



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

زمان چاپ: ۱۴۰۲/۰۳/۲۰

شماره مجوز مجله: ۸۰۴۰۰

رابطه روان‌شناسی و دین

محمد بندانی^۱

۱- کارشناسی حقوق

چکیده:

روان‌شناسی از بدو پیدایش خود، مذهب را به عنوان یکی از موضوع‌های مورد مطالعه خویش برگزیده و همواره پژوهش‌های متعددی در این زمینه وجود داشته است. با این حال، موضوع مذهب و چگونگی رویارویی با آن همواره تحت تأثیر دو گرایش عمده در روان‌شناسی بوده است. از یک سو، تحولات نظری به تغییر دیدگاه‌ها در این زمینه انجامیده و دریافت‌های نظری، چگونگی مفهوم‌پردازی در خصوص مذهب را عمیقاً تحت تأثیر قرار داده است و از سوی دیگر، به موازات تحولات نظری، روش بررسی موضوع‌های روان‌شناختی نیز دگرگون شده است. صرف نظر از این تحولات نظری و روش‌شناختی، درک ماهیت و چیستی علم برای تعیین حدود رویارویی علم و دین ضروری است. بی تردید علم خاستگاه خاص خویش را دارد و با تکیه بر اقتضائات و ویژگی‌های خود به تحلیل همه موضوع‌ها از جمله دین می‌پردازد. درک این اقتضائات برای فهم یافته‌های علمی و نیز حدود اطمینان نظریه‌ها ضروری است.

کلمات کلیدی: روان‌شناسی، مذهب، علم و دین، تحولات نظری، یافته‌های علمی، مفهوم‌پردازی



مقدمه :

مطالعه دین از زاویه ای روان‌شناختی طی دوره‌ای تقریباً صد ساله، فرازها و فرودهای فراوانی را از جهت روش و محتوا پشت سر گذاشته است. شاید اغراق نباشد اگر تصریح شود، موضوع مذهب، دین، تجربیات دینی و رفتارهای مذهبی از موضوع‌هایی بوده‌اند که همواره روان‌شناسان بدان توجه داشته‌اند.

با این حال، گذر زمان و تغییر و تحولات نظری و روش‌شناختی، همواره بر تفسیر روان‌شناختی از دین و مذهب آثار عمیقی بر جای گذاشته است. دانش روانشناسی رابطه‌ی مستقیمی با دین دارد. به همین سبب بنیان‌گذاران این دانش، همواره به بررسی مسأله‌ی دین و تأثیر آن در روان انسان پرداخته‌اند. از آن جمله، می‌توان از کارل گوستاو ۱۹۶۱م روانشناس سوئسی و پایه‌گذار روانشناسی تحلیلی نام برد، که تحقیقات گسترده‌ای در حوزه‌ی دین‌شناسی انجام داده است. او بر خلاف برخی از روانشناسان که منشاء دین را امور غیرمعرفتی مانند عقده‌های روانی، ترس یا فقر می‌دانستند، با طرح نظریه‌ی کهن‌الگوهای ناهشیار جمعی، سعی کرد راهی نوین در معرفت‌بشری به سوی دین و دینداری ارائه کند.

تاریخچه

تولد روان‌شناسی دین به ابتدای قرن حاضر باز می‌گردد. این گستره در آغاز قرن حاضر توجه بسیاری از محققین روان‌شناسی را به خود جلب کرده، چنان‌که پیش از آن کانت تجربه یا احکام دینی را با تحلیل حیات اخلاقی تبیین نمود و دین را بر مقتضیات قانون اخلاق بنا نهاد، و یا دکارت که همه چیز از جمله دین را با زبان ریاضی تبیین نمود. اما در آستانه قرن نوزدهم دیگر این بحث‌های ذهن‌شناسی، توانایی پاسخگویی به سؤالات اساسی طرح شده را نداشت. و از آنجائی که علم روان‌شناسی دین را یک مقوله انسانی می‌دانست لذا سعی کرد با تحلیل روانی انسان، ریشه پیدایش دین را مورد مطالعه قرار دهد. به گفته یونگ: "پدیده دین نمودگاری بشری است که روان‌شناسی نمی‌تواند و نباید نادیده‌اش بگیرد". یونگ می‌گوید: "روح یا جان آدمی فطرتاً دارای کارکرد دینی است... اما اگر این واقعیت تجربی وجود نداشت که در روح آدمی ارزش‌های والایی نهفته



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

است به روان‌شناسی کوچکترین علاقه‌ای نمی‌داشتم ، چرا که در آن حال روح و جان آدمی جز نجاری ناچیز و بی‌اهمیت نمی‌بود . حال آنکه از صدها آزمون و تجربه علمی دریافته‌ام که اصلاً چنین نیست و برعکس جان آدمی حاوی همه آن چیزهایی است که در احکام و دگم‌های دینی آمده است و چه بسا بیش از آن نیز ... من به روح کارکرد دینی نسبت نداده‌ام ، بل فقط واقعیاتی را برشمرده‌ام که ثابت می‌کند روح دارای طبیعت دینی است یعنی صاحب کارکرد دینی است . ” در واقع کلمه روان‌شناسی خود دلالت بر بعضی روابط با بعضی از ابعاد تجربه انسانی دارد که از دیرباز، آن را ‘دینی’ نامیده‌اند. وقتی که در طی قرن هیجدهم، این واژه رواج یافت، به عنوان بخشی از سنت فلسفی که با نظریه‌های ادراک مربوط است، مطرح گردید و با الهیات یا دین ربطی مهجور داشت . رفته رفته که مطالعه ادراکات ، هرچه بیشتر از رهیافت پیشینی (ماقبل تجربی) معرفت‌شناسی متعالی فاصله گرفت و جای خود را به روان‌شناسی ‘علمی’ تر که مبتنی بر روش‌های زیست‌شناسی و فیزیک بود داد ، پیوندهای بین روان‌شناسی و دین باز هم ضعیف‌تر شد . بنابراین راه روان‌شناسی و دین ، راهی هموار و آشنا و روشن ، چنان که امروزه تصور می‌شود ، نبود . ” “پیدایش روان‌شناسی دین را بعید است که بتوان به کار یک فرد یا گروهی از متفکران نسبت داد ، همچنین این رشته به‌طور طبیعی از هیچ سنت خاصی برنیامده است . از سوی دیگر اصولاً مشکل بتوان از تولد یا زایش و پیدایش دفعی این رشته سخن گفت ، بلکه می‌توان گفت که روان‌شناسی دین ، برخاسته از فضای فکری و فرهنگی خاصی است که در آن روش علمی و دین پژوهی به نحوی پخته و پیشرفته شدند که چون هر دو در معرض پرسش‌های مختلفی قرار گرفتند ، به یکدیگر نزدیک شدند . به این معنی ، روان‌شناسی دین برای دین‌پژوهی همان قدر انگیزه‌ای تازه بود که برای علم روان‌شناسی . فقط تأملات گذشته نگرانه یک نسل بعد ، منشأ خدماتی شد و مواجهه این دو رشته را تحقق بخشید و این رشته سرآغازی پیدا کرد ؛ گو اینکه در این باب هم اتفاق نظر حاصل نیست . ” اما باید بدانیم که روان‌شناسی نمی‌تواند به همه وجوه و جنبه‌های دین توجه کند (چون اساساً روان‌شناسی چنین شأنی را ندارد) و تنها به جنبه‌های رفتاری آن می‌پردازد . ” اما اگر کسی گمان برد همه دین یعنی همین تجربه‌های دینی ، نگاهی تحویل‌گرایانه (Reduction) به دین کرد ، و دین را به



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

چیزی کمتر از آن ارجاع داده است. "تعریف دین تعریف‌هایی که از دین بازگو شده آنقدر فراوان است که حتی ارائه فهرست ناقصی از آنها غیرممکن است و ما در اینجا به ذکر چند تعریف از روان‌شناسان و فیلسوفان مورد نظر (بدلیل مناسبت موضوع با تعاریف و شخصیت‌های آنها) اکتفا می‌کنیم. زیگموند فروید می‌گوید: "دین کاوش انسان برای یافتن تسلی دهنده‌های آسمانی است تا او را در غلبه بر حوادث بیمناک زندگی کمک کند. همچنین وی به دین به عنوان یک اغفال می‌نگرد و تجربه‌اش را به عنوان مشارکت در بیماری‌های همگانی دخالت می‌دهد." ویلیام جیمز روان‌شناس و فیلسوف معروف آمریکایی درباره دین چنین می‌گوید: "بی‌گمان من می‌توانم یک قسمت از موضوع مذهب را برای شما روشن سازم، نمی‌توان برای مذهب یک تعریف مطلق و منجزی پیدا کرد که مخالف و موافق آن را بپذیرند. از تمام معانی مختلف که برای مذهب آورده‌اند، و از همه جهاتی که برای آن قائل شده‌اند من یک قسمت و یک جهت از آنرا انتخاب کرده و طبق قرارداد همین قسمت را 'مذهب' می‌نامم. بنابراین مذهب عبارت خواهد بود از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها بر او روی می‌دهد. به‌طوریکه انسان از این مجموعه در می‌یابد که بین او و آن چیزی که آنرا 'امر خدایی' می‌نامد رابطه‌ای برقرار است." از نظر کارل گوستاو یونگ دین عبارتست از 'تفکر از روی وجدان و با کمال توجه'، یونگ می‌گوید: "دین یکی از قدیمی‌ترین و عمومی‌ترین تظاهرات روح انسانی است و بنابراین واضح است که هر گونه روان‌شناسی که سر و کارش با ساختمان روانی شخصیت انسان باشد لاقط نمی‌تواند این حقیقت را نادیده بگیرد که دین تنها یک پدیده اجتماعی و تاریخی نیست، بلکه برای بسیاری افراد بشر حکم یک مسئله مهم شخصی را دارد." شلایر ماخر، دین را با احساس و بطور جزئی با احساس وابستگی ربط می‌دهد. وی تعریف خود را از دین بصورت 'اساس تعلق مطلق' می‌آورد. "گوردون آلپورت، روان‌شناس برجسته آمریکایی برآنست که احساسات دینی نه ماهیتی صرفاً عقلانی دارند و نه کاملاً غیر عقلانی، بلکه بیشتر تلفیقی از احساس و تفکر منطقی است. در واقع دینداری فلسفه‌ای از زندگی برای فرد ارائه می‌کند که نه تنها ماهیتی عقلانی دارد بلکه به لحاظ احساسی و هیجانی نیز ارضا کننده است." در کنار این تعاریف نظریه دیگری نیز قابل



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

قبول است: " تمام ادیان مبتنی بر اعتقادات هستند ، اعتقادات که ناظر به ماهیت واقعیت متعالی ، واکنش مناسب نسبت به آن و بعضی موضوعات مربوطه می‌باشند . اعتقادات هر دین اعمال خاصی را که آن دین مقبول می‌داند و عواطفی را که برمی‌انگیزد ، توجیه می‌کنند . ممکن است این اعتقادات رسمیت بیابند و بصورت اصول اعتقادی درآیند یا ممکن است که تا حدی بطور ضمنی در اعمال دینی روزانه آن دین وجود داشته باشند . البته اعتقادات اساسی هر دین درباره حقیقت غایی در متن زندگی واقعی مورد تعبیر و تفسیر قرار می‌گیرند . واضح است که جزئیات فراوان ادیان به چگونگی این تعبیر و تفسیر بستگی دارد . چنین اعتقاداتی را ' اعتقادات دینی ' می‌خوانیم که مانند تمام اعتقادات می‌توانند از حیث سازگاری درونی ، انسجام ، مقبولیت و صدق مورد ارزیابی قرار بگیرند ." علامه محمدتقی جعفری ضمن توضیح مفصلی که در مورد تعاریف مزبور داده و ایراداتی که بر هر یک از آنها عنوان کرده معتقد است که هر متفکری آن بعد از حقایق مزبور را برای تعریف درباره آنها انتخاب می‌کند که شرایط ذهنی و محیطی او ایجاب می‌کند . و باید برای شناخت دین از هر دو قطب درون ذاتی و برون ذاتی استفاده کرد زیرا اگر بخواهیم دین را تنها با دریافته‌های درونی انسانها مورد شناسایی قرار داده و آن را تعریف کنیم ، بدیهی است که تفکیک آنها از توهمات و تخیلات و انواع انگیزه‌های غیر دینی درون اگر محال نباشد ، لاقلاً بسیار دشوار خواهد بود . و اگر بخواهیم برای تعریف دین ، تنها به پدیده‌های برونی که به انگیزگی دین و با علامات و نشانه‌های آن ، در جهان عینی نقش بسته کفایت کنیم بدیهی است که اکثریت چشمگیر پدیده‌های عینی ، علل و شرایط و هدف‌گیریهایی را بطور مشخص ارائه نمی‌کنند زیرا آن پدیده‌ها با نظر به علل بوجود آورنده آنها در معرض احتمالات متعدد می‌باشند . " ما مجبوریم برای بدست آوردن تعریفی از دین که تا حدودی قابل توجه ، جامع افراد و مانع اغیار باشد از دو قلمرو اساسی استفاده کنیم : یک - واقعیات درونی که مردم متدین آنها را چه از راه تعقل و چه از راه شهود دریافته و پذیرفته‌اند و با انگیزگی آنها حیات خود را تفسیر و توجیه می‌نمایند . دو - واقعیات برونی مانند اعمال عبادی و انجام تکالیف و ایفای حقوق که به انگیزگی واقعیات درونی در جهان عینی نمودار می‌گردند ." به نظر می‌رسد بیشتر متفکرین و دین پژوهان غربی (و چه بسا شرقی و اسلامی) جنبه عقلانی دین را در عین



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

ضروری و غیر قابل اجتناب دانستن آن ، در درجه دوم اهمیت قرار داده و ابتداءً جنبه درونی و ورانی دین را قابل لمس و ادراک و دارای اهمیت بیشتر می‌دانند . چنانکه ویلیام جیمز معتقد بود که اگر کسی در حوزه دین تحقیق کند به تفاوت عظیمی در افکار و مشابهنی در احساس و سلوک خواهد رسید . او این واقعیت را برای اثبات اینکه نظریه‌های دینی امری ثانوی بوده و احساسات و سلوک ، امری ثابت و در نتیجه عناصر ذاتی دین هستند مطرح نمود . بر این اساس و با دقت نظر بیشتر می‌بینیم که پرداختن به جنبه‌های مختلف دین و بررسی کامل مسئله دین کاری است بسیار مشکل که در بحث ما نمی‌گنجد و ما تنها به جنبه روانی آن پرداخته و از این نظر آن را مورد بررسی قرار می‌دهیم . بررسی تئوری‌های روان‌شناسانه دینپیشگامان روان‌شناسی دین از جمله فروید ، در زمینه بررسی فرآیند تحول روان‌شناختی دین به تبیین ریشه‌های تاریخی دینداری آدمی پرداختند که غالباً ماهیتی فراسوی روان‌شناختی داشت . اما امروزه روان‌شناسان دیگر توجهی به تبیین ریشه‌های تاریخی دین نمی‌کنند و در مقابل سعی دارند ریشه‌ها و فرآیند تحول دینداری در انسان امروز را مورد بررسی قرار دهند

یونگ در باب دین بیش از هر موضوع دیگری سخن گفته است . او اشاره میکند دین یکی از قدیمیترین و عمومیت‌ترین تظاهرات روح انسانی است . بنابراین هرگونه روانشناسی که سر و کارش با ساختمان روانی شخصیت انسان باشد، دست کم نمیتواند این حقیقت را نادیده بگیرد، که دین تنها یک پدیده ی اجتماعی و تاریخی نیست، بلکه برای بسیاری از افراد بشر حکم یک مسأله ی مهم شخصی را دارد.

به باور یونگ دین دارای نیرویی برتر است که در همهی اعصار مردمان را بر آن داشته، به آنچه ناندیشیدنی است بیندیشند، بزرگ ترین رنج ها را بر خود تحمیل کنند، تا به اهدافی دین همان قدر واقعی است که : « که لازمه ی کسب تقدس است نائل آیند . یونگ میگوید گرسنگی و ترس از مرگ، و میان فعالیتهای معنوی انسان از همه قویتر و اصیلتر است، هرچند که این همان کارکردی است که بر سر راهش، حتی بیش از مسأله ی میل جنسی یا مسأله ی انطباق اجتماعی، مانع ایجاد کردهاند یونگ معتقد است دین یک رابطه ی درونی با عالی ترین و نیرومندترین ارزش ها - خواه مثبت یا



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

منفی است. این رابطه میتواند ارادی یا غیرارادی باشد. به باور یونگ این واقعیت روان شناسانه نیرومندترین تأثیر را در عملکرد ما دارد. زیرا همواره عامل روانی شدید وجود دارد تا آن را خدا بنامیم

یونگ مدعی است که انسان همواره به کمک دین نیازمند بوده است و کمک دین بدین ترتیب است که ناهشیار، روان آدمی را به مرتب هی آگاهی م برساند و سپس انسان را آزاد می گذارد تا به بهترین وجه ممکن بر آن فائق آید.

یونگ در میان سایر روانشناسان آشنایی نسبتاً خوب وی با متون ادیان دیگر به ویژه قرآن کریم است. برای نمونه، وی در کتاب چهار صورت ازلی، با توضیح و تحلیل سوره کهن "هجدهمین سوره قرآن" داستانهای مختلف را، در در انسان میدانند. حتی در سفر خود به ولادت مجدد حقیقت بیان نمادین صورت ازلی آفریقا میگوید: به علت آگاهی من از قرآن کریم، مرا مؤمن به قرآن میخواندند. در ذهن آنها، من یکی از پیروان پنهانی محمد بودم

روان شناسی دین دو مسأله عمده را مورد بحث قرار می دهد. علل گرایش به دین و پیامدهای این گرایش. روان شناسان در تحلیل هر دو مسأله دو گروه هستند: گروه نخست بنیان گذاران نظرات عام (ماکروتئورسینها) هستند که با ارائه تئوری های عام فراتجربی به تحلیل دین می پردازند. مانند: فروید، ویلیام جیمز، یونگ، آلپورت و... گروه دوم روان شناسان متأخر هستند که پس از سپری شدن دوران ارائه نظریه های عام در روان شناسی بر روشهای تجربی دقیق در تحلیل دینداری - در چارچوب نظریه های عام - تاکید می کنند: پی جی واتسون و جی نیلمن از مهمترین روان شناسان تجربی دین پژوه هستند. تحول روان شناختی فرد از تولد تا مرگ دیدگاه وی نسبت به خدا و جهان را نیز دگرگون می سازد. تمایز درک ایمان دینی کودک، بزرگسال و سالخورده تابعی از جایگاه آنها در فرآیند تحول روانشناختی است. ایمان دینی یک کودک ماهیتی ساده دارد و به موازات تحول وی که از ارزش های اخلاقی، مفاهیم قدسی و فوق طبیعی و اعمال دینی نیز متحول می گردد. برخی از روان شناسان دین در این زمینه سعی کرده اند فرآیند تحول دینداری را در چارچوب تئوری های تحولی روان شناسی تبیین کنند: تئوری تحولی پیازه: "الکایند (Elkind)"، با استفاده از تئوری تحولی پیازه فرآیند تحول درک کودک از خدا و دین را



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

مورد بحث قرار داده است. براساس نظر وی شکل‌گیری 'شیئی دائم' که در نظام پیاژه بین ۶ الی ۸ ماهگی ظاهر می‌شود، این معنا را دارد که خارج شدن شیئی از میدان ادراکی کودک دالّ بر از بین رفتن شیئی نیست. چنین توانایی شناختی کودک را آمادۀ درک این مفهوم می‌کند که خدا علی‌رغم اینکه دیده نمی‌شود وجود دارد. همچنین درک کودک از بقاء و زندگی پس از مرگ با ظهور 'نگهداری‌های ذهنی' که بر پایداری ماده، وزن و حجم علی‌رغم جابجا شدن و تغییر شکل ظاهری و ادراکی آنها دلالت می‌کند، قابل تبیین می‌شود. وقتی کودک چنین توانایی شناختی را در سنین ۸ الی ۱۲ سالگی کسب می‌کند آمادۀ پذیرش وجود بقاء پس از مرگ می‌گردد. پس از سنین نوجوانی و استقرار تفکر صوری - تفکری که ممکن است در برخی هیچ‌گاه ظاهر نشود - فرد آمادۀ ورود به مرحلهٔ دیگری از دینداری می‌شود. عملیات صوری رهایی اندیشه از عینیت و امکان تفکر بر مبنای امور انتزاعی و ممکنات را فراهم می‌سازد. این دوره از تحول شناختی با چهار توانایی عملیات ترکیبی، منطق قضایا، جدایی صورت از ماده، و تفکر فرضی - استنتاجی مشخص می‌شود. عملیات ترکیبی پایه استدلال علمی است که در آن فرد مانند یک دانشمند در حل یک مسئله با ثابت نگه‌داشتن سایر عوامل و تغییر نظامدار یک عامل به عمل می‌پردازد تا با استدلال درست به نتیجه برسد و در این کار تمامی ترکیب‌های ممکن برای ثابت و دستکاری کردن متغیرها را بررسی می‌کند. در منطق قضایا فرد از حداقل دو مقدمه مستقل، نتیجه‌ای را که از فرآیند ترکیب دو مقدمه حاصل می‌شود و به تنهایی در هر یک از مقدمه‌ها نیست انتزاع می‌کند. جدایی صورت از ماده دالّ بر توانایی فرد در به‌کارگیری منطق بدون وابستگی به ماده و با استفاده صرف از صورت است. تفکر فرضی استنتاجی نیز بر فرض کردن یک مسئله و نتیجه‌گیری از آن دلالت می‌کند. در این توانایی فرد اندیشهٔ خود را در خصوص هر مسئله فرضی و غیر عینی بکار می‌گیرد و خروج از چارچوب واقعیت را ممکن می‌سازد. در اینجا فرد فرض محال را ممکن می‌انگارد و عملیات منطقی را در آن به‌کار می‌اندازد. با شکل‌گیری این دوره از تحول شناختی، مواجهه با مفاهیم انتزاعی دینی نیز امکان‌پذیر می‌گردد. مطالعات متعدد نیز نشان دادند که در نوجوانی فرد با تفکر انتزاعی در خصوص مفاهیم دینی درآمیخته می‌شود. اغلب تغییرهای دینی که در آنها فرد پیرو یک دین رسمی



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

می‌شود در این سنین رخ می‌دهد . چرا که در این دوران فرد با به‌کارگیری تفکر انتزاعی و عملیات صوری امکان بررسی باورهای کودکی خود بدست می‌آورد . ” تئوری اریکسون : از دیگر تئوری‌هایی که برای تبیین تحول دینداری مورد توجه قرار گرفته است ، تئوری تحول روانی - اجتماعی اریکسون است . اریک اریکسون که یک نو فرویدی است نسبت به دین موضع‌گیری مثبتی دارد . وی معتقد است بین نهادهای اجتماعی بوجود آمده در طول تاریخ زندگی انسان و نیازهای روان‌شناختی او ارتباط وجود دارد . به نظر اریکسون دین به عنوان یک نهاد اجتماعی در طول تاریخ در خدمت ارضاء ، اعتماد اساسی ’ بشر بوده است . اریکسون برخلاف فروید دین را به عنوان بازگشت به دوره کودکی دانسته و آن را برای تأمین نیاز اعتماد اساسی بشر ضروری می‌داند . ” در تئوری اریکسون ۸ مرحله تحول در سراسر زندگی وجود دارد که هر یک از آنها با یک پیوستار تعارضی مشخص می‌شوند . فرد در هر یک از این مراحل در رویارویی با این تعارضات سرنوشت روان‌شناختی خود را رقم می‌زند . استل (۱۹۸۶) (steele) ، به نقل از ورتینگتون ، (۱۹۸۹) معتقد است بر مبنای اولین مرحله تحولی اریکسون که از تولد تا یک سالگی است ، رویارویی کودک با تعارض اعتماد در برابر عدم اعتماد زمینه پدیدایی و شکل‌گیری ایمان را بوجود می‌آورد . بر اساس تئوری اریکسون فرد در سنین نوجوانی با تعارض کسب هویت در مقابل آشفتگی نقش که با کشف استعدادها و تجربه نقش‌ها همخوان است روبرو می‌شود . وایتهد اظهار می‌دارد که هویت در سه محور کار ، روابط اجتماعی و ایدئولوژی شکل می‌گیرد که هویت دینی بخش عمده‌ای از هویت ایدئولوژیک را تشکیل می‌دهد . اگر نوجوان با موفقیت ، تعارض هویت در برابر پراکندگی نقش را حل کند ، تعهد ایمانی محکمی نیز در وی شکل می‌گیرد . این تعهد اعتماد و توانایی پایبندی فرد به یک ایدئولوژی را مهیا می‌سازد و همین امر در عین حال نوجوان را در برابر همسادگری (Totalism) که برانعطف ناپذیری سازمان شخصیتی فرد و آسیب پذیری در برابر ایدئولوژی‌های افراطی و نظام‌های توتالیتیر دلالت می‌کند ، قرار دهد . ” بعضی از محققین سعی کرده‌اند که به صورت اختصاصی و نه در پرتو تئوری‌های عام تحولی در مورد تحول دینداری نظریه‌پردازی کنند : آلپورت : بر مبنای نظر گوردون آلپورت (۱۸۹۷-۱۹۶۷) روان‌شناس برجسته آمریکایی ، احساسات دینی ، باورهای دینی اشباع



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

از عواطف و احساسات هستند. آلپورت معتقد است که احساسات دینی با یک زودباوری خام آغاز می‌شود که در آن کودک هر آنچه را که در خصوص دین می‌شنود باور می‌کند. چنین باورهایی با اقتدارگرایی غیر عقلانی و کودکانه بودن مشخص می‌شود. در مرحله دوم شک همه وجود فرد را فرا می‌گیرد و در نهایت این شک در برخی افراد به ایمان بالغانه و در برخی دیگر که شک غلبه می‌کند به ناباوری و در برخی دیگر که شک و باور نیرویی برابر پیدا می‌کنند به لادری‌گری می‌انجامد. (به نقل از ورتینگتون ۱۹۸۹) "آلپورت بر آن است که احساسات دینی نه ماهیتی صرفاً عقلانی دارند و نه کاملاً غیر عقلانی بلکه بیشتر تلفیقی از احساس و تفکر منطقی است. در واقع دینداری، فلسفه‌ای از زندگی برای فرد ارائه می‌کند که نه تنها ماهیتی عقلانی دارد بلکه به لحاظ احساسی و هیجانی نیز ارضاء کننده است. بنابراین آلپورت نتیجه می‌گیرد که تمام ادیان بزرگ دنیا نوعی جهان بینی برای پیروان خود به ارمغان می‌آورند که هم سادگی منطقی دارد و هم زیبایی هارمونیک. آلپورت در بحث از بلوغ دینی اظهار می‌دارد که ایمان دینی بالغانه، به رغم ماهیت تقلیدی و اقتباسی، خصلتی پویا دارد. البته به رغم وی همه دینداری‌ها از عدم بلوغ روان‌شناختی - یعنی از مشکلات جسمانی، تمایلات خود محورانه، تفسیرهای کودکانه و... ریشه گرفته‌اند، اما آلپورت معتقد است که احساسات دینی می‌توانند در فرآیند تحول خود بر چنین ریشه‌های نابالغانه‌ای غلبه یابند و برانگیزه‌هایی که از آنها سرچشمه گرفته‌اند چیره شوند. با وقوع چنین پدیده‌ای، دین 'انگیزه برتر' در زندگی فرد می‌شود. به عبارت دیگر احساسات دینی به یک کنش‌وری خود مختار در چارچوب شخصیت دست می‌یابند. آلپورت توضیح می‌دهد که احساسات دینی بالغانه با ثبات اخلاقی‌ای همراه است که فلسفه‌ جامعی برای زندگی عرضه می‌کند و به سمت یک الگوی توحید یافته هم‌هنگ سازمان بندی می‌شود و در نهایت باورهای راهگشا، فرضیات کارآمد در عرصه حیات است که امکان عمل در شرایط مبهم و تردیدآمیز را فراهم می‌سازد. "آلپورت در تحقیقات بعدی به ابداع دو مقیاس جهت گیری دینی پرداخت. مقیاس 'دینداری بیرونی' با هدف ارزیابی آنچه آلپورت قبلاً تحت عنوان دینداری نابالغانه شرح داده بود، طرح ریزی شد. افراد با یک جهت‌گیری دینداری بیرونی به لحاظ نظری دارای باروهای دینی‌ای هستند که فقط اهدافی ابزاری دارند. با چنین



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

انگیزه‌ای، دین ابزار ارضای نیازهای اولیه فرد خواهد بود. یعنی به تعبیر متألهانه دیندار، بیرونی^۱ به سمت خداوند می‌رود بدون آنکه خود را فراموش کند. ... دینداری بیرونی ابعاد غیر روحانی و سکولار زندگی را برای فرد مقدم‌تر از ابعاد روحانی و الهی می‌نماید. مقیاس^۲ دینداری درونی^۳ برای ارزیابی ایمان بالغانه طراحی شده است. در چنین جهت‌گیری‌ای دین‌گنشی وری خود مختار و مستقلی می‌یابد و انگیزه برتر می‌شود. برای اشخاصی که دارای دینداری درونی هستند، نیازهای غیردینی هر چقدر هم که مهم باشد، اهمیت غایی کمتری دارند. این افراد سعی می‌کنند تا آنجا که ممکن است این نیازها را با باورها و تکالیف دینی خود هماهنگ سازند. معتقد بودن به یک آیین، فرد را برای درونی ساختن و پیروی کامل از آن برمی‌انگیزد. افراد با چنین انگیزه‌ای از دینشان استفاده نمی‌کنند. بلکه با آن زندگی می‌کنند. (آلپورت وراس ص ۴۳۴) یونگ: یونگ از نظریه پردازانی است که دین‌شناسی وی به دلیل مسبوقیتش به دین‌شناسی فروید و عطف توجه به ابعاد گوناگون دین پژوهی حائز اهمیت است. یونگ «روان‌شناسی تحلیلی» خود را که «نظام زوربخ^۴ خوانده می‌شود بنا نهاد. «یونگ دانشمند موثر در تاریخ روان‌شناسی و الهیات نوین مسیحی بوده است. شولتس از روان‌شناسان نیروی دوم می‌گوید: نظریه او یکی از بحث‌انگیزترین و مبارزه جویانه‌ترین نظریه‌هایی است که تا کنون عرضه شده است. روان‌شناسی تحلیلی یونگ آمیزه‌ای از پژوهش‌های بالینی، اندیشه‌های فلسفی و حتی دینی است اما برخلاف فروید ادعای علمی بودن ندارد. مهمترین عنصر روان‌شناسی تحلیلی جستار از طریق فراسوی علم و فلسفه برای دستیابی به افق لایتناهی انسانیت است. یونگ با کشف^۵ ناهشیار جمعی^۶ توانسته است به دستیابی بشر به آنچه از طریق معرفت تجربی صرف و تحلیل‌گرایی محض ناممکن است کمک کند. طریقی که وی در شناخت افق‌های پنهان طبیعت آدمی و فهم تجربه‌های قدسی، اندیشه‌های دینی و زندگی پس از مرگ بکار گرفت. «دین با درونه‌های ناآگاه جمعی در ارتباط سر راست است. ولی مهم این است که این درونه‌ها یا محتویات را چگونه می‌توان شناخت؟ این درونه‌ها را می‌توان از راه مکاشفه شناخت. مکاشفه‌ای که مسیحایی نیست. یعنی مستلزم تجلی‌خدایی که وجودش خارج از انسان و جهان است، بر من نیست. در واقع مکاشفه یونگ پدیده‌ای است شخصی و



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

یگانه که هر کس اگر قادر باشد می‌تواند آن را تجربه کند. این تجربه یگانه رازهای پنهان نهفته در ناآگاه را مکشوف می‌سازد.

« مکاشفه بیش از هر چیز حجاب برگرفتن از ژرفنای روح بشر و عیان کردن ماهیت آن است. بنابراین رویدادی است اساساً روانشناختی » ریشه دین وحی و مکاشفه است. پس ماهیت دین و در نتیجه ماهیت خدا در زبان روانشناختی همه بستگی به ماهیت محتویات ناآگاه جمعی دارد، و وقتی در اثر وحی و مکاشفه گنجینه‌های ذخیره شده در ژرفنای روان انسان گشوده و سرزیر می‌شوند، این محتویات نیز به حیطة آگاهی نفوذ می‌کنند. ناآگاه جمعی به صورت چیزی آکنده از قدرت، با حسی از رمز و راز و با احساس‌های قوی، خود را آشکار می‌کند. این‌گونه تجربه انسانی را یونگ تجربه دینی می‌نامد و عواملی که این تجربه را سبب می‌گردند، سرمون‌های ناآگاه جمعی‌اند. درونه‌ها و اندیشه‌هایی که در آگاهی پدیدار می‌شوند، خدایانند. : «خدایان تشخص یافته‌های ناآگاه جمعی‌اند، و از خلال کرد و کار ناهشیارانه روان آدمی خود را به ما می‌نمایانند.» اگر چه توجه به پایگاه ناهشیار، اساساً به فروید برمی‌گردد ولی یونگ بیش از هر نظریه پرداز دیگری به این موضوع توجه کرد و از ناهشیار شخصی فراتر رفته و ناهشیار جمعی را کشف و بر اهمیت آن در زندگی بشر تاکید کرد. « به اعتقاد یونگ، بدبختی، یأس، احساس پوچی، بی‌هدفی و بی‌معنایی بشر به دلیل نداشتن ارتباط با بنیادهای ناهشیار شخصیت است. از دیدگاه او علت اصلی فقدان این ارتباط، اعتقاد بشر بیشتر از پیش به علم و عقل به عنوان راهنماهای زندگی است. » به زبان روانشناختی، خدا و درونه‌های ناآگاه جمعی را یونگ همذات می‌پندارد و چون انسان در تحول و فراگشت دائمی است این محتویات که به سبب جمعی بودن در اساس یکسانند به شیوه‌های گوناگون پدیدار می‌شوند و این بسته به میزان آگاهی انسان و شرایطی واقعی است که برایش پیش می‌آید از آنجا که این محتویات جمعی‌اند بیشتر با سرمون‌ها سروکار دارند تا با من، و وقتی به تجربه درمی‌آیند ارتباط آنها با عواطف و احساس‌های پرشور بسیار صمیمی و نزدیک می‌گردد. در انسان بدوی محتویات سرمون‌ها در قالب اسطوره‌ها نمود می‌کنند. اسطوره به واقع نمودگار فرایند ضمیر ناآگاه است. یونگ می‌گوید که از اسطوره به دین تنها یک گام فاصله است همراه با تکامل انسان به تدریج احکام دینی جایگزین اسطوره می‌شوند. پس احکام



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

دینی از اساطیر سر می‌زنند که رشد و تکاملی بطنی دارند. جای محتویات اسطوره را در دگم‌ها و احکام دینی، خدایان جدید می‌گیرند. ” یونگ با تکیه بر ناهشیار جمعی نه تنها به لحاظ نظری راهی نوین در معرفت بشر به آنچه از طریق علوم تجربی و عقل‌گرایی قرن نوزدهم قابل وصول نیست، ارائه می‌نماید بلکه به لحاظ عملی، روشی برای درمان روان‌نژندی همگانی عصر ما، پوچی و بیهودگی ناشی از فقدان ارتباط معنوی بشر با ناهشیار مطرح می‌کند. “ فقدان روحیه دینی در انسان اختلالات و تشویش‌های روانی طبیعی تولید می‌کند. ممکن است ذهن آگاه این تشویش‌ها را نادیده بگیرد، ولی محرک آنها جایی جز در ضمیر ناآگاه نیست، و هر چه من سعی کند بیشتر آنها را سرکوب کند، اختلالات بیشتر و خود مختاری و قدرت عقده‌های ناآگاه جمعی نیز افزون‌تر می‌شود. دین به این معنا، خود شکلی از روان‌درمانی است و یکی از مهم‌ترین عوامل یاری‌دهنده به فرایند روان‌شناختی سازگاری با محیط است. بنابراین چون دینداری نیاز و ضرورتی روان‌شناختی در انسان است هرگاه فکر و ذکر انسان از روح خدا خالی گردد جای او را جانشینی ناهشیار فرا می‌گیرد... یونگ بر آن است که بسیاری از روان‌نژندی‌ها هیچ‌گاه درمان نمی‌یابند، مگر آنکه شرایطی پیش آید که عامل مذهبی بتواند دوباره به بیمار باز گردد. ” دیوید هیوم: هیوم، شکاک استکاتلندی را می‌توان مؤثرترین فیلسوف دوران جدید نامید. فلسفه او دارای دو جنبه است: “ یکی علاقه‌ای عمیق به شکاکیت و تردیدی افراطی در اینکه فلاسفه به کشف حقیقی نائل شده باشند. دوم این عقیده که آنچه وی ‘ علم انسان ’ نامیده است. در این علم سیر و جریان تفکر ما مورد مطالعه قرار می‌گیرد و کوشیده می‌شود تا دریافت شود که افکار و نظریات مردم چگونه حاصل می‌گردد و مردم اعتقادی را که درباره طبیعت حوادث دارند از کجا پیدا می‌کنند. ” بنابر نظر هیوم ما می‌توانیم بوسیله فهم صفات و حالات موجودات انسانی مطلبی مهم درباره ماهیت شناسایی و معرفتی که آدمیان دارند بدست آوریم. “ بنابراین ما باید تجارب خود را در علم با ملاحظه محتاطانه حیات انسانی گرد آوریم و آنها را چنانکه در سیر و جریان عمومی دنیا و بوسیله رفتار مشترک آدمیان در کارها و در لذات و خوشی‌های آنان پدیدار می‌شود در نظر بگیریم. هرگاه این نوع تجارب از روی تشخیص صحیح و خردمندانه گردآورده و سنجیده شود می‌توانیم امیدوار باشیم که بنابر آنها علمی تأسیس



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

کنیم که از حیث یقین نازل نباشد و از لحاظ سودمندی از هر فهم و درک دیگر انسان بسی برتر باشد. " هیوم به کشف امر خاصی نائل آمد. اصل هم‌صورتی طبیعت تقریباً در همه استنتاجات ما در ورای آنچه مستقیماً ادراک می‌کنیم نهفته است. تقریباً همه تفسیرهایی که از تأثرات خود می‌کنیم مبتنی است بر اموری که دائماً در تجربه گذشته ما بوده و در زمان حال هم هست و در آینده نیز خواهد بود. لیکن اگر در جستجوی دلیل و بنیه‌ای بر این اصل بسیار مهم برآییم، درمی‌یابیم که هیچ دلیل و مدرکی نداریم. براساس نظر هیوم دلیل اعتقاد ما به این اصل اینست که این عقیده ناشی از یک عادت روانی یا خلق و خویی است که مردم دارند که پس از آنکه ارتباط دائمی دو تأثر را به اندازه کافی تجربه کردند، هرگاه یکی از بهم پیوسته‌ها در تجربه ایشان دوباره رخ نماید، آنان مستقیماً به فکر هم پیوسته دیگر یعنی تصویری در تخیل خویششان کشانده می‌شوند. بدین گونه هیوم نتیجه گرفت که آگاهی ما درباره عالم که از تجربه خود اقتباس می‌کنیم فقط مبتنی است بر مجموعه خاصی از عادات یا خویهای ذهنی برای ادراک نیرومند و روشن بعضی از صور و معانی. پس از آشنایی با نظر و فلسفه تجربی هیوم، بر همین اساس به بررسی آراء وی در مورد دین، چگونگی گرایش انسان به دین، نخستین دین آدمیزادگان و پیدایش توحید از شرک می‌پردازیم: هیوم می‌گوید که در هر پژوهشی در باره دین دو مسئله در خور توجه باید باشد، نخست بنیاد دین در خوی و سرشت آدمی است و دوم بنیاد آن در خرد او. این دو مسئله را بدین‌گونه نیز می‌توان بیان کرد: نخست اینکه دین در میان آدمیزادگان چگونه پیدا شد (یا شناخت علت دین) و دوم اینکه دلیل اعتقاد انسان به دینی خاص چیست (یا شناخت حقیقت دین) فرزندان و متفکران درباره چگونگی پیدا شدن دین در میان آدمیزادگان بسیار اندیشیده و سخن گفته‌اند. یکی از شایع‌ترین نظرات گذشته در این باره آن است که آدمیان در آغاز همگی یک دین داشتند و بنیاد این دین، یکتا پرستی و اصول عقلی و اخلاقی بود ولی اندک اندک از و کین این دین را آلوده و تباه کرد و دین‌های کنونی را پدید آورد. هیوم نیز به پیروی از مشرب تجربی فلسفه خود این آلودگی‌ها و تباهی‌ها را در ادیان عامه یکایک باز می‌نماید ولی برعکس متفکران دیگر نتیجه می‌گیرد. که دین اصلی و آغازین انسان نه یکتا پرستی بلکه شرک و بت پرستی بوده است. و انسان فقط هنگامی



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

خدای یگانه را می‌شناسد و به اصول عالی اخلاقی دل می‌بندد که از بند نادانی و درنده‌خویی برهد و به پایه کمال عقلی برسد .

“ به دیده من اگر چگونگی پیشرفت جامعه انسانی را از زمان درنده‌خویی تا پایه کمال آن بررسی می‌بینیم که شرک یا بت پرستی ، نخستین و کهن‌ترین دین آدمیان بوده است ، یا به حکم ضرورت باید بوده باشد . ” و در تبیین این نظر این‌گونه دلیل می‌آورد : “ اگر آدمیان از آغاز کار با دلیل آوردن از نظام طبیعت به ذاتی متعادل عقیده پیدا می‌کردند دیگر هرگز نمی‌توانستند آن عقیده را فرو گذارند و به شرک بگردند . بلکه همان اصول عقلی که در آغاز چنین عقیده‌ای را در میان آدمیان رواج داده بود می‌بایست آن را آسانتر میانشان پایدار نگه دارد . بنیاد کردن و ثابت کردن هر آئینی بسیار دشوارتر است تا نیرومند کردن و نگه داشتن آن . ” هیوم در عین حالی که اعتقاد بشر را از نخست به نیرویی برتر شرک آمیز می‌داند . خاستگاه دین را ترس از آینده و یافتن عوامل تأثیرگذار در زندگی خود می‌داند و می‌گوید که آنچه انسان ابتدایی را به خدانشناسی رهنمون شد نظام طبیعت و هستی و موهبت‌های آن همچون آبادی و تندرستی و شادی و آرامش خاطر نبود ، انسانی که از این موهبت‌ها برخوردار باشد و طبیعت و محیط خود را آرام و سازگار و بسامان و برآورنده نیازهای خویش بیابد ، کمتر در پی کاویدن و شناختن دقایق هستی آن برمی‌آید . برعکس ، نمونه‌های گسستگی این نظام مانند ویرانی و بیماری و اندوه و پریشانی او را به تفکر وامیدارد : “ میان همه ملت‌هایی که مشرک بوده‌اند نخستین عقاید دینی نه از ژرف بینی در آثار طبیعت بلکه از نگرانی درباره رویدادهای زندگی و از بیمها و امیدهایی که اندیشه آدمی را به تکاپو می‌انگیزد سرچشمه گرفته است . ” به بیان دیگر هیوم انگیزه نخستین پژوهش انسان را این‌گونه می‌بیند : “ باید پنداشت که هیچ سودایی نمی‌توانسته است بر این مردم دد منش کاری باشد مگر دلبستگی‌های عادی زندگی آدمی ، جستجوی شوق آمیز در پی شادی ، هراس از سیه روزی آینده ، ترس از مرگ ، عطش کین و خواهش خوراک و بایسته‌های دیگر چون امیدها و بیمها و بویژه بیم‌هایی از این‌گونه که برشمریم جان‌های مردمان را آشفته دارد . ایشان را برمی‌انگیزد تا با کنجکاوای هراسناکانه‌ای سیر علل آینده را وا بینند و رویدادهای گوناگون و متضاد زندگی آدمی را بررسند . ” هیوم این پاسخ را دلیل دیگری در تأیید نظر خود درباره تقدم شرک بر



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

یکتاپرستی می‌داند. زیرا انسان ابتدایی نمی‌تواند رویدادهای گوناگون زندگی مانند شادی و اندوه یا تندرستی و بیماری یا آبادی و ویرانی را حاصل کار علت و نیروی واحد بداند بلکه آنها را به علت‌های متعدد نسبت می‌دهد و آنگاه برای هر علتی حرمتی جداگانه فرض می‌کند و آن را خدایی مستقل می‌انگارد. " این مردمان خدایان خود را هر چند توانا و نادیدنی باشند چیزی نمی‌انگارند جز گونه‌ای از آدمیزادگان که شاید از میان خود ایشان برخاسته باشد و همه سوادها و خواهش‌های آدمی و نیز دستها و پاها و اندام‌های تن او را در خویشتن نگه داشته است. چون هر یک از این هستیهای کرانمهند با آنکه فرمانروای سرنوشت آدمی است از گستراندن نفوذ خود به همه جاها ناتوان است، پس باید بر شماره‌شان افزود تا مسئول همه رویدادهای سراسر پهنه طبیعت گردند. بدین‌سان هر سرزمین از انبوهی خدایان محلی گرانبار می‌شود و هم بدین‌گونه بود که شرک پدید آمد و هنوز هم در میان بخش بزرگی از آدمیزادگان بی‌دانش رایج است. " پس چنین است اصول کلی شرک که از سرشت آدمی برخاسته است و به هوس یا تصادف وابسته نیست یا وابستگی کم دارد. چون علت‌های شادی یا تیره روزی ما اموری ناشناخته و نامسلم است روان آشفته ما می‌کوشد یا به تصور روشنی از آنها برسد و در این کوشش، دستاویزی بهتر از آن نمی‌یابد که آن علتها را همچون کارگزارانی دارای هوش و خواست و فقط اندکی نیرومندتر از ما پندارد... و چون هوش و عقل که نادیدنی و مینوی است، چیزی ظریفتر از آن است که به فهم مبتذل عوام آید، آدمیان طبعاً آن را به مظهری محسوس نسبت می‌دهند همچون آن بخش‌هایی از طبیعت که بیشتر به چشم می‌آیند، یا تندیس‌ها و پیکره‌ها و نگاره‌هایی که مردمان در عصری فرهیخته از خدایان خویش می‌سازند. " براساس نظریه هیوم، آیین خدایپرستی که در میان اقوام بزرگ و پرجمعیت گسترش یافته و در میان ایشان از سوی همه اصناف و انواع مردم پذیرفته شده است. از شرک پدید آمده ولی نه از راه برهان و حجت بلکه بر پایه اصول نامعقول و خرافی. آشوب‌های طبیعی و نابسامانی‌ها و معجزه‌ها اگر چه ناقض مشیت مدبری خردمند است لیکن نیرومندترین احساسات دینی را در دل‌های مردمان پدید می‌آورند. زیرا علل رویدادها در این احوال، ناشناخته‌تر و تبیین‌ناپذیر می‌نماید... از همه این سخنان می‌توان نتیجه گرفت که عوام هر قوم خدایپرست هنوز آیین



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

خداپرستی را بر پایه اصول نامعقول و خرافی بنیاد می‌کنند و هرگز نه از راه دلیل و منطق بلکه با چنان شیوه‌ای که در خور هوش و توانائیشان است به شناخت خدا می‌رسند. ” فروید : فروید از پیام‌آوران سکولاریزم در قرن نوزدهم است و تحلیل وی از علل و پیامدهای گرایش به دین از جهات فراوانی از جمله به لحاظ مناسبت بین علم و دین حائز اهمیت است. بنابراین تحلیل او از دین به عنوان نخستین دیدگاه روان‌شناختی و اولین نظریه عام در تفسیر علل و پیامدهای گرایش به دین برای متکلم معاصر که رسالت شناخت، عرضه، تبیین و دفاع از اندیشه دینی را برعهده دارد حائز اهمیت است. فروید از آغاز گران دین شناسی بیرون دینی است. و این پدیده اساساً نو و شگفت‌آور می‌نماید، پدیده‌ای که نه متکلمان مسبوق به امثال آن هستند و نه می‌توانند لوازم و نتایج آن را پیش بینی کنند. بنابراین تحلیل فروید از دین به عنوان دین شناسی بیرون دینی، مورد توجه متکلم معاصر قرار می‌گیرد. فروید با موهوم پنداشتن باورهای دینی، دیدگاهی کاملاً معارض با اساس دین و دینداری ارائه کرده است و برای نسل‌هایی در بی‌اعتقادی به دعوت انبیاء و بی‌رغبتی به تعالیم دینی و ترویج سکولاریزم، مبنا و الهام بخش بوده است. مطابق با تصور جان هیک از نظریه فروید در باب دین، می‌توان آن را یکی از دو تفسیر عمده و نافذ در میان تفسیرهای طبیعی‌گرایانه دین دانست، که پیدایش باورها و تجربه‌های دینی را بدون فرض وجود خداوند و صرفاً با استناد به عوامل طبیعی (روانی - اجتماعی) تبیین می‌کند. براساس تبیین فروید از علل گرایش به دین، نسبت خالق و مخلوق (انسان) برعکس آنچه در ادیان تعلیم می‌گردد، تفسیر شده و حقایق اندیشه دینی به‌طور کلی انکار می‌گردد. فروید خود را پیام‌آور اخلاق می‌داند و نجات اخلاق را از جمله اهداف رسالت سکولاریستی خود قرار می‌دهد و از همین موضع با دین مواجهه می‌کند. به نظر وی اخلاق به‌طور کامل با دین عجین شده است به گونه‌ای که دین و اخلاق هم سرنوشت شده‌اند. همان‌گونه داستایوسکی می‌گوید: اگر خدا نباشد هر چیزی مجاز است. فروید معتقد است دین مبنای اخلاق است و لکن مبنای متزلزلی است زیرا انسان‌ها در نبوغ فکری خود در آینده، باورهای دینی را فرو خواهند نهاد و در این صورت اخلاق نیز فرو خواهد ریخت و همه چیز مباح خواهد بود، بنابراین برای نجات اخلاق باید آن را از دین جدا نمود. بدین ترتیب دامنه ایده‌های سکولاریستی



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

جدایی دین از حیات آدمی به عرصه اخلاق نیز کشیده می‌شود و این به معنای تفکیک اصلی‌ترین پیام انبیاء از حیات آدمی است. علاوه بر اینکه فروید تحلیل خود از دین را براساس تعارض علم و دین بنا نهاده است. روانکاوی در ابعاد گوناگونی مدعی تعارض بادین است که به چند مورد آن اشاره می‌شود: اولاً تصویر نوین از بیماری‌های روانی و روش‌های درمانی جدید اساساً به تصور سنتی دینی انگاشته شده در مغرب زمین از مرض جنون و شیوه‌های درمان آن تعارض دارد و این یکی از مصادیق تعارض محتوایی است که فروید نیز بر آن تاکید دارد. ... ثانیاً تفسیر طبیعت گرایانه فروید از گرایش به دین با نظریه فطرت که از اهم تعالیم دینی است، تعارض دارد. ... ثالثاً فروید در تحلیل خود از دین به نظریه مسبوقیت توحید و یکتا پرستی بر شرک و چند خدایی تاکید دارد. این نظریه با نظریه رایج نزد ادیان (مسبوقیت شرک بر توحید و اینکه شرک شکل انحراف یافته یکتا پرستی است) تعارض دارد. رابعاً، تصویری که فروید بر مبنای روانکاوی از انسان ارائه می‌دهد، با انسان‌شناسی دینی منافات دارد. وی کشف خود از میزان تأثیر پذیری انسان از نیروهای ناشناخته، ناهشیار و غیرقابل کنترل را سومین ضربه‌ای می‌داند که بر تصور رایج و دینی از انسان در عصر جدید وارد آمده است. (دو ضربه دیگر از دید وی، کشف کپرنیک در ابطال نظریه زمین مرکزی و کشف داروین در ابطال تفاوت، هوی انسان از سایر حیوانات است.) فروید با به کار بستن هیپنوتیزم در درمان بیماران روان نژند موفق به کشف بخش ناهشیار در وجود انسان شد و بدین ترتیب 'تئوری روانکاری' و روان درمانی مبتنی بر آن را ارائه داد. وی براساس تحقیقات خود به دو اصل مهم و همبسته رسید: ناهشیاری و جنسیت. براساس اصل نخست، فرایندهای روانی خود به خود ناهشیارند و آنچه هشیار است از اعمال منفرد و بخش‌های زندگی روانی تشکیل شده است. نیمه هشیاری، آن بخش از فرایندهای حسی است که به صورت لحظه‌ای در حیطه آگاهی قرار ندارند، اما می‌توانند با تلاش‌های هشیارانه به یاد آورده شوند. و هر آنچه از ناهشیاری به هشیاری می‌آید از کانال نیمه هشیاری عبور می‌کند. اما بنیادی‌ترین و مبهم‌ترین مفهوم روانکاوی فرویدی، مفهوم جنسیت است. از نظر فروید، لذت در انسان ماهیت جنسی دارد. به لحاظ فیزیولوژی شدیدترین نیاز به لذت، لذت جنسی است که همزاد و همراه انسان است. فروید پیرو



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

مطالعاتی درباره هیستری می‌گوید: نقطه عزیمت ما از هر مورد و هر نشانه‌ای که باشد، در پایان راه بی‌هیچ تردیدی به عرصه تجربه جنسی می‌رسیم. بنابراین من این‌تر را مطرح می‌کنم، که در عمق هر مورد هیستری یک یا چند رویداد تجربه جنسی زودرس وجود دارد، که متعلق به سال‌های پیشین و دوره کودکی فرد است. اما می‌توان آن را علی‌رغم گذشت دهها سال از طریق روانکاوی، بازسازی و بازآفرینی کرد و من عقیده دارم که در نوروپاتولوژی این کشف مهمی است. " یکی از نمودهای مراحل تحول روانی - جنسی در نظریه فروید 'عقده ادیپ' است. مفهوم ادیپ در مورد کودکان ذکور طرح می‌شود و در خصوص دختران مفهوم عقده الکترا بکار می‌رود. مراد از عقده ادیپ و الکترا مجموعه‌ای از احساسات، تکانه‌ها و تعارضاتی است که در تحول کودک در ارتباط با والدینش نمود پیدا می‌کند. از نظر فروید در مرحله ادیپ کودک نسبت به والد جنس مخالف کشش جنسی - البته به مفهوم خاص آن که در چنین سنینی نمود دارد - پیدا می‌کند و احساس دو سوگرایانه (عشق و پرخشگری یا بیم و امید) نسبت به والد همجنس خود می‌یابد. کودک به سبب ترس از اختگی میل جنسی خود را سرکوب می‌کند و با فرمان پدر به همسان سازی می‌پردازد و این فرایند به انحلال عقده ادیپ می‌انجامد. فروید براساس این مفهوم به تحلیل پیدایش دین پرداخته است. " علل گرایش به دین: فروید با تفسیر طبیعت گرایانه خود از گرایش به دین می‌گوید: " دین در مراحل اولیه تکامل انسان بوجود آمد یعنی در هنگامی که بشر هنوز قادر به استفاده از خرد خویش در مقابله با نیروهای بیرونی و درونی نبود و می‌بایست یا این نیروها را سرکوب کند و یا به کمک نیروهای موثر دیگری آنها را کنترل نماید. بدین طریق به جای مقابله با آنها به مدد خرد از ضد انفعالات دیگر نیروهای عاطفی کمک گرفت. وظیفه این نیروها سرکوبی و به انقیاد درآوردن نیروهایی است که بشر قدرت مقابله منطقی و عقلانی با آنها را ندارد. " فروید موضع انسان در مقابل طبیعت را همان موضع کودک در مقابل پدر می‌داند: " افراد بنابر الگوی کودکی و بقایای آن بخاطر پرنمودن جای پدر از دست رفته صفات او را به خدا می‌بخشند و آن عناصر تجسم یافته انسانی را با صفات یک پدر درهم آمیخته و از آن خدا یا خدایانی می‌آفرینند. " بر این اساس فروید گرایش به باورهای دینی را ناشی از واپس‌گرایی به دوران اولیه زندگی می‌داند و موضع انسان



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

با خدا را موضع کودک با پدر تلقی می‌کند. واپس‌گرایی مانند بسیاری از مکانیسم‌های دفاعی دیگر از نظر فروید جنبه پاتولوژیک و مرضی دارد و به منظور کنترل اضطراب مورد استفاده قرار می‌گیرد به همین جهت انسان سالم که توانایی مواجهه با طبیعت را داشته باشد، واپس‌گرایی به دوران اولیه زندگی و تمسک به موهوماتی که باورهای دینی انگاشته می‌شود نخواهد داشت. فروید در نخستین اثر خود (توتم و تابو) می‌گوید: «انسانهای بدوی در گروه‌های کوچک و زیر سلطه یک مرد نیرومند زندگی می‌کردند. این مرد نه تنها همه زنان را برای خود نگه می‌داشت بلکه مردان جوانی را نیز که رقیب خود می‌شمرد، بیرون می‌کرد. اما روزی برادران رانده شده گرد هم آمدند و پدر را کشتند و خوردند و بدین سان به گله پدر شاهی پایان دادند. ولیمه توتمی در واقع تکرار عمل جنایی فراموش ناشدنی است، که آغاز بسیاری چیزها بوده است از جمله سازمان اجتماعی، محدودیت اخلاقی و مذهب و آداب و مناسک دینی. «فروید در 'ترتم و تابو' اسطوره ذبح پدر را براساس مفهوم عقده ادیپ تفسیر کرده و بر مبنای آن خدای پدر گونه یهود را نیز بازسازی می‌کند، تا شدت عاطفی عظیم حیات دینی و احساسات بهم پیوسته‌ای نظیر گناه و تکالیف دینی را توضیح دهد. براساس تحلیل وی در 'آینده یک پندار' انسانها تحت فشار سه نیرو امنیت خود را از دست می‌دهند: ۱- تمدن و تأسیسات آن. ۲- فشار و شکنجه‌ای افراد. ۳- طبیعت، هراس‌ها و دلهره‌هایش. انسان‌ها در مقابل دو نیروی نخست با قهر و عداوت برخورد می‌کنند اما در مواجهه با طبیعت از تمدن استفاده می‌کنند. انسان در این مقام به سه امر محتاج است، تسکین عجب و نارسیسم، زدوده شدن ترس و وحشت و تحلیل حوادث و رویدادها. اولین قدم در رسیدن به این اهداف، نزدیکی به طبیعت است یعنی مانند خود دانستن طبیعت و نیروهای آن، جاندار انگاری و انسان‌گونه انگاری طبیعت. اعتقاد به ارواح و موجودات غیبی از جمله خدا از اینجا منشأ می‌گیرد. فروید در تحلیل خاستگاه یکتا پرستی می‌گوید: «بشر از طرفی خواهان یافتن علت و مبدأ پدیده‌ها است و از طرف دیگر در مقیاس با خود و افعال خویش، خواستار وحدت است و به دلیل سائقه طبیعی، بر تمام معلولها و بر هستی پرده‌ای از وحدت کشیده، همه معلولها را بر علتی واحد به نام خالق و آفریدگار ارجاع می‌دهد. «پیامدهای گرایش به دین: فروید پا را از ادعای اینکه دین توهمی بیش



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

نیست فراتر گذاشته می‌گوید: "دین امر خطرناکی است. خطرناک بودن دین از نظر وی حداقل سه وجه دارد. - دین به گمان وی، به تقدس نهادهای شوم انسانی که در طول تاریخ خویش، خود را با آن همداستان نموده، کمک کرده است. - نهاد دین با معتقد ساختن مردم به یک پندار و توهم و منع تفکر انتقادی، مسئولیت فقرزدگی فکری بشر را نیز به عهده گرفته است. - دین اخلاق را بر روی پایه‌های سخت متزلزلی قرار می‌دهد." چنانچه اعتبار هنجارهای اخلاقی بر این تلقی استوار باشد که آنها فرامین الهی هستند، قوام اخلاق در جامعه به قوام دینداری در آن، وابسته می‌شود. به گونه‌ای که اگر خدا و اعتقاد به او در میان نباشد، انجام هر کاری برای انسان مجاز می‌شود و اخلاق فرو می‌ریزد. فروید از طریق موهوم انگاشتن دین و باورهای دینی تأسیس چنان بنایی را بر چنین پایداری خطرناک می‌انگارد. " لازم به ذکر است، نقد دیدگاه‌های فوق در فصل پایانی ارائه خواهد شد. " ویلیام جیمز: جیمز پزشک روان‌شناس آمریکایی است که نظام فلسفه 'پراگماتیسم' را عرضه کرد. " پراگماتیسم روشی است برای حل یا ارزش‌یابی مسائل عقلی و نیز نظریه‌ای است در باب انواع شناسایی‌هایی که ما قابل مستعد تحصیل و اکتساب آنها هستیم. بنابر نظریه اصالت مصلحت عملی (پراگماتیسم) غرض و منظور از فعالیت‌های عقلانی و فلسفه پردازی‌های ما کوشش برای حل مشکلاتی است که در جریان سعی و جهد ما برای بررسی تجربه رخ می‌نماید. ارزش نقد و محصل افکار ما بستگی دارد به استفاده عملی ما از آنها. براساس نظر جیمز ما فقط برای حل مشکلات خود می‌اندیشیم به‌طوریکه نظریات ما اسباب و دست‌افزارهایی است که به منظور حل مسائل و مشکلات در تجربه خود بکار می‌بریم و بنابراین هر نظریه‌ای بایستی برحسب موفقیت آن در ایفای این وظیفه مورد داوری قرار بگیرد. " به طور کلی پراگماتیسم ویلیام جیمز به حل پاره‌ای از مسائل فردی درباره اعتقاد می‌پرداخت. جیمز شاید در نتیجه وراثت سعی و جهد وافر به مطالعه عقاید دینی در اوضاع و احوال عملی اختصاص داد. برخلاف متکلمان که در حقیقت و صحت اعتقادات معین دینی اصرار می‌ورزند و برخلاف اشخاص صاحب تمایل علمی که افکار و عقاید دینی را بوسیله آخرین یافته‌های علمی مورد داوری قرار می‌دهند. جیمز علاقمند بود که ارزش نقد و محصل اعتقاد را مطالعه و بررسی نماید. چرا مردم بعضی از معتقدات را می‌پذیرند و برخی



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

دیگر را نمی‌پذیرند و برای آنها چه فرق و تفاوتی در زندگیشان می‌کند؟ ” اگر کسی بتواند مسئله اعتقاد را بطور غیر جزمی ملاحظه کند . یعنی بدون اینکه در این باره خود را به زحمت اندازد که عقیده معینی واقعاً حقیقی و درست است یا نه ، می‌تواند دریابد که برای بعضی از مردم برخی از معتقدات سودمند و مؤثر است یعنی مجموعه معینی از عقاید وقتی پذیرفته شد ، زندگانی رضایت بخش‌تری فراهم می‌کند . تا آنجا که این معتقدات همچون راهنماهای زندگی یا طرز تفکرهای رضایت‌بخش بکار می‌آید ، بنابر فلسفه اصالت مصلحت عملی ، اینها عقاید حقیقی برای مردمی معین است . بدین‌سان جیمز احساس نمود که تحلیل اصالت عملی وی می‌تواند مسائل عقیده اخلاقی و دینی را از قلمرو مجادله کلامی یا مذاقه علمی جدا و برکنار کند . ” جیمز بعنوان یکی از متقدمین روان‌شناسی در آمریکا نسبت به مطالعه دین توجه خاصی داشت . او در کتاب ‘ گونه‌های تجربه‌های دینی ’ به بررسی انواع تجربه‌های دینی پرداخته است . وی ضمن استناد به تجربیات شخصی افراد در حالات جذبه ، خلسه و احساس حضور نزد پروردگار به مسئله وحدت وجود که از مباحث اساسی در فلسفه و عرفان است توجه می‌کند . حاصل مطالعات وی منجر به ارائه یک فرضیه اساسی در زمینه روان‌شناسی دین می‌شود . طبق این فرضیه محتوای ناهشیار صرفاً شامل خاطرات ناقص ، تداعی معانی عجیب و غریب و مانند آن نیست بلکه قسمت ناهشیار شخصیت انسان می‌تواند منبع و سرچشمه بسیاری از شاهکارها و آثار نبوع باشد . جیمز می‌گوید : ” به هنگامیکه مسئله تصوّف ، عرفان ، دعا و نیایش را مورد مطالعه قرار داده‌بودیم ملاحظه کردم که در زندگی مذهبی نقش عمده را فیض نهایی که از قسمت ناهشیار ما می‌رسد ، بازی می‌کنند . بنابراین من فرضیه خود را این‌طور قرار می‌دهم : این حقیقت برتر که ما در تجربیات دینی با آن ارتباط پیدا می‌کنیم ، بیرون از حدود وجود فردی ما هر چه می‌خواهد باشد ، درون حدود وجود ما ، دنباله ضمیر ناهشیار ما از اوست . وقتی که ما به این نحو پایه فرضیه خود را بر روی امری که مورد قبول دانشمندان روان‌شناس است ، قرار می‌دهیم ، با علوم امروزی تماس خود را حفظ کرده‌ایم . حال آنکه علمای علم کلام چنین تماسی را ندارند . ” جیمز معیاری کاملاً روانی و شخصی برای دین قائل شده و در مرتبه نخست هر چیز دیگری جز احساسات شخصی و فردی را کنار می‌گذارد . فرمول‌ها و



دستورهای علم خدانشناسی (علم کلام) فرمول‌های دست دوم هستند ، به این معنی که در دنیا ابتدا یک احساسات مذهبی وجود داشته است و بعد علم کلام و خدانشناسی آنها را روی قاعده و نظم خود مرتب کرده و به سامان درآورده است . ” جیمز ضمن اینکه پایدارترین امور دینی را ، امور ذهنی و فکری می‌داند ، نقش ادراک را نیز ایجاد و ثبات نیروی مذهبی در افراد رد می‌کند . ” پایدارترین و ثابت‌ترین چیزها در نزد مردم مذهبی یعنی آن چیزی را که آنها می‌پرستند، چیزی است که در ذهن و فکر خود به آن آشنا شده‌اند. عده کمی از عارفان بحق هستند که لطف خداوندی شامل حال آنان شده و حق را به دیده دل مشاهده کرده‌اند . اما نیروی مذهبی بسیاری از مؤمنین و اعتقاد آنها به الوهیت که وضعیت اخلاقی و کیفیت رفتار آنها را مشخص می‌نماید ، تنها از راه و ابزار تصور و فکر برای آنها ایجاد شده و هیچ‌گاه در زندگی خود آن موضوع ذهنی خود را با هیچ یک از حواس خود درک نکرده‌اند” .

اکنون در آغاز هزاره سوم میلادی، تقریباً با پشت سر گذاشتن یک قرن کوشش علمی در روان‌شناسی، موضوع مذهب و بررسی روان‌شناختی آن از موضوع‌های جالب توجهی است که همینک توجه زیادی را به خود معطوف داشته است. همینک مطالعات فراوانی در حال انجام است که از زوایای مختلفی به تحلیل مسائل مرتبط با مذهب می‌پردازد. این وصف گذشته از تنوع یافته‌ها و زمینه‌های تحقیقی در روان‌شناسی مذهب، همچنان با پرسش‌های فراوانی همراه است. پرسش‌هایی که پاسخ به آن بی‌تردید تأثیر عمیقی بر روان‌شناسی مذهب بر جای خواهد گذاشت.

صرف نظر از مجموعه‌ای از مسائل قابل طرح در این حوزه، شاید عمده‌ترین پرسش را بتوان چنین صورت بندی کرد: از روان‌شناسی تا چه حد می‌توان انتظار داشت که به درک پدیده مذهب نایل گردد؟ به عبارت دیگر، محدوده روان‌شناسی برای درک پدیده شگرفی نظیر دین کجاست و با دیدی واقع بینانه، انتظار حل چه نوع مسائلی از دین در حوزه روان‌شناسی را می‌توان داشت؟



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

پاسخ به این پرسش بسیار مهم و قابل توجه است. همینک دریافت های اغراق آمیز و غیر واقع بینانه ای از علم در کلیت خود و روان شناسی به عنوان رشته ای علمی وجود دارد که متأسفانه منشأ مشکلات عدیده ای شده است. درک درست جایگاه روان شناسی علمی و حدود و اقتضات آن، قادر است تا حدّ واقعی و نه فراتر از آن، به انتظار حلّ مشکلات نشست موضوعی که متأسفانه غالباً نادیده گرفته شده و خود را در عرصه های مختلف، چه در سطح نظری و چه در سطح یافته های پژوهشی، نمایان می سازد.

روان شناسی دین از آغاز تا امروز

موضوع بررسی ماهیت دین، تقریباً همزاد ظهور روان شناسی در ساحت علم است. اگر چه در غالب کتاب های روان شناسی ظهور نخستین آزمایشگاه روان شناسی توسط وُنت (۱۹۳۰ - ۱۸۳۰) در سال ۱۸۹۷ به عنوان نخستین سرچشمه های پیدایش روان شناسی در عصر حاضر تلقی شده است، در حقیقت فاصله گیری تدریجی روان شناسی از علوم اعصاب و پزشکی از یکسو و رویکرده ای عمدتاً فلسفه گرایانه از سوی دیگر، بسیار زودتر و پیش از این رخ داده بود.

صرف نظر از اختلاف نظرهای موجود در چگونگی ظهور روان شناسی، اندیشمندان صاحب نامی مانند گالتون (۱۸۷۲) و ویلیام جیمز (۱۹۰۲)، استانلی هال (۱۹۲۴ - ۱۸۴۴)، شارکو (۱۸۹۳ - ۱۸۲۵) و ژانه (۱۹۴۷ - ۱۸۵۹) در مباحث خود، مطالعات مربوط به دین را همواره مورد توجه قرار داده اند.

جیمز که در تقویت دیدگاهی عمل گرایانه کوششی بدیل داشته است، نامی آشنا در بررسی ابعاد مذهب با رویکردی روان شناختی است. راهبرد وی برای تبیین روان شناسی مذهب و دین، بر تجربه شخصی استوار است. براساس دیدگاه وی که برگرفته از آموزه های عمل گرایانه است، آزمون هر عقیده ای این است که آن عقیده چه تغییری در زندگی شخصی پدید می آورد و همین آزمون است که گذرگاه انواع گوناگون جهان بینی هاست.



جیمز در تبیین مرجعیت روان‌شناختی دین، آن را به ضمیر ناهشیار که مقبولیت خاصی در زمانه خویش داشت، وا می‌گذارد. این ضمیر ناهشیار حد واسط ارتباط با واقعیت متعالی در نظر گرفته می‌شود. با این حال، جیمز در تلاش است تا از سنت نه چندان تثبیت شده تجربه‌گرایی، غفلت نکند و با اتکالی به بررسی تجربی، "انواع تجربه دینی" را به رشته تحریر درآورد. اما در کنار این سنت که با کارهای جیمز و پس از آن پیروان مکتب او (استار بوک (۱۸۹۹)؛ لوبا و دیگران) در عرصه مطالعات دینی به انجام رسیده است، رویاورد دیگری که عمدتاً زادگاهی اروپایی دارد، به مطالعات روان‌شناسی مذهب از زاویه‌ای دیگر می‌پردازد.

نخستین گرایش‌ها مرتبط با فعالیت‌های وُنت (۱۹۱۱) و از زاویه‌ای دیگر با کارهای فروید و یونگ است. وُنت اگر چه نوعی بررسی ویژه در روان‌شناسی را به گرایش درون بینی پایه‌گذاری کرده است، در خصوص مطالعات وابسته به مذهب، رویکردی متفاوت دارد. وی برای درک فرایندهای عالی‌تر، روش‌های موجود را مقبول نمی‌داند. وُنت برای درک پدیده‌های روان‌شناختی مذهب، ضرورت استفاده از روان‌شناسی عامه را توجیه می‌کند. وی گمانه‌زنی‌های محدود در آزمایشگاه، یا مطالعات موردی را برای درک فرایندهای مذهب، ناکافی و گمراه‌کننده می‌داند.

در نهایت تفسیر وُنت از پدیدآیی مذهب، در چهارچوب تحولی و با تکیه بر فرافکنی احساسات و نیازهای انسان به جهان پیرامون شکل می‌گیرد. وی معتقد است که خلق چنین دنیایی، تابع فرایند جان‌دار انگاری است. وُنت در پیروی از سنت زمانه خود که تحلیلی تاریخی از ظهور ادیان است، در نهایت روابط نزدیکی بین اسطوره و دین برقرار کرده و دین را صورت متعالی همان اسطوره قلمداد می‌کند.

اما فراتر از وُنت، نهضت بدیع روان‌تحلیل‌گری تفسیر متفاوتی از مذهب ارائه می‌کند. فروید (۱۹۳۹ - ۱۸۵۶) به عنوان بنیان‌گذار این سنت و پس از آن یونگ (۱۹۶۱ - ۱۸۷۵) - شاگرد روحانی فروید - تصویر دیگری از چهره روان‌شناختی مذهب ارائه کردند.



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

فروید در بخش های مختلفی از کتاب های خود و به ویژه کتاب های توتوم و تابو (۱۹۱۲)، آینده یک پندار (۱۹۲۷)، تمدن و ناخرسندی از آن (۱۹۳۰) و موسی و یکتاپرستی (۱۹۳۹)، به تفصیل، موضوع مذهب و جایگاه روان‌شناختی آن را به چالش کشیده است. تصویری که وی در نهایت از مذهب ارائه می کند، عمیقا مرضی و آسیب شناختی است. از دیدگاه فروید، خداوند جایگزین پدری قدرتمند است که نهایتا در جان بیمار بشریت، منبع اختلالات روانی خواهد بود.

اما یونگ با سر بر تافتن از چنین تفسیر دهشت ناکی از یک امر مقدس، مذهب را نیرومندترین منبع درک تحولات روان‌شناختی می داند. او با مرجعیت بخشیدن به ناهشیاری، مذهب را کارآمدترین وسیله درک آن می داند و اساسا ناهشیاری را سازه‌ای مذهبی ارزیابی می کند (پاسخ به ایوب، ۱۹۵۲). با این وصف، نمادگرایی یونگ روش تحلیلی او را بی نهایت پیچیده ساخته و اگرچه نگاهی مثبت به مقوله مذهب دارد، در نهایت جایگاه روان‌شناختی مذهب در مجموعه دیدگاه‌های نمادگرایی او گم می شود.

عصر آغازین تفسیر روان‌شناختی مذهب با جدال های سختی که روان‌شناسان پیشرو اولیه، به راه انداختند و با شکل گیری نظریه های جدید، در عمل پس از مدتی به سردی گرایید و تبیین های فراگیر در خصوص ابعاد روان‌شناختی مذهب، کم کم رنگ باخت. در دهه شصت میلادی و درست در بحبوحه بحران های عمیق اجتماعی در آمریکا، برخی نظریه پردازان نظیر آلپورت (۱۹۶۷)، با نگاهی مجدد به مقوله مذهب، سهم جدی در شکل گیری فرهنگ روان‌شناسی بر جای گذاشتند. آلپورت، با بهره گیری از یافته های پژوهشی و نیز دیدگاه های نظری، بدون آن که خود را درگیر منازعات نظری زمانه خویش کند، نقش مذهب را در شرایط اجتماعی و به ویژه تبعیض نژادی - موضوعی که عمیقا آمریکا از آن در رنج بود - بررسی کرد.

الگوی دو وجهی آلپورت بسیار ساده و در عین حال سودمند بود. الگوی مذهبی درون سو و برون سو (جهت گیری درونی و جهت گیری بیرونی) وی که از چگونگی کنش های مذهبی فرد در رابطه با خداوند، کلیسا و سایر آداب و مناسک حکایت داشت، از جهت تفکیک رفتارهای مذهبی بسیار سودمند می نمود.



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

مقیاس ساخته شده وی برای بررسی نوع جهت گیری‌های مذهبی افراد، با گذشت قریب ۵۰ سال، هم‌اینک نیز مورد توجه است؛ اما از دهه های شصت تا دهه هشتاد میلادی را می توان عصر رکود کامل در عرصه مطالعات روان‌شناختی مذهب دانست. طی دوره‌ای بیست ساله، با صرف نظر از تعداد محدودی پژوهش علمی، روان‌شناسی ظاهرا مذهب را از دستور کار خود خارج کرده است.

اما در دهه گذشته، بار دیگر روان‌شناسی مذهب جان تازه‌ای گرفت. این بار بر خلاف گذشته نقطه آغاز چالش‌ها، نه تفسیرهای تئوریک که بیشتر مسائل حاصل از یافته‌ها بود. الیس (۱۹۸۶) با تأکید بر تجربیات خود، مذهب و اعتقادات مذهبی را به عنوان افکاری بیماری‌زا ارزیابی کرده و این خود سرآغاز نگاه دوباره به مذهب شده است. البته هدف این نیست که فقط این عامل را در ترویج روانشناسی عصر حاضر تأکید کنیم، اما جدالهای الیس و برگین (۱۹۸۳) نشانه‌ای از وجود حساسیت‌های اجتماعی در خصوص مذهب است.

برگین (۱۹۸۳) نیز در پاسخ به الیس با انجام مطالعه‌ای مفصل با استفاده از روش فراتحلیل، به بررسی تحقیقات انجام شده در خصوص مذهب و سهم مذهب در بروز و ظهور اختلالات پرداخت. نتیجه به سود الیس نبود، ولی موضوع نقش مذهب در کارکردهای مختلف روانی - اجتماعی با اقبال عمومی رو به رو شد. از آن پس، بررسی نقش مذهب در سلامتی، بیماری، در مقابله با داغ دیدگی، در کنار آمدن با درد و دیگر مسائل، مورد توجه قرار گرفته و اینک ادبیات روان‌شناسی، مملو از هزاران تحقیق در این زمینه است.

هم اکنون تحلیل‌های تبیینی و نگاه‌های عمیق تفسیری در توجیه روانشناسی مذهب و ابعاد آن، چندان مورد توجه نیست. هیچ یک از روان‌شناسان درصدد نیستند تا کلیت دین را در ساختارهای روان‌شناختی به بحث و گفتگو بگذارند. آنچه اینک مطرح است، برابر سازی‌های مفهومی در دو سطح روان‌شناختی و دین است. مفاهیمی که دارای جایگاه نظری در روانشناسی هستند، بار دیگر در موضوع دین بازسازی شده و با سازماندهی مفهومی دینی، مجددا در ادبیات روانشناسی ظاهر می‌گردند.



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

از جمله این برابری ها را می توان در دیدگاه پارگامنت و دیگران موضوع مقابله مذهبی (۱۹۹۰ تا ۲۰۰۳) و نیز در تبیین های کریک پاتریک (۱۹۹۸) در خصوص سبک های دلبستگی و مذهب، به وضوح دید. این محققان به عنوان روان شناسان عصر جدید، دیگر خود را درگیر منازعات نظری پیشینیان نمی سازند. آنان ترجیح می دهند تا مفاهیمی را از دین در سطح روان شناختی آزمون کرده و یا الگوهایی را از روانشناسی در سطح اختصاصی دین بازسازی کنند.

با این توصیف به نظر می رسد، الگوی فراگیر تولید مدل های کوچک تبیینی در روانشناسی - و با تسامح در همه علوم - جایگزین نظام های تفسیری بزرگ شده است؛ الگوهایی که حداکثر؛ شبکه ای از مفاهیم را برای تبیین پدیده های روان شناختی خلق کرده و با بررسی واقعی و در میدان، به تأیید یا رد آن می پردازد؛ روندی که به نظر می رسد در دورنمایی نه چندان طولانی، علم را با فقر نظری مواجه ساخته و بر انبوه داده های جزئی بیفزاید.

روانشناسی دین از ساختار تا کنش

اگر چه همه روان شناسان دوران نخست روانشناسی را نمی توان ساخت گرا نامید، دست کم تا ظهور و گسترش روان تحلیل گری و در نهایت، آغاز عصر رکود روانشناسی دین، دغدغه عمده همه روان شناسان درک ساختارهای روان شناختی دین بوده است. تبیین ماهیت روان شناختی تجربه دینی که جیمز از آن سخن می گفت، دیدگاه های فروید از نقش مفاهیم دینی در ساختارهای روان شناختی، تحلیلی اسطوره گرایانه یونگ از ویژگی های روان شناختی مذهب، همه مصادیقی از این موضوع اند. این روان شناسان با بهره گیری از زیرساخت های نظری خود، در صدد تبیین ماهیت روان شناختی مذهب بودند؛ موضوعی که البته تنها در خصوص مذهب صادق نبود و بر تمامیت کوشش های زمانه خود، دلالت داشت.

فرزند نوپای روان شناسی، آن چنان مقتدر می نمود که با غلبه نظریه گرایایی بدون تدوین و تدقیق روش های بررسی، در صدد کشف همه مجهولات بود؛ گویی فرزند زاییده خرد علم گرا اکنون قصد دارد تا همه آن راز آلودگی های امر مقدس یا امر متعالی را با سرپنجه تدبیر خود، حل و فصل کند.



اما فقدان ضابطه ای روشن برای تبیین های تئوریک و تکیه بر نظام های اقماعی شخصی، شرایط بس مغشوشی را پدید آورده بود. محصول این شرایط، تضاد و تناقض آرا و عقاید و نظام های تفسیری بود که البته برای تأیید یا رد آن هرگز روش مقبول و جمع پسندی ارائه نمی شد. البته این اغتشاش نظری فرجامی ناخشنود کننده داشت.

روانشناسان روش گرا که با تکیه بر نظریه هایی خود را به شدت به تبعیت از اصول علمی مقید می دانستند، به سرعت گسترش یافتند. روانشناسی رفتارگرا که ظهور خود را درست در اوج اقتدار روان تحلیل گری در اروپا آغاز کرده بود، به دلیل حرکت روشمند خود، به سرعت مقبولیت یافت. رفتارگرایی و به ویژه رفتارگرایی خالصی که خود را از هر نوع نظریه پردازی دور می ساخت، قالب های جدید بررسی های روان شناسی را پی ریزی کرد. این سنت بسیار ساده و از جهت های بسیاری اغوا کننده می نمود. باید جعبه سیاه را فراموش کرد و تنها با تکیه بر درون داده ها و برون داده ها به بررسی پرداخت.

ارزیابی فرآیندهای مرموز هیچ ضرورتی ندارد. روان شناسی از جهت اسم خود را با مسائل درونروانی درگیر کرده است. آنچه مهم است این است که نموده های رفتاری و نشانه های قابل مشاهده و در سطح رفتار را باید مورد توجه قرار داد. از این زاویه، راهبرد مسلط در روانشناسی با اندکی تسامح به رفتارشناسی تقلیل یافت و با سرباز زدن از تفسیرهای عمیق روان شناختی و با نادیده گرفتن ساختارها، مسئولیت خود را در حد نشانه شناسی، و تشکیل منظوم های از نشانه ها پذیرفت.

اگرچه واتسون (۱۹۱۴) و اسکینر (۱۹۷۱) را می توان از جمله رفتارگرایانی دانست که در ترویج این سنت کوششی وسیع داشته اند، اما ساده سازی ها و جذابیت های روش شناختی این دیدگاه برای به کار بستن، عصر جدیدی از روانشناسی را پدید آورده است.

اکنون رغبتی به تبیین های ساختاری مذهب وجود ندارد و تنها می توان از کنش های مذهب در سطح رفتار بحث و گفتگو کرد. نتایجی نظیر رابطه بین رفتار مذهبی و سلامت روانی، رفتار مذهبی و تحمل درد، رفتار مذهبی و مقابله با رویدادهای ناگوار، همه محصول هایی از این دست به شمار می آیند. اکنون دیگر حداکثر با الگوهای خردی در سطح نظری مواجهیم که با



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

مفهومی کردن رفتار گرایانه پدیده های روان‌شناختی، در صدد است تا کنش های مذهب را بررسی کند. این دیدگاه ها از جهت موضوع، خود را از درک ساخت های روان‌شناختی مذهب دور کرده و با گرایشی روشمند در صدد تأیید فرضیه های خود در این سطح هستند. مجموعه دیدگاه های موجود در روانشناسی مذهب که هم‌اینک در ادبیات روانشناسی فراوان مطرح می‌شوند، از این راهبرد عمومی تبعیت می‌کنند.

روانشناسی در تقابل بین جزمیت های نظری و استنباط های احتمالی

در حالی که روانشناسی در سطح نظریه، گزاره های عام، قطعی و جزمی را به کار می برد و از اصول، قوانین و یا تبیین های کلی و مطلق بهره می گیرد، در عمل و در سطح استنباط، از یافته های پژوهشی رویکردی کاملاً متضاد دارد. صرف‌نظر از تفاوت های عمیق نظری در بین نظریه های مختلف و مکاتب متفاوت، روان‌شناسان در تبیین های نظری خود از گزاره های بدون قید و شرط و مطلق سود می‌برند.

بیان فروید در خصوص مذهب، یک عبارت قطعی است: "خدا فرافکنی نیازهای کودکانه از یک پدر قدرتمند است". چنین قطعیتی عیناً در نظریه پردازي رفتارگرایان نیز مشاهده می‌شود: "رفتارهای مذهبی نیز مشابه سایر رفتارها از الگوی تقویت پیروی می‌کنند." اما در عین این بیان قطعی نظری، الگوی استنباطی در پژوهش ها روشی کاملاً متفاوت دارند.

در سطح ارزیابی و استنباط از یافته ها و واقعیت، الگوی استنباطی از یک توزیع احتمالاتی سود می برد که میزان تأیید یا رد فرضیات را در نهایت، انطباق یافته ها با این توزیع می‌داند. البته این احتمالی نگری خود دارای منطق و سابقه تاریخی است و برآیند تحولاتی است که در عرصه علم رخ داده است.

منطق زیربنایی این گرایش را می توان در دیدگاه پرایس (۱۷۲۳ - ۱۷۹۱) دید. اندیشه پرایس بسیار ساده است: شواهد مشاهده‌ای هیچ‌گاه نمی‌توانند یک پیش‌بینی یا یک کلی را یقینی سازند، اما ممکن است یکی یا هر دوی آنها را متحمل سازند.



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

در واقع ما می توانیم به کمک نظریه ریاضی احتمالات، احتمال یک پیش‌بینی یا یک کلی را با توجه به شواهد، حساب کنیم؛ مثلاً حساب کنیم بیماری که علائم خاصی دارد، چقدر احتمال دارد که بیماری خاصی نیز داشته باشد.

مکتب بیز (۱۷۰۲ - ۱۷۹۱) راه هایی را ابداع کرد، تا بتوان این‌گونه محاسبات را انجام داد. استقرای، نظریه ای در باره چگونگی انجام پژوهش های علمی است و مدعی آن این است که دانشمند باید مشاهدات دقیق بسیاری انجام دهد و سپس به استنتاج استقرایی از این مشاهدات، پیش‌بینی ها و تعمیم هایی را به دست آورد.

اما اکنون که الگوهای ریاضی برای ارزیابی یافته ها توسعه یافته و از غنای لازم برخوردار است، به نظر می رسد همچنان مشکلات منطقی و روش‌شناختی پابرجاست. در حالی که توزیع طبیعی به عنوان یکی از محوری ترین بحث های آماری در حال حاضر کاربرد عام یافته است، توصیف هیز (۱۹۷۳) از این توزیع، بی‌نهایت جالب و قابل تأمل است. وی معتقد است توزیع نرمال در هیچ معنا یک قاعده طبیعی نیست که در دنیای واقعی وجود داشته باشد. انواع توزیع هایی که شباهت کمی به توزیع نرمال دارد، در همه زمینه های علوم وجود دارد؛ اما نزدیک‌ترین چیزی که می توانیم در رسیدن به توزیع نرمال در موقعیت های کاربردی بیابیم هرگز با شرایط قواعد ریاضی منطبق نیست. در ریاضیات و به طور کلی در علم، مفاهیم بسیاری وجود دارد که هرگز به گونه کامل درست نیستند، در حالی که نتایج علمی آنها بسیار مفید و خوب است. توزیع نرمال یکی از این مفاهیم است که بخشی از ترکیب و ساختار محض آمار استنباطی را تشکیل می دهد و در حقیقت هسته مرکزی و لنگرگاه آن است.

اکنون به موضوع اصلی باز می گردیم، علم به عنوان مجموعه ای از نظریات و یافته ها و متکی به روش خاص خویش در تلاش است تا به فهم دین کمک کند. بی تردید این کوشش نتایج بی نهایت سودمندی خواهد داشت، اما نباید نسبت به دریافت ها و برداشت های علمی راه افراط و تفریط پیمود. علم واجد ویژگی های خویش است و فهم دین از زاویه علم صرفاً در چهارچوب همان ویژگی ها معنا خواهد داشت، نه کمتر و نه بیشتر. با این وصف، می توان چهارچوب ذیل را به بهره گیری از علم روانشناسی برای فهم دین چنین جمع بندی کرد:



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

جمع بندی

۱. دین، دین داری، ایمان و مفاهیمی از این دست، پدیده هایی است که می تواند موضوع بررسی های علمی قرار گیرد. اگرچه این مقولات دارای یک صورت قدسی است، در سطح تحقیق انسانی می تواند موضوع علم و روانشناسی قرار گیرد.
۲. علم به عنوان مجموعه ای از موضوع ها، مفاهیم، قوانین، نظریات و در نهایت، متکی بر یک روش شناسی ویژه، برای رویارویی با پدیده ها از راهبرد عمومی خاص خود بهره می برد.
۳. علم خود به عنوان یک پدیده، هرگز صورتی قطعی و ایستا نداشته است. از زمان ظهور و گسترش علم تجربی تا زمان حاضر، کلان دوره هایی در تحول علم پدید آمده است که بعضاً یافته های یک عصر در عصر دیگر کاملاً ابتدایی و مردود ارزیابی شده اند.
۴. با توجه به راهبرد عمومی علم در شرایط حاضر، عینیت گرایی، کمیّت گرایی و تجربه گرایی (به معنای خاص، یعنی واجد کنترل و با امکان باز پدید آوری مجدد) به عنوان ارکان روش علم روانشناسی پذیرفته شده است.
۵. روانشناسی برای فهم دین فعلاً از زاویه دید نظریه های روان شناختی و با بهره گیری از روش علمی با تکیه بر الگوهای احتمالی به تجزیه و تحلیل موضوع های دینی پرداخته است. با توجه به این نکته، باز پدیدآوری نظریات جدید و نیز تغییر در مبانی روش شناختی می تواند به تغییر در نوع نگاه و در نهایت، نتایج به دست آمده بی انجامد.
۶. فعلاً در فضای روانشناسی، کوشش های علمی برای بررسی ابعاد دین، آزمایش نظریه های موجود روان شناسان اغلب غربی، با موضوعات دینی است. محصول این رویکرد تأیید یا رد فرضیاتی است که خاستگاه نظری آن عمدتاً فرهنگی متفاوت با فرهنگ ایرانی و اسلامی است. در چنین شرایطی، نتایج اقدامات تنها به گسترش اطلاعات به دست آمده از یک فرهنگ و یک امر مقدس با مفهومی متفاوت برای یک محقق از فرهنگی دیگر، منجر خواهد شد. این برابرسازی های بدون دقت، می تواند نتایج گمراه کننده ای به همراه داشته باشد.



۷. روانشناسی دینی با پذیرش تمام ویژگی‌های علم روانشناسی، در صورتی قادر به ایفای نقش حقیقی خود خواهد بود که با حضور نظریاتی با خاستگاه نزدیک به خود همراه گردد. با این وصف، ضروری تر از بحث در تطبیق دین شرقی با علم غربی، باید دغدغه، تولید نظریات علمی با خاستگاه خاص فرهنگ شرقی باشد.

۸. تنها در این صورت است که می توان به حداکثر رساندن خدمت علم به دین برای کشف زوایای دین و برعکس، دین به علم برای توسعه علم را انتظار داشت.

۹. بحث در کم و کیف مقیاس های روان شناختی برای ارزیابی دین، دین داری و یا رفتار دینی، فعلاً صحت و سقم خود را صرفاً با تکیه بر منطق موجود در علم روانشناسی تنظیم می کند. از این زاویه، تاریخ روانشناسی پر است از تجربیات گران بهایی که راه رفته را نشان می دهد

منابع :

۱. آذربایجانی، مسعود و سید مهدی موسوی اصل، درآمدی بر روانشناسی دین، تهران و قم، سمت . و پژوهشگاه حوزه و

دانشگاه، ۱۳۸۵

۲. براهنی، محمد نقی و همکاران، واژه نامه روانشناسی و زمین ههای وابسته، تهران، فرهنگ معاصر، ۱۳۶۸.

۳. برونر، فرانکو، فرهنگ توصیفی اصطلاحات روان شناسی، ترجمه ی مهشید یاسایی و فرزانه طاهری، طرح نو، ۱۳۷۰

۴. پالمر، مایکل، فروید، یونگ و دین، ترجمه ی محمد دهگانپور و دکتر غلامرضا محمودی، تهران، رشد، ۱۳۸۵.

۵. شعاری نژاد، علی اکبر، فرهنگ علوم رفتاری، تهران، امیر کبیر، ۱۳۶۴

۶. فیلیپ، اچ. ال، یونگ و مسئله شر، لندن، راکلیف، ۱۹۵۸



ماهنامه علمی تخصصی پایا شهر

ISSN ۲۹۸۰-۷۷۸۶

۷. قائمی نیا، علیرضا، درآمدی بر منشاء دین، قم، معارف، ۱۳۷۹
۸. کیوییت، دان، دریای ایمان، ترجمه ی حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۷۶
۹. مک کواری، جان، تفکر دینی قرن بیستم، ترجمه ی بهزاد سالکی، تهران، امیر کبیر، ۱۳۷۸
۱۰. امگ گوایر، دلبیو و آ. اف. هال، گفت ههای سی. جی. یونگ، پرینستون، انتشارات دانشگاه. پرینستون، ۱۹۷۷
۱۱. مورنو، آنتونیو، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه ی داریوش مهرجویی، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۶.
۱۲. یونگ، روا شناسی و دین، ترجمه ی فواد روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۷۰.
۱۳. چهار صورت مثالی، ترجمه ی پروین فرامرزی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
۱۴. خاطرات، رویاها و اندیش هها، ترجمه ی پروین فرامرزی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱