همراه با اقرار به جایگاه و اهمیت روش تجربی آن را حتی برای پاسخگویی به یک داده روان‌شناسی نیز کافی نمی‌دانند (نوری، ۱۳۸۹، ج ۳، ص ۳۷۲). از منظر برخی دیگر، روش تجربی قابلیت و کفایت پاسخگویی به همه مسائل روان‌شناسی را ندارد، یعنی مجموع روش‌ها برای پاسخگویی به مجموع مسائل لازم است (لطف‌آبادی، ۱۳۸۸، ص ۲۰۲).

پس از نقد نگاه مطلق‌گرایانه به روش تجربی و نقد مبانی نظریه تجربه‌گرایی و اشاره به محدودیت‌های آن، لازم است همراه با بیان رویکرد صحیح نسبت به روش تجربی، امتیازات و کاربردهای آن در روان‌شناسی اسلامی را نیز بیان کنیم.

مهم‌تر از همه اینکه، مسائل بسیاری در روان‌شناسی اسلامی وجود دارد که می‌باید به روش تجربی بررسی شود. پرسش‌هایی که روش‌های دیگر یا به آن پاسخ نداده‌اند و یا موضوع آنها به گونه‌ای است که اساساً با شیوه‌های غیرتجربی نمی‌توان به آنها پاسخ داد. به عبارت دیگر، قلمرو روش تعقلی (فلسفی) و روش تجربی به اقتضای طبیعت مسائل مورد بحث، کاملاً از هم جداست. لازمه نوع مسائل علوم طبیعی این است که با روش تجربی و حسی بررسی و اثبات یا نفی گردد. یک فیلسوف، اگر سال‌ها زحمت بکشد قادر نخواهد بود با روش تعقلی علوم طبیعی را از این دیدگاه مطالعه کند (عبودیت، ۱۳۷۸، ص ۳۴).

همچنین، «مباحث تن و روان و نیز ارتباط بین این دو، در چارچوب روش علمی [تجربی] قرار می‌گیرد و با ابزار روش تجربی قابل مطالعه هست، باید در علم بررسی شود» (زارعان و همکاران، ۱۳۸۸، ص ۶۵).

بنابراین، برخلاف تصور برخی، دامنه روش تجربی به علوم طبیعی محدود نمی‌شود. هرگاه موضوع مورد تحقیق جزو محسوسات و مربوط به امور تجربی باشد، نیز با این روش بررسی می‌شود. این امر در علوم انسانی، به‌ویژه روان‌شناسی و علوم تربیتی مصادیق فراوانی دارد. به علاوه، می‌توان گفت: اولین شناخت‌های انسان با حس حاصل می‌شود، به حسیات اطمینان پیدا می‌کند و از این جهت موجودی حسی است. به عبارت دیگر، به حسیات زودتر اعتماد می‌یابد. به هر حال، مناسب است در شرایطی که اعتبار موجود است، امور انتزاعی در روان‌شناسی را هرچه بیشتر به حس و روش تجربی نزدیک نمود.

برای نمونه، هرچند عواطف و هیجانات (انفعالات انسانی)، به‌خودی‌خود، واقعیت‌هایی محسوس نیستند، اما به‌واسطه مبادی بدنی و مضرات بدنی و نیز آثار آنها که به‌ویژه در جسم و رفتار انسان مشهود است، قابل مطالعه تجربی هستند. این واقعیت در سایر موضوعات روان‌شناسی نیز صادق است. گاهی ممکن است در چنین موضوعاتی، تنها روش



تحقیق، روش تجربی باشد؛ زیرا چه‌بسا به وسیله روش برهانی قابل بررسی نباشد و دستیابی به پاسخ مسئله به وسیله روش شهودی صعب و دشوار و عملاً منتفی بوده و هیچ گزاره دینی بالفعل نیز درباره آن موجود نباشد. از این‌رو، در چنین مواردی چه‌بسا روش تحقیق منحصر در روش تجربی بوده و این روش نیز با ملاحظه شرایط خاص، معتبر و کارآمد است و البته در مواردی نیز اساساً جایی برای روش تجربی وجود ندارد، پس اعتباری ندارد و در میان این دو طرف پیوستار، مصادیقی از به‌کارگیری روش تجربی با درجاتی از اعتبار نیز وجود دارد که در جای خود به آنها اشاره داشتیم و حتی اگر منحصر نباشد، می‌توان از باب تشبیه معقول به محسوس و انتقال به غیر، راه تجربی را پیدا کنیم.

به هر حال، معیار اعتبار در روش تجربی ماهیت مسئله مورد بررسی است. اگر موضوع مسئله، امری حسی یا دارای آثار حسی باشد، بی‌تردید روش ترجیحی در بررسی آن، روش تجربی است و واقع‌نمایی نیز دارد. هرچند این واقع‌نمایی، به حد یقین نرسد. در این موارد، هر قدر شرایط تحقق یک پدیده را بیشتر کنترل کنیم، واقع‌نمایی روش تجربی در کشف متغیر خاص بیشتر خواهد شد. البته، غیر یقینی بودن و تغییرپذیری داده‌ها، نگرانی‌ای نیست که مختص به روش تجربی باشد (فرقانی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۱). برخی داده‌های سایر روش‌ها، همچون روش فلسفی و وحیانی و حتی شهودی نیز قطعی نبوده و خطاپذیر است و البته روش تجربی هیچ‌گاه یقین‌آور نیست و هر چند دقیق اجرا شود، نتایج قطعی در پی نخواهد داشت و حتی وقتی این روش در روان‌شناسی به کار گرفته می‌شود، ارزش کمتری از علوم طبیعی خواهد داشت؛ چراکه عوامل پیدایش یک پدیده روانی، بسیار وسیع، گسترده و پیچیده‌اند. بین خود این عوامل نیز فعل و انفعالاتی وجود دارد. شناختن و مشخص کردن مجموعه عواملی که یک پدیده روانی را به وجود می‌آورد، بسیار کار مشکلی است. از این‌رو، روش تجربی قطعاً در روان‌شناسی، ارزش کمتری از علوم تجربی [علوم طبیعی] خواهد داشت (معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۹۵).

به‌عنوان نمونه، درحالی که خط کلی بسیاری از تحقیقات در حوزه روان‌شناسی دین نیز متمرکز بر روش تجربی است، برخی معتقدند: هیچ مجموعه‌ای از مقیاس‌ها هر قدر هم پیچیده باشد، باز هم نمی‌تواند دقایق ایمان شخصی را نشان دهد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۳۱۷). حتی این باور نیز مطرح است که به‌کارگیری روان‌شناسی کاملاً تجربی، در روان‌شناسی دین غیرممکن است (همان، ص ۳۶۲).

در اینجا لازم است نسبت به اصطلاح «یقین» و به «یقین رسیدن» در تحقیق، توضیح داده شود: یقین بر اساس دیدگاه برخی فلاسفه، این است که نه‌تنها به ثبوت محمولی برای یک موضوع باور داشته باشیم، بلکه به محال بودن نفی این محمول از آن موضوع نیز علم داشته باشیم. چنین یقینی، گرچه واقعاً نادرست است، ولی با این وجود یقین‌هایی از این‌سنگ وجود دارند. اصطلاحی دیگر [نیز] برای یقین وجود دارد که شرایط از اصطلاح اول کمتر و امکان حصول آن بیشتر است و آن، شناختی است که همه عقبه آن اعتماد می‌کنند [مثلاً] همه یقین دارید که این کتاب وجود دارد و چیزهایی از این قبیل که حتی بعضاً از حسبات سرچشمه می‌گیرند و با وجود اینکه حسبات قابل نقض و خطا هستند،

در شرایطی به اندازه‌های ادراکات حسی متراکم می‌شوند و یکدیگر را تأیید می‌کنند که انسان عاقل در آن شک نمی‌کند و احتمال خرافش را نمی‌دهد. این حالت نیز یقین نامیده می‌شود (مصباح‌یزدی، ۱۳۹۲، ص ۴۷-۴۸).

لازم به یادآوری است که روش تجربی در درون خود نیز باید واجد شرایطی خاص باشد. امتیاز روش تجربی به اعتبار مقدمات آن است. در واقع، همه این شرایط برای هر چه بیشتر بازشناسی روابط متغیرهاست. مهم‌ترین این شرایط، در روش‌های کمی و آماری عبارتند از: مطالعه نظام‌مند و کنترل شده واریانس و همچنین، توجه به استفاده از مدل‌های آماری چندمتغیری و در پژوهش‌های غیرکمی، هدف از آزمون سؤال تحقیق در روش‌هایی همچون تحلیل محتوا، قوم‌نگاری، اقدام‌پژوهی و...، کشف روابط پدیده‌هاست. هرچند این شیوه‌ها بیشتر متکی بر رویکردهای تفسیری و طبیعت‌گرایانه انجام می‌پذیرد (بازرگان، ۱۳۸۷، ص ۲۹). روش‌های تحقیقی کیفی نیز برای اینکه با ضریب اطمینان بیشتری به یافته‌های صحیح دست پیدا کنند، شامل شیوه‌ها، مراحل و شرایط خاصی هستند که می‌باید در یک تحقیق کیفی معتبر رعایت شود (همان، ص ۳۲-۳۹). لازم به یادآوری است که برخلاف تأکید مشهور، شرط تکرارپذیری و ابطال‌پذیری برای روش تجربی ضرورت ندارد؛ زیرا همان‌گونه که گفته شد:

قوام روش تجربی به این است که شرایط تحقق پدیده‌ای را کنترل کنیم تا متغیر خاص مؤثر در پدید آمدن یک معلول را کشف کنیم. بنابراین، نه تکرار شرط روش تجربی است و نه ابطال‌پذیری. ولی از آنجا که شرایط تحقق یک پدیده همیشه در اختیار ما نیست و احتمال وجود عوامل ناشناخته مؤثری وجود دارد، نیازمند تکرار می‌شویم. [اما] اگر بتوانیم شرایط پیدایش یک پدیده را کنترل کنیم، هیچ احتیاجی به تکرار نخواهیم داشت (معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹، ص ۹۵).

در همین خصوص، یعنی حکایت و واقع‌نمایی روش‌های تحقیق اشاره به مطلب زیر نیز قابل توجه است:

مبنای حجیت بخش عمده‌ای از گزاره‌های دینی، به تعبیر علمای اصول فقه، ظن معتبر است، نه قطع و یقین و این بدان معناست که هرچند در مقام عمل شرعاً، موظف به پذیرش این گزاره‌ها و عمل بر طبق آنها هستیم، اما احتمال هرچند ضعیف عدم مطابقت آنها با واقع، از جهت سند یا دلالت همواره وجود دارد. در چنین شرایطی کاملاً عقلانی خواهد بود، اگر با آزمون تجربی گزاره‌های دینی تجربه‌پذیر ضریب اطمینان خود را اولاً، نسبت به درستی محتوای آنها و ثانیاً، نسبت به قابلیت انطباق آنها بر مصادیق خاص افزایش دهیم (بستان، ۱۳۹۱، ج ۲، ص ۴۵).

به عبارت دیگر، همچنان که گزاره‌های هنجاری، ممکن است دارای قیود و شرایطی باشند که موجب می‌شود قواعد اطلاق و تقیید در آنها جاری گردد، گزاره‌های ناظر به واقع نیز ممکن است به دلیل دخالت عوامل و موانع تکوینی فقط در مواردی صادق باشند که برخی شرایط موجود و برخی موانع مفقود باشد. از این رو، چه‌بسا کلیت گزاره‌های به ظاهر عام دینی در بخشی از مصادیق موضوعشان نقض شود، اما این امر نه به دلیل نادرستی مفاد گزاره، بلکه به سبب تأثیر شرایط و موانع تکوینی است که در متن گزاره به آنها تصریح نشده است، لذا محقق از آنها غافل مانده است. در این موارد، آزمون تجربی می‌تواند در احراز قابلیت انطباق گزاره بر موارد خاص، سودمند باشد. بنابراین، نباید در ضرورت رجوع به تجربه برای آزمون گزاره‌های دینی ظنی و تجربه‌پذیر، تردید به خود راه

داد. آری، روشن است که در مورد آن دسته از گزاره‌های دینی تجربه‌پذیر که هم از جهت سند و هم از جهت دلالت یقینی‌اند، این نکته جریان ندارد (همان، ص ۴۹).

برای تقریب به ذهن، در گزاره‌های طبی غیریقینی، می‌توان به احادیثی اشاره نمود که در آنها به اثر درمانی سرمه «سنگ اُثمَد، نوعی سنگ که از آن سرمه تهیه می‌کنند» بر بیماری‌های چشمی اشاره شده است. درحالی‌که بر طبق پژوهش‌های نظام‌مند تجربی که فرضیه آنها از این روایات گرفته شده است، «سرمه اُثمَد»، تنها بر دو بیماری معین عفونی چشم اثر درمانی دارد (محمدی‌شهری و همکاران، ۱۳۸۳، ج ۱، ص ۲۱-۲۳). در نتیجه، به وسیله روش تجربی در مواردی خاص حدود و شرایط روابط پدیده‌ها با یکدیگر معین و دلالت حدیث نیز روشن‌تر می‌گردد.

درباره استفاده بجا از روش تجربی در علم دینی، برخی نظریه‌پردازان نیز سعی کرده‌اند از طریق ایجاد یک مرز قراردادی میان دو سطح تجربی و فراتجربی علم، به جمع‌بندی میان برخی دیدگاه‌ها پردازند. با توجه به این مرزبندی، گزاره‌های دینی معتبری که آزمون تجربی را از سر نگذرانده‌اند، در سطح فراتجربی پذیرفته می‌شوند، خواه ذاتاً تجربه‌ناپذیر باشند و خواه به‌رغم تجربه‌پذیر بودن، هنوز بالفعل تجربه نشده باشند (بستان، ۱۳۹۲، ص ۸۱). علی‌رغم بیان فوق و توجه بر حقانیت نفس‌الامری برخی معارفی که به غیر از روش تجربی به‌دست می‌آیند، تأکید بر استفاده از روش تجربی از حیث دیگری نیز محل اهتمام این نظریه‌پردازان است. به نظر آنان، افزون بر ابعاد معرفتی، تعیین اجتماعی علم نیز مورد توجه است؛ یعنی اگر بنا باشد علم اجتماعی (علوم انسانی) اسلامی، با قدرت ظاهر شود و دانشمندان و محققان علوم اجتماعی به آن، همچون مکتبی دارای وجهت بنگرند، نمی‌توان در موضوعات ذاتاً تجربی، ادعای بی‌نیازی از تجربه را مطرح کرد. در نتیجه، نمی‌توان انتظار داشت که در میان اجتماع اهل علم (غیرمسلمانان یا تجربه‌گرایان)، موافقاتی به‌دست آورد (همو، ۱۳۹۱، ص ۴۸).

به نظر می‌رسد، همان‌گونه که بیان شده، علت این تأکید، امری جدای از حقایق معرفت‌شناختی است و بیشتر ناظر به واقعیت‌های روان‌شناختی است که نمی‌توان در تأسیس علم دینی کلاً نسبت به آن بی‌توجه بود و طبعاً جدای از مواردی که استفاده از روش تجربی به لحاظ معرفت‌شناختی رجحان دارد، استفاده از روش تجربی در مواردی در روان‌شناسی اسلامی می‌تواند مزیت جلب توجه اندیشمندان غیرمسلمان و یا مراکز علمی و دانشگاهی را داشته باشد و یا دلیلی بر حقانیت اسلام باشد، اما هرگاه بر روش تجربی در روان‌شناسی اسلامی، بیش از حد و خارج از معیارهای معرفت‌شناختی تأکید شود، پیامدهای نامطلوبی خواهد داشت.

## نتیجه‌گیری

از بیان نقاط قوت و ضعف روش تجربی و شرایط بهره‌مندی از آن در روان‌شناسی اسلامی، می‌توان گفت:

۱. منظور ما از «تجربه» در این پژوهش، همان مفهوم مصطلح و مشهور است و شامل تجربه درونی نمی‌شود و تجربه درونی و ابعاد آن را در روش شهودی مطرح می‌شود.

۲. در روان‌شناسی اسلامی، روش مطالعه علمی و بررسی فرضیه‌های علمی صرفاً منحصر به روش وحیانی نیست و برای تأیید دوری این فرضیه‌ها می‌توان از روش تجربی نیز استفاده کرد. البته نباید یافته‌های آن با اصول کلی و عموماً ادله دینی ناسازگار و متعارض باشد (فرقانی و همکاران، ۱۳۹۳، ص ۱۱۲).
۳. روش تجربی به لحاظ واقع‌نمایی دارای اعتبار محدودی است و نتایج آن قطعی نیست. این امر، به‌ویژه در روش آزمایشگاهی که یکی از مصادیق روش تجربی است، کاربرد بیشتری دارد؛ زیرا متغیرهای مختلفی در آن دخیل است. این معضل با توجه به ویژگی اراده و اختیار در تحقیقات مربوط به علوم انسانی به‌ویژه روان‌شناسی تشدید می‌شود. اما کارآمدی آن بسته به موقعیت و موضوعی است که در آن به کار گرفته می‌شود و طبعاً در علوم انسانی کمتر از علوم طبیعی کارآمدی دارد و در روان‌شناسی اجتماعی و جامعه‌شناسی که در آنها علاوه بر مسائل روانی و فردی یک شخص، روابط انسان‌های مختلف نیز مطرح است، حتی کمتر از روان‌شناسی اعتبار دارد.
۴. آن بخش از محتوای روان‌شناسی اسلامی که از متون دینی و روش وحیانی به‌دست‌آمده باشد، در صورت تناسب موضوع، می‌تواند به روش تجربی بررسی گردد. درحالی‌که داده‌های روان‌شناسی مسیحی (انجیلی)، کاملاً درون دینی است و به لحاظ راستی‌آزمایی (ارزیابی معرفت‌شناختی) تنها با خودش (انجیل) مقایسه می‌شود (فرانتس، ۱۹۶۶، ص ۱۹).
۵. استفاده از روش تجربی الزاماً به‌معنای تجربه‌گرایی و اصالت تجربه در مقابل اصالت عقل نیست. این روش بر اساس مبانی عقلانی معرفت‌شناسی اسلامی با ملاحظه شرایطی، دارای اعتبار است. البته این امر، با روش تجربی مورد نظر پوزیتیویسم متفاوت است.
۶. توجه و اهتمام به تجربه در آیات قرآن کریم و روایات، مشهود است (بقره: ۲۶۰؛ مائده: ۳۱). قرآن کریم در بسیاری از مواقع، به جای به‌کارگیری براهین عقلی - فلسفی از تجربه محسوس انسان‌ها کمک می‌گیرد.
۷. روش تجربی در اثبات مبادی تصویری، تصدیقی، به‌ویژه در بحث علیت، تبیین و تعمیم یافته‌های خود، نیازمند مباحث عقلی و فلسفی است.
۸. انسان دارای ابعاد مختلفی است که بر اساس آن ابعاد در بررسی روان‌شناختی وحی به روش‌های مختلف تحقیق نیازمندیم. برای مثال، درحالی‌که بررسی رابطه عواطف و بدن، موضوعی است که نیازمند روش فلسفی است و اینکه روح وی ماندگار خواهد بود و تجارب خاصی پس از مرگ خواهد داشت، موضوعی است وحیانی و دریافت بسیاری از انگیزش‌ها و هیجانات به روش شهودی نیاز دارد.
۹. از جمله شرایط اعتبار روش تجربی، به‌کارگیری آن در موضوع متناسب با خود است. براین‌اساس در قبال اینکه ممکن است در مواردی به‌عنوان تنها روش به کار رود، در مواردی نیز ممکن است اساساً هیچ کاربردی نداشته باشد. همچنین، در مواردی همراه با سایر روش‌ها مورد استفاده قرار می‌گیرد.
۱۰. برخلاف تصور برخی فیلسوفان روان‌شناسی، اینکه موضوعی به طریق غیرتجربی بررسی شود و یا موضوعی

همانند روح، غیرمادی باشد، به معنای غیرعلمی بودن و یا عاری از قانون بودن آن نیست (بونژه و آدریلا، ۱۹۸۷، ص ۵).  
۱۱. روش تجربی، به معنای آزمایشگاهی نمی‌باشد، بلکه در مقابل روش‌های نظری یعنی روش وحیانی، شهودی و فلسفی و معادل واژه لاتین «empirical» می‌باشد. در واقع عموم روش‌های مورد بررسی در روان‌شناسی فعلی، نظیر روش‌های کیفی و کمی، بالینی، مورد پژوهی و... را شامل می‌شود؛ یعنی هیچ‌یک از این موارد، مصداق روش اجتهادی، عقلی و شهودی نیستند.

۱۲. هرگاه موضوع پژوهش، به گونه‌ای باشد که روش‌های مختلف در آن کارآمدی داشته باشد، زمانی روش تجربی را برمی‌گزینیم که در رابطه با معیارهایی همچون میزان واقع‌نمایی، کوتاه‌تر بودن مسیر تحقیق، در دسترس بودن، فراگیر بودن به لحاظ تفاهم مخاطبان مختلف و شفافیت در تعیین متغیرهای مختلف در اولویت باشد.

۱۳. همان‌گونه که روش تجربی به مباحث عقلی وابستگی دارد، روش شهودی نیز به‌عنوان یکی از مقدمات برخی از موارد روش تجربی باید لحاظ گردد. در بسیاری از آزمون‌های تجربی، آزمودنی از ویژگی‌های هیجانی و عاطفی خود گزارش می‌دهد و این امر، موضوعی شهودی به حساب می‌آید.

۱۴. در برخی موارد که روش‌های دیگر با واقع‌نمایی کمتری عمل کنند و یا نتوانند نقش متغیرهای مختلف را مشخص کنند، روش تجربی می‌تواند اثربخش و کارآمدتر باشد. به عبارت دیگر، این روش می‌تواند داده‌های مبهم روش اجتهادی را تبدیل به فرضیه کرده و به‌صورت واضح‌تر تبیین کند و یا داده‌های روش شهودی غیرهمگانی را به‌صورت تجربی بررسی کند.

۱۵. علاوه بر موضوعاتی همچون تن و روان که اساساً محسوس به‌شمار می‌آیند و در صف اول پژوهش و روش تجربی جای می‌گیرند، موضوعاتی نظیر شناخت‌ها، هیجان‌ها و ابعادی از شخصیت که دارای تجلیاتی حسی و مشهود باشند، تا حدودی به روش تجربی قابل بررسی هستند.

در پژوهش‌های روان‌شناختی، به موازات دور شدن از موضوعات بنیادین همچون مبانی نظری، فلسفه روان‌شناسی و روان‌شناسی شخصیت و نزدیک شدن به موضوعات کاربردی همانند تکنیک‌های تغییر رفتار طبعاً از روش‌های عقلی دورتر و به روش تجربی نزدیک‌تر می‌شویم.

برای افزایش واقع‌نمایی روش تجربی، می‌توان در قالب روش ترکیبی، آن را در سایر روش‌ها به‌خصوص روش نقلی به‌صورت تعاملی به کار گرفت.

اعتقاد بیش از حد به روش تجربی، به برخی رویکردهای علم دینی و روان‌شناسی اسلامی نیز سرایت کرده است و این موضع، موجب محروم ماندن از داده‌های سایر روش‌ها و در نتیجه، فقر روان‌شناسی اسلامی می‌شود.

یکی از وجوه قدرت علم انسانی اسلامی، پذیرش وجهت و تعیین اجتماعی آن است. اثبات بسیاری از داده‌ها به وسیله روش تجربی حتی در میان غیرمسلمانان نیز زمینه تحقق این وجهت خواهد بود.

## منابع

- بارکلی، جرج، ۱۳۷۵، *رساله در اصول علم انسانی و سه گفت‌وشنود*، ترجمه منوچهر بزرگمهر، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- بازرگان‌هرندی، عباس، ۱۳۸۷، *مقدمه‌ای بر روش‌های تحقیق کیفی و آمیخته رویکردهای متداول در علوم تربیتی*، تهران، دیدار.
- باقری خسرو، ۱۳۸۴، «به سوی روان‌شناسی اسلامی: درآمدی برای گذر از سدهای نظری»، *مطالعات روان‌شناختی*، ش ۴ و ۵ ص ۱۶۱-۱۷۲.
- \_\_\_\_\_، «تولید علم دینی، بیشتر دغدغه عالم است تا دین»، *پژوهش‌های فرهنگی و اجتماعی*، ش ۱، ص ۱۱۰-۱۱۸.
- بستان (نجفی)، حسین، ۱۳۹۱، *گامی به سوی علم دینی، ساختار علم تجربی و امکان علم دینی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *نظریه‌سازی در علوم اجتماعی با تطبیق بر جامعه‌شناسی خانواده*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- بستان، محمود، ۱۳۸۷، *اسلام و روان‌شناسی*، ترجمه محمود هوشیم، مشهد، بنیاد پژوهش‌های اسلامی. جواد آملی، عبدالله، ۱۳۷۲، *تسریع در آئینه معرفت*، قم، اسراء.
- حسینی، سیدحمیدرضا و همکاران، ۱۳۸۷، *علم دینی، دیدگاه‌ها و ملاحظات*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- دلایا (جلالی‌طهرانی)، زینب، ۱۳۸۳، «روان‌شناسی و دین، ضرورت و رویکردی جدید»، ترجمه مهدی شیری، *نقد و نظر*، سال نهم، ش ۳، ص ۵۵-۶۰.
- رجبی، محمود، ۱۳۸۹، «چگونگی و امکان علم دینی»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۲۱، ص ۸-۲۰.
- زارعان، محمدجواد و همکاران، ۱۳۸۸، *فلسفه روان‌شناسی و نقد آن*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- شرفاوی، حسن محمد، ۱۳۶۸، *گامی فراسوی روان‌شناسی اسلامی*، ترجمه محمدباقر حجتی، تهران، دفتر نشر فرهنگ اسلامی.
- شریفی، احمدحسین، ۱۳۹۳، *مبانی علوم انسانی اسلامی*، تهران، مرکز مطالعات و انتشارات آفتاب توسعه.
- شکرکن، حسین و همکاران، ۱۳۷۲، *مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن*، تهران، سمت.
- عبودیت، عبدالرسول، ۱۳۷۸، *هستی‌شناسی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- فرقانی، مرتضی و همکاران، ۱۳۹۳، *نگاهی به روان‌شناسی اسلامی*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- فرزاند، لوسین، مولر، ۱۳۶۸، *تاریخ روان‌شناسی*، ترجمه علی محمد کردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- کرلینجر، فردریک، ۱۳۷۶، *مبانی پژوهش در علوم رفتاری*، ترجمه حسن پاشا شریفی، تهران، آوای نور.
- گروهی از نویسندگان، زیر نظر محمدتقی مصباح‌یزدی، ۱۳۹۰، *فلسفه تعلیم و تربیت*، تهران، انتشارات مدرسه.
- لطف‌آبادی، حسین، ۱۳۸۸، *روش‌شناسی پژوهش در روان‌شناسی و علوم تربیتی: (انوآوری در ترکیب رویکردهای پژوهشی کمی و کیفی)*، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- مازلو، ابراهام، اچ، ۱۳۷۴، *افق‌های والاتر فطرت انسان*، ترجمه احمد رضوانی، مشهد، آستان قدس رضوی.
- معاونت پژوهش مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ۱۳۸۹، *جستاری در فلسفه علوم انسانی از دیدگاه علامه مصباح‌یزدی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- محمد‌آمریان، محمد، ۱۳۸۹، *روش تحقیق علوم اجتماعی از اثبات‌گرایی تا هنجارگرایی*، ترجمه عبدالقادر سواری، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- محمدی‌ری‌شهری، محمد و همکاران، ۱۳۸۳، *دانش‌نامه احادیث بی‌شکی*، قم، دارالحدیث.
- مصباح‌علی، ۱۳۹۴، «*فقدی بر مبانی تجربه‌گرایی در علوم انسانی*»، مجموعه مقالات کنگره بین‌المللی علوم انسانی اسلامی، ش ۴، ص ۴۷-۷۲.
- مصباح‌یزدی، محمدتقی، ۱۳۷۷، *آموزش فلسفه*، تهران، سازمان تبلیغات اسلامی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۸۰، *به سوی خودسازی*، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- \_\_\_\_\_، ۱۳۹۲، *رابطه علم و دین، تحقیق و نگارش*، علی مصباح، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی.
- نوری، نجیب‌الله، ۱۳۸۹، «*به‌کارگیری روش تلفیقی (سه‌بعدی) در مطالعات علوم انسانی*»، مجموعه مقالات همایش مبانی فلسفی علوم انسانی، قم، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی، ج ۳، ص ۳۷۲.
- وولف، دیوید ام، ۱۳۸۶، *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد.
- Franz, Delitzsch, 1966, *A System of Biblical Psychology*, Michigan, Baker book house.
- Lock, John, 1979, *An Essay Concerning Human Understanding*, edited with an introduction, critical apparatus and glossary by Peter H. nidd itch, Oxford at the clarendon press, great Britain.