

روان‌شناسی دین*

رادریک مین

احمد قلی‌زاده**

اشاره

امروزه در بین شاخه‌های دین‌شناسی، روان‌شناسی دین مورد توجه بسیاری از متفکران حوزه دین و روان‌شناسی قرار گرفته است. روان‌شناسی دین رشته پیچیده‌ای است که حوزه‌های متنوع نظریه‌های روان‌شناختی، روش‌های فهم دین و ارتباط بین روان‌شناسی و دین را دربردارد. از این رو روان‌شناسی دین به کار گرفتن نظریه‌ها و روش‌های روان‌شناسی برای فهم دین است. کسانی که در پی ایجاد و یا یافتن ارتباط و یا اثبات عدم ارتباط بین روان‌شناسی و دین هستند با رویکردهای متفاوتی که دارند همدیگر را به چالش می‌کشند. در این مقاله ابتدا درباره‌ی خاستگاه‌های اولیه‌ی روان‌شناسی دین بحث می‌شود و سپس به بررسی نظرات برخی از متفکران تأثیرگذار پرداخته می‌شود. در کنار توجه به افراد شاخص این رشته رویکردهای روان‌شناختی مانند رویکرد تجربی، و روش‌شناسی در این حوزه و همچنین سایر شاخه‌های روان‌شناسی که از روان‌شناسی دین تأثیر پذیرفته‌اند مورد توجه قرار گرفته است.

کلیدواژه: روان‌شناسی دین، ضمیر ناخودآگاه، عقده ادیپ، عقده الکتر، روان‌رنجوری

* مشخصات کتاب‌شناختی این اثر چنین است:

Roderick Main (2006), "Psychology of Religion", In *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, (ed.) Robert A. Segal, Malden, M. A: Blackwell Pub.

** استادیار دانشگاه ادیان و مذاهب.

مقدمه

روانشناسی دین همان به کار گرفتن نظریه‌ها و روش‌های روان‌شناسی برای فهم دین است. روان‌شناسان دین علی‌الاصول می‌توانند بدون توجه به رضایت یا عدم رضایت دینداران، یا به اعتقادات آنان کار علمی خویش را پیش برند؛ ولی چنین گزارش‌های خشک و بی‌ملاحظه‌ای در واقع ساده‌کردن صورت مسئله است. در بیشتر موارد، واژه‌های «روانشناسی» و «دین» نزد روان‌شناسان دین معانی متفاوتی داشته‌اند. برخی رویکردها به روان‌شناسی، از قبیل رویکردهای روان‌شناسی ژرفانگر را می‌توان رویکردهایی اساساً ذهنی و تفسیری تلقی نمود. دیگر رویکردها، به‌خصوص رویکردهای حاصل از جریان اصلی روان‌شناسی علمی، بیشتر عینی و تجربی‌اند. پیش‌فرض‌ها و روش‌های گوناگون این رویکردها، اطلاعات و برداشت‌های متفاوتی درباره دین به بار آورده است. از همان روزهای آغازین، کوشش‌هایی برای ترکیب رویکردهای ذهنی و عینی صورت گرفت تا هر رویکرد دیگری را غنی کند؛ اما بعید به نظر می‌رسد روان‌شناسی دین این قابلیت را داشته باشد که بر اساس مجموعه‌ای متحد از نظریات و روش‌ها عمل کند. بنابراین، وقتی از روان‌شناسی دین سخن می‌گوییم، باید تعیین کنیم که در هر مورد خاص کدام روان‌شناسی مطرح است.

در باب دین نیز باید نکته‌ای مشابه را مدنظر داشت. بیشتر مطالعات اولیه در روان‌شناسی دین در سنت پروتستانی مدرن و در اروپا و آمریکای شمالی صورت گرفته است. اینکه آیا یافته‌ها در مورد این سنت، در مورد سنت‌های غیرپروتستانی، غیرمسیحی، غیرغربی یا غیرمدرن نیز صدق می‌کند یا نه، امری قابل بحث است. واژه «دین» برای اشاره به صدها و حتی هزاران سنت به کار می‌رود. اخیراً کار در زمینه دین نسبت به سه چیز حساس‌تر شده است: نخست، تنوع میان سنت‌های دینی؛ دوم، مجموعه‌های متفاوت باورها و رفتارهای فرهنگی که این سنت‌ها را می‌توان در آنها مشاهده کرد؛ و سوم، دشواری در ارائه تعریفی قابل قبول برای خود واژه «دین».

علاوه بر پیچیدگی‌های موجود در اصطلاحات روان‌شناسی و دین، ارتباط بین این زمینه‌ها که با این اصطلاحات نامیده شده‌اند، نیز چندان ساده نیست. مفهوم «روانشناسی دین» حاکی از ارتباطی یک‌سویه است که در آن روان‌شناسی به‌عنوان روش پژوهش و دین به‌عنوان موضوع پژوهش در نظر گرفته می‌شود؛ اما عملاً ارتباط

بین روانشناسی و دین غالباً بیش از آنچه به نظر می‌رسد دوسویه بوده است؛ چراکه دین، آشکارا یا به طور ضمنی، بر دیدگاه خود به موازات یا حتی علیه دیدگاه روانشناسی تأکید می‌کند. باید نسبت به وجود این ارتباط دوسویه در فهم روانشناسی دین هوشیار بود.

در این گفتار، نخست دربارهٔ بسترها و خاستگاه‌های اولیهٔ روانشناسی دین، به‌خصوص شکوفایی اولیهٔ این رشته در آمریکا بین سال‌های ۱۸۸۰ تا ۱۹۳۰ بحث می‌شود. سپس رویکردهای روان‌شناختی به دین، با تمرکز بر نظریه‌های فروید (Freud) و یونگ (Jung) و نیز در نظر گرفتن برخی از نوشته‌های بعدی، مورد نظر قرار خواهد گرفت، و در ادامه رویکردهای عینی‌تر و تجربی‌تر که ریشه در جریان اصلی روانشناسی علمی دارد، بازبینی خواهد شد. در پایان، برخی روش‌ها که در آن دین و روانشناسی در ارتباطی دوسویه‌تر قرار دارند بررسی خواهد شد.

نقطه‌های آغاز روانشناسی دین

در اواخر قرن نوزدهم، در اروپا و آمریکا رونق علم و اشتغال حرفه‌ای به آن همراه با پیدایش نهادهای غیردینی آموزشی، رفاهی و حقوقی، به کاهش اهمیت دین سنتی انجامید که تا پیش از آن نیروی اجتماعی و نیز منبعی برای ارائهٔ تبیین‌های عقلی مناسب در باب ماهیت انسان و جهان شناخته می‌شد. پیش از این، پدیدارهای دینی کم و بیش فقط از منظر متعهدانهٔ کلام مسیحی مطالعه می‌شدند. در این زمان، تلاش‌هایی صورت گرفت تا این پدیدارها منحصرراً از منظر طبیعت‌گرایانه تبیین شوند و به ادیان غیرمسیحی نیز توجه شود. از دل این تحولات، چندین رشتهٔ جدید به وجود آمد که از جملهٔ آنها، تاریخ دین یا دین‌شناسی تطبیقی بود. هم‌زمان، کوشش‌های طبیعت‌گرایانه‌ای به جای کوشش‌های الاهیاتی در کار بود تا روان انسان را تبیین کند. از طرفی، حالت‌های روانی را با حالت‌های جسمی مرتبط می‌دانستند و حتی گاهی آن را تا حد حالت‌های جسمی تنزل نیز می‌دادند که این امر موجب پدید آمدن رشتهٔ روانشناسی فیزیولوژیکی شد. از طرف دیگر، بُعد ناخودآگاه محتمل برای روان انسان بیش از پیش مورد توجه قرار گرفت و موجب پدید آمدن نخستین نمونه‌های (مباحث) روانشناسی ژرفانگر شد. ظهور هم‌زمان این رویکردهای علمی در مطالعهٔ پدیدارهای دینی و روان

انسان، بی‌شک موجب گردید تلاش‌هایی برای مطالعه علمی حالات روانی به‌خصوص در ارتباط با دین شکل گیرد. پیدایش رشته روان‌شناسی دین تا حد زیادی محصول تلاقی این عوامل بود (see Heisig 1989: 57-8).

با این حال، این رشته جدید را نمی‌توان صرفاً کاربرد بی‌طرفانه روش‌های علمی دانست که نتیجه آن، پدیدآمدن معرفت طبیعت‌گرایانه به دین است. بسیاری از کسانی که در روزهای اولیه، به تحقیق در این رشته می‌پرداختند، اهداف و جهت‌گیرهای خاصی، خواه در تأیید دین و خواه در ضدیت با دین، داشتند و جویای آن بودند که به کمک روان‌شناسی، صورت‌بندی مجددی از دین ارائه دهند تا با سلیقه‌های علمی و مدرن سازگار باشد، یا آن را یک بار و برای همیشه رد کند. هم‌خاستگاه‌های متعدد روان‌شناسی دین و هم‌انگیزه‌های مختلف پژوهشگران آن، پیوسته بر این رشته تأثیرگذارده است.

شماری از سنت‌های متمایز اما در عین حال مرتبط با یکدیگر در زمینه آثار روان‌شناسی دین، تقریباً در یک زمان پدید آمده‌اند. یکی از این سنت‌ها در میان کشورهای آلمانی‌زبان ظهور کرد که در رأس آن، آثار زیگموند فروید (Sigmund Freud) و کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung) قرار دارد؛ سنت دیگر در دنیای فرانسوی‌زبان، و با آثار پی‌یر ژانه (Peir Janet) و تئودور فلورنوا (Theodore Flournoy) شکل گرفت. سرنوشت‌سازترین سنت برای هویت اولیه این رشته علمی، سنت انگلیسی - آمریکایی بود که شامل آثار جی. استنلی هال (G. Stanley Hall)، جیمز لوبا (James Leuba)، ادوین استارباک (Edwin Starvuck)، جیمز پرت (James Pratt) و در رأس همه، ویلیام جیمز (William James) است (see Wulff 1997: 21-48).

هال، لوبا و استارباک

اولین نقطه عطف در روان‌شناسی دین انتشار کتاب *انواع تجربه دینی* (The Varieties of Religious Experience) ویلیام جیمز در سال ۱۹۰۲ بود. این کتاب مبتنی بر سخنرانی‌های گیفورد بود که طی سال‌های ۱۹۰۱ و ۱۹۰۲ در ادینبرو ایراد شده بود. اما جیمز اولین محقق برجسته ایالات متحده در این زمینه نبود. این شأن را باید برای جی. استنلی هال (۱۸۴۴-۱۹۲۴) قائل شد. هال در الاهیات تعلیم یافت، اما بعدها

وقتی پژوهشی‌های مشترکی با ویلهلم وونت (Wilhelm Wundt)، روان‌شناس آلمانی، در لایپزیک و جیمز در هاروارد داشت، به روان‌شناسی گرایید. او، برخلاف گرایش‌های آن دوران، به جای روش فلسفی، روش تجربی را در روان‌شناسی ترویج می‌کرد و پیشاهنگ پژوهش تجربی در تجربه دینی فردی بود. کانون توجه او رشد دینی و به‌خصوص نوکیشی بود. او نوکیشی را پدیده‌ای می‌دانست که عمدتاً در دوره جوانی رخ می‌دهد. حال اگرچه بر شالوده زیست‌شناختی تجربه دینی تأکید می‌کرد و می‌کوشید با واژه‌هایی کاملاً روان‌شناسانه به معنای دین رنگی تازه دهد، اما این کار را با تعهد عمیق به سنت مسیحی انجام می‌داد. در همین حال، از دید او، کارکرد یا تأثیر سودمند اصلی دین سازگاری اجتماعی بود. علت عمده تأثیرگذاری اندیشه‌های هال از بسیاری جهات، نشر آثار و تحقیقات او بود که به چهار دلیل کامیاب بود: یکی، جایگاه او به‌عنوان رئیس دانشگاه کلارک که «مکتب روان‌شناسی دینی کلارک» را بعدها در آنجا بنیان نهاد؛ دوم، تأسیس مجله آموزش و پرورش و روان‌شناسی دینی آمریکا (*The American Journal of Religious Psychology and Education*) (۱۱-۱۹۰۴)؛ سوم، معرفی روان‌کاوی به آمریکایی‌ها با دعوت فروید و یونگ به کنفرانسی در دانشگاه کلارک در سال ۱۹۰۹؛ و چهارم، راهنمایی دانشجویانش و الهام دادن به آنان، به‌ویژه، جیمز لوبا و ادوین استارباک (see Wulff 1997: 49-62).

جیمز لوبا (۱۸۶۸-۱۹۴۶) در سوئیس به دنیا آمد، ولی بعد به آمریکا مهاجرت کرد. وی زیر نظر هال، از مجموعه‌ای از پرسش‌نامه‌ها، مصاحبه‌های شخصی و تحقیق در زمینه باورهای دینی دانشمندان و روان‌شناسان برای هدایت و مدیریت اولین پژوهش دانشگاهی در زمینه روان‌شناسی نوکیشی استفاده کرد. او پی برد که باور به خدا در بین دانشمندان به دلیل آگاهی‌های آنان درباره ماده، جامعه و روان افول کرده است؛ و همه اینها نشان می‌دهد که یکی به دلیل شهرتی که در میان هم‌تایان خود پیدا نموده‌اند، و دیگر به دلیل تأخیر در پاسخ به پرسش‌نامه (see Wulff 1997: 209) پیشرفت در علم به افت دینداری می‌انجامد. رویکرد لوبا تجربه‌گرایانه، تحویل‌گرایانه و ضد دینی بود. او معتقد بود تجارب عرفانی از نظر کیفی با تجارب معمولی یا بیمارگونه روحی فرقی ندارند. تأکید او بر اهمیت انگیزه‌ها و نمادهای جنسی در دین، فروید را مجسم می‌ساخت. لوبا کتاب‌های زیادی منتشر کرد و رهبر نام‌آور جنبش روان‌شناسی و دین شد که در

دهه‌های اولیه قرن بیستم، در آمریکا سر برآورد (see Beit-Hallahmi 1974: 85). ادوین استارباک (۱۸۶۶-۱۹۴۷) ابتدا زیر نظر جیمز، در هاروارد، و سپس زیر نظر هال در دانشگاه کلارک، به پژوهش پرداخت و همان‌جا ماندگار شد. عبارت «روانشناسی دین» را وی برای اولین بار، در عنوان کتابی که در سال ۱۸۹۹م منتشر کرد به کار برد. او در این کتاب، نتایج مطالعاتش را در زمینه نوکیشی و تحولات دینی نه چندان عمیق در فرد - یا به قول خودش «رشد تدریجی» - منتشر ساخت که از تحقیقات پرسش‌نامه‌ای جمع‌آوری کرده بود. رویکرد او مجموعه‌ای است از اطلاعات گردآوری‌شده فراوان و کمی کردن آنها برای نشان دادن گرایش‌های کلی. او با این کار رابطه متقابل نوکیشی و آغاز بلوغ جنسی را نشان می‌دهد. او بر خلاف لوبا، بر نگرش مثبت به دین تأکید داشت. امروزه این کتاب وی را به لحاظ نظری ساده و خام می‌دانند و تنها به این دلیل کماکان مشهور باقی مانده است که اطلاعات آن در مورد نوکیشی، یکی از منابع اصلی جیمز بوده است (see Beit-Hallahmi 1974: 85-7; Wulff 1997: 26-7).

جیمز و پرات

هرچند ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰) بر هال، لوبا و استارباک تأثیر جدی داشت، اما اثر اصلی‌اش در روان‌شناسی دین به نام *انواع تجربه دینی* (۱۹۰۲) را زمانی به رشته تحریر درآورد که آنان تأثیراتی شگرف در این حوزه از خود به جای گذاشته بودند. جیمز مطالعات وسیعی در هنر، فلسفه و علم داشت. او حرفه دانشگاهی خود را با تعلیم روان‌شناسی طبیعی در هاروارد به شیوه وونت (wundt) آغاز کرد و بعدها به فلسفه گرایش یافت، گرچه دغدغه موضوعات روان‌شناختی عمیقاً در او باقی ماند. او به پدیدارهای دینی نگرشی طبیعت‌گرایانه داشت، اما به‌دقت از تحویل‌گرایی اجتناب می‌کرد. وی دین را امری کلی می‌دانست که فی‌ذاته غیرطبیعی نیست و بر این باور بود که همه ادیان به جهانی متعالی اشاره دارند که این عالم تحت تأثیر آن است (James, 1902: 498-509). او در توجیه و تبیین رویکردهای نوظهور روان‌شناسی ژرفانگر نسبت به دین، معتقد بود که خاستگاه حس تعالی (که ویژگی بارز تجربه دینی است) در لایه‌های زیرین ضمیر ناخودآگاه ماست که البته در دسترس مستقیم مشاهدات عینی و آزمایش‌های هدفمند ما نیست (Ibid: 501-3).

جیمز به جای تلاش برای تعمیم آماری مبتنی بر اطلاعات کمی — که شیوه لویا و استارباک بود — گزارش توصیفی نظام‌مندی از موارد خاص تهیه کرد که در آن مسائل مربوط به تجربه‌گرایی علمی را با تحلیل درون‌نگرانه ترکیب کرده بود. کانون توجه او، تجربه دینی فردی بود که آن را قلب دین می‌دانست. او با پذیرش سلیقه‌ای بودن تعریف دین، دین را چنین تعریف کرد: «احساسات، اعمال و تجارب افراد در تنهایی هایشان، تا جایی که خود را در قبال چیزی متعهد می‌دانند که به تصور خودشان مقدس است» (Ibid: 31-2). جیمز با آنکه خود را مستعد این تجارب نمی‌دانست، اسناد شخصی بسیاری را، که از آثار دینی و پرسش‌نامه‌های استارباک و نیز از دوستان و آشنایانش جمع‌آوری شده بودند، ارائه و تحلیل کرد.

جیمز، مانند بسیاری از محققان اولیه آمریکایی، در مذهب‌گرایی‌های پروتستانی داشت، ولی نسبت به تنوع زیاد روش‌هایی که دین در آنها ظهور می‌یابد و بعضاً متناقض نیز هستند، حساس و دقیق بود. او نوعی گونه‌شناسی مقدماتی را مطرح کرد که در آن، بین دین «روان سالم» و دین «روح بیمار» تمایز قایل می‌شد. سلامت روان «عبارت است از گرایش به اینکه به هر چیز می‌نگریم، جز خیر نبینیم» (James, 1902: 86). جیمز همچنین اشخاص دارای این گونه تمایلات خوشبینانه را کسانی معرفی می‌کند که تنها یک بار متولد می‌شوند؛ چراکه با وجود اوضاع کنونی دنیا، شادی و رضایت خاطر آنها به حدی است که دیگر نیازی به تولد دوباره در جهان دیگر و یا رسیدن به آگاهی ندارند. در مقابل، بیماران روحی کسانی‌اند که می‌گویند «جنبه‌های شر زندگی، از نفس جوهر آن است و معنای این جهان را زمانی کاملاً درک خواهیم کرد که آن را در اعماق قلب خود جای دهیم» (Ibid: 128). روح بیمار در آرزوی رهایی از این دنیاست و آرزو می‌کند که به شکل واقعی معنوی یا شناختی [از خود و محیط] تولدی دوباره بیابد و بنابراین بار دیگر متولد می‌شود. جیمز مانند هال، لویا و استارباک بخش قابل ملاحظه‌ای از توجه‌اش را صرف تجارب نوکیشی نمود (Ibid: 168-253). او برخلاف هال و دانشجویانش، به پرهیزکاری و تجارب عرفانی نیز توجه تام داشت که از دید او این چهار ویژگی اصلی را دارند: وصف‌ناپذیری، کیفیت عقلی، ناپایداری و انفعالی بودن (Ibid: 370-420). جیمز در قبال پدیدارهای دینی دو گونه داور می‌کند: «داوری‌های وجودی» که به منشأ و تاریخ پدیدارها می‌پردازد و «داوری‌های معنوی» که به اهمیت و معنای پدیدارها

نظر دارد. دغدغه او، به خصوص در کتاب *انواع تجربه دینی*، داوری معنوی در باب «ثمرات» دین در زندگی، و به خصوص، مانند هال، تأثیرگذاری دین در بالابردن سازگاری اجتماعی است.

مطالعات جیمز درباره دین به دلیل نادیده گرفتن عوامل تاریخی و بنیادین، مبالغه‌اش در مورد نقش احساسات، گنجاندن موارد آسیب‌شناختی و تلاش برای دست‌یابی به روندهای نامعلوم ضمیر ناخودآگاه مورد انتقاد قرار گرفته است (Wulff, 1997: 499-503). دانشجوی دوست فیلسوف جیمز، جیمز پرات (۱۸۷۵-۱۹۴۴)، یکی از منتقدان او بود. کتاب *آگاهی دینی* (۱۹۲۰) (*The Religious Consciousness*) او پس از کتاب *انواع تجربه دینی* دومین کتاب در این زمینه شناخته شد. پرات رویکرد عمل‌گرایانه استادش به دین را به نفع نوعی رویکرد انتقادی واقع‌گرایانه رد می‌کرد که بر طبق آن، صدق و کذب مدعاهای دینی را بر اساس قدرتشان در تبیین واقعیت‌ها می‌توان ارزیابی کرد نه بر مبنای پیامدها و آثارشان بر رفتار و سلامت. پرات مانند جیمز به دین تعلق خاطر داشت و اثر تألیفی او صرفاً توصیفی است. برخلاف جیمز، پرات بر دینداری عادی به جای دینداری عالی و بر نوکیشی «اخلاقی» و تدریجی به جای نوکیشی احساسی و ناگهانی صحنه می‌گذاشت و بر تجارب دینی میانه‌رو و نه افراطی تأکید داشت. پرات همچنین در گسترش یافتن آگاهی نسبت به ادیان شرقی — که درباره آنها دانشی قابل توجه داشت — نیز سهمیم بود.

تحقیقات و فعالیت‌های هال، لوبا، استارباک، جیمز و پرات و همچنین جرج کُو (George Coe) و ادوارد ایمرز (Edward Ames) در آمریکا باعث ایجاد یک جنبش متمایز روان‌شناختی شد که در حدود سال ۱۸۸۰ ظهور کرد و حوالی سال ۱۹۳۰ رو به افول نهاد. از جمله دلایلی که برای زوال این جنبش ارائه شده، عبارت است از: فقدان استقلال این جنبش از الاهیات و فلسفه دین، فقدان نظریه جامع فراگیر، روش‌های ضعیف جمع‌آوری اطلاعات، وجود تضاد بین محققان و موضوعات به دلیل تحقیقات شخصی آنان در دین، تمرکز علوم اجتماعی در حال رشد بر پدیده‌هایی که قابلیت بیشتری برای اصلاح‌شدن به وسیله مطالعات «عینی» داشته باشد، پدیدآمدن مکتب رفتارگرایی در درون روان‌شناسی علمی، و امیدها و آرزوهای بزرگ‌تر برای دست یافتن به رویکردهای روانکاوی در مطالعه پدیدارهای دینی (Beit-Hallahmi, 1974: 87-8).

رویکردهای روان‌شناسی ژرفانگر

هم‌زمان با این تحولات در آمریکا، نظریه‌های روان‌شناختی‌ای در اروپا شکل گرفت که بر اهمیت ضمیر ناخودآگاه تأکید می‌کرد. روان‌شناسان ژرفانگر که شناختشان را عمدتاً از اتاق‌های مشاوره بالینی کسب می‌کردند، نظریه‌هایی کاملاً رسا در مورد ساختار و پویایی بخشی از ذهن ارائه دادند که به طور طبیعی برای ضمیر خودآگاه دست‌نیافتنی است اما بر تجربه، عقیده و رفتار انسان تأثیر دارد. روان‌شناسان ژرفانگر بر نقش غرایز و تجارب اولیه دوران کودکی در شکل‌گیری این بخش پنهان ذهن تأکید دارند. برجسته‌ترین این رویکردها، روانکاوی زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹) و روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) است. هر یک از این روان‌شناسان نظریه خود را به طور گسترده بر پدیدارهای دینی تطبیق دادند؛ اما به نتایجی به‌شدت متفاوت دست یافتند.

ژانه و فلورنوی

هرچند این دو چهره مشهورترین افراد در این زمینه هستند، ولی الزاماً اولین نیستند. پی‌یر ژانه (۱۸۵۹-۱۹۴۷)، روان‌شناس فرانسوی که اصطلاح «ضمیر نیمه‌آگاه» (subconscious) را وضع کرد و نظریه گسست روان‌شناختی را مطرح نمود، تا آخر عمر دلمشغول پدیدارهای دینی بود. نوشته‌های او درباره پیدایش و عملکرد مفهوم خدا بود که آن را مغز دین می‌دانست. او به مطالعه تجاربی از قبیل نوکیشی، خلسه و دارایی روانی، به‌خصوص در مورد یک بیمار فوق‌العاده به نام «مادلن»، پرداخت. وی ضمن پیش‌بینی زوال دین، روان‌درمانی علمی را به‌عنوان بدیل غیردینی توصیه کرد. ژانه تأثیر مهمی بر فروید و یونگ و همچنین بر لوبا داشت؛ هرچند مورد پذیرش کامل فروید و یونگ قرار نگرفت (Heisig, 1987: 60; wulff, 1997: 38).

شخصیت مهم دیگر، تئودور فلورنوی (۱۸۴۵-۱۹۲۰)، فیلسوف و روان‌شناس سوئسی، بود. فلورنوی که دوست جیمز و بعدها نیز دوست یونگ بود، از پژوهش در الاهیات به پژوهش در طب تغییر جهت داده بود. وی بر این باور بود که برای برخی اشخاص ضروری است که خود را از عقاید جزمی دینی، به منظور تجربه زندگی قابل اعتماد درونی رها کنند. این موضع، به همراه برخی اصول که وی به روان‌شناسی دین

به آنها پای‌بند بود، از طرف یونگ و بسیاری از مؤلفان بعدی در این زمینه مورد توجه قرار گرفت. برای نمونه، فلورنوی بر اهمیت کنار گذاشتن پیش‌فرض‌ها توسط فرد درباره واقعیت موضوعات مفروض در باب دین (اصل کنار گذاشتن امور متعالی) تأکید کرد؛ اگرچه او مشاهده احساسات مردم درباره این موضوعات مفروض را مناسب تشخیص داد. تألیفات او نمونه‌ای است برای ممکن بودن و ارائه درک رواشناختی عمیق و غیرتحویل‌گرایانه از تجارب دینی بی‌نظیر؛ همان‌طور که تحقیق موردی او درباره عارف متجدد سسیله‌وه (Cécile Vé) نمونه‌ای از این کار است (Wulff, 1997: 41-8).

فروید

فروید در وین بزرگ شد و تحصیل کرد و جز سال آخر، همه عمرش را در آنجا گذراند. وی در به دست آوردن منصب محقق عصب‌شناس توفیقی نیافت، لذا فعالیت خود را در روان‌پزشکی ادامه داد و در همکاری با ژوزف برویر، پزشک وینی، به بیماران هیستریایی علاقه‌مند شد. فروید به این نتیجه رسید که بیماری این بیماران ریشه در عوامل فیزیولوژیکی ندارد، بلکه از رنج‌های حاصل از ضربه‌های عاطفی و به‌خصوص جنسی در زمان کودکی ناشی می‌شود. بعدها او از این موقعیت فاصله گرفت چراکه تجربیات واقعی و نه بحث بر سر توهمات جنسی غریزی کودک مسئول پیدایش نشانه‌های بیماری بود. فروید اظهار می‌دارد پسرها آرزوی داشتن رابطه جنسی با مادرشان دارند و این موضوع با ترس از اینکه در نهایت با تنبیه شدن از جانب پدر حسودشان تحقیر خواهند شد، در کشمکش است. این پسرچه هم علاقه شدیدی به پدرش دارد زیرا بسیار به او وابسته است، و هم به شدت با او احساس رقابت می‌کند. فروید این رؤیای خیالی و ناخودآگاه را «عقدة ادیپ» (Oedipus Complex) نامید. وی همچنین تعبیری مؤنث برای این عقده ارائه داد که در آن، دختر آرزو می‌کند با پدرش رابطه جنسی داشته باشد اما مورد حسادت مادرش واقع می‌شود و این را نیز «عقدة الکتر» (Electra Complex) نامید.

عقدة ادیپ ممکن است از طریق احساس یگانگی با پدر، در مورد دختران با مادر، تا حدودی حل شود. از نظر فروید، ناکامی در حل این عقده، اولین علت روان‌رنجوری است. وظیفه اصلی روانکاو، نجات فرد روان‌رنجور با تفهیم این عقده به او است. این

میل جانکاه و هوس نامشروع زنای با محارم که چنین خیال و آرزویی را شکل می‌دهد، مانعی بر سر راه ورود به ضمیر ناخودآگاه انسان است. این عقده از مکانیزمی دفاعی و قوی برخوردار است؛ لذا، باید به صورت غیرمستقیم، از طریق ترکیب روش‌هایی مانند تداعی آزاد، تفسیر رؤیاها و وضع مجدد تخیلات دوران کودکی از طریق ارتباطی نقل و انتقالی با یک روانکاو، وارد ضمیر ناخودآگاه شد.

فروید پنج اثر اصلی به رشته تحریر درآورد که چشم‌اندازی از نگاه روانکاوانه او به دین ارائه می‌کنند: «کنش‌های وسواسی و اعمال دینی» (Obsessive Actions and Religious Practices) (۱۹۷۰)، «توتم و تابو» (Totem and Taboo) (۱۹۱۳)، «آینده یک پندار» (The Future of an Idea) (۱۹۲۷) و «یکتاپرستی» (Jusion) تمدن و ملالت‌های آن (Civilization and Its Discontents) (۱۹۳۰) و «موسی و یکتاپرستی» (Moses and Monotheism) (۱۹۳۹). روش او مستلزم تعمیم موارد فردی به روان همه انسان‌ها و تعمیم یافته‌های ناشی از بررسی‌های بالینی به حوزه مسائل فرهنگی که شامل دین نیز می‌شود است. وی برای کسب معرفت دینی ابتدا به سراغ متون انسان‌شناسی می‌رود و آن را با بصیرت درون‌نگرانه و با مقدار مناسبی از نظریه‌پردازی‌های تاریخی تکمیل می‌کند. رویکردی که به وضوح تفسیری است نه تجربی.

برخی از موضوعاتی که فروید از آنها بحث کرد عبارت‌اند از: رفتارهای دینی در قالب مناسک و قربانی‌کردن، تجربه دینی در شکل عرفان و احساس «همه‌توانی بی‌نهایت»، عقیده دینی در قالب تابوها، صورت‌های خدا و خواسته‌های عمومی دینی. چیزی که بر همه بحث‌های وی غلبه دارد این است که پدیدارهای دینی، ریشه در روان انسان دارد و مشکلات روانی باعث فراقنی به سوی خدا و دنیای عطش جنسی در زمان کودکی، تضادهای درون خانوادگی و بیشتر مواقع منجر به عقده ادیپ می‌شود. برای نمونه، او مناسک دینی را با رفتار وسواسی و ناخواسته روان‌رنجورها مقایسه می‌کند؛ رفتاری که حاصل سرکوب سائقه‌های دوران کودکی است. وی سرانجام نتیجه می‌گیرد که دین خود یک «روان‌رنجوری وسواسی و همگانی» است (Freud, 1990: 40). از سوی دیگر، وی نیازهای دینی را ناشی از «بی‌پناهی در دوران کودکی و در نتیجه، اشتیاق به پدر می‌داند. تصور خدا انعکاسی است از صورت‌هایی آرمانی از پدری عالم به همه چیز و توانا بر همه کار که در کودکی تجربه شده است (Freud, 1991: 199). در مقابل، «احساس همه‌توانی بی‌نهایت» عرفا در خصوص یگانگی نامحدود، حاصل

خودشیفتگی اساسی است که ریشه در گذشته دارد. موقعیتی در دوران کودکی که در آن لیبیدو [زیست‌مایه] هنوز به اشیای واقعی در جهان خارج علاقه‌مند نشده، بلکه توجهش به «من» درونی است (Ibid, 1991: 251-60).

جاذبه قربانی کردن در دین ریشه در رهایی از گناه پدرکشی دارد که هم به صورت خیال‌پردازی در ابعاد پویای وضعیت ادیب به چشم می‌خورد و هم به‌عنوان «عملی» واقعی که در دوره پیش از تاریخ اتفاق افتاده است، مورد توجه می‌باشد. داستان این «عمل واقعی» مربوط به زمانی است که پدر مقتدر گروهی از انسان‌های اولیه به دست پسران حسودش کشته و خورده شد. فروید تأکید می‌کند که خاطره گناه‌آلود این عمل از طریق وراثت به همه انسان‌های بعدی منتقل شده است (Freud, 1990: 159-224).

فروید تصدیق می‌کند که دین با کمک کردن به افراد در جهت کنار آمدن با جهان خارج و نیز نیروهای درونی و غریزی خویش نقش مهمی در پیشرفت تمدن بشری ایفا کرده است. در رأس همه، دین به اشخاص کمک می‌کند تا عمل ضداجتماعی زنای با محارم و تمایل به پرخاشگری را سرکوب کنند. اما این مزایا به بهای مجرمیت و روان‌رنجوری (see Freud, 1990) و به بهای زیستن در حالت توهم به دست می‌آید، در این حالت پدیدارهای دینی تنها به این دلیل ارزش و قرب پیدا می‌کنند که عده‌ای خواستار آنها هستند نه به دلیل واقعی بودن آنها. در واقع، نتیجه دین این است که اشخاص در حالت وابستگی کودک‌گونه‌ای قرار می‌گیرند که قادر به مواجهه با واقعیت نیستند. در نگاه فروید، نگرش پخته و رشدیافته آن است که علمی باشد و در نتیجه آن، شخص واقعیت را آن‌گونه که هست بپذیرد و تمایلات ضداجتماعی خود را آگاهانه محدود کند که این امر برای بقا و پایداری تمدن ضروری است. بنابراین، فروید از افول دین بدین علت استقبال کرد که نشانه پیشرفت بشر به سمت بلوغ است (Freud, 1991: 179-241).

روانشناسی دین فروید قاطعانه مورد نقد قرار گرفت. او در هر دو کتاب *توتم و تابو*، و *موسی و یکتاپرستی* به نظریه‌های غیرقابل اعتماد تاریخی و انسان‌شناختی تکیه کرد که نمونه آن، نظر وی درباره زندگی موسی و جهان‌شمولی توتم‌پرستی است. وی نظریه بی‌اعتبار لامارک (Lamarck) را در مورد به ارث بردن خصوصیات اکتسابی، مانند احساس گناه پسران انسان اولیه از پدرکشی، پیش‌فرض اصلی خود قرار داد. وی بر

تعداد محدود و گزیده‌ای از پدیدارهای دینی متمرکز شد و در رعایت انصاف نسبت به پیچیدگی و چندبعدی بودن دین ناکام ماند. ادعای او که تصورات ما از خدا، در آرزوی داشتن یک پدر دارای قدرت مطلق ریشه دارد، با بسیاری از تحقیقات تجربی در اثبات نقش مهم‌تر مادر در شکل‌گیری تصور خدا در تضاد است. وانگهی، هرچند شباهت‌های قوی و تردیدناپذیری بین رفتار اجباری روان‌رنجورها و انجام مناسک دینی وجود دارد، اما نمی‌توان به سادگی به این نتیجه رسید که مناسک دینی صرفاً نمونه‌های مجاز فرهنگی و رایج از اعمال روان‌رنجورانه هستند؛ چراکه این مسئله با یافته‌های تجربی که نشان می‌دهند التزام به مناسک دینی غالباً رابطه‌ای مثبت و مستقیم با سلامت روانی دارد در تعارض است (Palmer, 1997: 199, 60-81; 1997: 309-18).

نظریه فروید، به رغم این اشتباهات و محدودیت‌ها، بسیار قدرتمند باقی ماند. او تبیین روان‌شناسانه منسجم و مفصلی از دین ارائه داد که نه تنها به ضمیر خودآگاه فعال، بلکه به ضمیر ناخودآگاه نیز با اموری از قبیل فرافکنی، والایش و جابجایی اشاره دارد. و همین امر ابزاری برای درک محتوای غنی نمادها، اساطیر و مناسک دینی فراهم می‌کند. برای برخی از نظرات فروید، شواهدی تجربی پیدا شد که از آن جمله می‌توان به تأثیر ارتباطات و مناسبات اولیه بر تصور شخص از خدا اشاره نمود. حتی در زمان خود فروید، ارزیابی منفی وی از دین، از روش روانکاوانه‌اش قابل تفکیک بود و کشیشان و الاهدانان، به‌خصوص دوست فروید، اسکار پفیستر (Oskar Pfister)، از جمله کسانی بودند که از یافته‌های فروید برای یافتن نگرشی مثبت به دین استفاده کردند.

یونگ

یونگ، فرزند یک روحانی پروتستان، در باسل سوئیس رشد یافت و تحصیل کرد و تمام زندگی کاری‌اش را در زوریخ و حوالی آن گذراند. وی روان‌پزشک بود و قبل از آنکه زندگی خود را منحصراً در حرفه شخصی‌اش وقف کند، به مدت نه سال در بیمارستان معروف بورگولزلی (Burgholzli) زوریخ کار کرد. وی بین سال‌های ۱۹۰۶ تا ۱۹۱۳، با فروید ارتباط پیدا کرد و در توسعه جنبش روانکاوی صاحب‌نام شد. البته بروز برخی اختلافات نظری و شخصی بین فروید و یونگ به جدایی تلخ آنان انجامید. از جمله اختلافات مهم نظری آن دو، نگرششان به دین بود.

یونگ بعد از جدا شدن از فروید، روان‌شناسی خاص خودش را بسیار توسعه داد. فروید بر ضمیر ناخودآگاه و سرکوب‌شده و عقده‌های کلی ناشی از تضادهای غریزی تأکید می‌کرد؛ ولی یونگ بر «ضمیر ناخودآگاه جمعی» (Collective Unconsciousness) و «کهن‌الگوها» (archetypes) کلی به‌عنوان صورت‌های وراثتی عملکرد روانی افراد تأکید می‌کرد. فروید دغدغه فراوانی نسبت به علت‌ها و معلول‌های پدیدارهای روانی داشت؛ اما یونگ به همان نحو به «غایت‌شناسی» که هدفش بود، نائل آمد. از نظر او این فرض مسلم بود که تکامل روانی معلول فرآیند خودمختاری ازلی «تفرد» (individuation) است؛ فرایندی که هدفش یکپارچگی، و نه جدایی، ابعاد خودآگاه و ناخودآگاه ذهن و نیز تشخیص نقطه انسجام شخصیت (خود) است (Jung, 1969: 3-105). از نظر فروید، نمادها همان ارجاع‌های تغییریافته فرآیندهای غریزی خالص هستند؛ در مقابل، یونگ معتقد است آنها بهترین اظهار ممکن برای فرآیندهای غیرقابل‌شناخت غیرمادی هستند که به همان اندازه که مادی‌اند، غیرمادی یا معنوی نیز هستند. شیوه یونگ در تفسیر نمادها شامل فرآیند «روش گسترشی» (amplification) است که مستلزم یافتن شباهت‌های اسطوره‌ای، تاریخی و فرهنگی با تصورات نمادین موجود است. تصویرسازی ذهنی دینی از سنت‌های گوناگون، یکی از غنی‌ترین منابع این شباهت‌هاست.

تألیفات اصلی یونگ در موضوعات دینی، در کتاب *روان‌شناسی و دین: غرب و شرق* (Psychology and Religion: West and East) (۱۹۶۹) جمع‌آوری شده که از مجموعه آثار وی استخراج شده است. یونگ در شکل‌دهی به روان‌شناسی عمومی‌اش، بسیار زیاد و آشکارا تحت تأثیر دین قرار داشت، لیکن روان‌شناسی دین او، مانند فروید، تا حد زیادی تحت تأثیر مستقیم روان‌شناسی عمومی‌اش بود. یونگ همچنین مانند فروید، بینش‌هایش را بر اساس تعمیم دادن تعداد اندکی از موارد بالینی استوار کرد و تحقیقات نوشتاری وسیع ولی در عین حال غیرمستندی را ضمیمه آن کرد. یونگ برخلاف فروید، اما مانند فلورنوی، از قضاوت در مورد صدق باورهای دینی خودداری کرد و توجه‌اش را به پدیدارهای دینی، آن گونه که خودشان را به‌عنوان واقعیت‌های روان‌شناختی عرضه می‌کنند معطوف ساخت (Jung, 1969: 5-6).

توجه اصلی یونگ در روان‌شناسی دین به تجارب طبیعی [خود به خود و بی‌مقدمه] به‌خصوص بر رؤیاها و تخیلاتی معطوف است که ظاهراً نوعی خاص از احساسات

برافروخته (همانند تقدس) به آنها غنا بخشیده است (Ibid: 105). او همچنین در مورد اعمال و اعتقادات رسمی، مانند عقیده تثلیث و آیین عشای ربانی، بحث می‌کند. در نظر او، این اعمال و اعتقادات با تجربه فرد مرتبطاند و یا از آن ناشی شده‌اند (Ibid: 107-200-96). یونگ، مانند فروید، منشأ پدیدارهای دینی را در روان ناخودآگاه می‌داند؛ هرچند از نظر او، روان ناخودآگاه، نه تنها بر محتویات شخصی بلکه حتی بیشتر بر کهن‌الگوهای مشترک وراثتی استوار است. نکته کلیدی در اینجا، نقش خداست؛ یونگ گاهی آن را به‌عنوان الگویی معرفی می‌کند که از هر نظر مترادف با ضمیر ناخودآگاه است و از این رو، جامع همه کهن‌الگوهاست، ولی گاهی دیگر آن را اصلی‌ترین و مهم‌ترین و برترین کهن‌الگو تلقی می‌کند که بر دیگر کهن‌الگوها فرمان می‌راند (Ibid: 81, 468-9).

اگرچه روان آدمی از کهن‌الگوی خدا نقش پذیرفته است، اما این کهن‌الگو نیز، مانند هر کهن‌الگوی دیگری، هرگز مستقیماً ادراک نمی‌شود، بلکه تنها می‌توان آن را از طریق نمودهای متنوعش به‌عنوان تصویرسازی ذهنی که با تداعی‌های شخصی و فرهنگی رنگ پذیرفته است شناخت. از آنجا که یک کهن‌الگوی واحد از خدا هست — حال موقعیت آن در ارتباط با دیگر کهن‌الگوها هر چه باشد — ما هرگز معنی کامل این کهن‌الگو را نمی‌توانیم بفهمیم، بلکه فقط می‌توانیم درکی تقریبی از آن از طریق تجلی‌اش به‌عنوان یهوه، برهمن، تائو، ذات مطلق، زئوس، کریشنا و غیره به دست آوریم که هر کدام از این تجلی‌ها نیز با تصویر خاص خودشان و انواع مختلف تفاسیرشان به ذهن متبادر می‌شوند. از نظر یونگ عملاً نمی‌توان تصور کهن‌الگوی «خود» را از تصور کهن‌الگوی خدا تشخیص و تمایز داد. از این رو فرآیند تفردسازی یونگ به تشخیص «خدای درون» منتهی می‌شود (Jung, 1969: 85).

یونگ، برخلاف فروید، دینداری را علامت روان‌رنجوری نمی‌داند. برعکس، به نظر او نبود دین، به‌خصوص در نیمه دوم زندگی، ممکن است نخستین علت روان‌رنجوری باشد. حتی یونگ تصریح می‌کند که احیای مجدد بعد تجربی دین، همان چیزی است که بسیاری از بیماران مسن‌تر از او به آن نیاز دارند (Ibid, 334).

دین در نظر یونگ از حیث اجتماعی نیز اهمیت دارد. این امر می‌تواند برای فرد منبع قدرتی را مهیا کند که از توان کافی برای موازنه قدرت‌ها برخوردار است، به ویژه

قدرت‌های تمامیت‌خواه که به حرکت‌های ضدفردگرایی گرایش دارند. برخی از منتقدان یونگ، روان‌شناسی خاص او را هدف گرفته‌اند؛ برای نمونه وجود روان ناخودآگاه جمعی و وجود کهن‌الگوهای کلی را غیر قابل قبول و غیرتجربی (ناآزمودنی) دانسته‌اند. همچنین تحلیل‌های یونگ از سنت‌های دینی مانند تحلیل‌هایی که در مفاهیم روان‌شناختی او حاضرند (برای نمونه، یکسان‌سازی مفهوم هندوی آتمن برهمن با فهم او از «خود») را مورد نقد قرار داده‌اند (see Parsons, 2001: 235). در رأس همه و علی‌رغم نگرش مثبت او به دین، بارها یونگ را به دلیل پافشاریش بر اینکه روان یگانه واقعیت تجربه‌شده بی‌واسطه است، به تنزل دادن مقام دین تا مرتبه روان‌شناسی متهم کرده‌اند (see Palmer, 1997: 96-166). با این همه، تلاش یونگ برای به کار بردن روان‌شناسی در دین هم در چشم‌اندازهای روشنگر، که آن را برای نمادهای دینی، اساطیر و مناسک اختیار کرده بودند، هم در نیروی محرکی که برای گفت‌وگوهای تطبیقی فرض کرده بودند، هم برای روان‌شناسی فراشخصی و انسان‌گرا، و هم برای ارائه صورت‌بندی‌های متنوع از روان‌شناسی و تبدیل آن در قالب دین، بسیار مؤثر واقع شد.

برخلاف محققان متقدم آمریکایی، هم فروید و هم یونگ نظریه‌هایی غنی درباره دین ارائه کردند. نظریه‌های آنان در مقدمات بسیاری، مانند قرار داشتن منشأ پدیدارهای دینی در ضمیر ناخودآگاه، نقش اساسی فرافکنی، و نیاز به تفسیر موضوعات دینی به طور نمادین، شبیه هم هستند؛ اما این مقدمات مشترک با پیش‌فرض‌هایی ترکیب می‌شوند که کاملاً با یکدیگر در تضادند، و در نتیجه، ارزشیابی کلی آن دو از نقش دین در زندگی روانی تقریباً در دو نقطه مقابل هم قرار می‌گیرد.

دیگر همکاری‌های روانکاوانه

وینی کات، کوهوت، اریکسون

در حالی که فروید پدیدارهای دینی را فرافکنی عقده ادیپ و به‌ویژه بازتاب پدرسالاری مطلق می‌دانست، روانکاوهای متأخر اهمیت بیشتری به مراحل رشد دوران خردسالی دادند. نکته اساسی در اینجا ارتباط لیبیدویی کودک با نخستین فرد مراقب و محافظش، معمولاً مادر، و نیز چنین ارتباطی با خودش قبل از آنکه از جدا بودنش از دیگران یعنی

«حالت خودشیفتگی اولیه» (Primary narcissism) آگاه باشد است. در نظر گرفتن این دوره پیش‌ادیبی به نظریه روانکاوی فرویدی این اجازه را داده است که دامنه گسترده‌تری برای پدیدارهای دینی در نظر بگیرد، به ویژه این نکته که روابط مادری و خودمحور و نه صرفاً پدری است، می‌تواند به تصویرسازی ذهنی دینی کمک کند (see Wulff, 1997: 320-70).

نظریه دونالد وینی‌کات (Donald Winnicott)، پزشک متخصص اطفال (۱۸۹۶-۱۹۷۱)، در باب روان‌شناسی دین، تحولی عظیم در این زمینه ایجاد کرده است. وینی‌کات به فرایندی پرداخت که به وسیله آن کودک وارد جامعه می‌شود. او معتقد است «ساحت میانی» (intermediate area) تجربه که نه کاملاً درونی و خیالی و نه کاملاً واقعی و خارجی است نقش مهمی به عهده دارد. این ساحتی است که بر بازی تأکید دارد و در آن کودک می‌تواند باور خود را بسازد و دنیا را با روش‌های ارتباطی جدید و خلاق تجربه کند. این ساحت همچنین به طور معمول محل «شیء انتقالی» (transitional object) کودک، نظیر خرس عروسکی یا تکه‌ای از پتو، نیز هست؛ این شیء به کودک کمک می‌کند تا از تصور قدرت مطلق دور شود؛ یعنی این تصور که می‌تواند با تفکر چیزهایی را به وجود آورد تا واقعیت عینی را پذیرا گردد. ساحت میانی قلمرو پندار است، اما پنداری که برای زندگی همراه با خلاقیت و سلامت ضروری و مثبت است و نه پنداری گمراه‌کننده. وینی‌کات عنوان می‌کند که ساحت میانی با زندگی بزرگسالی نیز مرتبط است. این ساحت محل استقرار مذهب و فرهنگ در فرد است؛ چراکه این موارد نیز «پدیدارهای انتقالی» (transitional phenomena) هستند و در زندگی مابین واقعیت‌های درونی و بیرونی پل می‌زنند. بنابراین او با فروید موافق است که دین یک پندار است اما او معانی ضمنی ناشایست را از این توصیف برمی‌دارد. دیگر نویسندگان، مانند پل پروی‌سر (Paul Pruyser)، دابلو. دابلو مایسنر (W. W. Meissner) و آناماریا ریتسو تو (And-Maria Rizzuto)، نظریه روان‌شناسی دین وینی‌کات را بسیار گسترده‌تر از آنچه او ارائه کرده بود به کار بردند (see Wulff, 1997: 339-46; Capps, 2001: 205-40).

در نظریه کلاسیک فروید، تقریباً همواره از منظر آسیب‌شناختی به پافشاری بر خودشیفتگی در بزرگسالی نگریسته می‌شد. در واقع، این موقعیت معمولاً به وسیله روانکاوها درمان‌ناپذیر تشخیص داده می‌شد؛ زیرا شخصیت خودشیفته همان‌گونه که از

برقراری ارتباط با اشیای خارجی عاجز است، در برقراری ارتباط انتقالی با روانکاو نیز ناموفق عمل می‌کند. هرچند هاینز کوهوت (Heinz Kohut) (۱۹۱۳-۱۹۸۱)، روانکاو اهل شیکاگو، این مسئله را مطرح کرد که علاوه بر گذرگاه توسعه‌یافته کلاسیک که از خودشیفتگی به روابط شیئی، یا روابط با اشخاص دیگر منتهی می‌شود، گذرگاه دیگری وجود دارد که از خودشیفتگی اولیه به خودشیفتگی بالیده منتهی می‌شود. در خودشیفتگی بالیده لیبدو از خود، به خود متعالی ایده‌آل انتقال می‌یابد و با کیفیت‌هایی از قبیل خلاقیت، فهم جدی، شوخ طبعی و حکمت (عقل) توصیف می‌گردد. اگرچه کوت، مانند وینی‌کات، خودش مستقیماً دغدغه دین نداشت، اما بسیاری از محققان بعدی در نظریه‌اش جایگاهی ارزشمند برای دینداری یافتند؛ به‌خصوص برای فهم صورت‌هایی از دین که در آن بر اطاعت کردن از و یا مشارکت یا وحدت و یکی شدن با امر قدسی [خدا] تأکید نمی‌شود، بلکه تأکید بر خودشکوفایی است؛ مانند آنچه در آیین بودای ذن و خود معنویت‌گرایی معاصر به چشم می‌خورد (see Wulff, 1997: 346-61; Capps, 2001: 241-304).

پیشرفت مؤثر دیگر در نظریه روانکاو، الگوی رشد روانی-اجتماعی اریک اریکسون (Erik Erikson) (۱۹۰۲-۱۹۹۴) بود. اریکسون یک چرخه زندگی هشت مرحله‌ای را اصل قرار داد که هر مرحله آن بیان‌کننده یک بحران در ارتباطات انسان است. این بحران‌ها که فضایل و رذایل را ایجاد کرده، در مراحل بعد تأثیر می‌گذارند، و در رفتار دینی تجلی می‌یابند. این الگوی مراحل فراگیر، تطبیق با جهان‌بینی‌های دینی را در پی داشت. اریکسون بر این باور بود که نگرش‌های دینی عمیقاً در رابطه مادر-فرزندی ریشه دارند؛ اما با این حال، نگرش‌های دینی را خام تلقی نمی‌کرد، بلکه برعکس، بر این باور بود که زندگی دینی ممکن است از منظر روان‌شناختی سالم باشد و حتی زندگی دینی برای رشد به سوی بلوغ اجتماعی و روان‌شناختی کامل ضروری است (see Wulff, 1997: 371-413; Capps, 2001: 121-203). اریکسون نظریه‌اش را در شرح حال دو متفکر دینی بزرگ مارتین لوتر و مهاتما گاندی به کار بست (see Erikson, 1958, 1969).

نظریه‌های وینی‌کات، کوت و اریکسون به لحاظ نگاه مثبتی که آنان از دین در سر دارند، به دیدگاه یونگ نزدیک‌تر است تا دیدگاه فروید. هنوز همه متفکران دنباله‌روی

فروید نسبت به نگرش طبیعت‌گرایانه او در رابطه با منشأ دین اتفاق و اطمینان کامل دارند. در نقطه مقابل، یونگ در حالی که از تأکید بر امور متافیزیکی اجتناب می‌کرد، باز هم راه را برای این واقعیت محتمل که پدیدارهای دینی منشأیی الهی دارند باز گذاشت (see Wulff, 1997: 637-8).

رویکردهای تجربی

اگرچه روان‌شناسان ژرفانگر مانند فروید و یونگ اصرار دارند که روش آنان به این دلیل که اساسشان بر مشاهده دقیق استوار است تجربی به شمار می‌آید، بسیاری از روان‌شناسان آکادمیک اظهار می‌دارند که رویکرد تجربی به روان‌شناسی تنها به مشاهده متکی نیست بلکه به آزمایش، اندازه‌گیری، تکرارپذیری و پیش‌بینی نیز نیازمند است. در اینجا تجربی‌نگری با چنین معنای قوی‌تری درک می‌شود. اما این نوع تجربی‌نگری محدودیت‌های خاص خودش را دارد و غالباً به سبب ناتوانی در به دست آوردن اطلاعاتی که روشنگر مسایل عمیق‌تر دین هستند، مورد نقد قرار گرفته است. این ناتوانی ممکن است تا حدودی ناشی از غلبه نظریه‌های روان‌شناختی ژرفانگر باشد که توضیحی جامع‌تر و غنی‌تر از دین به دست می‌دهند. از حدود سال ۱۹۵۰م علاقه به بازگشت تدریجی و فزاینده به رویکردهای تجربی در حوزه روان‌شناسی دین شکل گرفت. ویژگی بیشتر این رویکردها جست‌وجوی روش‌هایی بود که اطلاعاتی غیرسطحی و از حیث تجربی صحیح را به دست می‌دادند.

تقریباً همیشه دانشکده‌های روان‌شناسی عهده‌دار روان‌شناسی دین تجربی شده‌اند؛ زیرا محققان در دانشکده‌های دین‌پژوهی به‌ندرت آموزش‌های لازم علمی را دیده‌اند و یا منابع مورد نیاز را دارا هستند. اما دانشکده‌های روان‌شناسی عمیقاً تحت استیلا و نفوذ رویکردهای رفتارگرا قرار دارند که نسبت به دین بدگمان هستند و این بدگمانی، هم آنها را از کار باز داشته و هم به کارهای انجام‌شده رنگ خاصی بخشیده است. در هر صورت روان‌شناسی دین به تدریج به‌عنوان یک رشته در روان‌شناسی به رسمیت شناخته شد و روش‌های متنوع روان‌شناختی با روند تلاش برای فهم دین سازگار شدند. این روش‌ها تاکنون یا تجربی بوده‌اند و یا رابطه متقابلی داشته‌اند که هدف هر دو به دست آوردن اطلاعات کمی بوده است.

روش‌شناسی

آرمان تحقیقات تجربی داشتن کنترل کافی بر متغیرهای موجود است تا بتوان روابط منظم و مشخصی بین آنها برقرار کرد. به دلیل ماهیت به‌شدت ذهنی و پیچیده پدیدارهای دینی، تشخیص این آرمان غالباً برای روان‌شناسان دین مشکل است. در هر صورت، در آزمایشگاه‌ها و محیط‌هایی که قابلیت کنترل بالایی دارند، تحقیقاتی در مورد حالت روان‌شناختی مراقبه‌کنندگان و عبادت‌کنندگان و نیز کسانی که تجربه‌های دینی در آنها از طریق مواد مخدر، محرومیت حسی، هیپنوتیزم و برخی روش‌های دیگر ایجاد شده بود، به عمل آمده است: (See Beit-Hallahmi and Argyle, 1997: 85-9). همچنین برخی آزمایش‌های میدانی موفق نیز در این خصوص انجام پذیرفته است؛ مانند آزمایش «گروه خیریه ساماریتا» (Good Samarita) که دانیل بیتسن (Daniel Batson) و جان دارلی (John Darely) آن را به انجام رساندند. در اینجا به دانشجویانی که داستان اخلاقی «گروه خیریه ساماریتا» را خوانده بودند، مأموریت دادند در مسیر کسانی قرار بگیرند که نیازمند کمک هستند. نتیجه به دست آمده این بود که دانشجویانی که به تازگی در معرض داستان قرار گرفته بودند برای یاری رساندن مناسب نبودند و دانشجویان گروه شاهد هم که در معرض قرار نگرفته بودند همین وضعیت را داشتند. در عین حال، اعلام یا عدم اعلام اینکه دانشجویان در مأموریت خود شتاب به خرج دهند، در نتیجه تأثیرگذار بود (see Batson and Ventis, 1982: 291-2).

یک راه برای فائق آمدن به محدودیت‌های آزمایش‌های آزمایشگاهی و دیگر تلاش‌هایی که به صورت مصنوعی به دنبال خلق مجدد شرایطی هستند که در آن شرایط پدیدارهای دینی رخ می‌دهند، استفاده از شرایط زندگی واقعی در «شبه آزمایش» است؛ برای مثال، اگر یک پیشگویی مورد افتادن یک اتفاق در یک تاریخ خاص، محقق نشود، محققان می‌توانند فرضیه‌ای درباره آنچه در بین اعضای آن گروه دینی رخ خواهد داد بسازند. وقتی که آن تاریخ گذشت، محققان می‌توانند رفتار اعضای گروه را مشاهده کنند و از این راه صحت فرضیه خود را آزمایش نمایند (See Beit-Hallahmi and Argyle, 1997: 485).

به علت دشواری ایجاد ارتباط علی معین بین پدیدارهای دینی و عوامل مختلف زیست‌شناختی، شخصی، اجتماعی، فرهنگی و دیگر عواملی که ممکن است با آن پیوند داشته باشند، روان‌شناسی تجربی دین از پژوهش‌های مرتبط به هم استفاده زیادی

می‌کند. پژوهشگران با این پژوهش‌ها درمی‌یابند که آیا در یک وضعیت پیچیده، متغیرها هم‌زمان با یکدیگر و یا به تناوبی که از جهت آماری مهم است رخ می‌دهند یا خیر. مثالی برای این متغیرها رابطه میان عظمت و بزرگی طبقه‌بندی شده در یک حوزه علمی خاص با اعتقاد داشتن به وجود خداوندی است که به دعای بندگانش پاسخ می‌دهد. اطلاعات مورد نیاز برای تحلیل‌های آماری که در پژوهش‌های مرتبط به هم دخیل هستند اساساً از طریق پرسش‌نامه و نظرسنجی به دست می‌آیند (See Hood et al., 1996: 38-9).

گوردون آلپورت (Gordon Allport) (۱۸۹۷-۱۹۶۷)، نویسنده کتاب مؤثر فرد و دین / *The Individual and his Religion* (۱۹۵۰) و روان‌شناس دانشگاه هاروارد در آثارش، انگیزه‌ای اصلی برای تجدید فعالیت روان‌شناسی دین، ارائه کرد. آلپورت در روان‌شناسی اجتماعی و روان‌شناسی شخصیت صاحب‌نظری برجسته بود و مانند جیمز، به تنوع و پیچیدگی پدیده‌های دینی حساس بود. وی از روش تحقیقی که آن را «تجسمی» (ideographic) می‌نامید دفاع می‌کرد که بر موردپژوهی فرد متمرکز بود، اما او به شدت به روش‌های دقیق علمی با هدف تأسیس قوانین عمومی — که آنها را روش‌های «قانون‌شناختی» (homothetic) می‌نامید — متعهد بود و در تحقیقات خودش هم از این روش‌ها استفاده می‌کرد (see Wulff, 1997: 584-5). آلپورت به‌خصوص مایل بود بین گونه‌های دینداری کم و بیش کمال‌یافته تفاوت قائل شود (see Wulff, 1997: 586-9). او و بعضی از همکارانش تا حدودی به منظور کشف این تفاوت، مقیاس‌هایی را به صورت پرسش‌نامه تدوین کردند که هدف آن تعیین کمیت گرایش دینی یک شخصیت بود. مهم‌ترین اینها مقیاس تشخیص جهت‌گیری دینی است که میزان درونی یا بیرونی بودن ایمان شخص را تعیین می‌کند آلپورت ایمان درونی را با بلوغ دینی مرتبط می‌داند (Ibid: 231-7, 593-4). مقیاس جایگزین مقیاس آلپورت پرسش‌نامه «زندگی دینی» باتسن (Batson) است، که چند سال بعد طراحی شد. این مقیاس، معیارهای دینداری را نه تنها به‌عنوان یک شیوه و روش و آن گونه که مقیاس آلپورت مدنظر داشت، به‌عنوان هدف، اندازه‌گیری می‌کند، بلکه کیفیت‌هایی مانند پیچیدگی، شک و کوشش آزمایشی و شک را که در مقیاس آلپورت قابل تشخیص نبودند به‌عنوان تحقیق دربردارد (see Batson and Ventis, 1982: 137-70). آموزندگی این مقیاس‌ها و دیگر مقیاس‌های شبیه به آنها، مورد چون و چرا واقع شد؛ با این حال همچنان از آنها استفاده فراوانی می‌شود.

روش‌های دیگری که در روان‌شناسی تجربی دین مورد استفاده قرار می‌گیرند، مصاحبه طراحی شده و تکنیک‌های تصویری هستند. اما این روش‌ها عامل ذهنی بسیار بزرگ‌تری را معرفی می‌کنند. حتی وقتی که مصاحبه بر طبق لیست سؤالات از پیش تعیین شده به نحو محکم و در چارچوبی سفت و سخت طراحی شود، مصاحبه‌گر و مصاحبه‌شونده بر هم تأثیر متقابل دارند که ممکن است پاسخ‌ها را تحت تأثیر قرار دهد به نحوی که کنترل و بازبینی آن مشکل شود (see Spilka, 2001: 39). همچنین روش‌های تصویری، از قبیل اینکه از کودکان بخواهند تصویر خدا را بکشند سپس تحلیل کنند که آنان چه تفکرات یا احساساتی را در عکس‌هایشان تصور می‌کردند، این امکان را به محقق می‌دهد که به صورت ذهنی در انتخاب، تنظیم و تفسیر اطلاعات به دست آمده تأثیر بگذارد (Ibid: 38).

ارزیابی رویکرد تجربی

با وجود آثار تجربی وسیعی که در خصوص روان‌شناسی دین در حال انجام است و نتایج آموزنده بسیاری که به دست آمده است، رویکردهای تجربی با مشکلات چندی مواجه‌اند. مانند اینکه محتوای کار روان‌شناسی تجربی به جای تمرکز بر نمادها، اسطوره‌ها و عبادات، به اشخاص معطوف است؛ در نتیجه، نسبت به تاریخ پیچیده و معنای غنی این مضامین حساس نیست (see Beit-Hallahmi and Argyle, 1997: 208-9).

مسئله دیگر این است که عینیت پرطرفدار رویکردهای تجربی ممکن است کیفیت ذهنی بسیاری از پدیده‌های دینی را تخریب کند. در مطالعات و پژوهش‌های تجربی و شبه‌تجربی، احتمالاً تعهدات دینی افراد در نتایج علمی نقش دارند، از این رو اگر افراد حضور مؤثری در عرصه دینی نداشته باشند، تجارب و رفتارهایی که تحقیق شده‌اند، دینی نخواهند بود (see Wulff, 1997: 252).

همچنین در تحقیقات مربوط به دو حوزه مرتبط به هم که مبتنی بر پرسش‌نامه‌ها هستند، معمولاً فقط موقعی می‌توان اطلاعات قابل‌سنجشی به دست آورد که پاسخ‌های محتمل استاندارد و ساده شده باشند. اما این ساده‌سازی، بیشتر اوقات هم پاسخ‌دهنده و هم مورخ دین را به دلیل از دست دادن تمایزات مهم، ناراضی می‌سازد (see Wulff, 1997: 253).

هر روز بر تعداد پژوهشگرانی که معتقدند ذهنی بودن را نمی‌توان کاملاً از روان‌شناسی دینی کنار گذاشت افزوده می‌شود؛ برای مثال، حتی در تحقیقات پرسش‌نامه‌ای که استفاده از سؤال‌های استاندارد و روش‌های آماری برای تحلیل نتایج ممکن است منجر به حذف دیدگاه ذهنی محقق شود، این عمل صورت گرفته و دیدگاه ذهنی، با افراد مورد مطالعه جابجا می‌شود. اگر این اشخاص به نحو مناسبی به سؤالات درباره اعمال، اعتقادات و تجاربشان پاسخ دهند، انتظار می‌رود که در مراحل کاملاً عمیق و دقیق مطالعه نفس که در بیشتر موارد برای آن آموزش ندیده‌اند، شرکت فعال داشته باشند (Ibid: 254-6). با تشخیص این مسئله، برخی از محققان شروع به کاوش بیشتر از طریق روش‌های تحقیقی روان‌شناسی کیفی کردند که در آن ذهنیت محقق تنها تصدیق نمی‌شوند، بلکه به نحوی فعالانه از آن به‌عنوان ابزار تحقیق استفاده می‌شود؛ مثلاً در مصاحبه‌ها و تحقیقات مشاهده‌ای مشترک چنین موضوعی صادق است. این روش‌ها همچنین می‌توانند مکمل رویکردهای تجربی عینی‌تر و قابل‌سنجش باشند. این شیوه‌ها نقطه ایجاد روابط حسنه با رویکردهای روانکاوانه جهت تصدیق و استفاده از ذهن‌گرایی، مخصوصاً در انتقال پویا و انتقال متقابل را نیز فراهم می‌کنند که یکی از روش‌های اصلی تحقیق در روانکاوی هستند.

برخی فکر می‌کنند که موفقیت روان‌شناسی تجربی دین به دلیل فقدان یک تئوری محوری و حاکم کاهش یافته و مختل شده است (see Hood et al., 1996: 446-52). در حالی که مسلماً عملیاتی‌شدن و آزمایش بسیاری از بینش‌های جالب نظری در روان‌شناسی دین مشکل است. اندازه‌گیری مؤثر نیز بدون داشتن چارچوب نظری مناسب در معرض بی‌اهمیتی و بی‌محتوایی است. آن گونه که رالف هود (Ralf Hood) و همکارانش اظهار می‌داشتند وجود «نظریه‌ای سازگار با اشتیاق و علاقه و آفری که به وسیله دین استنباط می‌شود» ضروری است (Ibid: 446). با وجود این حتی در حالت فعلی این رشته نیز، اطلاعات آموزنده‌ای از طریق ابزارهای تجربی به دست آمده است و روان‌شناسان دین اگر بخواهند علاوه بر اینکه نظریه‌هایشان را منظم و فرضیه‌هایشان را بنا می‌کنند، آنها را مورد آزمایش نیز قرار دهند، یقیناً باید رویکردهای تجربی عینی‌تری در این زمینه اتخاذ کنند.

روان‌شناسی انسان‌گرا و فراشناختی

برنامه‌های پیشین بر تحقیقات و شیوه‌های روان‌شناسی انسان‌گرا و فراشناختی نیز تأثیر می‌گذارد. اگرچه می‌توان گفت بسیاری از محققان قبلی مانند جیمز، یونگ و آلپورت را در سنت انسان‌گرا قرار داشتند، اما این رویکرد بیشتر با آثار آبراهام مازلو (Abraham Maslow) (۱۹۰۸-۱۹۷۰) به خصوص کتاب *ادیان، ارزش‌ها و تجارب اوج* (*Religions, Values, and Peak Experiences*) (۱۹۶۴) پیوند خورده است. طبق نظر مازلو، انسان‌ها دارای «سلسله مراتب نیازها» هستند. انسان‌ها علاوه بر نیازهای جسمانی، ایمنی، احساس تعلق و عزت نفس، به خودشکوفایی نیز نیاز دارند. نشانه‌های پیشرفت به سمت خودشکوفایی پذیرش جدی حقیقت، ارتباطات عمیق‌تر، خلق و خوی فلسفی، ترفیع اخلاقی و از همه معروف‌تر تجارب بیشینه است. تجارب بیشینه در اصل تجاربی عرفانی هستند که در حوادث موافق با اصول طبیعی واقع می‌شوند، و مختص به یک دین خاص نیستند بلکه هسته مشترک پیوند همه ادیان می‌باشند (see Wulff, 1997: 604-16). روان‌شناسی انسان‌گرا با تأکیدی که بر ذهن‌گرایی انسان و تجربه مستقیم درونی دارد به رویکرد روان‌شناسی ژرفانگر شبیه است و در تلاش برای به دست آوردن پدیدارهای دینی، به خصوص تجربه دینی از طریق مشاهده، آزمایش و اندازه‌گیری به رویکرد تجربی شبیه است.

محققان روان‌شناسی انسان‌گرا، که مازلو نیز از جمله آنان است، به طور فزاینده‌ای توجه خود را بر آن جنبه‌هایی از روان‌شناسی متمرکز می‌کنند که به نظر می‌رسد از مرزهای شخصی از قبیل تجربه یکی شدن، و حالات معنوی و متعالی ضمیر ناخودآگاه فراتر هستند و این تأکید موجب بروز جنبش متمایزی می‌گردد که به عنوان روان‌شناسی فراشناختی شناخته می‌شود (Ibid, 1997: 616-23). محققان این رشته نظیر چارلز تارت (Charles Tart)، روبرت اورنستاین (Robert Ornstein) و کن ویلبر (Ken Wilber) به طور خاص علاقه‌مندند که به تجربه دینی شرقی، مراقبه و جست‌وجو برای الگوهای جدیدی بپردازند که می‌توانند دین را با علم جمع کنند و یا حتی جسورانه‌تر، تمام واقعیت را شرح دهند.

اگرچه به نظر می‌رسد روان‌شناسی انسان‌گرا و فراشناختی روش‌های علمی دقیق‌تری را به کار می‌برند، اما هر دو به دلیل اینکه به بعد فراشناختی تجربه انسان

معتقدند، مورد توجه ویژه محققان قرار گرفته‌اند، و تجارب حاصل از آنها از این رو که کمتر برای آزمایش شدن طراحی شده‌اند تا به اثبات فرض‌های فراشخصی بپردازند، مورد نقد قرار گرفته‌اند. در این معنی، جهت‌گیری دینی یا فراشخصی محققان متقابلاً بر نوع روان‌شناسی دینی که آن محققان انجام می‌دهند تأثیر می‌گذارد. آنان صرفاً بر طبق مجموعه روند کلی نظریه روان‌شناختی عمل نمی‌کنند و در پی به کارگیری آن برای پدیده‌های دینی نیستند؛ بلکه ادعایشان را در خصوص تجربه عرفانی و دینی مقبول می‌دانند و تلاش می‌کنند روش‌ها و نظریه‌های روان‌شناختی‌ای ارائه کنند که برای تحقیق و تبیین چنین پدیده‌هایی مناسب‌اند.

روان‌شناسی و رویکردهای تطبیقی به دین

زمینه دیگری که در آن، روان‌شناسی دین مجبور به تجدیدنظر در برخی از فرضیات حاصل از تحقیقاتش شده است، پژوهش‌های تطبیقی دین است. اگرچه یک تعصب آشکار مسیحی و پروتستانی در بیشتر کارهای اولیه در حوزه روان‌شناسی دین وجود داشت؛ اما در کارهای بعدی، چندین محقق برجسته، ادیان و سنت‌های دیگر به‌خصوص از نوع شرقی آن را در نظر گرفتند. جیمز تجارب مسلمانان، هندوها و بودایی‌ها را مطرح کرد. پرات آگاهانه در مورد آیین هندو و آیین بودا نوشت، و حتی برای یادگیری بیشتر به شرق سفر کرد. فروید به آیین هندو مراجعه کرد، به‌خصوص وقتی از «احساس فراگیر» عرفانی بحث می‌کرد. یونگ به هند و آفریقا سفر کرد و در مورد یوگای هندی، آیین دائوی چینی، بودای ذن و تبتی و بسیاری از سنت‌های غیرمسیحی دیگر نوشت. به طور قطع می‌توان همه این محققان را به دلیل گرایش‌های شرقی‌مآبانه و دانش محدودشان نسبت به سنت‌های مورد مطالعه به نقد کشید، اما این امر شروع حرکتی مفید در روان‌شناسی دین معاصر گردید (see Parsons, 2001). به همان اندازه که این روند توسعه یافت، کوه‌نظری روان‌شناسی دین اولیه هم با کسب آگاهی از تنوع زیاد ادیان جهان و هم با آگاه‌شدن از وجود مدل‌های پیچیده درک روان‌شناختی از قبیل هندو، آیین بودا، آیین دائو، آئین قبلا، یا تصوف که از آنچه در اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست در اروپا و آمریکا رشد یافته بود، مورد چالش واقع شد.

روان‌شناسی به‌مثابه دین

اظهارات مختلف تند و انتقادآمیز و حتی پرشوری پدید آمده که می‌گویند ممکن است خود روان‌شناسی صورتی جدید از دین باشد. در اینجا [یعنی در این نظریه که روان‌شناسی را صورتی از دین بدانیم] روان‌شناسی و دین می‌بایست نه از طریق تبعیت و گفت‌وگو بلکه از طریق پیوند جزئی با هم مرتبط باشند. نوعی از روان‌شناسی که برای این نظریه لازم است، اصولاً یا انسان‌گرا یا پدیدارشناختی است، که هر دو مورد به کاوش در اعماق روان و درک استعدادهای بالقوه نهانی می‌پردازند از این طریق که شخص باید خود را با آن عمق‌ها تنظیم کند. نوع دینی که در اینجا وجود دارد معنویت غیر رسمی و غیر جزمی است. تأثیر نظریه‌پردازانی مثل یونگ، مازلو و ویلبر به چیزی که مسلماً برجسته‌ترین شکل نظریه دین به‌مثابه روان‌شناسی است کمک شایانی کرده است، یعنی جنبش نوپدید، با صورت کاملاً روان‌شناسانه شده معنویت با دین مرتبط نیست (see Barnard, 2001).

وجود این ارتباط نه چندان واضح موجب گردید برخی محققان ترجیح دهند کارهای خود را در چارچوب مشخص‌شده‌تری از رشته «روان‌شناسی و دین» یا «دین و مطالعات روان‌شناختی» قرار دهند و از عنوان «روان‌شناسی دین» پرهیز کنند (see Homans, 1989; Jonte-Pace and Parsons, 2001). بنابراین، روان‌شناسی دین باید زیرشاخه یا رویکرد خاصی در درون این رشته وسیع باشد.

نتیجه‌گیری

روان‌شناسی دین رشته‌ای پیچیده است که حوزه‌های متنوع نظریه‌های روان‌شناختی، روش‌های فهم دین، و ارتباط بین روان‌شناسی و دین را دربردارد. این پیچیدگی تداوم رشد این رشته را در بیش از یک جهت با رویکردهای متفاوتی که یکدیگر را به چالش می‌کشند و غنی می‌سازند تضمین می‌کند؛ به‌ویژه که گستره‌ای برای تغییر بسیار روشن در میان رویکردهای روانکاوانه، انسان‌گرایانه و تجربی و نیز بین آنانی که خود را به معنی دقیق کلمه درگیر روان‌شناسی دین کرده‌اند و کسانی که به طور کلی‌تر در پی ارتباط بین دین و روان‌شناسی هستند وجود دارد؛ برای مثال، نظریه‌های صریح روانکاوی توانسته‌اند حداقل برخی فرض‌های قابل آزمایش را به وجود آورند و با

افزایش شیوه‌های تجربی در فضای مغلق و پیچیده فرضیه‌های بیشتر، باید این قابلیت را به دست آورند. به علاوه، تغییر در درون روان‌شناسی علمی به سوی دربرداشتن روش‌های کیفی علاوه بر روش‌های کمی، گستره‌ای را برای ارتباط نزدیک‌تر با رویکردهای روان‌شناختی عمیق و دیگر رویکردهای انسان‌گرایانه مهیا نموده است. توسعه‌های اخیر درون شاخه‌های خاص روان‌شناسی علمی، نظیر روان‌شناسی اجتماعی، روان‌شناسی شناختی، روان‌شناسی رشد و روان‌شناسی تکاملی، می‌توانند برای دین‌پژوهی ثمربخش باشند (see Hood *et al.*, 1996: 449-50).

رویکردها هر چه باشد، معیار کار در روان‌شناسی دین را به وسیله یادگیری بیشتر روان‌شناسان درباره دین و دینداران درباره روان‌شناسی ارتقا بخشید. همچنین تلاش بیشتری نیاز است تا برای بی‌اثر کردن تعصباتی که از منشأ محلی اطلاعات به صورت مستدل در این رشته وارد شد انجام شود؛ برای مثال، بیشتر کارهای تجربی در آمریکای شمالی انجام شده، که به منظور سهولت در جمع‌آوری اطلاعات در دانشگاه‌های ایالات متحده صورت پذیرفته است. هرچند برخی از یافته‌ها، به نحو سالمی، قابل تعمیم هستند اما به یقین، همه یافته‌ها این‌گونه نیستند (see Beit-Hallahmi and Argyle, 1997: 230-1). مانند دیگر حوزه‌های دین‌پژوهی، روان‌شناسی دین نیز لازم است که به تعصب‌های جنسیتی در طول تاریخ و نیز به کارگیری در شیوه متداول آن توجه بیشتری کند (see Jonte-Pace, 2001).

رشد روان‌شناسی دین به‌عنوان یک رشته، با شائبه تردید دوطرفه بین روان‌شناسی و دین متوقف شد — میراثی که تا حد زیادی از بحث تقابل بین علم و دین، مناقشه اواخر قرن نوزده و اوایل قرن بیست، حاصل شد. با افزایش سطوح آگاهی هم درون و هم میان این رشته‌های علمی — که جهت مستدل شدن، به صورت جمعی درآمدن و خودنگر گردیدن ادامه یافت — معنای تلطیف‌شده‌ای هم در جایی که روان‌شناسی ضرورتاً دین را تقلیل می‌دهد و یا در جایی که دین ضرورتاً زیر بار اهداف روان‌شناسی نمی‌رود وجود دارد. روان‌شناسی دین اکنون یک رشته موفق و پرطراوت است که می‌تواند هم به محققان کمک کند و هم به پیروان درک عمیق‌تری نسبت به برخی از عوامل تأثیرگذار در دینداری بدهد.

کتاب نامه

- Allport, Gordon (1950), *The Individual and his Religion: A Psychological Interpretation*, New York: Macmillan.
- Barnard, G. William (2001), "Diving into the Depths: Reflections on Psychology as a Religion," in *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*, eds. Diane Jonte-Pace and William Parsons, London: Routledge, , pp. 297–318.
- Batson, C. Daniel and W. Larry Ventis (1982), *The Religious Experience: A Social-Psychological Perspective*, New York: Oxford University Press.
- Beit-Hallahmi, Benjamin (1974), "Psychology of Religion 1880–1930: The Rise and Fall of a Psychological Movement", *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, 10: 84–90.
- Beit-Hallahmi, Benjamin and Michael Argyle (1997), *The Psychology of Religious Behaviour, Belief and Experience*, London: Routledge.
- Capps, Donald, ed. (2001), *Freud and Freudians on Religion: A Reader*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Erikson, Erik H. (1958), *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History*, New York: Norton.
- _____ (1969), *Gandhi's Truth*, New York: Norton.
- Freud, Sigmund (1990), *The Origins of Religion*, tr. James Strachey, Penguin Freud Library, vol. 13 (1907–39), London: Penguin.
- _____ (1991), *Civilization, Society and Religion*, tr. James Strachey, Penguin Freud Library, vol. 12 (1908–33). London: Penguin.
- Heisig, James (1989), "Psychology of Religion", in *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, vol. 12, pp. 57–66.
- Homans, Peter (1989), "Psychology and Religion Movement", in *Encyclopedia of Religion*, ed. Mircea Eliade, New York: Macmillan; London: Collier Macmillan, vol. 12, pp. 66–75.
- Hood, Ralph, et al. (1996), *The Psychology of Religion: An Empirical Approach* [1985], 2nd edn, New York: Guilford Press.
- James, William (1902), *The Varieties of Religious Experience*, 2nd edn., New York: Longman, Green.
- Jonte-Pace, Diane (2001), "Analysts, Critics, and Inclusivists: Feminist Voices in the Psychology of Religion", in *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*, eds. Diane Jonte-Pace and William Parsons, London: Routledge, pp. 129–46.

- Jonte-Pace, Diane, and William Parsons eds. (2001), *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*, London: Routledge.
- Jung, C. G. (1969), *Psychology and Religion: West and East*, [1958], 2nd edn., Collected works of C. G. Jung, eds. Sir Herbert Read et al., trs. R. F. C. Hull et al., Princeton, NJ: Princeton University Press, London: Routledge.
- Maslow, Abraham (1964), *Religions, Values, and Peak Experiences*, Columbus: Ohio State University Press.
- Palmer, Michael (1997), *Freud and Jung on Religion*, London: Routledge.
- Parsons, William (2001), "Themes and Debates in the Psychology – Comparativist Dialogue", in *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*, eds. Diane Jonte-Pace and William Parsons, London: Routledge, pp. 229–53.
- Pratt, James B. (1920), *The Religious Consciousness: A Psychological Study*, New York: Macmillan.
- Spilka, Bernard (2001), "Psychology of Religion: Empirical Approaches," in *Religion and Psychology: Mapping the Terrain*, eds. Diane Jonte-Pace and William Parsons, London: Routledge, pp. 30–42.
- Tillich, Paul (1952), *The Courage to Be*, New Haven, CT: Yale University Press.
- Wulff, David (1997), *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, 2nd edn., New York: Wiley.

معرفی کتاب

