

تجربه دینی، روانشناسی دین و الهیات (کلام)

در گفتگو با دکتر رالف هود

تدوین و ترجمه دکتر احد فرامرز قراملکی
استاد دانشکده الهیات تهران



اشاره

تهیه و تدوین و ذیل نویسی گفتگوی زیر را - که با یکی از نام‌آوران روانشناسی دین غرب صورت گرفته - فاضل ارجمند جناب آقای دکتر قراملکی به عهده داشته‌اند که بدین وسیله از زحمات ایشان سپاسگزاری می‌شود.

مقدمه

رالف هود W.HoodRalph از متخصصان روان‌شناسی دین و روان‌شناسی فلسفی است. وی در دانشگاه‌هایی چون کالیفرنیا و نوادا تحصیل کرده و اینک در تنسی در چاتانوگا مشغول تحقیق و تدریس است. او مؤلف و یا از مؤلفان بالغ بر صد و بیست مقاله در خصوص روان‌شناسی دین است. زمینه‌های اولیه پژوهش وی تجارب عرفانی است. مجموعه مقالات وی در عرفان به وسیله Rodophi publisher of Amsterdaom منتشر شده است. وی همچنین مؤلف یا همکار در

تألیف، ویراستار و یا از ویراستاران که کتاب دیگر است. از جمله تجربه دینی (۱۹۹۵)^(۱) و ویراستاری دوم روان‌شناسی دین: روی آورد تجربی (۱۹۹۶)^(۲) که از مهمترین آثار وی به شمار می‌روند.

هود به عنوان ویراستار با بسیاری از مجلات علمی همکاری دارد، مانند مجله بین‌المللی روان‌شناسی دین و مجله مطالعه تجربی دین. وی در حال حاضر به همراه برخی دیگر در حال تأسیس فدراسیون بین‌المللی روان‌شناسی دین است.

هود در روان‌شناسی دین بیش از هر کس با ویلیام جمیز قابل تطبیق است. وی به طور کلی بر موضع جمیز صخه می‌نهد و مانند وی اولاً در دین‌پژوهی روان‌شناسانه، بحث از تجربه دینی را محور قرار می‌دهد و آن را همچون کلید فهم ایمان، عقاید و رفتار دینی تلقی می‌کند، بدون آنکه تحویل‌نگرانه تمامیت دین را به تجربه دینی فرو کاهش دهد. ثانیاً در تحلیل تجربه دینی با هرگونه تحویلی‌نگری (reductionism) مخالفت می‌ورزد. وی با کسانی که تجربه دینی را به اموری غیر واقعی مانند اوهام تحویل می‌دهند و یا صرفاً به زیر بنای زیست‌شناختی آن حصر توجه می‌کنند، مخالف است. با این همه، وی تفاوت‌های فراوانی با جمیز دارد. بهره‌مندی وی از روش‌های متنوع تجربی در شناخت تجربه دینی از جمله تفاوت‌ها است.

گفتگوی حاضر با هود بیشتر صبغه روش‌شناختی دارد. ابتدا در خصوص تجربه دینی که هود تحقیقات خویش را بر آن متمرکز کرده است، بحث می‌شود و آنگاه سخن از چیستی روان‌شناسی دین و تمایز آن از روان‌شناسی دینی و نسبتش با الهیات به میان می‌آید و در نهایت بر نسبت بین روان‌شناسی فلسفی با روان‌شناسی دین اشاره می‌شود. هود در پاسخ به این

سؤال با اشاره به نقصان و خلل روش‌شناختی بسیاری از دین‌پژوهی‌های رایج بر نقش نگهبانی روان‌شناسی فلسفی بر روان‌شناسی علمی به منزله توصیه‌ای در خصوص مصونیت از آفات روشی روان‌شناسی دین تأکید می‌کند.

هود، به دلیل اختصار به زبان ایجاز سخن می‌گوید و بسیاری از مفاهیم و تعابیر وی محتاج شرح و توضیح است و لذا پس از طرح برخی از سؤالات توضیح مختصری آورده‌ایم. بی‌فایده نیست اگر سه نقد مهم روش‌شناختی هود بر تحقیقات رایج در روان‌شناسی دین را به منزله چکیده‌ای از مباحث وی بیاوریم.

یک - حصر توجه به روی آورد خاص و فراتر نرفتن از چارچوب دانش معین در شناخت پدیده‌های دینی. مثال بارز این خطا فروید است. گشودگی نسبت به یافته‌های علوم متعدد رفتاری و تاریخی و مطالعه دقیق آثار ادبی، عرفانی، تفسیری و کلامی راه‌گرایز از چنین خطایی است.

دو - تحویلی‌نگری یا فروکاهش دادن دین و پدیده‌های دینی به اموری فروتر و امور دیگر. بارزترین مصداق این نوع خطای روش‌شناختی مغالطه‌کنه و وجه است. مصداق روشن تحویلی‌نگری در دین، به طور کامل، فروید است و مثال بارز تحویلی‌نگری در تجربه دینی، ام. کاررول است.

سه - مطابقت دادن مدلهای تحویلی، مانند مدل پیازه، کهلبرگ و ... بر تحول دینداری بدون توجه به موانع روش‌شناختی آن.

چهار - بهره‌جستن از مفاهیم مبهم، نارسا و تعریف شده و سعی در ارجاع پدیده‌های دینی به چنین مفاهیمی.

پنج - ایهام تعارض تبیین‌های علمی تجربی با تبیین‌های دینی در تحلیل تجربه دینی و متناظر پنداری

علل مباشر بروز تجربه دینی با علت نهایی.

شش - خطای این از آن پس این همان در تفسیر پدیدارهای دینی که به تحویلی نگری می انجامد. نگارنده این سطور در پایان گفتگو به موضع دیگری از خطاهای روش شناختی نیز اشاره کرده است:

- خطای در آمیختن مشاهده امر واقع که در قالب گزاره حسی بیان می شود با تبیین امر واقع که در پرتو قانون کلی (کبری) ارائه می گردد.

استقبال گرم استاد هود را که علی رضم مشغله فراوان با حوصله و دقت به سؤالا پاسخ دادند ارج می نهیم.

س ۱. لطفاً خلاصه ای از علائق، مطالعات و یافته های خود را در روان شناسی دین گزارش بفرمایید:

ج: علاقه عمده من در روان شناسی دین در زمینه تجربه دینی جهت گیری شده است. روی آورد من به تجربه دینی بر این اساس شکل یافته است که تجربه دینی با ادله ارائه شده در خصوص حقانیت و یا بطلان عقاید دینی مرتبط است. به نظر من، نمی توان، تنها با شیوه تحویلی نگری با تجربه دینی مواجه داشت، بلکه مانند ویلیام جمیز معتقدم اولاً تجربه دینی برای فرد برخوردار از آن حجت آور و اقناع کننده است، ثانیاً چنین تجربه ای به عنوان فرضیه ای برای مدعیات حقیقی راجع به سنتهای دینی قابل طرح است. بنابراین روی آورد علوم رفتاری به دین پژوهشی تا حدود زیادی به همه اموری مربوط است که ادیان مدعی سروکار داشتن با آن امور هستند. من در تحقیقات خویش، روشهای متنوعی را برای سنجش و درک بهتر تجربه دینی به کار برده ام و تا حدودی در وضوح بخشیدن به تجربه دینی هم به عنوان پدیده ای عام دینی و هم به عنوان امری متعلق به سنتهای ایمانی معین، موفق بوده ام. توضیح: هود، در اینجا، مهمترین انگیزه خویش در پرداختن به تجربه دینی را بیان می کند. اگر چه وی در بحث از تجربه دینی به سنت روان شناسان تجربی متعلق است اما انگیزه او تا حدودی صبغه کلامی - الهیاتی - دارد. از نظر وی تحقیق در

تجربه دینی می تواند در اثبات حقانیت باورهای دینی، نقد و رد تبیین های تحویلی نگرانه مؤثر باشد. وی در سؤالهای دیگر به مواردی از این نقش الهیاتی مطالعه تجربه دینی اشاره خواهد کرد.

س ۲. بر مبنای شما، چه تعریفی از تجربه دینی می توان ارائه کرد؟ مؤلفه های اصلی آن کدام است و اساساً چگونه می توان تجربه دینی را مفهوم سازی کرد؟

ج: تجربه دینی هرگونه مواجهه و رویارویی با امر قدسی است. آن، به معنای دقیق کلمه، هر نوع تجربه ای است که به عنوان تجربه دینی حاصل شود و یا به این عنوان تلقی گردد. بنابراین، مساله عمده، داوری در اعتبار حقیقی این اسناد (دینی تلقی کردن) است. چنین امری محتاج فهم سنت های ایمانی ادیان بزرگ است و همچنین درک اینکه متدینان چگونه تجارب قدسی خویش را حق می انگارند و تجارب قدسی دیگران را تصدیق و یا انکار می کنند. تجربه دینی، در عبارت کوتاه، به وسیله تجربه امر قدسی و امور همخوان با سنتهای گوناگون ایمانی تعریف می شود.

س ۳. روش شما در مطالعه تجربه دینی چیست؟

ج: من تجربه دینی را با روی آوردهای متنوعی مطالعه می کنم. برای اندازه گیری و سنجش گزارشهای حاکی از تجربه دینی مقیاسهای روان شناختی ساخته ام. سعی کرده ام، افراد را در موقعیتهای شبه آزمایشی (quase - experimental) تسهیل گر تجربه دینی قرار دهم، مانند قرار گرفتن در موقعیتهایی که حواس آزمودنیها حداقل تحریک ممکن را دریافت کند و نیز به مشاهده اشخاص در موقعیتهایی پرداخته که آنها احساس می کردند برخوردار از تجربه دینی هستند. با مدعیان برخوردار از تجربه دینی در خصوص ماهیت و ساختار تجربه آنها مصاحبه کرده ام. از نظر من، به طور اساسی، روشهای علمی رایج در مطالعه تجربه دینی قابل به کارگیری هستند، همان گونه که در مطالعه دیگر تجارب نیز قابل استفاده اند.

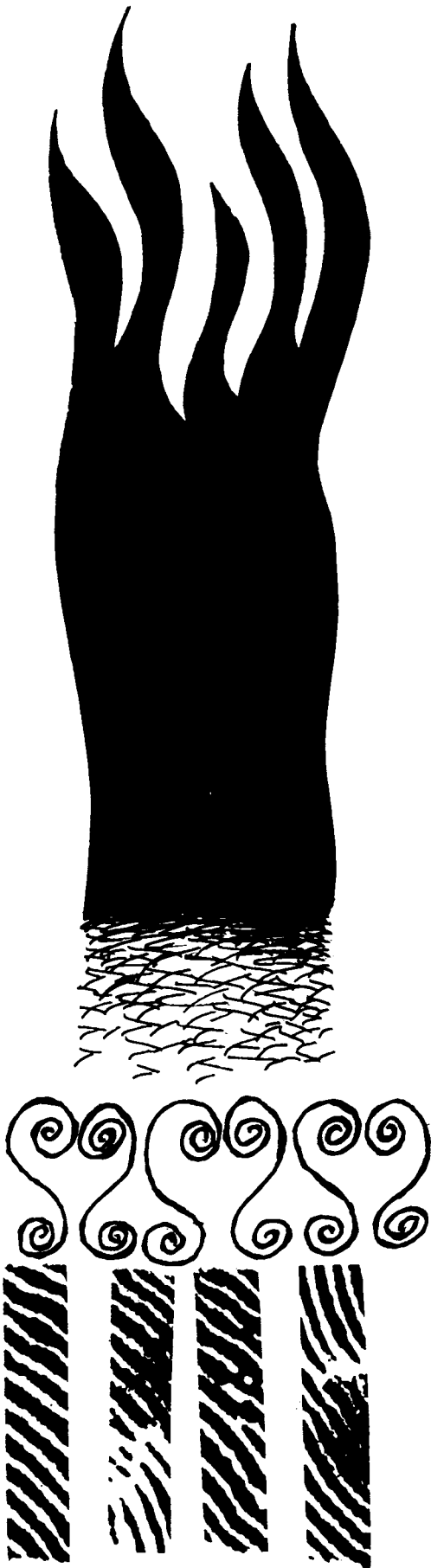
س ۴. در مطالعه تجربه دینی، چه روی‌آوردهایی بیشتر قابل استفاده است؟

از نظر من، همه روی‌آوردهای روا و معتبر در علوم اجتماعی برای مطالعه تجربه دینی قابل استفاده است، اگر چه دین محتاج روی‌آوردهای خاص دیگری نیز هست، مانند روی‌آوردهایی که امکان تحقق امری را که ادیان به نحو وجود شناختی از آن سخن می‌گویند، مجاز می‌داند. غالب تفسیرهای کاتولیکی از apparition مثال خوبی است برای امکان تمایزی که غالباً در علوم اجتماعی نادیده انگاشته می‌شود. این تفاسیر امکان اینکه چنین عملیاتی می‌تواند انعکاس از یک ادراک واقعیت باشد، فراهم می‌آورد.

در مقابل این موضع، مطالعه کسانی چون کارول را در خصوص شهودات مریم عذرا می‌توان در نظر گرفت. وی تمام آنچه را که بر مریم عذرا مکشوف شده است، توهمی بیش نمی‌انگارد (کارول ام. ۱۹۸۶، آیین مریم عذرا با ریشه‌های روان‌شناختی، انتشارات دانشگاه پرینتون). چنین فرضیات تحویل‌گرایانه‌ای، به ندرت می‌توانند تجربه و اعتقاد بسیار مهمی چون شهود مریم عذرا را توضیح دهند. دیگر سنتهای دینی نیز همچنین هستند.

توضیح: در این بیان سه نکته مورد توجه است: یک، گرایش هود به تنوع روی آورد در شناخت تجربه دینی. دو، دیدگاه وی





در خصوص قابل استفاده بودن همه روشهای رایج و معتبر علوم رفتاری در تبیین تجربه دینی و سه، توجه به محدودیتهای روش، و روی آوردهای تجربی در مطالعه موضوعی چنین پیچیده و کثیرالاضلاع. عدم توجه به این نکته اخیر از مواضع مهم خطای روش شناختی است که موجب رواج نظریات تحویلی نگرانه شده است. مصداق بارز این نقصان روشی را نزد امثال کاروول می توان یافت، کاروول براساس تحلیل هود، به دلیل حصر توجه به برخی روشها، شهودات مریم عذرا را چیزی جز تخیلات و توهمات نمی پندارد. ام. پی. کاروول M.P. Carroll ابتدا به سال ۱۹۸۳ در مقاله ای در مجله تجربی دین دیدگاه خود را ارائه کرد و آنگاه در سال ۱۹۸۹ کتاب یاد شده را منتشر کرد. (۳) آراء وی در الهیات مسیحی بحث انگیز واقع شد. در میان روان شناسان هود بیش از دیگران به نقد آن پرداخته است. (Hood, Psychology of Religion P.205-207)

س ۵. مطالعه روان شناختی تجربه دینی با مطالعات رایج نزد فیلسوفان دین و متألهان جدید در همین زمینه چه تفاوت و تشابهی دارد؟ به ویژه در خصوص روشها، روی آوردها، فرضیات و نتایج، آنها را چگونه می توان مقایسه کرد؟

ج: این مطلب بسیار پیچیده ای است. اندیشه فلسفی غرب [در این زمینه] اساساً بر دو محور متمرکز است: یک - تبیین سازه ها و ساختار تجربه دینی و بیان اینکه تجربه دینی چیست و از چه عناصری تألیف شده است؟ دو - یافتن ادله ای در نقد، تحکیم و یا تخریب حجت هایی که بر تجربه دینی بنیان نهاده شده است. به عبارت بسیار کوتاه [ادعا شده است که] فلسفه غرب، به طور غالب، در خصوص باورهای دینی بر اساس تجربه دینی کمتر توانسته است ادله ای قانع کننده به دست آورد. البته من با این ادعا مخالف هستم.

روان شناسی غربی بر آن بوده است تا ارزیابی های تحویلی نگرانه از تجربه دینی به دست دهد تا از طریق آن بتواند تجارب دینی را بر حسب مفاهیم صرفاً این جهانی (سکولار) تبیین کند. بعضی از دانشمندان (که من از آنها

نیستم) گمان می‌کنند چنین فرضیاتی در باب هویت آن جهانی دین منطقی در ضمن مطالعات آنها در باب دین مندرج است. به هر حال، مطالعات اخیر در باب ساحت معنوی و روحانی بشر همخوان با نظامهای روان‌شناختی فرا شخصی Transpersonal و روی آورد روابط موضوعی Object relation آغازگر تلقی دین به عنوان امر متعالی است به گونه‌ای که روان‌شناسان جنبه‌های تعالی دین را نیز در مطالعات خود به میان آوردند.

هنوز، تمایل غالب در فلسفه و روان‌شناسی غرب، رد و انکار دین از طریق ارائه تفسیرهای تحویلی نگرانه از آن و سعی در تحلیل آثار دین در زندگی شخصی بدون هر نوع توجهی به هویت و اعتبار هستی‌شناختی آن است. در حالی که، متألهان جدید معمولاً، و اگر چه نه به طور ثابت و مطلق، از این فرض که تجارب دینی می‌توانند اعتبار هستی‌شناختی داشته باشند، بهره می‌جویند.

توضیح: هود ارتباط بین روان‌شناسی دین با فلسفه دین و الهیات نوین را غالباً در جهت‌گیری دوم تحقیق در تجربه دینی قابل بحث می‌دانند. از نظر وی بحث از تجربه دینی نزد فیلسوفان دین و متألهان از حیث ارتباط آن با ادله رد و قبول حقایق دینی مورد بحث قرار می‌گیرد. متألهان تجربه دینی را به منزله یکی از راههای خداشناسی و اثبات حقانیت تعالیم دینی برمی‌گیرند و منکران در مقابل براساس همین زمینه به نقد ادله خداشناختی می‌پردازند و فیلسوفان دین به ارزیابی هر دو گروه می‌پردازند. این تحلیل با جنبه‌های دفاعی Apology الهیات سازگار است اما واقعیت آن است که نزد غالب متألهان جدید این حیثیت بسیار کمرنگ شده است. آنها پیش از دغدغه اثبات حقانیت تعالیم دینی، سعی در عرضه ایمان دینی دارند و در این عرضه روی آوردهای پدیدار شناختی اهمیت فراوان دارد و لذا متألهان از حیث جهت‌گیری نخستین که مورد اشاره هود است، نیز به تحلیلهای روان‌شناختی ارتباط پیدا می‌کنند. تحلیل روان‌شناسان از ساختار و هویت تجربه دینی از این حیث برای متألهان اهمیت فراوان دارد.

این بُعد از مساله، تحلیل روان‌شناختی سازه‌ها، ساختار، منشاء و تحول تجربه دینی از جهت دیگری نیز برای متألهان

اهمیت دارد. الهیات و کلام، بنا به تعریف، هویت واسطه‌ای بین وحی و ذهن و زبان مخاطبین دارد و رسالت متألهان و متکلمان، برنامه آموزشی، ترویجی و تربیتی دین است. (۴) براین اساس، وقوف بر ساختار، منشاء و فرایند تحولی تجربه دینی شرط توفیق متکلم در برنامه تربیت و ترویج دینی است. متکلم در تبلیغ و تربیت آموزه‌های دینی در سطوح مختلف مخاطبان وحی بدون اطلاع دقیق از تبیین‌های روان‌شناختی در خصوص فرایند تحول دینداری توفیق چندانی به دست نخواهد آورد.

در خصوص دو مفهوم «روان‌شناسی فرا شخصی» و روی آورد روابط موضوعی توضیحی را دکتر قربانی افزودند: روان‌شناسی فرا شخصی یکی از شاخه‌های جدید روان‌شناسی است که ریشه در روان‌شناسی انسانی نگر دارد. برای مثال در سال ۱۹۰۲ ویلیام جمیز در خصوص پدیده‌های فرا شخصی و سپس یونگ نیز از ناهشیار فرا شخصی که در اصطلاح وی ناهشیار جمعی نامیده می‌شود سخن گفتند. ناهشیار متعالی فرانکل نیز چنین است.

هدف روان‌شناسان فرا شخصی تلفیق کردن علم مدرن امروزی و تفکر عرفانی و اشراقی متعلق به مشرق زمین است و ازه فرا شخصی به معنای هر آن امری است که به فراسوی مشخصی و یا سازمان روانی فرد متعلق است این واژه به مفهوم هشیاری و فراسوی محدودیتهای زمانی و مکانی به ظرفیتهای غایی استعدادی انسان و به طور کلی مواردی که به صورت سیستماتیک در تئوریهای رفتاری نگر (نیروی اول) روان تحلیل‌گری (نیروی دوم) و انسانی‌نگری (نیروی سوم) توجه و تعلق ندارد. به طور کلی، روان‌شناسی فرا شخصی نیروی چهارم محسوب است.

روی آورد روابط موضوعی یکی از شاخه‌های روان تحلیل‌گری است که برای اولین بار توسط ملانی کلاین طرح شد. منظور از روابط موضوعی پیوند احساسی و هیجانی بین فرد و یک موضوع خارجی - اعم از انسان و غیر انسان - است این نظریه به تأثیر روابط اجتماعی بر شخص تأکید می‌کند و بر خلاف دیدگاه فروید صرفاً بر ارضاء کشاننده‌ها و غرایز تأکید نمی‌کند. این روی آورد امروزه در جنبه‌های مختلف

روان‌شناسی، همچون خانواده درمانی و یا روان‌شناسی دین به گونه‌های مختلف به کار بسته شده است.

س ۶ با توجه به گرایش شما در خصوص به کار گرفتن روی آوردهای متنوع، آیا ضرورتی دارد که تجربه دینی را با روی آورد بین رشته‌ای مطالعه کرد؟

ج: بدون تردید بلی، زیرا مطالعاتی که محدود به چارچوب رشته‌ای واحد هستند به دلیل حصر توجه به دیدگاهها و تئوریهای رایج در گستره خود، از درک کامل همه اضلاع تجربه دینی عاجز هستند. همین نقصان در روی آورد انحصارگرایانه است که افراد را به تصورات ساده‌لوحانه درباب دین رهنمون می‌شود.

مطالعه بین رشته‌ای، همه محققان را بر آن می‌دارد تا حداقل در تحلیل و درک یافته‌های علمی با احتیاط و انصاف بیشتری برخورد کرده و احتمال تفسیرهای رقیب را نیز در نظر آورند.

توضیح: سخن هود در اینجا از حیث فهم سر ناکامی محققان علوم تجربی در کشف حقایق دینی اهمیت فراوان دارد. وی به یکی از مهمترین خلل روش‌شناختی عمده در تحقیقات رایج در خصوص تجربه دینی اشاره می‌کند. در واقع، از نظر وی، دانشمندان علوم رفتاری تئوریهایی را در باب تجربه دینی ارائه می‌دهند که به چارچوب، زمینه‌ها و آراء خاص آن علوم محدود است و این موجب می‌شود که فرد از تحقیقات علوم دیگر در این زمینه غفلت بورزد و در نتیجه به تعبیر واتسون به برداشتی بیش از حد ساده‌انگارانه و تصور قالبی از تجربه دینی برسند.

حصر توجه به روی آورد خاص و بسنده کردن به زمینه‌های تحقیقی علمی معین به طور کلی آسیبهای روش‌شناختی دارد اما در باب دین‌پژوهی، به دلیل پیچیدگی و کثیرالاضلاع بودن موضوع، آسیبهای آن پر دامنه و جبران ناپذیر است. ظاهراً هود به دلیل وقوف بر چنین خلل و رخنه‌ای در تحقیقات تجربی رایج در علوم رفتاری است که به روان‌شناسی فلسفی اهمیت فراوان می‌دهد و آن را به عنوان نگرهبانی تلقی می‌کند که تحقیقات تجربی را از لغزیدن در این رخنه‌ها حفاظت می‌کند درباب روان‌شناسی فلسفی در ضمن همین گفتگو بحث به

میان خواهد آمد.

براساس این گرایش است که هود، گشودگی نسبت به یافته‌های دیگر شاخه‌های علوم رفتاری، تاریخی و حتی مطالعات ادبی و آراء متألهان همه ادیان را به منزله راه‌گزینی از تصورات ساده‌لوحانه توصیه می‌کند.

پل واتسون نیز در این خصوص توضیح می‌دهد که در این مقام «هود به مصداق معینی از این ساده‌انگاری ناشی از حصرگرایی تصریح نکرده است. برای ارائه نمونه بارز از چنین ساده‌انگاری می‌توان به تفسیر فروید از تجارب عرفانی اشاره کرد. فروید در تمدن و انزجار از آن (۱۹۳۰) تجارب عرفانی را علی‌رغم عمق و گستردگی اقیانوس‌وارشان صرفاً به عنوان امری ساده و قابل تحویل به بازگشت نارسیستیک تلقی می‌کند. گشودگی بیشتر نسبت به ادبیات عرفانی ادیان گوناگون می‌توانست فروید را از چنین ساده‌انگاری بیش از حد مصون کند».

تبیین عدم توفیق فروید در شناخت حقایق دینی و تصور بیش از حد ساده‌لوحانه از تجارب دینی، علی‌رغم نبوغ خارق العاده‌اش، بحثهای فراوانی را برانگیخته است. یونگ از نخستین کسانی است که در این باب به طور روشمند اندیشیده است. وی مهمترین عامل این ساده‌انگاری را حصر توجه فروید به نظریه عقده ادیپ خود می‌داند و این دقیقاً همان است که هود مطرح می‌کند. اگر فروید به نظریه تنگ عقده ادیپ حصر توجه نمی‌کرد و اندکی نسبت به سایر زمینه‌های تحقیقاتی در این باب گشودگی می‌داشت، به طور مسلم به لایه‌های درونی‌تر تجربه دینی وقوف می‌یافت و به تعبیر یونگ از چاله به چاه نمی‌افتاد. این موضوع را پیش از این، در گفتار مستقل در همین مجله وزین قیسات مورد بحث قرار داده‌ام. (۵)

س ۷. امروزه روان‌شناسان در حال هدایت چه نوع تحقیقاتی در خصوص تجربه دینی هستند؟

ج: تحقیقات جاری در زمینه تجربه دینی صورتهای گوناگون دارد و به پژوهشهای روان‌شناسان محدود نیست بلکه جامعه‌شناسان نیز در حال زمینه‌یابی در خصوص فراوانی،

ماهیت و سنخ‌های گوناگون تجربه دینی هستند. این زمینه تحقیقاتی دامنه وسیعی از تجارب را در برمی‌گیرد: از جمله تجربه مواجهه با مرگ، تجربه فرا بهنجاری و دیگر تجارب کاملاً دینی مشترک در همه سنت‌های ایمانی و ادیان گوناگون. روان‌شناسان، همچنین به بررسی شرایطی که وقوع تجربه دینی در آن شرایط گزارش می‌شود، مانند شرایط تجربی می‌پردازند. محققان با جهت‌گیری بالینی و به ویژه کسانی که جهت‌گیری روابط موضوعی دارند، امروزه از ماهیت تجربه دینی و نحوه تأثیر آن در تسهیل و یا بازداری بهداشت روانی جستجو می‌کنند.

س ۸. متألهان در مغرب‌زمین نسبت به یافته‌های روان‌شناسی دین به ویژه در زمینه تجربه دین چه واکنشی دارند؟

ج: واکنش آنها در این خصوص وضعیت واحدی ندارد. از طرفی، برخی از آنها نسبت به روان‌شناسی سازی Psychologize تجربه دینی بدبین هستند و از قبول اینکه روان‌شناسان بتوانند عوامل مؤثر در تجربه دینی را به طور دقیق درک کنند، امتناع می‌ورزند. از طرف دیگر متألهانی قوار دارند که روش سنتی خود را به نفع بررسی کاملاً روان‌شناختی - و اغلب تحویلی‌نگرانه - در خصوص تجربه دینی کنار می‌نهند.

موضع جالب توجه برای من، موضع کسانی است که مایل به گفتگو با روان‌شناسان هستند یعنی در مقام جستجوی راه‌هایی هستند که متألهان و روان‌شناسان بتوانند درک و دیدگاه خود در خصوص تجربه دینی را تبادل کنند. در این خصوص روان‌شناسان فزایش‌گرا و نیز کسانی که روی آورد روابط موضوعی را اخذ می‌کنند، مناسب‌ترین کسانی هستند که بتوانند مفاهیم الهیاتی و کلامی را در تئوریهای خود جای دهند. و به این ترتیب با متألهان مواجهه و گفتگو داشته باشند. جالب توجه است که خیلی از متألهان جدید نیز سعی دارند از طریق تئوریهای فزایش‌گرا و یا روابط موضوعی و از منظری غیر تحویل‌گرایانه درک خود از تجربه دینی را افزایش دهند.

س ۹. یافته‌های روان‌شناسی دین چه مشکلاتی برای متألهان برانگیخته است.

ج: روان‌شناسان به طرق مختلفی می‌توانند برای متألهان مساله‌ساز باشند. مهمترین آنها کسانی هستند که تبیینهای کاملاً تحویل‌نگرانه‌ای از دین را ارائه می‌کنند. آنها دین را امری باطل می‌پندارند که تصویر وارونه‌ای از عالم ارائه می‌دهد. چنین دیدگاهی در نهایت سلامت روان‌شناختی را نیازمند غلبه بر دینداری می‌انگارد. براساس دیدگاه تقریباً تعدیل شده‌ای تنها برخی از ادیان هستند که باید در جهت سلامت روان‌شناختی بر آنها غلبه یافت. این دیدگاه براساس این ادعا بنا می‌شود که روان‌شناسان ادیان را بر حسب معیار سلامت، پختگی و ... ارزیابی می‌کنند غالب باورهای دینی کمتر انعطاف‌پذیر و سنتهای دینی مبتنی بر وحی، بیشتر بر حسب چنین معیارهایی نقادی جدی می‌شوند.

در روی آورد دیگر روان‌شناسان سعی می‌کنند تکالیف دینی و اخلاقیات را ماهیت طبی و روان‌شناختی بدهند. روان‌شناسان، در روی آورد دیگر، غالب آنچه را امور دینی یا اخلاقی تلقی می‌شود، طبی‌سازی Medicalization و یا روان‌شناسی سازی می‌کنند. طبی‌سازی در امور ساده‌ای چون تنبیه بدنی به عنوان مواردی از سوء استفاده از کودکان (Childabuse) به کار می‌رود. در این موارد ادیان و روان‌شناسی دیدگاههای رقیب هستند. سؤال اساسی ما، در مفهومی وسیعتر این است:

آیا می‌توان از زبان گناه و یا ناهنجاری به منظور توصیف یک پدیده خاص استفاده کرد؟

توضیح: هود، تعارض روان‌شناسی و دین را در سه حوزه ترسیم می‌کند: حوزه نخست به حقانیت دین، به طور کامل، مربوط است. برخی از آراء روان‌شناسان، مانند فروید به این حوزه متعلق است. حوزه دوم که در بیان هود بر حوزه نخست مبتنی است، البته دلیل منطقی و تاریخی بر چنین استثنائی نداریم، به دینداری مربوط است. آراء کسانی چون آلبرت ایس به این حوزه متعلق است. حوزه سوم به تعارض محتوایی علم و دین مربوط است. یعنی تعارض ظهیری یافته‌های روان‌شناسی با تعالیم دینی.

سخن هود در خصوص حوزه سوم، توصیف کلی است که ارجاع برخی از رفتارها به مفاهیمی چون گناه و ردیلت اخلاقی که در تعالیم دینی وجود دارد تفسیر رقیبی است با آنچه در روان‌شناسی متداول است یعنی ارجاع همان پدیده‌ها به مفاهیم طبی و روان‌شناختی. توضیح بیشتر را در این خصوص از دکتر پل واتسون خواسته‌ایم و ایشان گفته‌اند.

«هود با دیدگاه توماس زاس Th.Zass در این خصوص که مشکلات زندگی را نباید بیماری قلمداد کرد که توسط پزشک درمان می‌شود، همدل و هم‌زبان است. وی، از این روی، تاکید می‌کند که بسیاری از روان‌شناسان و روان‌پزشکان مسائل دینی را بیشتر با بیماری مرتبط می‌دانند تا با مساله زندگی. و این امری است که برای دین‌پژوهان خوشایند نیست.»

متألهان در هر سه حوزه به تفصیل سخن گفته‌اند. آنچه در این مختصر لازم به اشاره است به حوزه سوم مربوط است:



اولاً چنین دیدگاهی، مَرَضی انگاری مسائل زندگی، مَرَضی همه روان‌شناسان و روان‌پزشکان نیست بلکه کسانی مانند توماس زاس اساساً با هرگونه مَرَضی دانستن رفتارهایی که غالباً آنها را بیماری تلقی می‌کنند مخالفت می‌ورزد.

ثانیاً گناه‌انگاری و یا اخلاقی‌انگاری تفسیر رقیب انگاری نیست. به عنوان مثال، مساله حسد در متون دینی از طرف گناه است از طرف دیگر ردیلت اخلاقی و از طرف سوم بیماری قابل درمان و از جانب چهارم رفتار روانی قابل تغییر. در کتاب زندان روح (زیر چاپ) در همین خصوص به تفصیل سخن گفته‌ام.

س ۱۰. یافته‌های روان‌شناسان چه فواید و چالشهایی را برای متألهان، به ویژه در زمینه تجربه دینی، به میان آورده است؟

ج: یافته‌های علوم رفتاری برای متألهان و به طور کلی دین‌پژوهان از جهات گوناگونی مفید است. در سطحی کاملاً کاربردی، این یافته‌ها برای نیل به توضیحات مبنایی قابل استفاده‌اند. به عنوان مثال، برای توصیف اینکه چه نوع افرادی به مناسک و مراسم دینی توجه دارند و چه افرادی نسبت به آنها توجهی نشان نمی‌دهند، مردم نسبت به رهبران دینی خود چه احساسی دارند و به طور کلی آیا دینداران نسبت به تعالیم دینی قلباً پای‌بند هستند، یافته‌های روان‌شناختی به کار می‌روند.

در سطح دیگر، این تحقیقات می‌تواند از تحریفات و استفاده سوء عقاید دینی در جهت منافع شخصی پرده بردارد. به علاوه، فهم تاریخی یک سنت دینی می‌تواند، نحوه ظهور الگوهای فهم دینی و نیز چگونگی محدود شدن این الگوها توسط افراد یا گروههای خاصی را آشکار سازد.

روان‌شناسان در موارد حادی می‌توانند تحریفات آسیب‌شناختی ایمان را نشان دهند. پیروان ادیان، از طریق وقوف بر چنین تحریفاتی است که نسبت به دفاع از حقانیت باورهای دینی خویش راسخ می‌گردند. حتی در شرایطی که باورهای دینی مورد استفاده ناشایست برخی از دینداران قرار می‌گیرد.

بالاخره دانشمندان علوم رفتاری می‌توانند نشان دهند که در میان همه ادیان بزرگ افراد با هوش و پخته‌ای عاری از هرگونه آسیب‌روانی وجود دارند که نسبت به باورها و مناسک ایمانی خویش پای‌بند هستند. به این ترتیب زمینه‌ها و برداشتهای دینی از زندگی می‌تواند به نحو تجربی به صورت آنچه جمیز «انتخاب زنده» Live Options می‌نامد آشکار شود و این اختیار وجودی را برای همه ما حفظ می‌کند.

همه این یافته‌ها احتمالاً برای متألهان سودمند خواهد بود. اما به هر حال این دیدگاه خاص متألهان است که معین می‌کند یافته‌های روان‌شناختی در قیاس با الهیات کدام سودمند است، کدام چالش آور بوده و کدام بی‌ارتباط است.

توضیح: آنچه در تعیین میزان بهره‌مندی متألهان از یافته‌های روان‌شناسی دین اهمیت دارد، تصور متألّه از دانش الهیات است. اگر کلام و الهیات را برنامه آموزشی و ترویجی دین بدانیم که از نظر بنده چنین است، بسیاری از یافته‌های روان‌شناسی دین زمینه‌های مثبت تربیت دینی را آشکار می‌سازد و راز و رمز موفقیت متألّه را بیان می‌دارد و در نهایت متألّه را در انتخاب بهترین شیوه ترویج دین یاری می‌رساند.

دکتر واتسون در خصوص استفاده از مفهوم Live Options ویلیام جیمز توضیح مختصری داده است.

«منظور کلی هود در اینجا، این است که وجود چنین افرادی نشان می‌دهد که دین هرگز نمرده است. بهترین و روشن‌ترین انتخاب، حتی در دوران غیر دینی نیز عمیقاً دینی بوده است بنابراین، دین یک انتخاب زنده، امر حقیقی، انتخاب معقول و تصمیم قابل دفاع برای همه ما است.»

س ۱۱. بین ایمان دینی و تجربه دینی، از منظر روان‌شناس دین، چه نسبتی وجود دارد؟ آیا می‌توان گفت تجربه دینی گوهر دین است؟

ج: من از جمله کسانی هستم که تجربه دینی را برای هر ایمان سنتی سرنوشت ساز می‌دانند. ایمان، خود می‌تواند صرفاً به عنوان یک باور و یا به عنوان یک وثوق به مجموعه‌ای از عقاید حق انگاشته شده، تجربه گردد. البته این وثوق، در واقع بر سنت‌ها و منابع مقدس مبتنی است که تجارب اشخاص دارای روح بزرگ را گزارش می‌کنند. به هر حال، فرد برخوردار از تجربه دینی، ضرورتاً بر این باور است که چنین تجربه‌ای در زمان گذشته برای عده‌ای حاصل بوده است و احتمالاً در آینده نیز برای عده‌ای قابل حصول است.

با تعبیری صرفاً روان‌شناختی می‌توان گفت: ناورهای دینی که هیچ نوع تجربه دینی را به دنبال ندارند، هیچ نوعی خشنودی و وثوقی را در افراد برنخواهد انگیخت. بر این اساس، فرد دیندار محتاج این است که وقوع تجربه‌های دینی معینی را محتملتر بداند و در نتیجه وی نیازمند بهره جستن از

اعمال و مناسکی است که چنین تجربه‌هایی را تسهیل می‌کند. از طرف دیگر، افرادی را می‌توان سراغ داشت که بدون باورهای شایسته و کافی از تجارب عمیق دینی برخوردار هستند. این تجارب می‌تواند افراد را برای یافتن و پذیرفتن ایمانی برانگیزد که اولاً چنین تجاربی را مشروعیت بخشند و ثانیاً وقوع آنها را تبیین کنند.

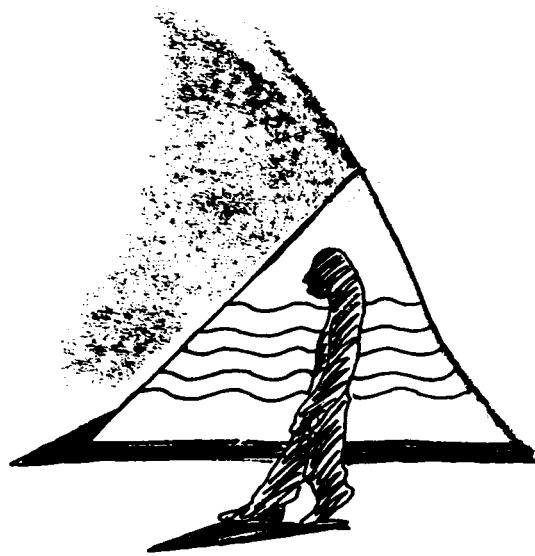
بنابراین، من تجربه دینی را امری محوری برای ایمان می‌یابم و لذا مطالعه آن را به وسیله دانشمندان علوم رفتاری حائز اهمیت فراوان می‌دانم.



توضیح: هود از طریق دیدگاهی تحویلی‌نگرانه به تبیین اهمیت تجربه دینی نمی‌پردازد زیرا وی، بر خلاف بسیاری از روان‌شناسان دین و متألهان جدید مسیحی، دین و دینداری را

فربه‌تر از تجربه دینی می‌داند و لذا معتقد به این نیست که اساساً دین چیزی جز تجربه دینی نیست چرا که این گمان مغالطه‌کننده و وجه است.

اهمیت تجربه دینی، از نظر هود ارتباط آن با مسأله ایمان است. گوهر و اساس دین، ایمان است و تجربه دینی با ایمان حداقل سه نسبت سرنوشت‌ساز دارد: اولاً یکی از راههای پیدایش ایمان در دل آدمی و یکی از زمینه‌های مهم برانگیخته شدن ایمان، تجربه دینی است. بنابراین غالباً ایمان مسبوق به تجربه دینی است. ثانیاً ایمان تجربه‌های دینی فرد را از حیث قدسی و دینی بودن مشروعیت می‌دهد. از طریق ایمان است



که تجربه‌های فرد به دو قسم الهامات رحمانی و القانات شیطانی قابل تقسیم است. ثالثاً، وقوع تجربه دینی را از طریق ایمان می‌توان تعلیل کرد. چنین تبیینی البته دینی است و فرد حقانیت باورهای دینی را از طریق تجربه دینی به دست می‌آورد. فرد مؤمن، وجود امر قدسی را علت نهایی و اصلی وقوع تجربه دینی می‌یابد.

بنابراین، هود بی‌آنکه مدعی شود دین همان تجربه دینی است و حتی بدون آنکه بگوید گوهر دین تجربه دینی است، به دلیل نسبت مهم بین ایمان دینی و تجربه دینی، آن را برای دین سرنوشت‌ساز می‌داند.

س ۱۲. تجربه دینی را از طریق چه فرایندی به مفهوم سازیهای دینی متحول می‌شود؟

ج: به مطلب بسیار پیچیده‌ای اشاره کردید، امری که غالباً هدف بسیاری از مطالعات نیز قرار می‌گیرد. بسیاری از محققان، به نظر من، بر آن هستند که تفکر دینی، مانند هر تفکر دیگر تابع الگوها و یا مراحل تحولی‌اند؛ تحول از باورهای عینی‌تر به سوی باورهای انتزاعی‌تر. بسیاری از مدل‌های لاحق به دنبال مدل‌های به خوبی تثبیت شده‌ای برمی‌آیند که در هسته روان‌شناسی تحولی مورد استفاده است. به عنوان مثال، این مراحل می‌تواند شامل مراحل تحول شناختی پیازنه یا مراحل تحول اخلاقی کهنبرگ و یا مراحل تحول ایمانی فولر باشد. هر یک از این مدل‌ها تحول را فرایندی متوالی می‌انگارد به گونه‌ای که هر مرحله‌ای ضرورتاً پس از مرحله پیشین حاصل می‌آید و سلسله مراتب مراحل تغییر ناپذیرند و مرحله بالا، بهتر و کاملتر از مرحله پایین است.

این روی آورد، معضلات جالب توجهی را برای بسیاری از سنت‌های دینی به میان می‌آورد، به ویژه سنت‌های دینی مبتنی بر وحی که به نصوص دینی مقدس متکی‌اند. زیرا بر حسب مدل‌های یاد شده چنین سنت‌های دینی و پیروان آنها تحول نیافته و نابالغ پنداشته می‌شوند.

به نظر من، بسیاری از این پژوهشها به لحاظ تجربی به طرز صحیحی هدایت نشده‌اند. آنها به طور ناپیدا مباحث مفهومی را در میان می‌آورند و مطالب را مبهم می‌سازند. من، اساساً، تردید دارم در اینکه بتوان بین دو نوع ایمان معین اصیل که یکی در واقع نابالغ و تحول نیافته باشد و دیگری به طور کامل تحول یافته و بالغ تمایز نهاد. صورتهای اخیر ایمانی نشانگر «بلاغت ثانوی» (Second naevetè) بر حسب اصطلاح پل ریکور) است که مورد غفلت بسیاری از تحقیقات تجربی احتمالاً، تجربه دینی به شیوه‌ای معین یا نامعین نقش مهمی را در ایجاد و باروری این بلاغت ثانوی دارد.

یکی از تحقیقات مهمی که در آینده باید به آن پرداخت، جستجو از روشهای مناسب برای اندازه‌گیری ایمانی است که پذیرای تفاوت در فرایند اعتقاد باشد به گونه‌ای که از خلط این فرایند با محتوای اعتقاد مصون باشد. براین مبنا، وجود دو

فردی که علی‌رغم برخورداری از عقاید دینی اصیل یکسان (مانند عقیده به الله تعالی به عنوان موجود متعالی شخصی) از حیث اینکه باورهای خود را چگونه به دست آورده‌اند متفاوت هستند، تفسیر پذیر است. چنین روشی تعریف کمال و یا نقصان تحول را بر حسب اینکه افراد باورهای معین دینی را حفظ می‌کنند، بنا نمی‌سازند.

من، در مجموع، گمان می‌کنم که چنین روشی بتواند، حداقل در برخی موارد، نظریه‌ای کاملاً بر خلاف مدلهای تحول دینی جاری را ارائه دهد، به گونه‌ای که آنچه امروزه به عنوان نخستین مرحله ایمان تلقی می‌شود، برای برخی افراد واقعاً مرحله پیشرفته و پیچیده ایمان شناخته گردد.

توضیح: همان‌گونه که هود خاطر نشان می‌کند مسأله تحول دینداری از مسائل غامض روان‌شناسی دین و الهیات نوین است. آن از طرفی شهابی را در الهیات برانگیخته است و از طرف دیگر به منزله مقدمه اجتناب ناپذیر برنامه آموزشی - ترویجی الهیات تلقی شده است. تأمل روش شناختی که هود در این مسأله دارد تطبیق غیر روشمند مدلهای تحولی بر تحول دینداری است. مدلهایی چون مدل سه دوره‌ای پیاژه Piaget، مدل شش مرحله‌ای کهلنبرگ Kohlberg و مدل هفت مرحله‌ای فولر Fowler. هود در کتاب مهم روان‌شناسی دینی (که قبلاً مشخصات آن ذکر شد) در این باب به تفصیل سخن گفته است (P.49-55). دکتر قربانی در مقاله روان‌شناسی دین یک روی آورد علمی چند تبار (همین مجله) نیز در این باب سخن گفته است.

مهمترین انتقاد هود بر تطبیق مدلهای تحولی بر اندیشه دینی به تعریف و ملاک مفهوم پختگی، ساده لوحی، عدم بلوغ مربوط است. مفهوم بلاهت ثانوی که بر پختگی و زیرکی مسبوق است، در این مدلها سخت مورد غفلت است. این مفهوم که توسط پل ریکور، فیلسوف دین نامدار معاصر مفهوم سازی شده است، در ادبیات روایی و عرفانی مسلمانها به وفور قابل مشاهده است. به ویژه مولوی با الهام از تعبیر روایی در این باب به تفصیل سخن گفته است. تمایز بلاهت ثانوی از بلاهت نخستین نزد ریکور را بیش و کم نزد مولوی می‌توان

یافت. وی در دفتر چهارم مثنوی در قصه صوفی که در میان گلستان سر بر زانو مراقب بود، شرط حصول تجربه دینی را همین نوع بلاهت می‌داند و رستگاری دینی را در آن می‌یابد.

خویش ابله کن، تبع می‌رو سپس

رستگی زین ابلهی بابی و بس (۴:۱۴۱۹)

وی به حدیث معروف نبوی «اکثر اهل الجنة ابله» بیشتر

اهل بهشت، ابله‌اند. اشاره می‌کند. (۶)

اکثر اهل الجنة ابله، ای پدر

بهر این گفتست سلطان البشر

زیرکی چون کبر و باد انگیز توست

ابلهی شو تا بماند دل درست (همان ۲۱ و ۱۴۲۰)

مولوی واژه ابله را استعاره‌ای و مجازی به کار نمی‌برد و لذا

سعی می‌کند تمایز چنین بلاهت ناشی از ایمان را با بلاهت به

معنای حماقت و سخره شدن نشان دهد.

ابلهی نه کو به مسخرگی دو توست

ابلهی کو واله و حیران هوست (همان، ۱۴۲۲)

مراد از ابله در روایت یاد شده فرد احمق نیست. زیرا حماقت

عدم بلوغ و ناپختگی است که موجب تمسخر شدن فرد در

مناسبات اجتماعی است و روایات فراوانی مؤمنان را از آن

حذر داده است.

از جمله این روایت: الاحمق عدوی و العاقل صدیقی (۷)

مولوی نیز همین روایت را در دفتر چهارم مورد اشاره قرار

می‌دهد.

گفت پیغمبر که احمق هرکه هست

او عدو ما و غول رهن است

هر که او عاقل بود او جان ماست

روح او و ریح او ریحان ماست (۴: ۸ و ۱۹۴۷)

پس مفهوم بلاهت ثانوی به معنای حیرانی و ساده‌لوحی و

فروگذاری تدبیر که مسبوق بر عقل و زیرکی است از مفهوم

حماقت و ساده لوحی اولیه که رهن تجربه ایمانی است،

تمایز می‌شود. مولوی با ذکر مثالی سعی می‌کند این تمایز را

نشان دهد.

ابلهاند آن زنان دست بُر

از کف، ابله و زرخِ یوسف نُذُر (۴: ۱۴۲۳)

بلاهت ثانوی مسبوق به حیرانی و هراسانی، شرم مقدس و جذبه است که هر یک از آثار تجربه دینی‌اند. این عشق ایمانی است که عقل را قربانی می‌کند پس این بلاهت مسبق به عقل و در پی فروگذاری عقل است اما چنین فروگذاری عقل، برگشت فرد از پختگی به ناپختگی و حماقت نیست بلکه آن حیرتی است بصیرت‌آور. بصیرت ایمانی که پس از این تحول دینی حاصل می‌شود. پس پر فروغتر از عقل اولی است.

عقل را قربان کن اندر عشق دوست

عقل‌ها باری از آن سوی ست کوست (همان، ۱۴۲۴)

زین سر از حیرت گر این عقلت رود

هر سر مویت، سر و عقلی شود (همان، ۱۴۲۶)

براساس توضیحات یاد شده می‌توان گفت: هود عدم تمایز



بین بلاهت ثانوی - که اکثر مردان رستگار برخوردار از آن هستند - و بلاهت به معنای حماقت را از مهمترین خلل روش شناختی در تبیطق مدلهای تحولی بر تحول دینداری می‌داند چرا که بلاهت ثانوی مرحله پیچیده و کمال یافته‌ای از دینداری است در حالی که در مدلهای تحولی بلاهت به طور کلی نشانه نقصان و عدم کمال تلقی می‌شود.

س ۱۳. عوامل گرایش به برخورداری از تجربه دینی چیست؟

ج: تحقیقات بسیاری در مطالعه عوامل تسهیل‌کننده تجارب دینی صورت گرفته است. حداقل برخی از متغیرها به محرومیت Deprivation مربوط هستند. محرومیت غالباً تعریف شده است به عنوان هرگونه حالت، شرط و یا موقعیتی که فرد را به جستجو از واقعتهای متفاوت برمی‌انگیزاند.

من نظریات محرومیت را به دو طریق طبقه‌بندی کرده‌ام. دیدگاههای کلاسیک محرومیت شامل برآرائی است که بر طبق آنها دین، آرامش، رفاه و گشایش را در شرایطی ارائه می‌کند که بدون دین تحمل چنین شرایطی ممنوع است. دیدگاههای رشد وقتی آشکار می‌شوند که فرد خودش را به عنوان شخص محروم در مقایسه با باورها و یا مدلهای جدید در خصوص امری که برای وی محتمل الوجود است، می‌بیند.

در الهیات سنتی مسیحی، به عنوان مثال، گاهی چنین استدلال می‌شود که فرد برای جستجو از رستگاری باید تا حدودی خود را به عنوان گنه‌کار از خدا دور بیند. این دیدگاه جدید می‌تواند رشد روحانی و روان‌شناختی فرد را کمال بخشد.

من گمان نمی‌کنم که تئوریهای محرومیت موجب تضعیف تدریجی دین شود. بلکه برعکس، این تئوریها به شرایطی اشاره می‌کنند که در آن شرایط، باورهای دینی راه‌حلها یا جوابهای معناداری را برای سؤالاتی کلیدی فرد در موقعیتهای بحرانی غیر قابل تحمل ارائه می‌دهد، به گونه‌ای که در غیر این صورت آن موقعیتهای هرگز تحمل‌پذیر نخواهند بود. حتی مارکس نیز این را تشخیص داده است که رنج مذهبی یک رنج واقعی است. او البته از پی بردن به اینکه دین می‌تواند اصیل

باشد و نیز اینکه دین می‌تواند پاسخ هستی‌شناختی معتبر به فریاد بشر از ظلم بدهد، ناکام شد.

تسهیل تجربه دینی همچنین می‌تواند به صورت آزمایشگاهی مورد مطالعه قرار گیرد. متغیرها شامل، نماز، دعا، روزه، داروهای گوناگون، عزلت، انزوا و ... است. وحدت بخش عوامل گوناگون یاد شده، اعراض از واقعیت یا جنبه‌ای از واقعیت و روی آوردن به واقعیتی اساساً متفاوت است.

اثر بخشی این عوامل تسهیل‌کننده تا حدودی نیازمند گشودگی فرد به تجربه‌ای است که اگر استمرار یابد، تجاربی را فراهم خواهد ساخت که دین و باورهای دینی را معنادار می‌کند. حتی حوزه مطالعات بحث‌انگیز درباره داروهای روان پریش‌زا Psychedelic drugs نشان می‌دهد ادراک مشخص از جهان به طور عمده به وضعیتهای مغز وابسته است، به گونه‌ای که تغییر دادن این وضعیت، جنبه‌های دیگری از جهان را برای فرد آشکار می‌سازد. این جنبه‌ها به طور کامل می‌تواند با هر واقعیت دیگری برابر باشد.

همه این مباحث به فهم مجدد نکته‌ای مهم انجامیده است: واقعیت از صافی عوامل گوناگون، از باورها گرفته تا شیمی مغز، می‌گذرد. تعبیر استعاره‌ای عبور از صافی مهم است چرا که نشان می‌دهد آنچه از صافی اداراکات ما عبور می‌کند، اهمیت فراوانی دارد. بنابراین مفهوم گشودگی به تجربه بر بخشی از آنچه فرد می‌تواند نسبت به تجربه خدا یا الله گشودگی یابد، دلالت می‌کند، تجربه‌ای که همیشه در زندگی روزمره ممکن است از صافی ذهن عبور کند.

س ۱۴. آیا می‌توان افراد را با روشهای علمی به برخورداری از تجربه دینی رساند؟

ج: پاسخ، بدون تردید، مثبت است. البته برخی از مفسران در مواجهه با این سؤال دچار مشکل شده‌اند: گویی که سخن درباره فنی است برای دست ورزی در امور مربوط به خدا. اما داستان چنین نیست. حقیقت آن است که به وسیله ورود به جنبه‌های خاصی از واقعیت و یا به وسیله تمرکز در یکسری مسائل معنایی، درک کردنی و مفهومی و نیز با تصدیق توانایی بالقوه فرد در برخورداری از تجربه‌ای که ادیان تعلیم می‌دهند،

تجربه دینی حقیقی را می‌توان تسهیل کرد.

به عنوان مثال، می‌توان تعلیم همه سنتهای ادیان بزرگ را در خصوص نماز و دعا در نظر آورد: ادیان صرفاً بر اهمیت نماز و دعا تاکید ندارند بلکه آنها تعلیم می‌دهند که فرد چگونه نماز گذارد و چه اموری می‌تواند حاصل این فرآیند باشد. ایمان فرد از طریق اهمیت دادن به نمازگذاری افزایش می‌یابد. و از این طریق است که نماز و دعا تجربه دینی را تسهیل می‌کند. پس این واقعیت که تجربه دینی قابل تسهیل است، چیزی را در سنت ایمانی ادیان مخدوش نمی‌سازد، بلکه برعکس، اگر تجربه دینی قابل تسهیل نباشد، آنگاه تجربه هیچ کس در خصوص خدا یا الله نمی‌تواند موجب شود که دیگران از طریق آن به تجارب راسخ‌کننده ایمان برسند.

پروtestانها، در عالم غرب، تکنیکهای تسهیل‌کننده تغییر مسلک و مذهب را زمان طولانی به کار بسته‌اند. این تکنیکها بر حسب مفاهیم روان‌شناسی به سادگی قابل فهم هستند. واقعیت این است که به کار گرفتن چنین تکنیکهایی هرگز به معنای نامعتبر بودن تجربه دینی نیست و مستلزم عدم حقانیت چنین تجربه‌هایی نیز نیست.

توضیح: جان کلام هود در مساله بحث‌انگیز عوامل تسهیل‌کننده تجربه دینی این است که تسهیل‌پذیر دانستن تجربه دینی به وسیله عوامل قابل مهار هیچگونه لوازم فاسد و توالی شبهه برانگیز علیه باورهای دینی ندارد زیرا آن نه مستلزم نامعتبر بودن تجربه دینی است و نه مستلزم سلب حقانیت اندیشه دینی است مگر اینکه کسی به دلیل مغالطه «این از آن پس این همان» تصور فروکاهشانه و تحویلی‌نگرانه‌ای از تجربه دینی ارائه دهد و واقعیت را با عوامل آن خلط کند. این سخن را یونگ نیز قبلاً متذکر شده است که موضع روانشناس دین، شناخت واقعیت تجربه دینی است و نه قضاوت در حقانیت محتوایی آن (فرامرز قراملکی، درآمدی بر روانشناسی دین یونگ، قیسات، ش. پاییز و زمستان ۷۶)

س ۱۵. منشأ تجربه دینی چیست؟

ج: فهم ریشه‌های تجربه دینی مطلب بسیار مشکلی است. اما اساساً دوگونه تبیین وجود دارد. یک - تبیین الهیاتی -

کلامی - که بر مبنای آن مبده نهایی Origin Ultimate تجربه دینی خدا یا الله است. این تبیین از طریق ایمان حاصل می‌آید اما از حیث علمی کافی نیست.

دو - دانشمندان علل قریب تجربه دینی را جستجو می‌کنند. البته آنها آراء مربوط به علت نهایی را رد نمی‌کنند بلکه زمینه مطالعه عوامل و شرایطی را پیش می‌کشند که تجربه دینی در آن شرایط رخ می‌دهد. تبیین دوم، در واقع راه را هموار می‌کند تا دانشمندان شرایط تغییر دهنده فراوانی تجربه دینی را پیدا کنند. در پاسخ سوالات پیشین به برخی از این تحقیقات اشاره کردم. نکته مهم این است که در علوم تجربی علل مباشر تجربه دینی به سهولت فراچنگ می‌افتد اما هرگز، بر خلاف برخی ادعاها، علل مباشر نافی علت نهایی نیست پس اگر فردی استدلال کند که تجربه‌ای به وسیله داروها، موسیقی و یا دعا و مناجات تسهیل می‌شود، بدان معنا نیست که خدا یا الله، با وجود این عوامل، در بروز چنین تجربه‌ای مؤثر نیستند. بنابراین با استناد به علل مباشر تجربه دینی نمی‌توان آن را بی‌اعتبار انگاشت و یا حقیقت امری را که در اساس هر ادعایی درباره منشاء قریب آشکار می‌شود انکار کرد.

توضیح: توصیه روش شناختی هود در باب منشاء تجربه دینی در واقع دو امر است اولاً کشف علل و منشاء تجربه دینی منطقیاً به حقایق این تجارب و آنچه نشان می‌دهند، ارتباط ندارد. ثانیاً کشف علل مباشر - مانند زیربنای زیست شناختی تجربه دینی - به معنای نفی علیت الهی نیست زیرا این دوگونه علت، علت طبیعی مباشر و علت الهی در طول هم بوده و لذا تبیین‌های تجربی متداول در علوم رفتاری ناسازگار با تبیین‌های متافیزیکی رایج در الهیات و کلام نیستند و استدلال پوزیتیویستی «تجربه دینی یا ناشی از عوامل طبیعی است و یا ناشی از اراده الهی است و چون علم عوامل طبیعی را کشف کرده است پس گزاره دوم ابطال می‌شود» در اساس مغالطی بوده و بر ابهام تقابل مبتنی است. ابهام تعارض بین تبیین‌های تجربی و تبیین‌های متافیزیکی یکی از عمده‌ترین عوامل سوق دانشمندان به تحویلی نگری در تفسیر تجربه دینی است.

س ۱۶. بر مبنای شما ارتباط و تمایز بین روان‌شناسی دین و روان‌شناسی دینی چیست؟

ج: روان‌شناسی دین، روان‌شناسی را به منزله مبنا در ارائه تفسیر پدیده‌های دینی اخذ می‌کند. از این رو، آن با توجه به تمامیت دین، تا حدود زیادی، تحویل‌نگرانه است. روان‌شناسی دینی، باورهای دینی را به منزله اصل و منبع قرار می‌دهد و روان‌شناسی خود را در چارچوب آن سنت ایمانی جستجو می‌کند. در نهایت تا جایی که به حقایق مربوط است، یک روان‌شناسی معتبر دین آن است که بر جنبه‌های روان‌شناسی دینی مشتمل باشد و بر عکس، روان‌شناسی‌های دینی معتبر مشتمل بر روان‌شناسی دین هستند در برخی از حوزه‌ها چنین اتفاقی را می‌بینیم. به عنوان مثال، در برخی از تئوری‌های روابط موضوعی و در روان‌شناسی فراشخصی، مواجهه‌های روان‌شناختی با موضوعات صرفاً روحی و یا دینی مقبول افتاده است و در نتیجه تئوری‌هایی به میان آمده که تشخیص اینکه محصول نهایی در آنها روان‌شناسی است یا دین مشکل است. در زمان طولانی این امر سودمند است زیرا مرزهای ممیزه‌ای که سعی می‌کنیم واقعیت را بر آنها تطبیق دهیم، به نحوی نسبی و قراردادی‌اند.

توضیح: دو نکته در بیان هود وجود دارد: روان‌شناسی دین و روان‌شناسی دینی در مقام تعریف متمایز هستند ولی در مقام تحقق به اصطلاح منطق دانان نسبت تداخل دارند. نکته دوم تصور دقیق هود از تحویلی نگرانه بودن تصور روان‌شناسان دین از دین است. این نکته محتاج توضیح بیشتری است. دانش‌های گوناگونی به بحث از دین می‌پردازند: الهیات و کلام، فلسفه دین، تاریخ ادیان، روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین. یکی از مهمترین تمایز این دانش‌ها تصور خاصی از دین است که دین‌پژوهی یاد شده بر آن مبتنی است. همه این دین‌پژوهیها، جز الهیات و کلام، به دلیل گزینشی بودن با همه هویت دین سروکار ندارند بلکه بُعدی از دین و ضلعی از دینداری را مورد مطالعه قرار می‌دهند. فیلسوف دین، معرفت دینی را مورد تأمل قرار می‌دهد و روان‌شناسی دین، رفتار دینی را در سازمان روانی موضوع بحث قرار می‌دهد و ...

حصر توجه به بُعدی و غفلت از سایر ابعاد از لوازم

گریزناپذیر روش تجربی علوم است اما اگر فیلسوف دین گمان کند که دین چیزی نیست جز معرفت دینی و روان‌شناس پندارد که دین چیزی نیست جز دینداری به معنای روان‌شناختی دچار خطای کنه و وجه شده‌اند. به همین دلیل است که ویلیام جمیز در مقام تعریف دین تذکری می‌دهد که دین از آن حیث که مورد توجه روان‌شناسی است و نه دین در کل در اینجا تعریف می‌شود (دین و روان، ص ۶ - ۲) خطای اخذ وجهی از شی به جای کنه آن یکی از مواضعی است که موجب تحویلی‌نگری است.

اینکه هود بر خلاف بسیاری از روان‌شناسان به این نکات ظریف روش‌شناسی عطف توجه کرده و خلل روشی نظریات روان‌شناختی را به دست آورده ریشه در موضع وی در خصوص روان‌شناسی فلسفی دارد.

س ۱۷. با توجه به اینکه به نظر می‌رسد دیدگاه شما در روان‌شناسی دین بر روان‌شناسی فلسفی تکیه دارد، لطفاً مواردی از مطالعات و تحقیقات خویش را در روان‌شناسی فلسفی گزارش کنید.

ج: بهتر است دیدگاهم را در خصوص موضوعات عام روان‌شناسی فلسفی بیان کنم. روان‌شناسی فلسفی بر جنبه‌های مفهومی، شناختی و نهایتاً متافیزیکی روان‌شناسی متمرکز است. از زبان ویتگنشتاین به طور صریح پذیرفته شده است که بسیاری از مسائل روان‌شناسی مفهومی‌اند تا تجربی. به عنوان مثال، این مساله را آیا الکلیسم یک گناه است یا بیماری روانی می‌توان نام برد. چنین موضوعاتی نیازمند فهم بر حسب تبعاتی است که به دنبال نگرستی به پدیدار از یک منظر و نه منظری دیگر حاصل آید. مهمترین امر در روان‌شناسی فلسفی معاصر این تلقی واقع‌بینانه است که موضوعات روش‌شناختی، جدای از مسائل اهمیت فی‌نفسه دارند همان‌گونه که سؤالاها جدای از پاسخها قابل فهم‌اند. مراد این است که هر جهت‌گیری روش‌شناختی حداقل به طور ضمنی بر یک هستی‌شناسی و متافیزیک مبتنی است و آن نه تنها سؤالات را مشخص می‌کند بلکه نشان می‌دهد که آن سؤالاها چگونه طرح می‌شوند و چه زمانی پاسخ خود را می‌یابند.

اثر قریب چنین تشخیص، حرکت به سوی کثرت‌گرایی روش‌شناختی Methodological Plurism است که در آن روشهای گوناگونی برای توضیح یک جنبه از واقعیت مورد استفاده قرار می‌گیرد. البته هیچ روی آوردی نمی‌تواند مدعی توضیح تمام واقعیت باشد یا روی آوردهای دیگر را خطا انگاشته و کنار نهد.

تلاشهای نخستین روان‌شناسی صرفاً در جهت تجربی کردن و به دست آوردن دانش پوزیتیستی صرف بوده است و لذا از موشکافیهای فلسفی اعراض می‌شده است. البته این سخن بدین معنا نیست که فردی نتواند، تجربی، کمی و یا حتی پوزیتیستی باشد چرا که می‌توان چنین بود، بلکه به زبان ساده مراد این است که همه واقعیت از طریق این روشها به دست نمی‌آید. این مدعا راه را برای گفتمان نظامهای گوناگون و یا طرفداران روش‌شناسی‌های مختلف هموار می‌کند. نتیجه نهایی یک روان‌شناسی غنی‌تر و کثیرالاضلاع‌تر است و من فکر می‌کنم به وسیله چنین روان‌شناسی می‌توان درکی عمیقتر از دین ارائه کرد.

س ۱۸. تصور شما از روان‌شناسی فلسفی چیست؟ آن را اساساً چگونه می‌توان تعریف کرد؟

ج: من شیفته تعاریف نیستم و به نظرم آنها به ندرت رهگشا هستند. با این همه تاکید می‌کنم. آنچه روان‌شناسی فلسفی را مشخصاً تعریف می‌کند، تمرکز بر موضوعات صرفاً مفهومی است که به سادگی از طریق مجموعه داده‌ها قابل تحلیل نیستند. با توجه به تفسیر پیشینم، الکلیسم - چه اینکه بیماری روانی باشد یا گناه یا هر دو - موضوعی نیست که صرفاً از طریق تجربه‌گرایی قابل تجزیه و تحلیل باشد.

به تعبیر دیگر، روان‌شناسی فلسفی به عنوان اصلی‌ترین وظیفه‌اش سعی دارد این نکته را بفهمد که مجموعه‌ای از واقعیات، چگونه که واقعیات آشکار می‌شوند، چه ساختاری را باید دانسته باشند. به عنوان اصل فراگیر روان‌شناسان در تعالیم فلسفی فقیرند. همان‌گونه که جمیز در اصول روان‌شناسی‌اش گفته است: رخنه‌های متافیزیکی در همه جا رخ می‌دهد. روان‌شناسی فلسفی هرگز جانشین متافیزیک - یا حتی امری

که جمیز آن را متافیزیک می‌نامد - نیست بلکه صرفاً کوششی در جهت تفکر کردن به طریق واضح است.

س ۱۹. ضرورت، اهداف و کاربردهای روان‌شناسی فلسفی چیست؟

ج: هدف واقعاً وضوح بخشیدن به تفکر است. روان‌شناسی فلسفی می‌تواند ماهیت و حدود هر ادعایی را نشان دهد. حداقل آن فرد را بر اینکه مجموعه داده‌های معین نمی‌تواند ادعای طرح شده را تایید کند، آگاه می‌سازد. از این رو روان‌شناسی فلسفی، دانشمندان را درستکار و منصف می‌کند به گونه‌ای که آنها پیش از آنچه داده‌ها اثبات می‌کنند، ادعایی به میان نیاورند.

روان‌شناسی فلسفی این فرض را به میان می‌آورد که آنچه داده‌ها را تشکیل می‌دهد خود قابل بحث‌اند. از این رو دانشمندان نمی‌توانند پدیدارها را کنار بگذارند صرفاً به دلیل اینکه آنها روش مطالعه و تصدیق وجود چنین پدیدارهایی را ندارند، به این معنا، روان‌شناسی فلسفی نگاهیان روان‌شناسی علمی است.

س ۲۰. بین روان‌شناسی فلسفی و روان‌شناسی دینی چه نسبتی وجود دارد؟

ج: من در واقع پاسخ این سؤال را قبلاً داده‌ام. روان‌شناسی فلسفی [نسبت بین] ادعاها و حدود اطلاعات را بررسی و ارزیابی می‌کند و لذا در هر برنامه آموزشی و تئوریک وجود دارد. روان‌شناسی فلسفی تا جایی ملازم با روان‌شناسی دین است که محققان بخواهند بر مبنای آن مفاهیم دینی را به عنوان واقعیات تجربی نشان دهند. اگر شیاطین وجود دارند، به عنوان مثال، فرد چگونه می‌تواند آنها را شناسایی کند؟ ممکن است این فرض که ویروس نمی‌تواند نشانه روح پلید باشد، در دانشهای غرب مرسوم باشد، اما رواج آن در علوم رفتاری به معنای صحیح بودن آن نیست. روان‌شناسی فلسفی راه را هموار می‌کند تا به طور نظام‌دار در این باب فکر شود.

س ۲۱. براساس توضیح شما در خصوص روان‌شناسی فلسفی، بین روان‌شناسی دین و الهیات چه نسبتی وجود دارد؟

ج: این سؤال است مشکلتر و محتاج تأمل در برخی مسائل فلسفی. الهیات به معنای لغوی آن، به عنوان خداشناسی بدون یک مبنای پیدا یا پنهان فلسفی قابل تحقیق نیست. حتی سنتهای ایمانی مبتنی بر وحی با مسائلی از این قبیل روبرو هستند: وحی چگونه رخ می‌دهد؟ چگونه مقبول می‌افتد؟ و چگونه ابلاغ می‌شود؟ و ... این مسائل بالذات فلسفی‌اند.

بنابراین هر الهیاتی دارای مکمل فلسفی است که به وسیله آن به شکل نظام کلامی در می‌آید. حقایق ایمانی نه صرفاً بر حسب مبانی کلامی بلکه همچنان بر حسب مبانی فلسفی تصدیق می‌شوند. به عنوان مثال، در غرب فرض اینکه خدا موجود است و صفات معینی دارد، رفتار انسان در عبادت خدا توجیه می‌شود. اگر خدا وجود نداشت و یا فرض می‌شد که صفات دیگری می‌داشت، چنین پرستشی فاقد دلایل منطقی می‌شد. این نوع ادعاها در زمینه‌های فلسفی و بر حسب فلسفه روشنی که در هر ادعای الهیاتی فرا خوانده شده است، حاصل می‌آید.

همان‌گونه که فلسفه لوازمی برای الهیات دارد، موضوعات الهیاتی و کلامی نیز لوازم و آثاری در فلسفه دارد. من از کسانی نیستم که معتقدند الهیات و کلام قابل تحویل به فلسفه است. بسیاری از سنتهای ایمانی (ادیان بزرگ) مبتنی بر وحی‌اند، مقوله‌ای که هرگز نباید فراموش شود. چنین نظامهای الهیاتی و کلامی، فلسفه را به جهت‌گیری مهمی هدایت می‌کنند.

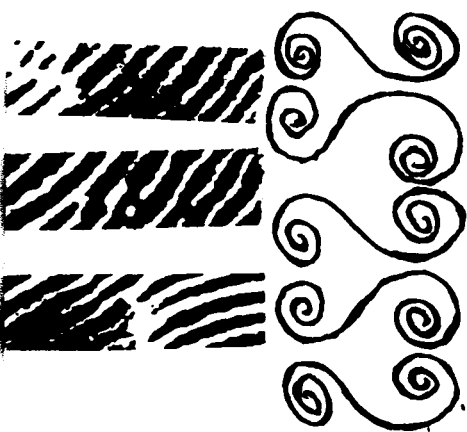
احتمالاً، یک تمثیل بتواند دیدگاه مرا روشنتر سازد: خرد، طرق مختلفی را که اشیاء می‌توانند، باشند به ما می‌گوید (اوضاع بسیار زیادی برای هر امری عقلاً امکان دارد) اما خرد به وسیله حسی که جهان را به این صورت برای ما می‌نماید، محدود است. اگر چه رخداد بسیاری از امور معقول است اما هر آنچه عقلاً محتمل است، رخ نمی‌دهد. چنین وضعی را حس به ما می‌گوید. بنابراین تجربه حسی خود را در حد واقعیت محدود می‌کند. به همین صورت می‌توان گفت فلسفه، با ما، از اموری سخن می‌گوید که وجود آنها عقلاً

ممکن است اما وحی آنچه را که خداوند فرو فرستاده است بیان می‌کند. بنابراین اگر خدا یا الله امر دیگری را فرستاده بود، احتمالاً وحی صورت دیگری داشت. البته چنین نشده است. اگر روان‌شناسی دین یافته‌های تجربی را در رد و انکار وحی دینی به کار برد، الهیات می‌تواند به طور منطقی روان‌شناسی دین را نقد کند. البته در این موارد برخی یافته‌های متناقض به صورت مسائلی مبهم خواهند ماند تا شواهد علمی بیشتر و یا تفکر الهیاتی مستحکمتر (و عمیقتر) تعارض را برطرف کند. از این رو در چنین مواردی الهیات نقش تعیین‌کننده‌ای دارد و البته روان‌شناسی و فلسفه دین نیز نقش مهمی دارند.

توضیح: آنچه در عمل نقش سرنوشت‌سازی در نسبت بین روان‌شناسی دین و نظام الهیاتی دارد، دو امر است: یک

مدرن بر کثرت‌گرایی در دیدگاهها استوار است. بر مبنای چنین کثرت‌گرایی است که همه سنتهای ایمانی در عرصه هستی باقی خواهند ماند. واقعیت این است که به دلیل امتناع هر دینی از نسبی‌سازی Relativization، ادیان گوناگون داریم. به دلیل وجود مسلمانان و یهودیان متدین است که سنتهای ایمانی بزرگ همخوان با یهود و اسلام وجود دارد. امکان تحقق این امر نه صرفاً به تجربه بلکه به گفتگوهای مفهومی درون دینی و برون دینی محتاج است.

وقتی می‌گوییم آینده روان‌شناسی دین درخشان است، روش‌شناسی جالب پُل واتسون مد نظرم است که بر مفهوم زمینه ایدئولوژیک Ideological Surround وی مبنی است. دیدگاه وی راه را هموار می‌کند تا هر کسی از دیدگاه خویش



روان‌شناسی فلسفی که راه را هموار می‌کند تا روان‌شناسی دین حد و ثغور خود را در مواجهه با دین پیدا کند و از آفاتی چون پوزیتیویسم نجات یابد. دو - تفکر فلسفی که متأله را بر آن می‌دارد تا بر قرائت خود از اندیشه دینی بر مبنای یافته‌های تجربی روان‌شناسان دین، به ویژه در مقام رفع تعارض یاد شده، اشراف داشته و حد و مرز آن را نیز معین کند. براین مبنای است که مواجهه متغایر متألهان جدید در غرب با روان‌شناسی دین قابل فهم است.

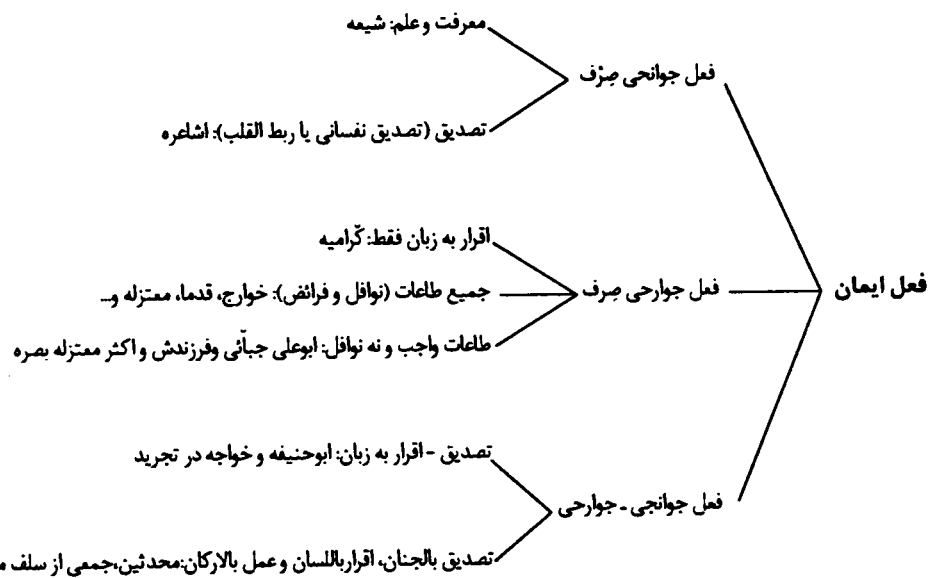
دفاع کند، البته نه صرفاً براساس مفروضها و فهم آنها از واقعیت بلکه براساس اینکه آنها خودشان جزئی از واقعیت دارند. اینکه این واقعیتها پاره پاره در واقعیت بزرگتر متحد می‌شوند.

توضیح: عنصر نخست متعلق ایمان است که نزد متکلمان به عنوان اصول ایمان معروف است. عنصر دوم خود فعل ایمان است که به فرد مؤمن منسوب است و از آن در زبان فارسی به گرویدن تعبیر می‌شود. دانشمندان مسلمان در خصوص هر دو عنصر اختلاف نظر دارند.

س ۲۲. شما در خصوص آینده روان‌شناسی چه تصویری دارید؟

برخی از متکلمان در گزارش آراء گوناگون در چستی ایمان، به طبقه‌بندی آنها پرداخته‌اند. (۸) در این گفتار مختصر به نقل یکی از این طبقه‌بندیها بسنده می‌کنیم.

ج: آینده درخشان است، اغلب مباحث مربوط به جهان فرا



غرب از اسلام و جوامع اسلامی می‌یابیم که در عین حال باید بدانیم آنها تحریفی از واقعیت‌های بزرگانند. با وجود این من عقیده دارم که جوامع شما، همانند تمام جوامع دیگر باید به دنبال این باشند که جایگاه حقیقی‌شان کجاست و چگونه می‌توانند آن جایگاه را بیابند، اهمیت دادن به این موضوع چیزی است که باید بازیابی و کشف گردند. زمانی که این کار انجام گرفت، چیزی دیگر را برای انجام دادن وجود ندارد.

توضیح: در جوامع اسلامی در خصوص روان‌شناسی دین و دانش‌هایی نظیر آن، مانند جامعه‌شناسی دین و کلام جدید دو امر - که در واقع دو سوی افراط و تفریط هستند - آفت‌زا است: یک - بی‌خبری از تحقیقاتی که در عالم غرب در این زمینه به وجود آمده و اعراض از هرگونه تحقیقاتی در این خصوص. دو - بی‌توجهی به زمینه‌های فرهنگی، فلسفی و دینی خاص جوامع اسلامی. این بی‌توجهی موجب می‌شود که افراد گمان کنند در روان‌شناسی دین در جوامع اسلامی و یا در کلام جدید مشکلات، مسائل و معضلات دقیقاً همان مواردی هستند که برای عالم غرب پیش آمده و پاسخها و تئوریهای لازم نیز همان نظریاتی هستند که آنها به دست آوردند. تلاش مصون از تفریط بی‌خبرانه نخست و افراط غافلانه دوم، در تعبیر هود یافتن جایگاه حقیقی عنوان شده است.

س ۲۴. **پس‌پیشنهادهای شما در خصوص پژوهش در روان‌شناسی دین در جهان سوم به طور کلی و ایران به**

توضیح: مفهوم نسبی‌سازی در مندولوژی واتسون را از خود واتسون درخواست کردیم. ایشان معتقد هستند که «هر دیدگاه و مفهوم سازی ناگزیر از قوم مداری است. حتی دیدگاه‌های غیر دینی و عینی علمی [این اصل مهمی در روش‌شناسی واتسون است]. پیروان ادیان مختلف نمی‌توانند دین خاص خود را بعنوان یک انتخاب در میان چندین انتخاب، نه بهتر و نه بدتر از دیگر انتخابها، ببینند. آنها دین خود را به گونه‌ای که هنگام خرید لباس و یا ماشین عمل می‌کنند، انتخاب نمی‌کنند. بلکه مخلصانه به ایمانشان عشق می‌ورزند و به آن پایبندند. از این روی، مؤمنان از پذیرش نسبی‌سازی اجتناب می‌کنند. لازمه پذیرش نسبی‌سازی توسط تمام ادیان خود یک لازمه مطلق بوده و انعکاسی از مطلق‌گرایی نسبی‌سازی است، و این نکته‌ای است که تعارض نسبی‌سازی و قوم مداری آن را آشکار می‌سازد».

س ۲۳. **در خصوص روان‌شناسی دین در جوامع مسلمان چه پیشنهادهایی دارید؟**

ج: پیشنهاد کردن من درباره آنچه جوامع اسلامی باید انجام دهند، گستاخانه محسوب می‌شود. من در جامعه پهناور غربی بی‌اطلاع از اسلام و جامعه اسلامی بزرگ شده‌ام، نه به زبان شما مطالعه می‌کنم و نه دانش کافی از تاریخ شما دارم. همچنین اغلب اوقات، خودم را در چارچوب تصورات قالبی

ج: من در مقام سردبیر پیشین مجله بین‌المللی روان‌شناسی دین در خصوص این مساله تجربه‌های زیادی دارم، در مجموع کم هستند دانشمندان چیره دست مسلمان که از نمونه‌های اسلامی در ارزیابی و مطالعات تجربی استفاده کنند. برداشت من این است که غالب پیشوایان اسلامی از پذیرفتن روشهای تجربی که به فهم عقاید و مناسک جوامع اسلامی کمک می‌کند، خودداری می‌کنند. و این موجب تأسف فراوان است زیرا غرب به دانش مورد اطمینان در خصوص اسلام بسیار نیازمند است.

همچنین اکثر نظریه‌پردازان دینی در غرب فرضیات خود را بر اساس اطلاعاتی استوار می‌سازند که بهره‌ای از منابع اسلامی ندارند. بنابراین نظریه‌های دینی از سنن دیگری آب می‌خورند و به این ترتیب آن سنن بر مسلمانان تحمیل می‌گردد، امری که در تحقیقات اسلام شناسانه بسیار بد و نامناسب است. برای دانشوران کشور شما بسیار ارزشمند است که برای تحقیقات مشروع درباره ایمان و جامعه شما مجال یابند و از درون نیز مورد تشویق قرار گیرند. انتشار بین‌المللی چنین تحقیقاتی با استقبال روبرو خواهد شد و احتمالاً دامنه و تنوع سنن ایمانی و فرهنگ شما را برای کسانی که به چنین دانش واقعی نیازمند هستند آشکار خواهد کرد.

تمایل من برای انجام این مصاحبه از امید به اینکه تنش کوچکی در تحریک تلاشهای تحقیقاتی در جوامع شما داشته باشم ریشه گرفته است. بر همین اساس می‌باید از شما، سردبیر مجله قیسات و نیز دکتر قربانی و دکتر واتسون به خاطر ترتیب چنین مصاحبه‌ای تشکر کنم.

توضیح: هود، اگر چه تصریحاً به تمایز بین آنچه در دوران سردبیری مجله بین‌المللی روان‌شناسی دین دیده است و آنچه وی به عنوان تبیین بر قامت مشاهده‌اش پوشانده واقف است، اما در اینجا بین این دو امر تا حدودی در آمیخته شده. فقدان مقاله‌هایی که «در ارزیابی و مطالعات تجربی از نمونه‌های اسلامی استفاده کند» لزوماً و انحصاراً طریق تبیین هود «غالب پیشوایان اسلامی از پذیرفتن روشهای تجربی» قابل فهم نیست.

پی‌نوشتها

لازم است از همکاری صمیمانه دکتر پُل واتسون و دکتر نیما قربانی سپاسگزاری کنم که در تمامی مراحل گفتگو (طرح پرسشها، ترجمه آنها به زبان انگلیسی، دریافت پاسخ از پرفسور هود، ترجمه آنها به زبان فارسی و طرح پاره‌ای ملاحظات تکمیلی و توضیحی) از همراهی آنها بهره‌مند بودم.

1. Hood, R.W.J.(Ed.) Handbook of religious experience, Birmingham,AL: Religious Education press.
- 2.Hood W.R,Ir, Spika B./Hunsberger B.& Gorsuch R, .The psychology of Religion: AnEmpirical Approach, second Ed London, 1996.
3. Carroll M.P. (1986). The Cult of Virgin Mory: Psychological origind. Princeton,NJ: Princeton University press.
4. تفصیل سخن در این خصوص را مراجعه کنید به: فرامرز قراملکی احد، هنده معرفتی کلام جدید، پژوهشگاه فرهنگ اندیشه اسلامی، زیر چاپ.
- و نیز مراجعه کنید به: احد فرامرز قراملکی، «تحلیل مفهوم التجدد فی الکلام الجدید»، ترجمه حبیب فیاضی، المنطلق، العدد ۱۱۹، خریف - شتاء ۱۹۹۷ - ۱۹۹۸، ص ۸ - ۲۷
5. فرامرز قراملکی احد «تحلیل فراسوی روان‌شناختی فروید از دین» قیسات، سال دوم، شماره اول، بهار ۱۳۷۶، ص ۱۳۲ - ۱۴۶.
6. فرامرز قراملکی احد. «درآمدی بر دین‌شناسی یونگ (۱) تأملات روش‌شناختی یونگ در دین‌پژوهی فروید» قیسات، سال دوم، شماره پنجم و ششم، ۱۳۷۶، ص ۱۴۰-۱۵۳.
7. در خصوص مأخذ این روایت مراجعه کنید به کریم زمانی. شرح جامع مثنوی، مؤسسه اطلاعات، تهران. ص ۴۱۶ و ۴۱۷. و نیز: بدیع‌الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی. تهران. ۱۳۶۶، ص ۱۰۳
8. مأخذ روایت را مراجعه کنید به فروزانفر احادیث مثنوی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۲۳.
9. در خصوص طبقه‌بندی آراء متکلمان بنگرید به: شهید ثانی، حقایق الایمان، مکتبه - آیه... نجفی مرعشی، قم، ۱۳۷۴.
10. قاضی ابجی، الموافف، عالم الکتب، بیروت. بی تا، ص ۳۸۵.
11. تفتازانی، شرح المقاصد، عالم الکتب، بیروت، بی تا، ج ۵، ص ۱۷۶.