

تأملاتی در باب روان‌شناسی و دین

چکیده: آن چه در پی می‌آید، بررسی‌گزینشی و بسیار فشرده‌ای در باب تاریخ رابطه میان روان‌شناسی و دین از دیدگاه فلسفی است. سرآغاز این بررسی قرن نوزدهم خواهد بود و به دنبال آن یک نظریه‌پردازی فلسفی راجع به روابط میان روان‌شناسی و دین خواهد آمد. در قرن نوزدهم زمینه فلسفی برای آنچه که ما تفسیر روان‌شناختی از دین می‌دانیم، مهیا گردید. در قرن بیستم، روان‌شناسی، خود تحت نفوذ متفکرانی همچون، فروید، یونگ، لوبا و اسکینر قرار داشت و حتی متفکرانی نظیر جیمز و اریکسون که برخورد‌های دوستانه‌تر نسبت به دین ابراز می‌کردند، محتاط بودند تا آثار علمی خود را از فرضیات دینی دور نگه دارند.

در بخش نتیجه‌گیری مقاله حاضر، نویسنده از یک روان‌شناسی شفاف مبتنی بر دین حمایت می‌کند که در آن فرضیات موافق و مخالف دین، بی‌پرده بیان می‌شود و در عمل و در نظریه‌پردازی روان‌شناختی به کار برده می‌شود.

این مقاله به درخواست فصلنامه پژوهش و حوزه نگارش یافته است.

کلیدواژه: روان‌شناسی، دین، فلسفه، روابط میان دین و روان‌شناسی، نظریه‌پردازی.

* عضو هیئت علمی گروه فلسفه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).

** کارشناس امور کارورزی ترجمه مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره).



میان روان‌شناسی و دین، کمابیش روابط پیچیده‌ای وجود دارد. هنگامی که روان‌شناسی به عنوان یک حوزه پژوهش علمی در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم ظهور یافت، یکی از مهم‌ترین آثار نگارش یافته، درباره پدیده‌ها و باورهای دینی بود. اگر با تاریخ تعاملات روان‌شناسی و دین آشنا نباشیم، قادر به درک درست این روابط نخواهیم بود. خوشبختانه، آثار ممتازی در این عرصه خصوصاً راجع به روان‌شناسی دین تألیف شده است. بی‌تردید، بهترین اثر در روان‌شناسی دین، کتاب دیوید ام. ولف (Wulff, 1997) با عنوان *Psychology of Religion: Classic and Contemporary* می‌باشد.

با وجود این، در بحث روان‌شناسی دین، به‌طور کامل به روابط میان روان‌شناسی و دین پرداخته نمی‌شود؛ زیرا دین صرفاً موضوع پژوهش روان‌شناختی نیست. اغلب در میان اندیشمندان دینی و در آثار دینی، تأملاتی در باب پدیدارهای روان‌شناختی می‌یابیم. از این رو، درست همان‌طور که می‌توانیم درباره روان‌شناختی پدیده‌های دینی بحث کنیم، درباره پدیدارهای روان‌شناختی نیز می‌توانیم پژوهش دینی انجام دهیم.

اما روابط میان دین و روان‌شناسی، حتی به پژوهش دو جنبه پدیده‌های ذی‌ربط این دو پژوهش محدود نمی‌شود. روان‌شناسی یک حوزه پژوهش علمی است که به شدت از تنوع گرایش‌ها و مکاتب فکری و متفکران منحصر به فردی برخوردار است. دین علم نیست، بلکه هدایت الهی است؛ دست کم آن دسته از ما که خود را دین‌باور می‌دانیم، دین را این‌گونه درک می‌کنیم. حتی به عقیده افراد غیر دین‌باور، دین پایه و اساس بسیاری از ابعاد زندگی دین‌گرایان نظیر ابعاد اجتماعی، اقتصادی، سیاسی، روان‌شناختی، اخلاقی، معنوی، فلسفی و غیره شناخته می‌شود. از این رو یکی از مهم‌ترین جنبه‌های رابطه میان دین و روان‌شناسی را باید زیرمجموعه رابطه میان دین و علم بدانیم.

رابطه میان دین و علم را از منظرهای مختلف، همانند منظرهای روان‌شناختی، اجتماعی، مردم‌شناختی تاریخی، کلامی و فلسفی می‌توان بررسی کرد. در فلسفه، می‌توان موضوع رابطه میان روان‌شناسی و دین را از دیدگاه فلسفه علم، و بالاخص از دیدگاه فلسفه روان‌شناسی، یا فلسفه دین، بررسی کرد. ارتباط فلسفه با روان‌شناسی را نیز نباید از نظر دور داشت. خاستگاه بیشتر علوم، فلسفه است و روان‌شناسی نیز از این امر

مستثنا نیست. در واقع، اگرچه روان‌شناسی در قرن نوزدهم، به مدد تربیت یافتگان پزشکی به‌طور قابل ملاحظه‌ای پیشرفت کرد، اما پژوهش‌های اولیه روان‌شناختی را اغلب، فلاسفه‌ای همچون فرانتس برتانو^۱ (۱۸۳۸-۱۹۱۷) در اتریش و ویلیام جیمز^۲ (۱۸۴۲-۱۹۱۰) در آمریکا به انجام رساندند. حتی افراد غیرفلسوف پیشگام در نظریه‌های روان‌شناختی، غالباً در نظریه‌های روان‌شناختی خود، موضع فلسفی متفاوتی گرفتند. از این‌رو، هم می‌توانیم چگونگی تأثیر دیدگاه‌های فلسفی بر شکل‌گیری نظریه‌های روان‌شناسی را بررسی کنیم، و هم قادریم نحوه بررسی مسائل روان‌شناختی از سوی فلاسفه مختلف را، در یک بافت فلسفی وسیع‌تر، در تحقیقات خود بگنجانیم.

هنگامی که دربارهٔ دین بحث می‌کنیم، اغلب مراد ما هدایتی نیست که پیامبران آورده‌اند، بلکه نظریه‌پردازی‌ها و اعمال دینی ملل مختلف شامل مکاتب الهیاتی، قوانین، کتب و نمادهای آنها است. بسیاری از اینها تحت تأثیر دیدگاه‌های فلسفی خاص قرار گرفته‌اند یا چنین دیدگاه‌هایی را نمایان کرده‌اند. از این‌رو، فلسفه می‌تواند به مثابه پلی میان برخی از دیدگاه‌های دینی و روان‌شناختی عمل کند. برای مثال، می‌توانیم به عالمان الهیات اگزیستانسیالیست و روان‌شناسان اشاره کنیم. سنت مربوط به الهیات خود نیز می‌تواند چشم‌اندازی برای نقد دیدگاه‌های مختلف روان‌شناختی، یا برای شرح و بسط یک دیدگاه جامع دربارهٔ نحوه انجام پژوهش روان‌شناختی فراهم آورد (ر. ک: دائرة المعارف کاتولیک، مقاله «روان‌شناسی»). (مرکز تحقیقات متون علوم اسلامی)

حتی پیش از اینکه روان‌شناسی به این نام خوانده شود، موضوعات روان‌شناختی را فلاسفه مورد بحث قرار می‌دادند و می‌توان کتاب‌هایی را در نقد و بررسی تاریخ روان‌شناسی در فلسفه، از پیش از سقراط تا جری فودور^۳ نگاهت. آنچه در پی می‌آید، بررسی گزینشی و بسیار فشرده‌ای در باب تاریخ رابطه میان روان‌شناسی و دین از دیدگاه فلسفی است. سرآغاز این بررسی قرن نوزدهم خواهد بود و به دنبال آن یک نظریه‌پردازی فلسفی راجع به روابط میان روان‌شناسی و دین خواهد آمد.

1. Franz Brentano.
2. William James.
3. Jerry Fodor.



شلایرماخر، هگل، و فوئرباخ^۴

هگل نقطه شروع خوبی برای فهم بسیاری از مسائل و تحولات فکری قرن نوزدهم است؛ نه تنها به دلیل نفوذ کسانی که ایده او را پذیرفتند، بلکه به خاطر کسانی که در برابر آنها واکنش نشان دادند. گئورگ ویلهلم فردریش هگل (۱۷۷۰-۱۸۳۱) در سراسر زندگی خود به مطالعه دین پرداخت و مکرراً در دانشگاه برلین پیرامون فلسفه دین سخنرانی نمود. در دانشکده دانشگاه برلین فردریش شلایرماخر (۱۷۶۸-۱۸۳۴) نیز حضور داشت که بنیانگذار الهیات آزاداندیش و طرفدار نوگرایی در علم تفسیر بود. هگل و شلایرماخر مخالفانی سرسخت بودند، و آشکارترین نقطه اختلاف آنها در مسئله دین و روان‌شناسی بود (Pinkard, 2000, p 536f, 612f).

پس از آنکه کانت، جایگاه متافیزیکی و سستی باور دینی را به تدریج تضعیف کرد و آن را به حوزه اخلاق برد، شلایرماخر با این استدلال که تجربه دینی، بی‌نیاز از علم و اخلاقیات، توجیه کافی برای باور فراهم می‌کند، کوشید تا جایگاهی محکم‌تر برای دین بیابد (Schleiermacher, 1799). شلایرماخر همچنین استدلال کرد که فهم دقیق گوهر دین را باید با رجوع به تجربه دینی به دست آورد: «گوهر دین نه تفکر است و نه عمل، بلکه شهود و احساس است.» (همان، ص ۲۲). ارجاع به تجربه دینی، عنصری روان‌شناختی را وارد بحث توجیه عقیده دینی کرد. به گفته نینیان اسمارت:^۵

شلایرماخر با عطف توجه به بُعد احساسی و تجربی دین که معمولاً در مباحث فلسفی پیشین نادیده گرفته می‌شد، علاقه امروزی به کاوش پیرامون بُعد ذهنی یا درونی دین را به راه انداخت (Smart, Encyclopedia Britannica, CD 2002).

اسمارت می‌گوید دیدگاه‌های شلایرماخر الهام‌بخش مورخان عهد جدید، برای بررسی آگاهی دینی عیسی (ع) بوده و بار دیگر مسائل روان‌شناختی را مطرح کرد. بدین‌رو میراث شلایرماخر به تمرکز بر روی روان‌شناسی به عنوان علمی که آشکارکننده ویژگی مشخص دین، فراهم‌کننده توجیهی برای باور دینی، و زمینه‌ساز شیوه فهم شخصیت‌ها و متون دینی است، منتهی می‌گردد.

4. SchleierMacher, Hegel, Feuerbach.

5. Ninian Smart.

هگل، بنا نهادن دین را بر ایمانی ریشه یافته در ضمیر باطنی، قدمی مثبت به سمت خوداتکایی می‌داند؛ چرا که تعریف دین به شهود ذاتی و معرفت درونی، به حذف هر گونه مرجعیت بیرونی و هر گونه تصدیق بیگانه از خود فرد می‌انجامد. با این حال، هگل با محدود نمودن معرفت دینی به دانشی ذاتاً روان‌شناختی مخالف بود. هگل در مخالفت با این گرایش غیرواقعی، استدلال نمود که ما نمی‌توانیم آگاهی محض به وجود خداوند داشته باشیم، بدون آنکه این آگاهی با شناختی در مورد اینکه خداوند کیست همراه گردد. آگاهی و محتوای آن، جدایی‌ناپذیرند:

درواقع ما همین رابطه کلی، همین معرفت به خداوند و جدایی‌ناپذیری آگاهی از محتوا را به‌طور کلی دین می‌نامیم. اما در عین حال، معنای ضمنی این گفته در مورد معرفت مستقیم (بدون واسطه) این است که نباید بررسی دین را به معنای دقیق آن - به بررسی این رابطه با خداوند - متوقف سازیم. هیچ پیشرفتی نباید نسبت به معرفت شناختی خداوند و جوهره الهی وجود داشته باشد؛ زیرا این جوهره الهی بوده و اساساً در وجود خود خداوند است. از این معنا، این مطلب نیز بیان گردیده که ما تنها می‌توانیم رابطه خود را با خداوند بشناسیم، نه خود خداوند را. «تنها رابطه ما» به‌طور کلی در محدوده دین قرار می‌گیرد (Hegel, 1827, p 88).

هگل آن نوع از آگاهی مستقیم درونی را از خداوند که توسط شلایر ماخر مطرح گردیده، انکار نمی‌نماید، اما تأکید می‌کند که این آگاهی نمی‌تواند محتوایی داشته باشد مگر آنکه با واسطه باشد. آنچه از طریق علم حضوری در حوزه آگاهی ما وجود دارد ناشناخته باقی خواهد ماند تا اینکه در معقولات گنجانده شود، و این به معنای وجود واسطه است. ما تنها وقتی می‌توانیم بدانیم که به چه چیز می‌اندیشیم که اندیشه ما با واسطه‌گری مفاهیم همراه شود. دومین نکته هگل در اینجا این است که اگر ما نتوانیم از احساس‌های خام تجربه دینی فراتر رویم تا زندگی دینی خود را [بر آن] استوار نماییم آن‌گاه دین ما تضعیف گشته و محدود به واقعیت آشکار رابطه مستقیم ما با خداوند خواهد بود.

اما هگل نسبت به پیامدهای الهیاتی که مبتنی بر تجربه دینی است، بدبین نبود. از آنجا که این نوع الهیات خود را از محتوای مشخص عقیدتی عاری نموده است، راه برای

فلاسفه باز است تا مسائل عقیدتی را بدون ترس از انکار الهیات بررسی نمایند. تنها مورد تعارض وقتی است که متکلمین تأکید می‌کنند چنین تأملی جایز نیست؛ اما هگل این را صرفاً موضعی جدلی می‌داند. عقل ما را ملزم می‌سازد که تأمل بیشتری در الوهیت داشته باشیم. هیچ استدلالی همراه با تجربه دینی وجود ندارد، اما تأمل باید از این فراتر رود.

تنها تجربه اندکی لازم است تا دریابیم که هر جا معرفت بی‌واسطه وجود دارد، معرفت با واسطه نیز موجود است و بالعکس. معرفت بی‌واسطه همانند معرفت با واسطه فی‌نفسه کاملاً تک‌ساختی است. وحدت میان این دو معرفت حقیقتی است مبنی بر اینکه یک معرفت بی‌واسطه، واسطه قرار می‌گیرد، و یک معرفت با واسطه در آن واحد ذاتاً ساده بوده یا اشاره بی‌واسطه به خودش می‌باشد. این یک‌جانبه بودن سبب می‌شود که این معین‌سازی‌ها محدود گردد. چون این یک‌جانبه بودن به واسطه چنین ارتباطی برطرف می‌گردد، پس این رابطه، رابطه‌ای نامتناهی است. همین امر با ذهن و عین یکسان است. در جوهری که ذاتاً عینی است یک‌جانبه بودن از میان می‌رود؛ این تفاوت مسلماً از میان نمی‌رود، چرا که متعلق به نبض نیروی حیاتی آن است، متعلق به انگیزش، تحرک و پویایی حیات روحانی و طبیعی است. در اینجا وحدتی وجود دارد که در آن تفاوت از میان نمی‌رود، بلکه در هر حال مرتفع می‌شود (همان، ص ۹۹).

هگل به‌طور کامل تمایز کانت را بین ذوات و پدیده‌ها یا بین شهودها و مفاهیم رد نمی‌کند، بلکه آنها را ناخالص‌نسبی و پویا می‌داند. به علاوه، در مطالعه دین، او منکر اهمیت عنصر روان‌شناختی احساس نمی‌گردد، بلکه آن را دارای پیوندی درونی با شناخت می‌داند. رویکرد هگل پدیدار شناختی است؛ یعنی وی پرداختن به یک موضوع را با بررسی تکامل نحوه ظهور شیء در آگاهی ما آغاز می‌کند. لذا، هگل به اندازه شلایر ماخر توجه خود را به عنصر روان‌شناختی دین متمرکز نموده است. با این حال، او عیب شلایر ماخر را در این می‌داند که وی دین را در سطح احساس رها نموده است؛ به جای آنکه تکامل آن را در اندیشه دنبال کند.

به نظر هگل، اولاً آگاهی ما از خداوند با ایمان آغاز می‌شود که نوعی احساس یقین است. ثانیاً تمرکز بر متعلق آگاهی در حکم یک صورت ذهنی صورت می‌گیرد. ثالثاً،

اندیشه وجود دارد. این مراحل به ترتیب توضیح داده می‌شوند و آغاز آنها با معرفت بی‌واسطه است. منظور هگل از معرفت بی‌واسطه، معرفت بدون واسطه‌گری صورت ذهنی یا استنباط نیست، بلکه منظور او معرفتی است که شخص در آن بر روی صورت ذهنی یا استنباط متمرکز نمی‌شود، حتی اگر معرفت عملاً به واسطه مفاهیم یا استنتاج به وجود آمده باشد.

هگل توضیح می‌دهد که ایمان به عنوان نوعی معرفت بی‌واسطه همراه با احساس یقین آغاز می‌شود و سپس تبدیل به احساس می‌گردد. این موضوع در زمان هگل و نیز در زمان ما دارای اهمیت است؛ زیرا بسیاری از مردم عقیده دارند که دین صرفاً موضوعی مربوط به احساس است؛ بنابراین بحث در مورد آن بی‌فایده است. به عقیده هگل این دیدگاه ناشی از تحلیل نامناسب احساس است. نوع احساسات مورد نظر در اینجا صرفاً احساسات مربوط به حواس همچون دردها یا لذات نیست؛ بلکه عبارتند از احساس هیبت و ابهت چیزی، احساس خدا، درستی، و مثلاً احساسات دینی. هگل احساس را درگیری ذهنی با یک مضمون تفسیر می‌کند. این مضمون ممکن است ترس، هیبت یا درستی چیزی باشد. بعد عینی این مضمون مبهم و نامعین است، اما بعد ذهنی آن برجسته‌تر و مشخص‌تر است. هنگامی که از احساس چیزی به سمت شناخت آن حرکت می‌کنیم، مضمون از پیوندهای ذهنی خود به سمت حالتی عینی - مستقل از شخص داننده - فرافکنده می‌شود. عقلانیت مستلزم معین‌سازی مضمون از طریق تفکر است. لذا شیوه‌ای که در آن مضمون در احساس ما قرار دارد، ناکافی است. هگل ایده تحول رابطه بین احساس و اندیشه را با استفاده از یک استعاره ارائه می‌دهد: حتی اگر مثلاً بذر مفهوم خداوند در احساس یافت شود، اندیشه خاکی است که این بذر در آن رشد می‌یابد.

هیچ چیز صرفاً به دلیل اینکه در احساس ما یافت می‌شود، حقیقی یا مشروع نیست. اگر احساس نوعی معیار بود، هیچ راهی برای قضاوت بین خوب و بد وجود نداشت؛ زیرا احساس هم الهام‌بخش جنایات و هم اعمال قهرمانانه است. هگل بیان می‌دارد که معیار مشروعیت و واقعیت را باید در تجسم و اندیشه یافت.

لودویگ فوئرباخ (۱۸۰۴-۱۸۷۲) ادعا کرد که فلسفه دین هگل آخرین پناهگاه راست‌کیشی است. در مقابل فوئرباخ دین را بر مبنای تفسیری که در روان‌شناسی دین ارائه گردیده، مورد حمله قرار داد؛ تفسیری که بر اساس آن ایده‌های دینی به عنوان

فرافکنی‌های صرفاً روان‌شناختی تفسیر می‌گردند. فوئر باخ در اثری با عنوان گوهر مسیحیت^۶ بیان داشت که اندیشه نظری هگل منزوی شده و هر گونه ارتباطی را با واقعیت از دست داده است. از نظر فوئر باخ، تمام ایده‌های دینی، آشکالی از «بیگانگی» انسان از خود می‌باشد؛ زیرا وی خدا را چیزی جز برون‌فکنی ماهیت درونی انسان نمی‌داند؛ ماهیتی که به گونه‌ای غیرواقعی یک ماهیت خارجی تلقی می‌شود. لذا انتقاد فوئر باخ از مسیحیت به عنوان انتقاد از تمام ادیان تعمیم یافته، در عین حال انتقادی از متافیزیک و خصوصاً اندیشه نظری هگل بود (Jaeschke, 1990, p 387). همین نوع استدلال‌ات علیه دین برای تضعیف مبانی نظام هگلی نیز مطرح می‌شود. در مقاله‌ای کوتاه پیرامون ماهیت دین با عنوان «گوهر دین»^۷ (۱۸۴۵)، فوئر باخ ترس از عناصر طبیعی ناشناخته را منابع اصلی فرافکنی دینی می‌داند. در حالی که هگل فلسفه خود را بر روح استوار ساخت، فوئر باخ ادعا می‌کند که «روح» صرفاً نامی برای چیزهایی است که انسان با آنها مواجه می‌شود، اما آنها را محصولات خود نمی‌داند، و نام عمومی دیگر برای آن «طبیعت» است (Sass). شیوه‌ای که در آن فوئر باخ روح را با طبیعت در آمیخته، در اینجا مورد نظر ما نیست، بلکه نکته این است که مبنای حمله به دین و فلسفه نظری را باید در روان‌شناسی دین یافت.

فوئر باخ نه تنها اقدام به نقد روان‌شناختی دین نمود، بلکه ایده‌های او در پیشرفت بعدی رشته روان‌شناسی نیز تأثیر گذاشت. زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) ادعا کرد که فوئر باخ را بیش از هر فیلسوف دیگری تحسین می‌نماید. خود فروید منکر هر گونه تأثیری پایدار از سوی فوئر باخ بر اندیشه خود بود، اما شباهت‌های بین آن دو به اندازه کافی فراوانند که می‌توان این تلاش فروید را برای تأکید بر اصالت (ایده) خود رد نمود (Wulff, 1997, p 263). اریک فروم^۸ (۱۹۰۰-۱۹۸۰) نیز از تحلیل فوئر باخ در نقد خود از آنچه دین «سلطه‌جو» می‌نامد، بهره برده است (همان، ص ۵۹۷).

6. The Essence of Christianity.

7. Das Wesen der Religion.

8. Erich Fromm.

جانانان ادواردز و ویلیام جیمز^۹

ادعا شده است نخستین نویسنده‌ای که مشاهدات تجربی نظام مندی را از حالات روان‌شناختی و فرایندهای دخیل در تجربه دینی انجام داد، جانانان ادواردز (۱۷۵۸-۱۷۰۳) بود. او از پدیده‌های روان‌شناختی احیای دینی به نام «بیداری بزرگ» - جنبشی که خود او در آن نقش عمده‌ای ایفا نمود - در آثار ذیل نگاشت:

A Treatise Concerning Religious Affections (1746).

A Faithful Narrative of the Surprising Work of God (1737).

مهم‌ترین علاقه ادواردز به تجربه «گرویدن» بود که منظور از آن تغییری بنیادی از یک زندگی گناه‌آلود به یک زندگی همراه با عبادت خداوند است که معمولاً به تحریک گردهمایی‌های دینی است که خصوصیت موعظه انجیلی و آنچه تأثیرات روح القدس می‌شمارند، می‌باشد. کار ادواردز در قرن نوزدهم متوقف شد.

توجه به «گرویدن» در کتابی با عنوان Psychology of Religion (روان‌شناسی دین) توسط ای. دی. استارباک^{۱۰}، انتشار یافته در سال ۱۹۰۰، در حد عالی باقی ماند (مقایسه کنید با 35 p, Brightman, 1947). استارباک سه نوع اصلی گرویدن را مشخص نمود: ۱. مثبت یا ارادی؛ ۲. منفی یا تسلیم احساسات خود شدن؛ ۳. فی‌البداهه. پس از استارباک، جی. آ. کو^{۱۱} تأثیر خلق و خوی شخصی و نیروهای اجتماعی را بر گرویدن مطالعه نمود. المر کلارک^{۱۲} تحلیلی آماری از ۲۱۷۴ مورد گرویدن انجام داد و دریافت که ۶۶/۱٪ از آنها شامل یک بیداری دینی تدریجی است؛ حال آنکه ۶/۷٪ از آنها نمونه‌های روشنی از بحران ناگهانی و گروش است.

کتاب انواع تجارب دینی در سال ۱۹۰۲ انتشار یافت و مؤلف (ویلیام جیمز) در آن به پدیده گرویدن توجه فراوانی کرد. جیمز به این نتیجه رسید که روان سلیم العقل، دین را بدون بحران گرویدن تجربه می‌کند؛ در حالی که «روان بیمار» نهاد تقسیم شده‌ای است که نیازمند یک بحران بنیادی است تا به ثبات دست یابد.

جیمز نه تنها از تحقیقات آمریکایی در مورد تجربه دینی گرویدن بهره برد، بلکه از اثر ویلهلم ووندت^{۱۳} (۱۸۳۲ - ۱۹۲۰) نیز که به عنوان پدر روان‌شناسی تجربی شهرت

9. Jonathan Edwards & William James. 12. Elmer Clark.

10. E. D. Starbuck. 13. Wilhelm Wundt.

11. G. A. Coe.



دارد، استفاده نمود. اما در روان‌شناسی دین و ووندت رویکرد جیمز را در رابطه با جمع‌آوری مجموعه بزرگی از موارد تجربه استثنایی رد نمود. در عوض ووندت حامی تحلیلی از اسطوره و نظریه‌ای تکوینی در مورد چگونگی تحول یک اسطوره به دین بود. تفاوت ووندت با جیمز و با سنت روان‌شناسی آلمانی این بود که بر روی روان‌شناسی اجتماعی تمرکز می‌نمود. سایر محققان آلمانی در زمینه روان‌شناسی دین متوجه بررسی اعماق و ژرفای احساسات دینی افراد از طریق پرسش‌های دقیق و کاوشگرانه بوده‌اند، اما جیمز گزارشاتی را جمع‌آوری و تحلیل نمود که توسط افراد مختلف از تجارب دینی‌شان ارائه شده بود.

گرچه جیمز تجربه را محدود به حالات درونی ایجاد شده توسط دریافت حسّی نمی‌داند و ظاهراً نسبت به تلاش‌های انجام شده در جهت جدایی جنبه‌های ذهنی و درونی زندگی فرد از بقیه زندگی او بدبین است، اما نهایتاً عناصر ذهنی و عینی تجربه را متمایز می‌سازد و به روشنی از جنبه درونی دفاع می‌کند. جیمز با این استدلال از فردگرایی خود دفاع می‌کند که انسان، تنها از طریق زندگی در قلمرو اندیشه - حاصل از برخی پرسش‌ها راجع به سرنوشت خود - عمق و ژرفا می‌یابد؛ و اگر بخواهیم این گونه زندگی کنیم، باید حیات ما دینی باشد.

ما با دینداری، مالکیت حقیقت غایی را برای خود در نقطه‌ای تثبیت می‌کنیم که در آن نقطه حقیقت برای محافظت به ما اعطا می‌شود. گذشته از همه، نگرانی مسئولانه ما نسبت به سرنوشت خصوصی خود می‌باشد.

اکنون می‌بینید که چرا من در تمام این سخنرانی‌ها این همه فردگرا بوده‌ام، و چرا ظاهراً مصمم به احیای عنصر احساس در دین و بخش عقلانی وابسته به آن بوده‌ام. فردیت بر احساس بنا می‌شود، و عزلتگاه‌های احساس، لایه‌های مبهم‌تر و پنهان‌تر شخصیت، تنها مکانی در جهان است که در آن شکل‌گیری واقعیت را می‌بینیم و مستقیماً شاهد رخ دادن وقایع و انجام کارها هستیم. دنیای عمومیت‌یافته‌ها که عقل ما به آن می‌اندیشد، در مقایسه با این دنیای احساسات فردی، فاقد استحکام و حیات است (James, 1902, p 501 - 502).

اثر جیمز نه تنها بر روان‌شناسی دین اثر گذاشت، بلکه در حوزه فلسفه دین و متعاقباً مطالعه تجربه دینی هم اهمیت و برجستگی یافت. ده سال پس از انتشار اثر جیمز (Varieties)

تحقیق عمده دیگری پیرامون تجربه دینی توسط یکی از شاگردان سابق جیمز در هاروارد به نام دابلیو. ای. هاکنینگ^{۱۴} با عنوان معنای خدا در تجربه بشری، انتشار یافت^{۱۵}. گرچه این اثر در زمان خود بسیار تأثیرگذار بود، اما عمدتاً توسط نویسندگان اخیر نادیده گرفته شده است، و قطعاً بیشتر یک اثر فلسفی است تا یک اثر روان‌شناسی. اما هاکنینگ در مورد رابطه بین روان‌شناسی و دین نیز مطالبی نگاشته که در ذیل به آن باز خواهیم گشت. تجارب دینی نزد جیمز و هاکنینگ و دیگران، منحصر به تجارب گرویدن نبودند. تجارب عرفانی که تجربه مستقیم چیزی است که حقیقت الهی تلقی می‌شود نیز موضوع تحقیق روان‌شناسانه قابل ملاحظه‌ای قرار داشته است. جیمز بخش عمده‌ای از کتاب انواع تجارب دینی^{۱۶} خود را به تجارب عرفانی اختصاص داده و چهار ویژگی تجارب عرفانی که وی مشخص نموده تبدیل به کانون بسیاری از تحقیقات دیگر شده‌اند: توصیف ناپذیری، معرفت‌بخشی، گذرا بودن و منفعل بودن. توصیف ناپذیری یعنی آنچه نمی‌توان به نحوی مناسب در قالب کلمات بیان کرد؛ مانند مزه شکر یا ظاهر رنگ قرمز. معرفت‌بخشی، نزد جیمز، چیزی است که خود را به صورت یک دانش به شخص عرضه می‌کند. تجارب عرفانی گذرا، پس از مدت کوتاهی پایان می‌یابند. شخص معمولاً احساس می‌کند که کنترلی بر روی این تجربه ندارد و در برابر آن منفعل است.

گرچه جیمز نظر مساعدی نسبت به تجربه عرفانی دارد، اما سایر محققان در زمینه روان‌شناسی دین در صدد بوده‌اند که نشان دهند تجارب عرفانی تخیلی است. بدین منظور، جیمز اچ. لوبا^{۱۷} (۱۸۶۸ - ۱۹۴۶) تلاش نمود که نشان دهد برخی حالات ایجاد شده توسط داروها، همان ویژگی‌های اصلی حالات عرفانی را دارند. لوبا نیز

14. W.E. Hocking.

15. William Ernest Hocking, *The Meaning of God in Human Experience: A Philosophic Study of Religion*, New Haven: Yale University Press, 1912.

ویرایش و بازنویسی این اثر در سال ۱۹۲۴ توسط انتشارات دانشگاه کسینجر چاپ شده است. گرچه هارکینگ از هاروارد فارغ التحصیل شده و بیشتر دوران تدریس خود را در آنجا گذراند، اما پیش از پیوستن به دانشکده فلسفه هاروارد در سال ۱۹۱۴، در دانشگاه ییل (Yale) تدریس می‌کرد.

16. Varieties.

17. James H. Leuba.



نخستین تحقیق روان‌شناختی را در مورد گرویدن، در سال ۱۸۹۶ منتشر نمود؛ اما کتاب او با عنوان روان‌شناسی عرفان دینی^{۱۸} بیشترین شهرت را به دست آورد و به خاطر دیدگاه ضد دینی نویسنده‌اش بسیار جنجال برانگیز شد.

تجربه دینی به طور عام و تجربه عرفانی به طور خاص، همچنان موضوعاتی تحقیقی هم برای فلسفه و هم روان‌شناسی دین هستند. روان‌شناسان روش‌های گوناگونی را برای مطالعه تجارب دینی و عرفانی به کار برده‌اند؛ از جمله تحقیق آزمایشگاهی، مطالعات ارتباطی با استفاده از پرسشنامه‌ها و مصاحبه‌ها، موردپژوهی‌های بالینی، درون‌کاوی مطالعات تاریخی و مردم‌شناسی، بررسی اسناد شخصی، و حتی مطالعاتی در روان‌شناسی حیوانات برای یافتن شواهدی از احساسات دینی در آنها. از میان موضوعاتی که در روان‌شناسی دین مورد پژوهش قرار گرفته‌اند، علاوه بر تجربه دینی و عرفانی باید موارد ذیل را ذکر نمود: مراحل تحول دینی در فرد، عوامل اجتماعی و جسمانی که با تعصب دینی مرتبط هستند، انواع تعصب دینی، نماز و عبادت، دین و اخلاق، دین و تعصب، دین و سلامت روانی، دین و رشد جنسی، ارتباط گونه‌های شخصیتی با انواع تعصب دینی نیروی نمادهای دینی، و تجربه‌هایی که متضمن کشف و مشاهده‌ای (همانند کشف و مشاهده زندگی پس از مرگ) است که یک فرد زنده شده بیان می‌کند.

دیوید ام. وولف^{۱۹}

برای بحث تاریخی پیرامون روابط میان روان‌شناسی و دین، به همین مقدار اکتفا می‌کنیم. این بحث برداشتی کلی از مبادی انواع مباحث فلسفی و کلامی ارائه می‌دهد که بعداً در شکل‌گیری روابط پیچیده بین روان‌شناسی و دین اهمیت بیشتری یافتند. کسی که بخواهد این تاریخ را به طور مفصل‌تری بررسی نماید، می‌بایست کتاب وولف را بخواند. اثر وولف علی‌رغم بیان تفصیلی، باز هم اثری تلخیص‌شده است. این اثر را باید به خاطر منصفانه‌بودن و اشتغال بر نوشته‌های فرانسوی و آلمانی در باب این موضوع - علاوه بر آثار انگلیسی - توصیه کرد.

ولف به طور کلی بیان می‌دارد که دو گرایش در نوشته‌های نخستین، درباره روان‌شناسی

18. The Psychology of Religious Mysticism.

19. David M. Wulff.

و دین وجود داشته است: گرایش توصیفی و گرایش تبیینی. محققینی که در صدد توضیح عقاید و پدیده‌های دینی با رجوع به روان‌شناسی بوده‌اند دیدگاهی منفی در مورد دین داشته‌اند. دیدگاه توصیف‌گرایان کمتر خصمانه بوده است (Wulff, 1997, p 21ff) و البته استثنائات زیادی هم وجود دارد. یافتن توصیف‌گرایان ضد دینی (مانند لوبا) کار مشکلی نیست. به همین منوال، می‌توان پذیرفت که تبیین‌های روان‌شناختی برای باورها و پدیده‌های گوناگون دینی وجود دارند؛ بدون آنکه اعتبار تبیین‌های دینی آنها را انکار کنیم.

ولف از تحقیق خود درباره‌ی این رشته نتیجه می‌گیرد که تحقیق در زمینه‌ی روان‌شناسی دین «قطعاً مستلزم اتخاذ موضعی اصولی در رابطه با محتوای دینی است.» (همان، ص ۶۳۸). نه تنها تعصب در حمایت از طبیعت‌گرایی، مادی‌گرایی یا تجربه‌گرایی می‌تواند بر تفسیر یافته‌های تحقیقات ما، تأثیر بگذارد، ظاهرگرایی دینی نیز می‌تواند تفسیر چنین تحقیقی را محدود نماید. ولف روان‌شناسان را بر اساس میزان مخالفت اصولی آنها با پذیرش هر گونه واقعیت ماورایی، دسته‌بندی می‌کند. در پایین‌ترین رتبه، فروید قرار دارد که صراحتاً دین را محکوم می‌کرد و در صدد ارائه‌ی توضیح روان‌شناختی برای حالت فریب‌خوردگی مؤمنین بود. اما در بالاترین رتبه‌ی این دسته‌بندی، روان‌شناسانی قرار ندارند که تحقیق آنها صراحتاً مبتنی بر باورهای دینی شان است؛ بلکه کسانی را نام می‌برد که به خاطر درک موضوعات خود مایلند واقعیتی ماورایی را فرض نمایند. ولف با در نظر گرفتن میزان برداشت ظاهر‌گرایانه تعابیر دینی توسط محققین، بعد دیگری را به دسته‌بندی خود می‌افزاید. اما در پایان وی تصدیق می‌نماید که دسته‌بندی بسیاری از روان‌شناسان به این طریق مشکل است و به عنوان نمونه از اشخاصی که دسته‌بندی دیدگاه‌هایشان استثنائاً مشکل است، نام جیمز را ذکر می‌نماید.

ولف بیان می‌دارد که هنوز هم در مورد اینکه اهداف روان‌شناسی دین چه باید باشد یا چه شیوه‌هایی را باید به کار گرفت، اجماعی وجود ندارد. در واقع، امیدی نیست که بر این «بحران» غلبه گردد و ظاهراً این خصوصیتی همیشگی برای این حوزه‌ی مطالعاتی است.

نگرش‌های روان‌شناسان نسبت به دین در قالب دیدگاه‌های سیاسی نیز بیان می‌گردد. برخی روان‌شناسان ادعا نموده‌اند که بحران محیطی و انفجار جمعیت به واسطه‌ی نوعی تعصب دینی خاص تشدید می‌گردد. برخی رهایی از دین را توصیه



می‌کنند و پیشنهاد می‌دهند که در چنین مسائلی علم باید راهنمای ما باشد. برخی دیگر استدلال نموده‌اند که نگرش دینی عرفان مدارتری برای ارائه پاسخ مناسب به چنین مسائلی لازم است. آنچه پاسخی مناسب به این مسائل تلقی می‌شود، پاسخی فرضی است. بنابراین دین به طور کلی یا برخی از اشکال آن، بر این اساس ارزیابی می‌شود که آیا اشخاص یا گروه‌های دینی آمادگی اتخاذ موضعی «صحیح» را دارند. تمام این کار بدون استدلال اخلاقی و با استناد به مهارت روان‌شناختی صورت می‌گیرد. ولف توصیه می‌کند که روان‌شناسی دین را باید محتاطانه مطالعه نمود و خواننده باید از تعصباتی که غالباً در این کار دخیل هستند، آگاه باشد. من در مورد این رشته علمی دچار تردیدهایی اساسی‌تر شده‌ام. بخش اعظم آنچه به عنوان روان‌شناسی دین انتشار یافته، بیشتر اطلاعاتی در مورد طرزفکر روان‌شناسان به ما می‌دهد تا در مورد دین، و خود این روان‌شناسان نتایجی را گزارش کرده‌اند که نشان می‌دهد مخالفت با دین بیشتر در میان روان‌شناسان به چشم می‌خورد تا در میان دانشمندان علوم طبیعی.

ولف متذکر می‌شود که تئودور فلورنوی^{۲۰} (۱۸۵۴ - ۱۹۲۰) به عنوان یک اصل روش‌شناختی برای روان‌شناسی دین، اصل استثنای فوق‌طبیعیات را پیشنهاد می‌دهد. منظور او این است که روان‌شناسان باید موجودات مورد ادعای دین (خدا، فرشتگان، ارواح فناناپذیر، شیاطین) را نه تصدیق و نه انکار کنند. ولف پیشنهاد می‌کند که علاوه بر این اصل، و به منظور رسیدن به توازی با آن، اصلی جدید ارائه گردد؛ یعنی اصل شمول فوق‌طبیعیات. منظور او این است که روان‌شناسان بایست تجربه فوق‌طبیعی را در نظر بگیرند. با وجود این، آرمان ولف یک روان‌شناسی دینی عینی است که در مورد وجود خداوند موضعی بی‌طرفانه دارد؛ اما تصدیق می‌نماید که بدون شناخت تجربه خداوند یا «چیزهای فوق‌طبیعی»، نمی‌توان پیشرفتی در درک مؤمنین داشت. ضمن احترام شایسته به ولف، من نوعی روان‌شناسی دین آشکارا متعهد را پیشنهاد می‌نمایم. روان‌شناسان ملحد باید دیدگاه ضد دینی خود را صراحتاً بیان دارند، و تصدیق نمایند که استدلال در جهت این دیدگاه فراتر از حیطه روان‌شناسی است و اعتراف کنند که یافته‌های آنان مبتنی بر پیش‌فرض آنها، یعنی الحاد است. راه برای روان‌شناسی آشکارا متعهدانه دین باز خواهد بود و نقطه شروع کار آن با این فرضیه است که باورهای دینی

20. Theodore Flournoy.

مختلف واقعی هستند. آنچه در علم ضرورت دارد، دقت نظر و بیان صریح فرضیات شخص تا حدّ توان او است، نه کنار گذاشتن این فرضیات. شفافیت نه تنها برای حکومت خوب ضروری است، بلکه برای دانش خوب هم ضرورت دارد. آرمان یک روان‌شناسی بی طرف که بتواند نتیجه‌گیری‌های معتبر در مورد دین مستقل از استدلال فلسفی یا کلامی ارائه دهد، آرمانی فریبنده است و باید آن را رها کرد. فرایند دست‌یابی به دقت و شناخت و شفاف‌سازی فرضیات شخص، هیچ‌گاه پایان نمی‌پذیرد، و باید آن را متواضعانه ادامه داد.

شفافیت در روان‌شناسی دین ارزیابی این نکته را آسان تر خواهد نمود که دقیقاً چگونه فرضیات مربوط به حقایق دینی و ماوراء الطبیعت، مطالعه روان‌شناختی پدیده‌های دینی را شکل می‌دهد. این کار ارزیابی چنین فرضیاتی را به عنوان اصول روش شناختی تسهیل می‌کند. در عین حال شفافیت در روان‌شناسی دین اطلاعاتی ارزشمند برای تأمل فلسفی فراهم خواهد ساخت. ما باید بررسی کنیم که چه نوع پدیده‌هایی در چارچوب کدام فرضیات به نحو بهتری تبیین می‌گردند؛ کدام چارچوب‌ها منتهی به برنامه‌های تحقیقاتی مفیدتری می‌شوند، و کدام یک ظاهراً فهم عمیق‌تری از پدیده‌های مورد نظر را فراهم می‌کنند.

مشکلات فلسفی روان‌شناسی دین

اغلب اوقات روان‌شناسان برای توجیه حمله به دین از پوشش علم (روان‌شناسی) بهره برده‌اند. این پدیده مفصلاً در آثار ولف بحث شده و خیلی پیش از او از سوی ادگار شفلید برایتمن²¹ (۱۸۸۴-۱۹۵۲) شناخته شد. برایتمن این انتقاد را از لوبا مطرح می‌کند که وی به صورت مخفیانه تحت پوشش روان‌شناسی از یک دیدگاه فلسفی مخالف با دین بهره می‌برد.

برایتمن درباره‌ی عوامل ناخودآگاهی که بر دینداری اثر می‌گذارند، می‌نویسد:

اینکه بگوییم رابطه‌ی ناخودآگاه بین عشق به خداوند و عشق به پدر خود وجود دارد، یک مطلب است که کاملاً متفاوت با این مطلب است که گفته شود اعتقاد به خداوند تنها یک عقیده‌ی ناشی از نداشتن پدر است و لذا نادرست است. مطلب دوم یک ارزیابی است؛ یک نظریه صرفاً فلسفی که

21. Edgar Sheffield Brightman.



جایگاهی در روان‌شناسی ندارد... گرایش این روان‌شناسی [روان‌شناسی فروید و یونگ] به سمت تنزل دادن تمام تفکرات دینی تا سطح توجیه‌گری است؛ یعنی غالباً باورهای دینی را شامل مباحثی می‌داند که به عنوان پشتوانه‌ای برای تحقق خواسته‌های ناخودآگاه ما طراحی شده است، نه به عنوان تفکر عینی درباره واقعیت. اما گذشته از همه، هیچ اندیشه‌ای را نمی‌توان به لحاظ عینی صرفاً به دلایل روان‌شناسی درست یا نادرست دانست. در اینجا نیز اختلاطی دیگر بین روان‌شناسی و فلسفه وجود دارد. روان‌شناسی نمی‌تواند جایگاه منطقی یا فلسفه دین را اشغال کند؛ همان‌طور که نمی‌تواند با مطالعه احساسات جایگاه فیزیک را به اشغال خود درآورد (Brightman, 1947, p 73 - 74).

هنگامی که فرضیات له و علیه دین از سوی روان‌شناسان در راستای آنچه من شفافیت در روان‌شناسی دین می‌نامم، صراحتاً مطرح می‌گردد، همچنان باید اقدام به ارزیابی این فرضیات نمود. لذا روان‌شناسی دین مجموعه‌ای از مسائل را فراهم می‌سازد که باید آنها را به لحاظ فلسفی بررسی کرد.

در اینجا ما بحث خود را به تأملاتی پیرامون دین در راستای خطوطی که بیش از یک قرن پیش توسط ویلیام ارنست هاکنگ (۱۸۷۳ - ۱۹۶۶) ترسیم گردید، محدود می‌کنیم (Hocking, 1944) و در جریان آن فرصتی برای مطالعه شفافیت در روان‌شناسی دین خواهیم یافت. در گذشته، روان‌شناسی و دین غالباً با یکدیگر برخورد نموده‌اند؛ یعنی هنگامی که روان‌شناسان می‌گویند باور دینی یا تجربه دینی چیزی بیش از جریانی در ذهن نمی‌باشد، سبب ایجاد مسائلی می‌گردد. در روان‌شناسی ادراک حسی، هیچ کس نمی‌گوید تمام آنچه در دیدن یک درخت یا کوه وجود دارد، یک حالت روانی است. هیچ کس پیشنهاد نمی‌کند که روان‌شناسی ادراکی باید در مورد وجود جهان خارج بی‌طرف باشد و خود را به ماهیت تصاویر ذهنی محدود نماید. اگر ادراک ما از یک درخت تا حدودی وابسته به سرشت و تربیت ما است، معنایش این نیست که فی‌نفسه فاقد اعتبار است. ابتدایی‌ترین اشتباه این است که تصور کنیم دانستن واقعیت به هیچ وجه نباید بر ماهیت عالم و معلوم متکی باشد.

بدون خداوند، معنا و مقصود، مصنوعات بشری هستند و جهان پهناور خالی از معنا است. با وجود خداوند، معنا از سطحی متعالی به سطح دنیوی راه می‌یابد. از نظر روان‌شناسان رفتاری،

معنا عملکردی از چرخه محرک پاسخ می‌باشد. با این حال انسان در زندگی فراتر از آنچه پذیرای چنین تبیین‌ها است، در جست‌وجوی معنا است. نویسندگان مذهبی نتیجه گرفته‌اند که ما هرگز نمی‌توانیم با تبیین‌های روان‌شناختی پدیده‌های دینی اقناع گردیم. اما آیا باید گفت که ما هرگز با تبیین‌های روان‌شناختی پدیده‌های ادراک حسی نیز اقناع نمی‌شویم؟ به عقیده من نه، و دلیلش این است که ما فرض می‌کنیم که یک تبیین روان‌شناختی برای ادراک حسی، تبیینی نیست که واقعیت آنچه را ادراک شده انکار کند یا به طریقی تضعیف نماید. تفاوت بین موارد مذکور این است که گرچه تردیدها در مورد جهان خارج منحصر به مباحث فلسفی است، اما تردیدها در مورد دین بسیار فراگیر شده است. لذا نیازی نیست که یک روان‌شناس ادراکی صراحتاً بگوید بر روی این فرضیه کار می‌کند که جهان خارج وجود دارد، اما برای مطالعه روان‌شناختی پدیده‌های دینی، اقرار یا انکار صریح لازم است تا از مسلم فرض نمودن مسائل اجتناب شود.

برخی روان‌شناسان نیز استدلال کرده‌اند که دین زیان‌آور است. شخص دیندار به‌جای آنکه مستقیماً در مورد چیزی بیندیشد که بیشترین فایده را دارد، در صدد آن است که اعمال خود را با مشیت الهی منطبق سازد. اگر خدایی نباشد، چنین احتیاطی حداکثر نامربوط به نظر می‌رسد، اما با وجود خداوندی مقتدر و متعال، چنین احتیاطی عاقلانه و دوراندیشانه است. برخی استدلال نموده‌اند که دین زیان‌آور است، زیرا منجر به عدم تعادل روانی می‌شود. در مقابل این ایده، جیمز استدلال کرد که شیوه‌های دینداری هم با روان‌بیمار و هم با روان‌سالم وجود دارد. با این حال، اینکه دقیقاً چه چیزی سالم یا بیمار محسوب می‌شود، در برخی موارد نیز بستگی به باورهای دینی فرد دارد. از نظر بسیاری افراد در جامعه غرب، یک شخص بالغ سالم و نرمال، با جنس مخالف قرار ملاقات می‌گذارد. جوانی که به خاطر دغدغه‌های دینی از قرار ملاقات سر باز می‌زند [از لحاظ روانی] ناسازگار محسوب می‌شود. با این حال از نظر بسیاری از افراد متدین، شخص سالم کسی است که از قرار ملاقات خودداری کند و کسانی که پیش از ازدواج درگیر روابط جنسی شوند، ناسازگار بوده یا به تعبیری قدیمی «زندگی گناه‌آلودی دارند».

نه تنها دین مورد حمله برخی روان‌شناسان قرار گرفته، بلکه روان‌شناسی نیز در نگاه برخی متفکران دینی چندان مثبت ارزیابی نشده است. خودشناسی بشر و علاقه به زندگی درونی یا روانی مدت‌ها پیش از علم روان‌شناسی آغاز شد. تفاوت بین تأملات گذشته



درباب این موضوع و روان‌شناسی نوین، این آرمان است که حالات روانی پدیده‌هایی قابل مطالعه بر اساس همان الگویی است که علوم طبیعی، پدیده‌های طبیعی را مطالعه می‌کنند. این آرمان با مانع مواجه می‌شود؛ زیرا حالات روانی شخصی و خصوصی است؛ در حالی که علوم طبیعی متکی به پدیده‌های قابل مشاهده عمومی و تکرارپذیر می‌باشند. به همین دلیل، گاهی روان‌شناسی به عنوان رفتار بشر تعریف می‌گردد، نه علم روان و پدیده‌های روانی. روان‌شناسی می‌کوشد تا در پیش‌بینی و کنترل [رویدادها] از علوم طبیعی تبعیت کند و در اینجا با موانعی روبه‌رو شده است. روان‌شناسان در پی یافتن قوانینی برای پیش‌بینی رویدادها هستند؛ مانند مورد ذیل به نقل از هاکنینگ:

بمباران هوایی یک جمعیت شهری باعث رعب و وحشت آنها خواهد شد، و موجب تسلیم شتابزده آنها می‌شود؛ مگر اینکه اثری معکوس داشته و آنها را تحریک به مقاومت بیشتر کند. گاهی به نظر می‌رسد که قید و شرط‌ها ارزش پیش‌بینی را خنثا می‌کنند... (همان، ص ۲۹).

روان‌شناسی در توصیه‌هایی که برای تعلیم و تعلم و صنعت ارائه می‌نماید، بیش از توصیه‌هایش برای اداره جنگ، با موفقیت روبه‌رو بوده است. اما شکست‌های روان‌شناسی در رابطه با جنگ صرفاً مربوط به ناتوانی در پیش‌بینی نیستند بلکه مربوط به تمایل آن برای ارائه مسائل غیراخلاقی در پوشش بی‌طرفی متظاهرانه‌اش می‌باشد. شفافیت در روان‌شناسی باید اصول اخلاقی یا نبود آن را که توصیه‌هایش را شکل می‌دهند، صراحتاً بیان کند. در انجام این کار، باید ظاهر فریبنده تخصصی را که برای تطهیر وحشت‌های ایجاد شده در طول جنگ به کار می‌رود، از میان برداریم.

حوزه دیگری که دین و روان‌شناسی با یکدیگر در تضاد قرار می‌گیرند، در ارتباط با معالجه روان‌ها است. به‌طور سنتی، این حوزه عمل مشاوره دینی است. در جوامع امروزی، این وظیفه را روان‌پزشکی و روان‌درمانی بر عهده دارند. این تضاد صرفاً جنگ قلمروها نیست. هاکنینگ بیان می‌دارد:

تفاوت این است که دین سبب گسترش دامنه رنج‌های روانی می‌شود. هنگامی که روان آدمی بسیار راضی است دین آن را بسیار نیازمند معالجه نشان می‌دهد، و احتمالاً آغاز اضطراب را نخستین قدم به سمت بهبودی از خطری کشنده تلقی می‌کند (همان، ص ۳۰).

نکته این نیست که دین طرفدار اضطراب است؛ در حالی که روان‌شناسی در پی درمان آن است؛ بلکه نکته این است که از یک منظر دینی تمام نگرانی‌ها نامطلوب نیستند. نگرانی حاصل از همدردی با دیگران یا به دلیل گناهکاری خود از لحاظ دینی شفابخش است؛ گرچه از لحاظ روان‌شناسی نابهنجار است.

هاکینگ سه مزیت روان‌پزشکی را نسبت به مشاوره دینی ذکر می‌کند: نخست، عینیت رویکرد علمی به بیمار است که باعث کاهش احساسات تقصیر می‌شود؛ دوم، عقلانیت مواجهه‌ای که بر روی علل بیماری تمرکز می‌یابد نه تقصیر و خطاکاری؛ سوم، ترحم در معالجه: داروها، جامعه‌پذیری، انسجام شخصیت و اعتلا به جای انابه، توبه و مجازات. تفاوت بین رویکرد دینی به خویشتن و رویکرد روان‌شناختی این است که اولی اساساً اخلاقی و معنوی است، در حالی که دومی وانمود می‌کند که مبتنی بر واقعیت و عاری از ارزش است.

از میان نقاط ضعفی که هاکینگ خاطر نشان می‌سازد، وی نقطه ضعف عملی را مهم‌ترین آنها می‌داند. جامعه‌پذیری، اعتلا و انسجام را نمی‌توان با اراده به دست آورد، و روان‌درمانی توصیه عملی ناچیزی را در مورد چگونگی نیل به نتایج مطلوب ارائه می‌دهد. نقد تحلیل روانی غالباً مورد بحث قرار گرفته است. ظاهراً فروید این گونه اندیشیده است که شناخت خود از طریق تحلیل، برای تغییر مطلوب کافی است. آنچه هاکینگ به این مطلب می‌افزاید این ادعا است که انگیزه لازم برای تغییر را نمی‌توان به واسطه روان‌درمانی فراهم نمود، بلکه این کار مستلزم بررسی کل معنای زندگی - آن گونه که بیمار آن را درک نموده است - می‌باشد. نقطه ضعف استدلال هاکینگ این است که ظاهراً وی تصور می‌نماید که تمام مشکلات روانی نیازمند دیدگاهی مناسب در مورد معنای عام می‌باشد نه چیزی بیش از آن. پیشرفت روان‌پزشکی از زمان انتشار کتاب هاکینگ تا کنون حکایتی متفاوت دارد. بسیاری از مشکلات روانی را می‌توان با داروی مناسب به نحو مؤثری معالجه کرد؛ بدون توسل به هر نوع نظریه روان‌شناختی یا دینی و بدون نیاز به درک بیشتر خود از سوی بیماران. البته باید داروهای خود را به موقع مصرف کنند.

علی‌رغم این ایراد، مواردی باقی می‌ماند که در آن، نکات هاکینگ هنوز به خوبی پذیرفته می‌شوند. بین روان‌شناسی و دین بر سر نکته ابهام بین گناه و اختلال رفتاری،



تضادی وجود دارد. مواردی از آشفتگی روانی وجود دارد که نیازمند بررسی روحی و اخلاقی است، نه تحلیل و مداوای روان‌شناسی. هنوز می‌توانیم شاهد درستی تأکید هاکنینگ بر ادعای افلاطون باشیم که می‌گوید سلامت عقل نیازمند نظم صحیح خواسته‌ها و توانایی‌ها است. افلاطون علاوه بر مشاوره سنتی دینی، به دور ساختن روح از محبت‌های شخصی و لذات جسمانی و جهت‌دهی مجدد توجه به سمت [حیات] فوق طبیعی توصیه می‌نماید. تحلیل روانی در مقابل ماوراء الطبیعه را کنار گذاشته، در ورطه ویژگی‌های روان فرد باقی می‌ماند. هاکنینگ مدعی است که انگیزه ساماندهی مجددی که مورد نیاز این روان است، تنها می‌تواند در ارتباطی با ماورای طبیعت به نحوی مؤثر زمینه‌سازی شود. این ارتباط را می‌توان از طریق هنرها یا برخی اشکال موسیقی آغاز نمود، تا حدی که آنها شخص را به یک کمال مطلوب زیبایی فراتر از خواسته‌های پست و حقیر رهنمون گردد؛ اما زیبایی غایی به عنوان موضوعی دینی مطرح می‌شود نه یک علاقه هنری.

روان‌شناسی عینیت‌گرا به دنبال آن است که نسبت به جایی که واقعیت غایی باید یافت شود، بی‌طرف باشد، و در نتیجه نمی‌تواند بیماران خود را به سمت هر واقعیت متعالی هدایت کند. اما هاکنینگ استدلال می‌کند که انگیزه برای تغییر بنیادی را تنها از طریق ارتباط شخص با این واقعیت متعالی و نیز از طریق شناخت معنای به دست آمده برای زندگی شخص، می‌توان یافت آن‌گاه که حاصل از معنای اعطاشده به تمام هستی از طریق خواست الهی تلقی شود. شفافیت در روان‌شناسی دین با تعهدات دینی صریح بدون تخطی از انسجام علمی خود، قادر به غلبه بر این مشکل مربوط به انگیزه خواهد بود. شفافیت در روان‌شناسی وجود خداوند را به عنوان یک فرضیه مقدماتی مطرح نمی‌کند بلکه صراحتاً فرضیات مربوط به اعتقاد عملی و محکم خود را اظهار می‌نماید. تنها با چنین کاری است که می‌تواند انگیزه لازم را برای موفقیت توصیه‌های خود ایجاد نماید. البته ممکن است دیگران، روان‌شناسی‌های ملحدانه‌ای را ارائه نمایند، اما اگر حق با هاکنینگ باشد، این روان‌شناسی‌ها چندان مؤثر نخواهد بود. به منظور عملی بودن برنامه‌ای برای تغییر روانی، این برنامه می‌بایست در بیمار انگیزه کافی برای تغییر فراهم سازد. انگیزه تغییر وقتی ایجاد می‌شود که احساسات شخص به سمت ماوراء الطبیعه سوق داده شوند. هاکنینگ می‌نویسد:

روان‌شناسی می‌بایست تشخیص دهد که احساس اصولاً ماوراء الطبیعی است، و کلّ زندگی عاطفی انسان متأثر از عدم ثباتی است که آگوستین مطرح نموده، تا زمانی که روابط خود را با «حقیقت متعالی» تثبیت نماید (همان، ص ۴۸).

هاکینگ تعریف ارائه شده از سوی آرمان‌گرای آلمانی یعنی فیخته^{۲۲} از خداوند را به عنوان نظم اخلاقی جهان، ردّ می‌کند، و در عوض پیشنهاد می‌دهد که خداوند بدون اختلال در نظم فیزیکی علیّت فاعلی و از طریق آنچه وی «قانون زندگی عادی روانی» می‌نامد، عمل می‌کند.

منظور ما از این گفته این است که زندگی بر اساس طرح گذراندن روزگار بدون خدا، بدون حس نیاز کیهانی، از پیش - بدون اینکه بداند یا نداند - یک زندگی بیمار، نابهنجار، با ارزش‌هایی آلوده به فساد اخلاقی آشکار، ذاتاً بی‌نشاط (به علت غیرواقعی بودن)، و به گونه‌ای ناخودآگاه سوق یافته از نیازی است که روزی به ناچار آن را شناخته و مشخص خواهد نمود. این سائق که به لحاظ روانی می‌توان آن را ابراز وجود یک طبیعت معمول انسانی نامید در ماهیت واقعی خود عملکرد قانونی است که همان خداوند می‌باشد. اگر وضعیت این گونه باشد، می‌توانیم در مورد خداوند بگویم او یک فعالیت بی‌وقفه است؛ فعالیتی که به هیچ وجه با مشاهده علمی تداخل ندارد، اما در عین حال عنصری ضروری برای بیان کاملاً روان‌شناسانه چستی حیات بشر است (همان، ص ۴۹).

هاکینگ بر یک مبنای متافیزیکی برای ایجاد انگیزه جهت تغییر روان‌شناختی تأکید می‌نماید و این مبنا را در معنایی می‌بیند که خداوند به زندگی ما می‌بخشد و این معنا هنگامی شناخته می‌شود که رو به سوی او می‌کنیم. در بافت اسلام، تفصیل بیشتری در مورد این مضمون را می‌توان از متافیزیک ملاصدرا (۱۵۷۱/۲ - ۱۶۴۰) یافت. به نظر وی، کلّ هستی را می‌توان همچون طیفی درجه‌بندی شده دانست که شدت آن از پست‌ترین موجودات تا درخشان‌ترین، خالص‌ترین و ناب‌ترین آنها افزایش می‌یابد. همچنین به اعتقاد ملاصدرا علاوه بر تغییرات در عرضیات یک موجود، جوهر آن نیز تغییر

22. Fichte.



می‌کند. عقیده جنجالی‌تر او این بود که حرکت جوهری همواره در جهت وجود کامل‌تر، و به سمت وجود انتزاعی و دور شدن از ماده است. این عقیده سبب بروز جنجال‌هایی در این مورد گردیده است که چگونه باید دیدگاه‌های او را با معاد جسمانی سازگار نمود. یکی از راه‌های حل این مشکل، این است که پیشنهاد کنیم حرکت جوهری - به تعبیری - هم صعودی و هم نزولی است (ر. ک: محمدتقی مصباح یزدی، آموزش فلسفه). با این حال، باید خاطر نشان نمود که حتی اگر بپذیریم که حرکت جوهری می‌تواند در جهت کمال بیشتر یا کمتر باشد، لازم نیست معاد جسمانی را تنزلی در کمال بدانیم. جسمانیت را نباید در همه موارد، حاکی از وجود پست‌تر بدانیم. البته این به معنای انکار گرایشی قوی در مکتب نوافلاطونی و میراث آن در فلسفه اسلامی است. با این حال، هدف من در اینجا بحث پیرامون مسائل کلامی مربوط به تدرج هستی یا حرکت جوهری نیست، بلکه مطرح نمودن این مسئله است که چگونه این مفاهیم می‌تواند روشنی‌بخش یک روان‌شناسی اسلامی باشد.

همگام با بسیاری از فلاسفه مسلمان، می‌توانیم مسلم بدانیم که در موجود عالی‌تر جاذبه‌ای طبیعی وجود دارد که موجود نازل‌تر را به سمت آن می‌کشاند. با معیار وجود درجه‌بندی شده، می‌توانیم بگوییم که طیف وجود پویا است و هر سطح عالی‌تر سطوح پایین‌تر را به سمت خود می‌کشاند. نظم طبیعی به گونه‌ای است که لازم نیست موجودات دائماً و پیوسته به سمت وجود کامل‌تر حرکت کنند، بلکه فطرت انسانی به گونه‌ای است که انسان نسبت به وجود کامل‌تر احساس نیاز، ابهت، جذب و احترام می‌نماید. می‌توانیم این نکته را با گفتن این مطلب بیان نماییم که جریانی طبیعی در هستی به سمت کمال بیشتر وجود دارد. این نکته در قالب آنچه ردولف اُتو^{۲۳} (۱۸۶۹ - ۱۹۳۷) جذب مرموز نامیده نشان داده شده است (Otto, 1922)^{۲۴}. هنگامی که کسی گناه می‌کند، عمداً بر

23. Rudolf Otto.

۲۴. باید به خاطر داشت که اُتو وجود مقدس را با اصطلاح جذب مخوف (mysterium tremendum) و نیز جذب مرموز (Mysterium fascinans) توصیف می‌کند. در اینجا تأکید من بر جاذبه الهی است که نوعاً به همراه خشیت است. ر. ک:

Rudolf Otto, *Das Heilige*, 9th ed. (Breslau: 1922) Translated by John W. Harvey as *The Idea of the Holy* (1923; 2d ed., Oxford, 1950).

خلاف این جریان حرکت می‌کند. هنگامی که کسی همراه با این جریان گام بردارد، با قانون الهی هماهنگ است. بدین ترتیب انگیزه فراهم شده برای اصلاح معنوی - که هاکینگ از آن سخن می‌گوید - می‌تواند به عنوان انگیزه‌ای برگرفته از این جریان اساسی وجود تبیین گردد. انسان ترغیب به اصلاح می‌گردد، نه صرفاً به خاطر معنایی که در یک زندگی دینی یافت می‌شود، بلکه به خاطر اینکه انسان طبیعتاً به سمت حیاتی سوق داده می‌شود که هماهنگ با اراده الهی است، و مجذوب تجلیات عالی تر وجود می‌گردد.

برخی انسان‌ها چنان با جریان الهی هماهنگ‌اند که جذب آن گردیده، از خود بی‌خود می‌شوند؛ در حالی که دیگران ابتدا باید قدم‌هایی آهسته و محتاطانه بردارند تا خود را با جریان وجود هماهنگ سازند.

در کتب صوفی گفته می‌شود که اولیای خدا دو نوع هستند: نخست، سالک مجذوب و دوم، مجذوب سالک. طبق تعریف، سالک مجذوب کسی است که ابتدا سیر و سلوک را آغاز می‌کند؛ یعنی ابتدا سالک است و سپس مجذوب خداوند می‌شود؛ در حالی که مجذوب سالک کسی است که پیش از آغاز سلوک، مجذوب خداوند می‌شود. هر دو عاشق خداوند هستند، اما برای سالک مجذوب عشق در مسیر سلوک افزایش می‌یابد، در حالی که برای مجذوب سالک، شدت عشق، او را در مسیر سلوک به پیش می‌برد. (Pazouki, 2002, p 118).

درواقع انواع بسیاری از جاذبه یا نیروی محرک یا جاذبه ممکن است توسط افراد مختلف احساس گردد که آنها را به سمت وجود کامل تر هدایت می‌کند. آنچه از لحاظ روان‌شناسی برای بحث ما اهمیت دارد، این است که این جاذبه محرک از سوی وجود کامل تر می‌تواند نوعی مبنای متافیزیکی را برای تغییر روحانی فراهم سازد که ظاهراً هاکینگ به سمت آن پیش می‌رود. از نظر هاکینگ نیاز به یافتن معنا نهایتاً انگیزه‌ای برای تلاش اخلاقی است. نیاز به معنا قطعاً عامل مهمی به نظر می‌رسد. گویا هاکینگ نیز به درستی می‌اندیشد که درک و احساس نباید عناصری مستقل از رابطه ما با آنچه به زندگی ما معنا می‌بخشد، تلقی شوند. نهایتاً او نیز متافیزیک را (در معنایی گسترده) لازمه درک این معنا می‌داند. به هر حال، همسو با تمام این مطالب، پذیرش این نکته است که انگیزه حیات روحانی و اخلاقی، قوی تر از انگیزه‌ای است که صرفاً به واسطه جست‌وجو



برای معنا و بیزاری از پوچی حاصل می‌شود. همچنین جاذبه‌ای به سمت [هستی] عالی‌تر و کامل‌تر وجود دارد که تنها می‌توان آن را عشق نامید. هنگامی که هاکنینگ به این پرسش می‌پردازد که چگونه خداوند انگیزه تغییر را برای روح [آدمی] فراهم می‌کند، وی اقرار به گناهان را با توصیف شرایط روانی آنها که بیماران برای پزشک درمانگر بیان می‌کنند، مقایسه می‌نماید. شاید در این مطلب نشانه‌ای از میزان ریشه‌داشتن روان‌درمانی در فرهنگ مسیحیت باشد؛ زیرا در اسلام نه تنها اقرار به گناهان مطرح نیست، بلکه چنین اقراری را صراحتاً سرزنش می‌کند. با این حال، فقدان اقرار در اسلام باعث ایجاد هیچ نقیصه‌ای در فرایند با هدایت روح به سمت تغییر واقعی نمی‌شود. در واقع یکی از برجسته‌ترین ویژگی‌های سنت معنوی اسلام توضیحاتی مفصل در مورد چگونگی جهت‌دهی و تکامل روح است. شواهد این نکته خصوصاً در نوشته‌های صوفیان به خوبی موجود است. در این رابطه، خصوصاً محاسبه نفس اهمیت دارد. هم در مسیحیت و هم در اسلام، محاسبه نفس پیش‌نیازی برای توبه است. در نوشته‌های صوفی، این محاسبه نفس را مراقبت می‌نامند. مراقبت، سطوح بسیار مختلفی دارد، و رهنمودهایی عملی برای کمک به یک شخص مبتدی در توسعه این مهارت نگاشته شده است (ر. ک: میرزا جوادملکی تبریزی، المراقبات).

استلزامات نوشته‌های صوفی برای روان‌شناسی آنچنان چشمگیر است که چندین کتاب در مورد روان‌شناسی صوفیانه نگاشته شده و همچنین پزشکان فعالی در زمینه روان‌شناسی بالینی فعالیت می‌کنند که متون صوفی را به عنوان منبعی برای مبنای نظری خود انتخاب می‌نمایند. در این مورد ما شاهد نمونه‌ای کامل از شفافیت در روان‌شناسی آشکارا متعهد به دین - خصوصاً متعهد به اسلام - هستیم.

نیاز به این نوع شفافیت در روان‌شناسی، توسط تعدادی از پزشکان روان‌درمانی تشخیص داده شده است^{۲۵}. در این رابطه، باید آثار ذیل را ذکر کنیم: دکتر سید محمد محسن جلالی تهرانی^{۲۶}، مؤسس انجمن روان‌شناسی انسانی؛ لاله بختیار (Bakhtiar, 1993)، ای.

۲۵. همچنین باید موارد ذیل را ذکر نماییم: انجمن روان‌شناسی صوفی (در آمریکا) و نشریه آن با عنوان *The Science of the Soul (Sufism)*؛ انجمن توسعه روان‌شناسی مسلمانان در پاکستان، و این واقعیت که روان‌شناسی اسلامی در دانشگاه‌های نیجریه، مالزی، و البته در ایران تدریس می‌گردد.

26. <http://www.ahpweb.org/involve/prsion.html>.

اچ. الماس (آ. حمید علی) و بنیاد رضوان او،^{۲۷} روان‌شناسان مراکز درمان جمعی^{۲۸} در کالیفرنیا،^{۲۹} و سلمه یعقوب که سخن وی برای خاتمه این بحث، مناسب به نظر می‌رسد: من به عنوان زنی مسلمان که در انگلستان متولد شده، پرورش یافته و تحصیل نموده‌ام، به عنوان یک روان‌درمانگر، گاهی در طبابت بر اساس روان‌شناسی غربی دردهایی را تجربه نموده‌ام. بسیاری از اوقات بیمارانی را می‌بینم که با در نظر گرفتن نیازهای روحی و نیز نیازهای عاطفی و جسمانی آنها از یک رویکرد کل‌نگرانه‌تر سود خواهند برد، اما گویا ممنوعیتی در ترکیب نمودن دین با درمان وجود دارد که «قابل قبول» یا «حرفه‌ای» تلقی نمی‌شود. در آموزش ما به عنوان روان‌شناس، حتی نامی از معنویت برده نمی‌شود، و اگر هم نامی از آن برده شود، معمولاً به شیوه‌ای بسیار منفی صورت می‌گیرد... از یک منظر اسلامی، یک روان‌شناسی کاملاً جامع تنها می‌تواند به صورت مجموعه‌ای از فرضیات بسیار متفاوت شکل گیرد. در واقع الگویی متفاوت از دانش لازم است، به گونه‌ای که یک «مطالعه واقعی روان» بتواند صورت گیرد و یک «روان‌شناسی واقعی» (به خاطر داشته باشید که واژه روان‌شناسی به معنای مطالعه روان است) که به تمام جنبه‌های نفس می‌پردازد، ایجاد گردد. به همین دلیل من معتقدم بسیار مهم است که مسلمانان، روان‌شناسی اسلامی را تعریف نموده، توسعه دهند... من نمی‌توانم به اندازه کافی بر اهمیت توسعه روان‌شناسی اسلامی تأکید نمایم؛ زیرا فرضیات روان‌شناسی در مورد ماهیت نفس و معنای انسان بودن نه تنها بر درمان‌های روان‌شناسی تأکید می‌نمایند، بلکه رویکرد حکومت‌ها را به رفاه اجتماعی و آموزش مورد تأیید قرار می‌دهند. ما باید هوشیارانه رشته مطالعاتی جدیدی - یعنی روان‌شناسی اسلامی - را توسعه دهیم که شامل تلفیق نظری مفاهیم اسلامی در رابطه با نفس و الگوهای روان‌شناسی

27. See http://en.wikipedia.org/wiki/A._H._Almaas.

28. Community Healing Centers.

29. <http://www.xomunityhealingcenters.org>.



کتونی غربی باشد. این چارچوب نظری را باید در ایجاد یک رویکرد عملی «مشاوره اسلامی» با فرایندها و شیوه‌های خاص خود به کار برد. من مطمئن هستم که چنین تحقیقی نه تنها برای مسلمانان بلکه برای تمام انسان‌ها مفید خواهد بود. اسلام به عنوان رحمتی برای کل بشریت آمده است.^{۳۰}

فهرست منابع:

1. David M. Wulff, *Psychology of Religion: Classic and Contemporar*, 2nd ed. (New York: John Wiley & Sons, 1997).
 2. Edgar Sheffield Brightman, *A Philosophy of Religion* (New York: Prentice-Hall, 1947), 35.
 3. Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion, One-Volume Edition, the Lectures of 1827*, Peter C. Hodgson, ed., (Berkeley: University of California Press, 1988), 88; hereafter cited as Hegel (1827).
 4. Hans-Martin Sass, "Ludwig Andreas Feuerba" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, Version 1.0, London: Routledge.
 5. Laleh Bakhtiar, *God's Will Be Done: Traditional Psychoethics And Per-*
-
30. Salam Yaqoob, "Towards Islamic Psychology," Presented at International Conference on 'Muslim Women in Science: A Better Future' Fez, Morocco, 22-224 March 2000; organized by The Royal Academy of Science International Trust (RASIT) and The Islamic Educational Scientific and Cultural Organisation (ISESCO), the text of which was found 9 April 2006 at:
http://www.crescentlife.com/articles/islamic%20psych_toward_islamic_psychology.htm; also at:
<http://www.quranicstudies.com/article42.html>

- sonality Paradigm, 3 vols., (Chicago: The Institute of Traditional Psychoethics and Guidance, 1993). See her site: <http://www.sufienneagram.com>.
6. Ninian Smart, "Religion, Study of, Basic aims and methods, Philosophy of religion, theories of Schleiermacher and Hegel." Encyclopedia Britannica, CD 2002.
 7. Salam Yaqoob, "Towards Islamic Psychology," Presented at International Conference on 'Muslim Women in Science: A Better Future' Fez, Morocco, 22-24 March 2000.
 8. Shahram Pazouki, "In Memory of the Beloved Master: Hadrat Mahbub Aaerat Maabeb Alishah," in Alishahi Order, ed. Shagram Pazouki, (The Sufi Path: An Introduction to the Ni `matullahi Sultan . Tehran: Haqiqat Publications, 2002), 118.
 9. Terry Pinkard, Hegel: A Biography (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), 536f., 612f.
 10. Walter Jaeschke, Reason in Religion (Berkeley: University of California Press, 1990), 387.
 11. William Ernest Hocking, Science and the Idea of God (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1944).
 12. William James, The Varieties of Religious Experience (London: Longmans, Green and Co., 1928), first published in 1902, 501-502.

