

از فروید تا مزلو:

دگرگونی پارادایم‌های روان‌شناسی دین در دوره مدرنیته^۱

حسین حیدری^۲

استادیار گروه ادیان و فلسفه، دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

جواد روحانی رصاف^۳

عضو هیأت علمی مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه ریزی، تهران، ایران

خدیدجه کار دوست فیینی

دانشجوی دکتری دانشگاه کاشان، کاشان، ایران

چکیده

علم روان‌شناسی جدید از آغاز تا امروز چهار موج مشخص و گسترده را پشت سر نهاده است: این چهار موج از زمان فروید و روان تحلیل‌گری در حدود سال ۱۹۰۰م آغاز می‌شود؛ حدود سال ۱۹۲۰م جنبش رفتارگرایی به وجود می‌آید؛ در سال ۱۹۴۰م رویکردهای انسان‌گرایانه پدیدار می‌شوند، و بالاخره در حدود سال ۱۹۶۰م، دیدگاه فرافردی شکل می‌گیرد. از آن زمان به بعد نیز ظاهراً موج پنجمی به وجود آمده است که می‌توان آن را رویکردهای التقاطی و ترکیبی به‌شمار آورد. این مقاله به بررسی جایگاه دین در نظرات روان‌شناسان کلاسیک در دوره مدرنیته نخست، به‌ویژه فروید و یونگ، و باور منفی رفتارگرایان در باب دین، و همچنین روان‌شناسان جدید در مدرنیته از جمله ویلیام جیمز، رولومی، ویکتور فرانکل و اریک فروم می‌پردازد. سپس آراء روان‌شناسانه و انسان‌گرای کارل راجرز و آبراهام مزلو را گزارش و تحلیل می‌کند. در این جستار دیده می‌شود که برخلاف نظرات فروید و پارادایم غالب در بین روان‌شناسان پیشین، در نظرگاه آبراهام مزلو و دیگر اندیشمندان روان‌شناسی انسان‌گرا، معنویت و دین -البته با قرائتی خاص- رابطه بسیار نزدیکی با نیازهای درونی انسان دارد و ذاتی بشر است و زندگی معنوی و دینی، جنبه‌ای از زیست انسانی است.

کلید واژه‌ها

روان‌شناسی دین، روان‌شناسی انسان‌گرا، مدرنیته، آبراهام مزلو، خودشکوفایی، هرم نیازهای مزلو.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۹/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۱۰/۲۲

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): Golestan1387@gmail.com

۳. پست الکترونیک: J.Rassaf@Imps.ac.ir

مقدمه

در سراسر تاریخ و در کهن‌ترین فرهنگ‌های بشری، دین به عنوان یکی از برجسته‌ترین و فراگیرترین ویژگی‌های زندگی انسانی، به اشکال گوناگون وجود داشته^۱ و در درازنای تاریخ بشر، هم نیروی نگهدارنده و هم نیروی تکان‌دهنده جهان بوده است،^۲ اما دگرگونی‌های سده‌های ۱۵ و ۱۶م در اروپا، باعث ایجاد تحولاتی در عرصه‌های فکری، فرهنگی، اقتصادی، اجتماعی و سیاسی شد و دریچه‌ای به سوی دنیایی جدید فرا روی انسان گشود. این دوران که با نام «مدرنیته» شناخته می‌شود، به ویژه نگاه انسان مدرن را نسبت به جهان و انسان تغییر داده است.

این پژوهش درصدد است از طریق چشم‌انداز روان‌شناسی، نگاهی نو و متفاوت را در حوزه روان‌شناسی دین مطرح سازد. هر چند عده بسیاری از برجسته‌ترین روان‌شناسان جهان سهمی در روان‌شناسی دین داشته‌اند، اما اگر نگوئیم به این رشته به دیده تردید یا تحقیر نگریسته شده، دست‌کم می‌توان گفت که اغلب مورد بی‌اعتنایی قرار گرفته است. این نگرش منحصر به روان‌شناسان نیست؛ دینداران هم، از جمله عالمان مطالعات دینی، اغلب قائل به همین نگرش‌اند.^۳ البته امروزه عرصه بین‌المللی روان‌شناسی دین برای انگلیسی‌زبان‌ها بیشتر قابل دسترسی است. آنان می‌توانند به مجله بین‌المللی روان‌شناسی دین،^۴ که در سال ۱۹۹۰م تأسیس شد، رجوع کنند، و از مجموعه مقالات جلسات سه سالانه «روان‌شناسان دین اروپا»^۵ بهره‌مند شوند.

اصطلاح پارادایم یا الگوواره (از یونانی: پارادایگما، παράδειγμα، paradeigma)، به انگلیسی پارادایم،^۶ نخست در سده پانزدهم و به معنی «الگو و مدل» به کار رفت. از سال ۱۹۶۰م کلمه پارادایم به الگوی تفکر در هر رشته علمی یا دیگر متون شناخت‌شناختی گفته می‌شود. در این جستار منظور ما از پارادایم: «تصویری بنیادی از موضوع بررسی یک علم

1. Jojnstone, Ronald, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, Englewood Cliffs(ed.), London, 1988, p.3.

۲. همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۲۷۴.

۳. وولف، دیوید ام، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۵۰.

4. *International Journal for the Psychology of Religion*

5. European Psychologists of Religion

6. paradigm

است. پارادایم، گسترده‌ترین وجه توافق در چهارچوب یک علم است و در جهت تفکیک یک اجتماع یا خرده اجتماع علمی از اجتماع دیگر عمل می‌کند. پارادایم، سرمشق‌ها، نظریه‌ها، روش‌ها و ابزارهای موجود در یک علم را دسته‌بندی، تعریف و مرتبط می‌کند.^۱

۱. مدرنیته و روان‌شناسی دین

رابطه بین مدرنیته و تغییر جایگاه دین در دوران مدرن توجه بسیاری از اندیشمندان اجتماعی اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم را به خود جلب نمود. بسیاری از آنان، از جمله تایلر،^۲ فریزر،^۳ کارل مارکس، فروید، و فویرباخ پیش‌بینی می‌کردند که با چیرگی علم بر شیوه تفکر جامعه مدرن، نخست دین نفوذ خود را در جامعه مدرن از دست می‌دهد و سرانجام ناپدید خواهد شد. بر همین اساس، آنان با رویکردهای مختلف، دین را به عوامل انسان‌شناختی (فوئرباخ)، اقتصادی (مارکس)، روان‌شناختی (فروید)، اجتماعی (دورکهایم) فرو کاستند.^۴

به هر روی، موضوع جایگاه دین در جامعه مدرن و آینده آن، توجه بسیاری از روان‌شناسان را به خود جلب کرد و فضای ضدیت با دین در مدرنیته از قرن ۱۸ تا اواخر دهه ۱۹۶۰م بر آثار روان‌شناسان دین اثر گذاشت. فروید و یونگ از برجسته‌ترین چهره‌های تبیین روان‌شناسی دین‌اند؛ و رویکردهای روان‌شناسی دین، هنوز هم متأثر از اندیشه‌های این دو نظریه پرداز کلاسیک روان‌شناسی است. اندیشه‌های این دو روان‌شناس کلاسیک برجسته، به نوعی شالوده و بنیان نظریه‌های بعدی را تشکیل می‌دهد.

مدرنیته در ادوار بعد برخی از اصول مدرنیته و عصر روشنگری را زیر سؤال برد و به نقد آنها پرداخت. در این دوره یکی از نظریات بازگشت به دین (از اواخر دهه ۱۹۶۰م تا به امروز) بود. روان‌شناسانی که در این دوره به تبیین و تعریف دین پرداختند، نظریات مثبت و سازنده‌ای در زمینه دین ارائه دادند. در این مقاله دگرگونی نظرگاه پیشگامان روان‌شناسانی بررسی می‌شود. در ادامه، آراء ویلیام جیمز، رولو می،^۵ ویکتور فرانکل،^۱ اریک فروم^۲ مرور

۱. ریتز، جرج، *نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۷۹ش، ص ۲۳۳.

۲. Taylor

۳. Frazer

۴. ویلم، ژان پل، *جامعه‌شناسی ادیان*، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۴.

۵. R. May

خواهد شد. سپس دیدگاه‌های راجرز و آبراهام مزلو، از پیشگامان روان‌شناسی سلامت ارائه و تطبیق می‌گردد.

۲. پارادایم‌های اولیه روان‌شناسی دین در سده اخیر

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹): پدر روان‌شناسی جدید

فروید آخرین نماینده بزرگ مکتب عقل‌گرایی عصر روشنگری است.^۳ روان‌کاوی محصول نظام فروید بود که تنها به او تعلق داشت. فروید به عنوان پدر روان‌شناسی جدید، کار خود را با مطالعه بیمارانش آغاز کرد و با توجه به پشتوانه مدرنیته و عصر روشنگری، دین را به عنوان یک پندار^۴ مطرح کرد که نتیجه طبیعی آن این است که از بین می‌رود و عقل و علم جایگزین آن می‌شود: «اصول و معتقدات مذهبی جز اوهام و پندارهایی بیش نیستند، چون موارد و اصولی می‌باشند که قابل اثبات نبوده و منطبق با تجربیات استدلالی و اصول علمی نمی‌گردند».^۵ به بیانی دیگر، «عقل و اندیشه و نیروی بینش و استدلال را درباره این معتقدات نفوذ و راهی نیست و باید کورکورانه از آنها پیروی کرد و چشم خرده‌بینی و کاوندگی را از آنها به دور داشت، و دامنه‌شان برچیده از هر نوع استدلال و شک و اندیشه‌گری یا عقل‌گرایی است».^۶ فروید بر این باور بود که حذف حتمی دین از پیکره تمدن، یکی از اصولی‌ترین راه‌های پیشرفت است و بی آن هر گونه ترقی و جهشی بی مفهوم و فریبنک خواهد بود.^۷

در واقع، هر یک از ما، با خلق یک آرزو، از تحمل‌ناپذیری برخی از جنبه‌های زندگی می‌کاهیم و این رؤیا را به عنوان یک واقعیت جا می‌زنیم. مذاهب را نیز باید در زمره این پندارهای گروهی به شمار آورد.^۸

1. V. Frankl

2. E. Fromm

۳. فروم، اریک، *روان‌کاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، تهران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۶.

4. illusion

۵. فروید، زیگموند، *آینده یک پندار*، ترجمه هاشم رضی، تهران، ۱۳۵۷ش، ص ۳۲۶.

۶. همان، ص ۳۲۹.

۷. همان، ص ۴۸۰.

۸. فروید، زیگموند، *تمدن و ناخشنودیهای آن*، ترجمه خسرو همایون پور، تهران، ۱۳۸۴ش، ص ۳۳.

از نظر فروید، گاهی باورهای دینی با نگاه داشتن جبری انسان‌ها در یک حالت روانی کودکانه و سوق دادن آنان به یک توهم گروهی، موفق می‌شود بسیاری از مردم را از دچار شدن به روان‌نژندی فردی رهایی دهد، اما نه چیزی بیش از آن.^۱ به زعم فروید، دین «تنها» در پاسخ به کشمکش‌ها و ضعف‌های عمیق عاطفی پدید می‌آید و در نتیجه، زمانی که روان‌کاوی این مسائل را به صورت علمی حل کرد، می‌توان انتظار داشت که پندار دین کاملاً به صورت طبیعی از صحنه انسانی ناپدید شود.

فروید، این اندیشه را در سر داشت که شعائر دینی را با نشانه‌های مرضی و سواسی و بی‌اختیار روان‌پریشان^۲ مقایسه کند و دین را «ناخوشی روانی و سواس‌آمیز جمعی» توصیف کند.^۳ باید گفت که اولین کسی که رابطه میان بیماری عصبی^۴ و دین را کشف کرد، فروید بود.^۵ فروید نمونه‌ای روشن از استراتژی تبیینی را معرفی کرد که در قرن بیستم بسیار تأثیرگذار بود، یعنی رهیافتی که نظریه‌پردازان آن را «تقلیل‌گرایی یا کارکردگرایانه»^۶ می‌نامند. در تحلیل کلی باید گفت که گرچه فروید دیدگاه‌های خود را در مورد دین در چهار مرحله و در چهار کتاب خود مطرح کرده است، ولی حاصل مطالب وی به دو تبیین باز می‌گردد:

الف. تبیین مردم‌شناختی- روان‌شناختی: که در دو کتاب *توتم و تابو*^۷ و *موسی و یکتاپرستی*^۸ مطرح شده است؛ در تفسر وی، ذبح دیرین پدر رویدادی واقعی بود که بقایا و آثار نازدودنی در تاریخ بشر به صورت احساس گناه، حرمت زنا با محارم و غیره به جا گذاشته است و انسان برای مقابله با این احساس گناه، به عبادت و پرستش خدا (همان پدر که جنبه الوهیت یافته) روی آورده است. در نهایت، فروید دین را «نوروز و سواسی»^۹ همگانی می‌پندارد.

۱. فروید، زیگموند، *تمدن و ناخشنودیهای آن*، ص ۳۷.

2. psychotics

۳. الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۳ش، دفتر دوم، ص ۳۰۱.

4. Neurotic disease

۵. پالس، دانیل، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، ۱۳۸۵ش، ص ۱۰۹.

6. reductionism

7. Totem and Taboo

8. Moses and Monotheism

9. obsessional neurosis

ب. تبیین صرفاً روان‌شناختی: که در دو کتاب آینده یک پندار^۱ و تمدن و ناخرسندی‌های آن^۲ مطرح شده، منشأ دین را احساس درماندگی آدمی می‌داند؛ یعنی همان احساس ترس کودک و نیاز به حمایت پدر نیرومند که حالتی مستمر و مداوم یافته است. بنابراین، در آینده دور عقل آدمی پیشرفت خواهد کرد و عقیده دینی متروک و منسوخ خواهد شد.

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱)

از میان همه شاگردان فروید، دو نفر به دلیل اعراض فکری از او و تأسیس مکتب‌های روان‌شناختی مستقل، شایان ذکرند: یکی آلفرد آدلر^۳ (۱۸۷۰-۱۹۳۷) و دیگری کارل گوستاو یونگ. یاری‌های آدلر به حوزه روان‌شناسی دین ناچیز بود، اما یونگ در تقابل با فروید به دلیل توجه جدی و همه‌جانبه و پاینده‌اش به روان‌شناسی پدیدارهای دینی ممتاز است.^۴ در واقع، یونگ اولین روان‌شناسی بود که دریافت افکار و عقاید دینی، مظاهر بینش‌ها و اندیشه‌های ژرفی هستند.^۵

دین‌شناسی یونگ به دلیل مسبقیت به دین‌شناسی فروید و عطف توجه به ابعاد گوناگون در دین پژوهی نیز اهمیت بسیار دارد. به نظر بسیاری، یونگ روان‌کاوی مدرنی است که توانسته است عنصر دینی را به انسان بازگرداند و میان روان‌شناسی و دین، پلی را که از دیرباز چشم به راهش بوده‌اند، بر پا سازد. البته در این دید خوش بینانه همگان سهیم نیستند.^۶ برخلاف فروید که دین را توهم و ناشی از غرایز سرکوب شده می‌دانست، یونگ به کارکردهای مثبت دین پرداخت و برای دین خصلتی روان‌درمانی اثبات کرد.^۷ بر این اساس، یونگ می‌گوید: «روان‌کاوی فروید گاه ناقص، و گاه غلط است و در مجموع چیز

1. *The Future of An Illusion*
2. *Civilization and Its Discontents*
3. Alfred Adler

۴. الیاده، میرچا، ص ۳۰۲.

۵. فروم، اریک، *روان‌کاوی و دین*، ص ۲۱.

۶. مورنو، آنتونیو، *یونگ، خدا/یان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، ۱۳۸۸ش، ص ۹۰.

۷. قائمی نیا، علیرضا، *درآمدی بر منشأ دین*، قم، ۱۳۷۹ش، ص ۱۴۵.

ارزشمندی به ما نمی‌دهد.^۱ یونگ پس از جدایی از فروید، حتی ترجیح داد به جای اصطلاح روان‌کاوی یا روان‌تحلیل‌گری (که به روان‌شناسی وین موسوم بود) از اصطلاح روان‌شناسی تحلیلی^۲ استفاده کند که بعدها به «روان‌شناسی زوربخ» مشهور شد. از نظر فروید، دین، پدیده‌ای آسیب‌زاست، ولی یونگ، دین را پدیده‌ای شفابخش می‌داند.^۳ پیامدهای مدرنیته اولیه و عصر روشنگری، راه یونگ را از فروید جدا ساخت. از این رو، وی در نوشته‌هایش روش علم‌گرایی و عقل‌گرایی را نقد می‌کند. به گفته یونگ: «نظریه علمی، هر قدر هم که فی‌نفسه والا باشد، از دیدگاه واقعیت روان‌شناختی، دارای ارزش کمتری از جزم مذهبی است، به این دلیل ساده که، نظریه، ضرورتاً انتزاعی و منحصرراً عقلانی است، در حالی که جزم بیانگر تصویر مجموعه‌ای غیر عقلانی می‌باشد».^۴

در تحلیل یونگ، تجربه دینی به ناخودآگاه جمعی^۵ باز می‌گردد و عصر ما بی‌تردید در جست‌وجوی روان‌ماورای خودآگاه و خواستار تجربه روح است.^۶ یونگ بر آن بود که غیر از ضمیر ناآگاه شخصی هر فرد که مربوط به گیرودارهای روانی گذشته اوست، یک ضمیر ناخودآگاه دیگر یعنی ضمیر ناخودآگاه جمعی وجود دارد که «کهن‌الگوها»^۷ هستند. از نگاه یونگ، کهن‌الگو یا صور مثالی «صور و اشکالی است که ماهیت دسته جمعی دارند و تقریباً در همه جای دنیا به شکل اجزاء ترکیب‌دهنده افسانه‌ها و به شکل پدیده‌های محلی و فردی و ناشی از ضمیر ناخودآگاه ظاهر می‌شوند. این مضامین مثالی احتمالاً ناشی از استعدادات روح بشرند».^۸ از نظر یونگ، وجود دین، علامت روان‌آزردگی نیست، بلکه نبود آن نشانه روان‌آزردگی است.^۹

۱. یونگ، کارل گوستاو، مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۱۱۳.

2. analytical psychology

۳. آذربایجانی، مسعود و سید مهدی موسوی اصل، درآمدی بر روان‌شناسی دین، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۶۰.

۴. یونگ، کارل گوستاو، روح و زندگی، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۴۲۲.

5. collective unconscious

۶. یونگ، کارل گوستاو، مشکلات روانی انسان مدرن، ص ۱۹۲.

7. archetype

۸. یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۱۰۰-۱۰۱.

۹. پالمر، مایکل، فروید، یونگ و دین، ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۱۳۹.

یونگ، دین را چنین تعریف می‌کند: «تفکر از روی وجدان و با کمال توجه درباره‌ی نیرویی محرک یا اثری است که علت آن را نمی‌توان در عمل ارادی فرد پیدا کرد، بلکه برعکس، این نیرو یا اثر فرد انسان را مقهور و مغلوب می‌کند، چندان که فرد همواره بیشتر محکوم آن است تا موجد و مسبب آن. به بیان دیگر، «دین یک حالت خاص روح انسان است»^۱. بنابراین، تعریف یونگ از دین آشکارا کثرت باورانه، گوهرمآبانه و مبتنی بر ارجاع دین به تجربه‌ی دین است. می‌توان گفت که به اعتقاد وی، اصطلاح دین معرف حالت خاص وجدانی است که بر اثر درک کیفیت قدسی و نورانی تغییر یافته باشد.

دگرگونی در پارادایم روان‌شناسی دین

فرهنگ غرب، عمدتاً در ربع آخر قرن بیستم با خیزش توجه برانگیز و پردامنه‌ی «جنبش‌های دینی جدید»^۲ مواجه شد. در نتیجه، تحول قابل توجهی در جایگاه دین در دوره‌ی مدرنیته رخ داد و در سال‌های پایانی سده‌ی بیستم، پیش فرض یا پارادایم نظریه‌ی سکولاریزاسیون کلاسیک بیش از پیش زیر سؤال رفت، زیرا واقعیت تجربی نشان می‌داد که ظاهراً دین از افول و مرگ سر باز زده است. پیدایش جنبش‌های دینی جدید در جوامع کاملاً صنعتی و مدرن، تحولات سیاسی و اجتماعی ملهم از دین و پیدایش بنیادگرایی‌های دینی، نشان می‌داد که دین هنوز هم عاملی قدرتمند در زندگی اجتماعی بشر به شمار می‌آید و تجدید نظر اساسی درباره‌ی نظریه‌ی سکولاریزاسیون ضروری به نظر می‌رسید. در واقع، ما بر خلاف مدرنیته‌ی اولیه، شاهد نوعی تجدید حیات دینی یا گرایش‌های معنوی هستیم. روان‌شناسان این دوره نیز بالتبع نظریات بازگشت به دین را مطرح کرده‌اند. امروزه روان‌شناسان در حال یافتن امکاناتی از یک ایمان مثبت و طبیعی هستند؛ ایمانی که جان دیویی^۳ آن را «ایمان عمومی»، اریک فرم «ایمان انسان‌گرا» و بسیاری دیگر، روان‌شناسی انسان‌گرا می‌نامند.

۱. یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، صص ۶-۷.

2. New Religious Movements(NRM)

3. J. Dewey

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰)

نخستین نقطه عطف در روان‌شناسی دین، سخنرانی‌های گیفورد ویلیام جیمز بود که در سال ۱۹۰۲م تحت عنوان تنوع تجربه دینی^۱ انتشار یافت. جیمز به این نتیجه رسیده بود که «دین انسان، عمیق‌ترین و خردمندانه‌ترین چیز در حیات اوست». وی کانون توجه خود را از تحلیل آماری و جست و جوی انگاره‌های کلی، به بی‌همتایی تجربه‌های دینی و اخلاقی معطوف داشته بود.^۲

جیمز آرزو داشت که سخنرانی‌های او به ایجاد نوعی «علم‌الادیان» انتقادی بر اساس تجربه‌های شخصی کمک کند. چنین عملی، به گمان او می‌توانست گرد و غبارهای تاریخی را از جزم و عبادت بزدايد و امیدوار بود که از این طریق، سرانجام اتفاق نظری بر سر مسائل دینی به دست آید.^۳

جیمز، که در واقع از مدتی پیش می‌دانست که ورطه ناامنی در زیر پوسته زندگی دهان گشوده است و باور داشت که اعتقادات دینی می‌توانند به زندگی اطمینان و جاذبه‌ای جدید ببخشند، مشتاق ایمان به جهانی معنوی بود.^۴ وی صریحاً خود را فردی معتقد و دیندار معرفی می‌کرد و ایمان را عنصری حیاتی و اساسی در زندگی می‌دانست: «اگر چه نمی‌توانم عقیده مردم عادی مسیحی را بپذیرم یا طریقتی را که دانشمندان اسکولاستیک در قرون وسطی از آن دفاع می‌کردند، قبول کنم، اما خود را از فیلسوفان ماوراء الطبیعه جزمی می‌دانم. پس بدون تردید، گفته‌های آنان که دین را پس مانده افکار کهنه می‌دانند، رد می‌کنم؛ زیرا آن گفته‌ها نادرست است. ایمان جزو دسته‌ای از نیروها است که آدمی با آن زندگی می‌کند. فقدان ایمان، سقوط کامل زندگی است».^۵

جیمز، گوهر دین را جنبه احساسی یا تجربه دینی به معنای خاص آن می‌داند: «مذهب عبارت از تأثرات و احساساتی است که برای هر انسانی، در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها، برای او روی می‌دهد. به طوری که انسان، از این مجموعه می‌یابد که بین او و آن

1. The Varieties of Religious Experience

۲. الیاده، میرچا، ص ۲۹۸.

۳. وولف، دیوید ام، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۶۷۳.

۴. همان، ص ۶۵۳.

۵. آذربایجانی، مسعود و سید مهدی موسوی اصل، ص ۳۰.

چیزی که آن را "امر خدایی" می‌نامد، رابطه‌ای برقرار است.^۱ به بیان دیگر، جیمز مذهب را حالتی درونی و باطنی به شمار می‌آورد: «ایمان مذهبی، بر پایه‌های احساسات مبهم و یا احساس شدید و "وجدان جهان نادیدنی" قرار دارد. مذهب، امری باطنی و شخصی است؛ حالتی روحانی است که به قالب منطق و استدلال در نمی‌آید».^۲

دین از دید جیمز حالتی سرشتی و فطری دارد، به این معنی که اعتقاد به خداوند، به اندازه‌ای در بشر عمومیت داشته و ابتدایی است که می‌توان آن را جزو فطرت و سرشت بشر می‌توان دانست.^۳ او دین را «عامل همیشگی، ابدی و ازلی روح بشر» می‌داند.^۴

بنا به نظر جیمز، تنسیق‌های فلسفی و کلامی جنبه‌ی ثانوی دارند و اساساً دین از مقوله‌ی عواطف است نه عقل. از دید او، برای درک ویژگی تجربه‌ی دینی و وجه مشترک سنن گوناگون، باید احساس و تجربه را بررسی کرد، نه عقاید و تعالیم را.^۵ بر بنیاد مبانی مذکور، جیمز منحصرأ به دین شخصی توجه داشت. به نظر جیمز، دین نهادینه که به روحیه‌ی تعصب و سیطره‌ی گروهی آلوده گشته، امری کاملاً دست دوم است، نظامی از آمیزه‌های ثانوی است که از طریق تقلید و عادت ملال آور منتقل و حفظ می‌شود.^۶ جیمز تکرار ادیان را نیز می‌پذیرد. وی بر این باور است که اگر بنا بود همه‌ی فرقه‌های مختلف دینی دنیا یک طور فکر می‌کردند، چقدر مفهوم الوهیت در نزد بشر محدود و کوچک می‌نمود.^۷

از نظر جیمز، گسترده‌ترین لوازم و ویژگی‌های باورها و حیات دینی اینها هستند:

۱. دنیایی که محسوس ماست و به چشم در می‌آید، قسمتی از جهانی است که به چشم در نمی‌آید. این دنیای مرئی و محسوس، ارزش و معنای خود را از آن عالم غیب دریافت می‌کند.

۲. وحدت با این عالم و برقراری ارتباط مقرون به هماهنگی با آن، هدف نهایی ماست.

۱. جیمز، ویلیام، دین و روان، ترجمه مهدی قائنی، قم، ۱۳۸۷ش، ص ۱۷.

۲. همان، ص ۱۴۵.

۳. همان، ص ۱۵۳.

۴. همان، ص ۲۲۴.

۵. همان، ص ۱۴۶.

۶. وولف، دیوید ام، ص ۶۵۹.

۷. جیمز، ویلیام، ص ۲۰۹.

۳. دعا و نماز و یا به عبارت دیگر، اتصال با روح عالم خلقت و یا جانِ جانان، کاری با اثر و نتیجه است و نتیجه آن عبارت است از: ایجاد یک جریان قدرت و نیرویی که به طور محسوس، دارای آثار مادی و معنوی است.

از آن گذشته، آزمایش‌های زندگی دینی، دارای دو صفت بارز و مهم دیگراند:

۱. زندگی، دارای مزه و طعمی می‌گردد که گویا رحمت محض می‌شود و به شکل یک زندگی سرشار از نشاط شاعرانه و با سرور و بهجت دلیرانه‌ای در می‌آید.

۲. یک آرامش باطنی ایجاد می‌گردد که آثار ظاهری آن، نیکویی و احسان بی دریغ است.^۱

بنابراین، دین فداکاری‌ها و از خودگذشتگی‌ها و خویش‌داری‌هایی که در زندگی ضروری و ناچاری است، آسان و دلنشین می‌سازد و حتی پذیرفتن آنها را سعادت می‌شمارد. اگر مذهب نتیجه دیگری جز این امر در زندگی بشری نداشته باشد، باز هم به اعتقاد جیمز مذهب مهم‌ترین عامل زندگی بشری است^۲ و نیز، مذهب بزرگ‌ترین عامل زیست‌شناسی نوع بشر است.^۳

ویکتور امیل فرانکل (۱۹۰۵-۱۹۹۷)

فرانکل از پیشگامان روان‌شناسی وجودی^۴ و از جمله کسانی است که به امر دین و روان‌شناسی دین پرداخته است. فرانکل، لوگوس^۵ در زبان یونانی را معادل معنا می‌گیرد و مکتب درمانی خود را بر پایه معنای هستی آدمی و تلاش برای رسیدن به این معنا استوار می‌کند. وی معنا را در مقایسه با منطق عمیق‌تر می‌داند: «هر چه معنا فراگیرتر باشد، کمتر قابل درک است؛ و اگر به معنای غایی بپردازیم، لزوماً ورای ادراک قرار می‌گیرد»^۶. بنابر اصول لوگوتراپی (معنا درمانی)،^۷ تلاش برای یافتن معنا در زندگی، اساسی‌ترین نیروی

۱. جیمز، ویلیام، صص ۲۰۷-۲۰۸.

۲. همان، ص ۴۴.

۳. همان، ص ۲۲۳.

4. existential psychology

5. logos

۶. فرانکل، ویکتور، انسان در جستجوی معنای غایی، ترجمه احمد صبوری و عباس شمیم، تهران، ۱۳۸۱ش، ص ۱۳۹.

7. logo therapy

محركه هر فرد در دوران زندگی اوست.^۱

به بیان وی، اصلاً جست‌وجوی معنا صفت مشخصه انسان است. هیچ یک از حیوانات دیگر، هرگز به این مسأله توجهی ندارند که آیا در زندگی معنایی وجود دارد یا خیر؟ و تنها انسان است که به این موضوع می‌پردازد.^۲ فرانکل نیاز به معناجویی را ویژگی یک انسان سالم تلقی می‌کند و این ویژگی ساختاری را «تعالی وجود انسانی» نام می‌نهد. روش فرانکل اراده معطوف به معنا است که آشکارا در برابر دو تبیین فروید و آدلر، یعنی اراده معطوف به لذت و اراده معطوف به قدرت قرار می‌گیرد. فرانکل در این باره می‌نویسد: «مکتب‌های مبتنی بر روان‌کاوی و رفتارگرایی، انسانیت بشر را نادیده گرفته‌اند. این مکتب‌ها هنوز هم به روان‌شناسی کاستی گردن نهاده‌اند. کاستی درست در نقطه مقابل انسان‌گرایی قرار گرفته و دون انسانی است».^۳

معنادرمانی سه محوری یا سه کانونی است و بر سه واقعیت بنیادین وجود انسان تأکید دارد:

۱. معناجویی ۲. وجود معنا در رنج‌ها و زحمت‌ها ۳. وجود اراده آزاد و اختیار.^۴
 بر اساس معنا درمانی، در دنیا چیزی وجود ندارد که بیشتر از یافتن معنای وجودی خود به انسان در زندگی یاری کند. کسی که چرایی زندگی را یافته است، با هر چگونگی خواهد ساخت.^۵ فرانکل دین را پدیده‌ای انسانی قلمداد می‌کرد و بر این باور بود که دین نتیجه چیزی است که آن را می‌توان انسانی‌ترین پدیده انسانی، یعنی اراده برای کسب معنا دانست. به بیان دیگر، «مذهب، به عنوان تکاپوی بشر برای یافتن معنای نهایی یا غایی، است؛ و اعتقاد و ایمان، اعتماد به معنای غایی و نهایی تعریف می‌شود».^۶

۱. فرانکل، ویکتور امیل، انسان در جستجوی معنی: پژوهشی در معنی درمانی، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۱۴۳.

۲. همو، فریاد ناشنیده برای معنی، ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی نیا، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۲۳.

۳. همان، ص ۱۱.

۴. همو، خدا در ناخودآگاه، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، ۱۳۸۸ش، ص ۱۵۸.

۵. همو، انسان در جستجوی معنی: پژوهشی در معنی درمانی، ص ۱۵۹.

۶. همو، خدا در ناخودآگاه، ص ۱۷.

دین از دید فرانکل جستجو برای معنای نهایی است، اما برای تعریف و تشریح دین، اصطلاح «ناهشیار معنوی»^۱ را به کار می‌برد. فروید با کشف ناهشیار، فراخ‌ترین ساحت وجودی آدمی را بر ملا کرد و به خوبی نشان داد که منشأ افعال آدمی، برخاسته از بُعد ناهشیار است. یونگ ناهشیار را از حالت شخصی - غریزی - بیرون آورد و به آن جنبه نوعی بخشید تا آن را گسترده‌تر سازد. با این همه، ناهشیار جنسی فروید و ناهشیار جمعی یونگ صرفاً تحلیل تجربه‌های این سویی آدمی است، ولی فرانکل به افق دیگری از ساحت وجودی آدمی چشم می‌دوزد که معنوی - روحانی است.

بدین ترتیب، به اعتقاد فرانکل وجود انسان عادی، همواره متوجه خود نیست، بلکه متوجه اشخاص یا اشیای دیگر است. فرانکل مدعی است که انسان‌ها از طریق این حرکت عمدی برای تعالی خود می‌کوشند تا به معنا و مقصود دست یابند که برای رضایت و خوشبختی انسان ضروری‌اند. چراغی که آدمی را در جست‌وجوی معنا هدایت می‌کند، «وجدان»^۲ است که فرانکل آن را پدیده‌ای کاهش‌ناپذیر و دارای منشائی متعالی می‌داند. در اینجا نوعی «دین‌داری ناهشیار»، نوعی رابطه پنهانی با تعالی را می‌یابیم که در فطرت همه انسان‌ها وجود دارد. بنابراین، ناهشیار معنوی «ناهشیار متعالی» هم هست، که مدلول مشخص آن را می‌توان «خدا» نامید.^۳

فرانکل می‌گوید: «وجدان نه تنها واقعیتی در قلمرو روان‌شناختی، بلکه ارجاعی به تعالی است. تنها با رجوع به تعالی، تنها به عنوان نوعی از پدیدارهای متعالی است که می‌توان وجدان را واقعاً فهمید. وجدان تنها در چارچوب و زمینه بعدی ماورای انسانی قابل فهم است».^۴ به بیان صریح فرانکل: «یک احساس مذهبی عمیق ریشه‌دار، در اعماق ضمیر ناخودآگاه (یا شعور باطن) هر انسانی، و همه انسان‌ها وجود دارد».^۵

1. spiritual unconscious
2. conscience

۳. وولف، دیوید ام، ص ۸۳۷.

۴. فرانکل، ویکتور امیل، خدا در ناخودآگاه، ص ۷۹.

۵. همان، ص ۱۴.

اریک فروم (۱۹۰۰-۱۹۸۰)

یکی از تراژدی‌های انسان این است که هرگز رشد «خود» او کامل نمی‌شود. حتی در بهترین شرایط نیز تنها قسمتی از نیروهای بالقوه او متجلی می‌شوند و انسان همیشه پیش از این که تولد کامل یابد، می‌میرد.^۱ فروم شخصیت مطلوب را «انسان بارور یا مولد»^۲ می‌داند. گذشته از این، عنوان اولین کتاب فروم، *گریز از آزادی*،^۳ دیدگاه او به شرایط انسان را نشان می‌دهد. او تمدن معاصر غربی را تمدنی بسیار بیمار و بحران زده می‌داند: «امروز رنج آدمی از تنگدستی نیست، درد این است که در یک ماشین کوه پیکر به صورت مهره‌ای درآمده و زندگیش از معنی تهی گشته است».^۴ او معتقد است که این بحران، امری ذاتی نیست، بلکه عارضه‌ای است و با تکیه بر مبانی فلسفی، دینی و اخلاقی می‌توان تعادل و سلامت را به آن برگرداند.

فروم عقیده داشت که نیازهای فیزیولوژیکی انسان تأمین می‌شود، ولی نیازهای ذاتی و ثانوی، از جمله ناتوانی، نایمنی و تنهایی، فرد را به سوی دین سوق می‌دهد، ناتوانی و نایمنی فرد دورافتاده و مجردی که در اجتماع نوین به سر می‌برد و از علایق یا بندهایی که زمانی زندگی را به معنی و ایمنی می‌آراستند، رهیده است. تحمل این تجرد از توان فرد بیرون است و هنگامی که کسی در تجرد ماند، در مقایسه با جهان برون به کلی ناچیز می‌شود و ترسی عمیق در دلش راه می‌یابد و به سبب این تجرد، وحدت دنیا در نظرش از میان می‌رود و فاقد هر گونه نقطه عطف می‌گردد. آنگاه نسبت به خود، نسبت به معنای حیات و سرانجام نسبت به هر اصلی که بر حسب آن بتواند افعال خویش را هدایت کند، دچار تردید می‌شود. بیچارگی و تردید زندگانی را فلج می‌کند و برای این که آدمی بتواند زنده بماند، خواهد کوشید تا از آزادی - و بالاخص آزادی منفی - بگریزد و ناگزیر به سوی بندهای تازه می‌رود.^۵

۱. فروم، اریک، *انسان برای خویشتن*، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، ۱۳۸۵ش، ص ۱۰۹.

2. productive person

3. *Escape from Freedom*

۴. فروم، اریک، *گریز از آزادی*، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۲۷۹.

۵. همان، ص ۲۶۱.

بر همین اساس، به اعتقاد فروم برای پیشگیری از خطر دیوانگی، خطری که به ویژه متوجه انسان است و ممکن است ناشی از احساس بی ریشگی، درماندگی و انزوا باشد، فرد به نوعی چارچوب جهت‌گیری و به چیزی نیاز دارد که موجب علاقه و دلبستگی او باشد. این نیازها از زمره قوی‌ترین منابع انرژی در انسان‌هایند که به شیوه‌های مختلف برآورده می‌شوند. ساده‌ترین و رایج‌ترین پاسخ به نیاز جهت‌گیری، سرسپردن به رهبری قوی نظیر یک روحانی، شاه، یا خداست.^۱

به نظر فروم وجود دو نیاز عمده در انسان موجب گرایش بشر به دین می‌شود:

۱. **نگرش مشترک و همگانی:** انسان‌ها برای به دست آوردن زندگی اجتماعی سالم، نیازمند وحدت دیدگاه‌ها و آراء و نظریات‌اند. اگر میان دیدگاه‌ها تفرقه و تشتت باشد، زندگی اجتماعی از هم پاشیده می‌شود و افراد جامعه به تفاهم و ارتباط اجتماعی نخواهند رسید، و افراد در تنهایی و انزوا خواهند ماند؛ پس برای تأمین این مقصود باید دید مشترک و همگانی داشته باشد و دین به پیروانش دید مشترک می‌دهد. مردمان نخستین می‌کوشیدند تا از حالت جدایی خود از طبیعت، با همانند سازی کامل با قبیله یا طایفه خود بگریزند. در واقع، یکی بودن با طبیعت، قبیله و دین به فرد ایمنی می‌بخشد. او به یک کل متشکل متعلق است و در آن ریشه دارد. ممکن است از گرسنگی و اختناق رنج ببرد، اما از بزرگ‌ترین دردها مصون است.^۲ اما بشر جدید چون آگاهی و توانایی بیشتری برای غلبه بر طبیعت دارد و از طبیعت فراتر رفته است، با این که در معرض قوانین طبیعی قرار دارد، اما نمی‌تواند آنها را تغییر دهد و در حالتی از در به دری و انزوا رها می‌شود.

۲. **کانون سرسپردگی:** نیاز دیگر انسان این است که دست به سوی کانونی دراز کند که سرسپرده به آن باشد، زیرا انسان از آزادی مطلق وحشت دارد. به نظر فروم، ما به دلیل تاریخچه خود از احساس‌های تنهایی، جدایی و بی‌اهمیتی رنج می‌بریم. بنابراین، نیازهای اساسی ما این است که از این احساس انزوا و جدایی بگریزیم و احساس تعلق ایجاد کنیم و برای زندگی خود معنایی بیابیم. آزادی زیاد، وضعیت منفی است که می‌کوشیم از آن

۱. وولف، دیوید ام، ص ۸۰۰.

۲. فروم، اریک، *گریز از آزادی*، ص ۵۵.

بگریزیم.^۱

در تعریف فروم «دین عبارت از هر سیستم فکری یا عملی مشترک بین یک گروه است که الگوی جهت‌گیری و مرجع اعتقاد و ایمان افراد آن گروه باشد. در واقع هیچ فرهنگی در گذشته یافت نمی‌شود که دین به معنی وسیع تعریف ما در آن جایی نداشته باشد و به نظر هم نمی‌رسد که در آینده نیز فرهنگی غیر از این بتواند به وجود آید. نیاز به یک نظام مشترک جهت‌گیری و یک مرجع اعتقاد و ایمان دارای ریشه‌های عمیق در شرایط زیستی انسان است».^۲

با اتکا به تعریف فوق، می‌توان گفت که فروم نیاز به یک نظام جهت‌گیری و اعتقادی را جزء ذاتی هستی انسان به شمار می‌آورد. در واقع، از نظر وی نیاز دینی به معنی نیاز به یک الگوی جهت‌گیری و مرجعی برای اعتقاد و ایمان است و هیچ کس را نمی‌توان یافت که فاقد این نیاز باشد.^۳

در تحلیل‌های فروم، نیاز به معنایابی زندگی نیز کاملاً مشهود است. از دید وی، ما باید تصویری با ثبات و با معنی از جهان ایجاد کنیم، تا بدین وسیله بتوانیم همه آنچه را که در اطراف ما می‌گذرد، درک کنیم. افزون بر چارچوب جهت‌گیری، ما به هدفی غایی یا یک خدا نیاز داریم که از طریق آن بتوانیم برای زندگی خود معنایی پایدار پیدا کنیم. از طریق این امر مورد تقدیس است که ما احساس هدایت شدن به سوی آینده را کسب می‌کنیم.^۴

فروم حتی به تأثیر مثبت مذاهب پوچ هم قائل است. به گفته وی، دین، هر رسم و هر اعتقاد، هر اندازه پوچ و باعث استحقار باشد، اگر فرد را به دیگران وابسته کند، پناهگاهی از جدایی است که آدمی بیش از هر چیز از آن هراسناک است.^۵ بدین سان، به اعتقاد فروم تنها تعلق به جا، معنا و جهتی در زندگی است که انسان را از این احساس که چون ذره‌ای خاک بالاخره مغلوب کوچکی خود خواهد شد، به دور می‌دارد؛ و اگر نتواند خود را به نظامی که

۱. شولتز، دوان، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و دیگران، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۱۹۸.

۲. فروم، اریک، روانکاوی و دین، ص ۳۶.

۳. همان، ص ۴۰.

۴. شولتز، دوان، ص ۲۰۸.

۵. فروم، اریک، گریز از آزادی، ص ۴۰.

به زندگی معنی و جهتی می‌بخشد مربوط کند، درونش لبریز از تردید خواهد شد و همین تردید سرانجام قدرت عمل یا، به عبارت دیگر، قدرت زندگی را در او فلج خواهد کرد. فروم، ادیان را به دو دسته خودکامه و نوع خواهانه تقسیم می‌کند. عنصر اصلی در ادیان خودکامه و تجربه دینی خودکامه، تسلیم در برابر قدرتی مافوق انسان است. در این ادیان، فرمانبرداری تقوای اصلی و نافرمانی بزرگ‌ترین معصیت به شمار می‌رود. تسلیم و تمکین در برابر یک مرجع نیرومند یکی از راه‌هایی است که انسان از احساس تنهایی و محدودیت خویش فرار می‌کند. او ضمن تسلیم، استقلال و تمامیت خود را به عنوان یک فرد از دست می‌دهد، اما احساس حمایت شدن به وسیله نیرویی پر هیبت و شوکت در او به وجود می‌آید و خود جزیی از آن می‌شود.^۱

ادیان نوع خواهانه برخلاف ادیان خودکامه، بر محور انسان و توانایی او بنا شده‌اند. انسان باید نیروی منطق خود را جهت شناسایی خویشتن، رابطه اش با هم‌نوعان و همچنین موقعیت خود در جهان توسعه دهد. تجربه دینی در این نوع ادیان، تجربه یگانگی با همه بر اساس پیوستگی فرد با جهان است که از راه تفکر و عشق حاصل می‌شود. تقوی و فضیلت به معنی تحقق نفس است نه اطاعت و فرمانبرداری.^۲ به نظر وی، در ادیان توحیدی نوع خواهانه خدا سمبل نیروهای خود انسان است که بشر می‌کوشد در زندگی خود به آنها تحقق بخشد، نه سمبل قدرت و نیرویی برتر از انسان. به هر حال، در ادیان نوع خواهانه، خداوند تصویری از خود عالی‌تر انسان، و مظهر آن چیزی است که انسان بالقوه هست و یا باید باشد.^۳ فروم به دنبال نوعی دین‌ورزی نوع خواهانه و به دور از تعصب، و نهادهای دینی است که کل زندگی اجتماعی را در برگیرد و جانشین دین خودکامه شود.

رولو می (۱۹۰۹-۱۹۹۴)

به گفته می، در نیمه قرن بیستم این امر بدیهی شمرده می‌شود که دنیای نوین در میانه عصری از اضطراب، روزگار آشفتگی معیارها و ارزش‌ها، و ناامنی دردناک به سر می‌برد.^۴ به

۱. همو، روانکاوی و دین، ص ۵۲.

۲. همان، ص ۵۴.

۳. همان، ص ۶۹.

4. May, Rollo, *Man's Search for Himself*, New York, 1953, p.7.

باور او اکنون اصطلاح دوران اضطراب از حالت شعاری گذشته است. ما مانند شترمرغی که در مواجهه با خطر سر خود را در شن‌های بیابان فرو می‌کند، چنان به زندگی در حالت شبه اضطراب خو گرفته‌ایم، که از توجه به اوضاع و احوالی که در آن هستیم و تفکر درباره‌ی آن سرباز می‌زنیم.^۱

می در کتاب *انسان در جستجوی خویشتن* چنین می‌گوید که ویژگی بارز انسان تلاش برای درک معنی و هدف در زندگی است. بی‌معنایی در زندگی به پوچی و بی‌محتوایی منجر می‌شود و این وضعیتی است که از احساس ناقص بودن یا پی بردن به اینکه آن چیزی نیستیم که باید می‌شدیم، ناشی می‌شود. به گفته‌ی می: «در دوران ما، که دوران تغییر ارزش‌ها و روش‌هاست، هدف‌ها، معیارها، اصول و عادات قدیمی، که با اوضاع و شرایط تازه جور نیستند. هنوز در ذهن و رفتار ما جای دارند. تضاد حاصل از تفاوت و تغییر، سرخوردگی می‌آورد و سؤال‌هایی را می‌انگیزد که پاسخ‌های درستی برایشان نمی‌توان یافت. وقتی ارزش‌ها و هدف‌ها چنین پاره‌پاره و تقسیم‌بندی شده باشند، طولی نخواهد کشید که وحدت و یکپارچگی شخصیت خدشه‌دار می‌شود و شخص در تعیین راه و روش زندگی خود سردرگم و بلا تکلیف می‌ماند».^۲ بر این اساس، می تصویری که از انسان قرن بیستم رسم می‌کند، تصویر انسان تهی است.

به‌زعم وی، وقتی مردم راهنمایی در خود و از خود نداشته باشند، به تدریج این نبود راهبر و راهنما به احساس تهی بودن، وحشت و اضطراب ناشی از آن می‌انجامد. اساسی‌ترین مشکل مردم در قرن بیستم، تهی بودن آنان است.^۳ وی معتقد بود که تهی بودن انسان امروز، به احساس پوچی، بیهودگی و بی‌معنایی رسیده است و این برای ما و جامعه ما خطرناک است. وقتی انسان به سوی چیزی یا هدفی کشیده نشود، مانند آب بی‌جریان و بی‌حرکت راکد می‌شود و توانایی‌های بالقوه‌اش رو به نیستی می‌گذارد و ناامیدی حاصل از آن او را به ویرانگری می‌کشاند.^۴

۱. می، رولو، *انسان در جستجوی خویشتن*، ترجمه‌ی سید مهدی ثریا، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۳۸.

۲. همان، ص ۵۹.

۳. همان، ص ۱۴.

۴. همان، ص ۲۶.

می راه برون رفت از این پوچی و بیهودگی را، ارزیابی مجدد همه ارزش‌ها و خودنگری می‌داند: «وقتی ارزش‌های انسانی و دینی به مسخره گرفته شدند، کابوس هراسناک بربریت بر جان ما افتاد. راه حل پیشنهادی من ارزیابی مجدد همه ارزش‌ها و خودنگری و خودآزمایی نوع انسان در کل است»^۱.

بر بنیاد نظریات می، انسان از طریق خودآگاهی و خودشناسی ره به سوی ساحت دینی می‌برد. وی همواره نقش مثبت نگرش دینی را ارج می‌نهد. به گفته او، انسان در واقع موجود ارزش‌گذار است. هیچ‌کس نمی‌تواند بدون ارزش گذاشتن زندگی کند و ادامه زندگی بسته به ارزش‌گذاری است. فقط با ارزش‌گذاری است که ارزش به وجود می‌آید و بدون ارزش‌گذاری وجود پوسته‌ای خالی از مغز است.^۲ وی بر آن بود که فلسفه و دین با هم می‌توانند به حل مسأله مهم ارزش برای انسان امروزی کمک کنند.

دین راستین، به معنی یافتن و اثبات معنای نهایی و مقصود فردی در کل فرایند زندگی، برای شخصیت سالم ضروری است. از دید می: «دین پذیرش معنا برای زندگی است. بود یا نبود دین را با کلمات و حرف‌های ظاهراً روشنفکرانه نمی‌توان تبیین کرد، بلکه دینداری را با جهت‌گیری انسان در رویارویی با زندگی می‌توان بیان نمود. دین توجه انسان به بالاترین و مهم‌ترین رابطه شخص با زندگی و سرنوشت خویش است. دینداری از آنجا آغاز می‌شود که شخص به چیزی معتقد شده باشد که برایش ارزش زنده ماندن یا مردن را داشته باشد». همچنین «از دیدگاه روان‌شناسی، دین راه و وسیله‌ای است که انسان را با وجود و هستی خودش مرتبط می‌سازد»^۳.

گذشته از این، می از یکسان شمردن دین با شکل‌های سنتی آن سخت می‌پرهیزد، زیرا به نظر او هر یک از آنها قالبی مشخص و فشرده از احکام جزمی است. با این همه، به گمان او شکل‌های سنتی دین بالقوه اهمیت زیادی دارند: اگر حکمتی را که از طریق سنت‌های تاریخی در اخلاقیات و دین به ما رسیده است نادیده انگاریم، تنها خود را به

۱. می، رولو، ص ۶۲.

۲. همان، ص ۲۴۶.

۳. همان، ص ۲۳۷.

افلاس افکنده‌ایم.^۱

تنها مضمونی که در همه آثار می دیده می‌شود این است که دین یا منبع نیرو و قدرت است یا پناهگاهی برای (توجیه) ضعف و ناتوانی. پس به نظر می‌آید، دین مرجع یا پناهگاه است. به تناسب استعداد روحی انسان برای گرایش به خیر و شر، دین ممکن است احساس وقار و ارزش شخصی را در نظر فرد تقویت کند، به تصدیق و تثبیت ارزش‌ها در زندگی یاری رساند، و موجب رشد آگاهی اخلاقی و مسئولیت شخصی گردد؛ یا آنکه دین ممکن است احساس آزادی شخصی را زایل کند، این توقع را در او برانگیزد که همواره باید کسی مواظبش باشد، و موجب شود که فرد از اضطرابی بگریزد که ناگزیر در هرگونه رویارویی راستین انسان با مشکلات به او دست می‌دهد. به نظر می‌آید، روان‌شناسی می‌تواند با روشن ساختن خطاهای ایمان جزمی و هموار کردن راه برای اعتقاد درونی و اصیل، جنبه مثبت دین را تقویت کند.^۲

بر این اساس، می‌تواند دو جنبه و برداشت از دین اشاره می‌کند. این دو برداشت این است که آدم‌های دینی، بیشتر از دیگران علاقه‌منداند که برای خود و زندگی خود نقشه و برنامه داشته باشند، اما در عین حال محافظت و حمایت خداوند را از خود حق مسلم و خداداده خود می‌دانند. گرایش اول، یعنی علاقه شدید انسان به اینکه برای خود و زندگی خود راه و روشی در پیش داشته باشد، مطلبی است روشن که نیاز به توضیح و توجیه ندارد. این گرایش نتیجه اعتقاد جدی انسان به لزوم وجود معنا و ارزش در زندگی است که جنبه مفید و سازنده هر دینی است که به کمال رسیده باشد.^۳ در تحلیل می‌آید، روان‌رنجوری به واسطه دین هنگامی پیش می‌آید که خداوند به صورت یک پدر کیهانی تصویر می‌شود؛ پدری که در پناه او همه نیازها و خواست‌های انسان بدون هیچ رنج، زحمت، دلهره و اضطراب برآورده می‌شود. چنین تصویری از خدا و دین، نوعی دلیل‌تراشی برای سبک کردن دلهره و اضطراب ناشی از درک این واقعیت است که انسان در عمق وجود خود، خویش را

۱. وولف، دیوید ام، ص ۸۳۶.

۲. همان.

۳. بی، رولو، ص ۲۲۲.

تنها می‌بیند و می‌داند که در نهایت هر امری باید خودش برای خودش تصمیم بگیرد و عمل کند.^۱

کارل راجرز (۱۹۰۲-۱۹۸۷)

کارل راجرز یکی از پایه‌گذاران رویکرد انسان‌گرایانه به‌شمار می‌آید. تأکید راجرز بر خودشکوفایی به عنوان انگیزش اصلی، او را به نهضت استعدادهای نهفته انسان پیوند می‌دهد. همچنین، راجرز و مزلو نفوذی دو جانبه بر آثار یکدیگر داشته‌اند. به یک معنی، راجرز اصول روان‌شناسی انسان‌گرا را بسط داد و آنها را در رابطه درمانگر - بیمار در درمان شخص - محور خود به کار برد؛ این روش به عنوان یک روش درمان، کاملاً جدید بود.^۲

راجرز نظریه خود را با مذهب و علم، فلسفه و عمل‌گرایی ترکیب کرده است. در نظرگاه وی، انسان در میان سایر انواع، یگانه است و آنچه که در این منحصر به فرد بودن اساسی است، آگاهی از خویشتن و حرکت به سوی خودشکوفایی است. نحوه تجربه رویدادها و به ویژه تجربه خویشتن، محور نظریه راجرز را تشکیل می‌دهد.^۳

نام روش درمانی راجرز، دیدگاه او را نسبت به شخصیت انسان بیان می‌کند. راجرز با قرار دادن مسئولیت تغییر درمانجو به دوش خود وی، به جای درمانگر فرض می‌کند که اشخاص می‌توانند هشیارانه و بخردانه افکار و رفتار نامطلوب خود را به صورت افکار و رفتار مطلوب تغییر دهند. راجرز دید خوش‌بینانه‌ای راجع به ماهیت انسان دارد. به اعتقاد او، همه نیروهای وجودی انسان در خدمت رشد و تعالی انسان است. او چیزی به نام گزینه مرگ را که فریود به آن اشاره می‌کند، نمی‌پذیرد و مرگ را ضربه‌ای فیزیکی می‌داند که به صورت ناگهانی اتفاق می‌افتد.^۴

از نظر راجرز، انسان ذاتاً ماهیتی مثبت دارد و مسیر حرکت او در مجموع به سوی خودشکوفایی، رشد و اجتماعی شدن است. افزون بر این، تصویری که فریود و پیروان او

۱. می، رولو، ص ۲۲۸.

۲. شولتز، دوان، ص ۳۹۲.

۳. پروین، لارنس ا، روان‌شناسی شخصیت، نظریه و تحقیق، ترجمه محمد جعفر جوادی و پروین کدیور، تهران، ۱۳۷۳ش، ص ۲۲۷.

۴. دارابی، جعفر، نظریه‌های روان‌شناسی شخصیت (رویکرد مقایسه‌ای)، تهران، ۱۳۸۸ش، ص ۹۶.

از انسان، ناهشیار و نهاد ارائه می‌دهند این است که در صورت امکان، به اعمال خلاف اخلاق دست خواهد زد. طبق این نظر، انسان از بنیاد غیرمنطقی، غیراجتماعی و مخرب خود و دیگران است. به نظر راجرز، ممکن است گاهی انسان چنین باشد، ولی این زمانی اتفاق می‌افتد که روان‌آزرده است و مانند یک انسان شکوفا شده عمل نمی‌کند. وقتی آزادانه عمل می‌کنیم و در تجارب خویش مختاریم، ماهیت اصلی خود را به عنوان موجودی مثبت و اجتماعی ارضاء می‌کنیم، موجودی که می‌تواند مورد اعتماد باشد و اصولاً سازنده است.^۱

از آنجا که دیدگاه راجرز نسبت به ماهیت انسان خوش‌بین است، برخورداری از سلامت روانی را برای همگان ممکن می‌داند، زیرا به نظر او آدمی ذاتاً تعالی‌خواه یا تعالی‌جوی است، و سائق خودشکوفایی تنها نیروی انگیزش و تنها هدف در زندگی است. از این‌رو، انسان همواره در حال شدن است: «مهم‌ترین هدفی که فرد آرزومند دستیابی به آن می‌باشد، آماجی است که او دانسته یا نادانسته به تعقیب آن می‌پردازد و آن عبارت از شدن خودش». به دلیل مذکور، وی ژرف‌ترین شکل ناامیدی را این می‌داند که انسان انتخاب کند که شخص دیگری غیر از خود اوست باشد.^۲

آبراهام مزلو (۱۹۰۸-۱۹۷۰)

آبراهام مزلو یکی از متفکران پیشگام، و از مؤسسان روان‌شناسی انسان‌گرا^۳ است، جنبشی که آن را روان‌شناسی نیروی سوم^۴ می‌نامند.^۵ در عین حال، مزلو روان‌شناسی انسان‌گرایی را نیروی سوم، روان‌کاوی^۶ را نیروی دوم، و رفتارگرایی^۷ را نیروی اول می‌داند. مزلو رفتارگرایی و روان‌کاوی، و به ویژه رویکرد فرویدی در شخصیت را مورد انتقاد قرار می‌دهد. وی به رغم فروید و دیگر نظریه‌پردازان شخصیت که با مطالعه روان‌نژندان، ماهیت

۱. پروین، لارنس ا.، ص ۲۰۴.

۲. راجرز، کارل، *درآمدی بر انسان‌شدن*، ترجمه قاسم قاضی، تهران، ۱۳۶۹ش، صص ۱۱۷-۱۱۹.

3. humanistic psychology

4. the third force psychology

۵. جلالی تهرانی، محمد محسن، «تکامل انسان - مقایسه یک نظریه اسلامی با نظریه‌ای در روانشناسی

انسان‌گرا»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۹، ۱۳۷۵ش، ص ۳۹.

6. psychoanalysis

7. behaviorism

شخصیت انسان را بیان می‌کنند، سالم‌ترین نمونه‌های شخصیت را به مثابه موضوع آزمون شایسته تحقیق می‌داند.^۱

نخستین گام علمی که مزلو در مسیر تقریب به معنویت و دین و فرامادی دیدن آدمیان برداشته، نظریه مشهور هرم نیازها^۲ است. وی نخستین بار در نشریه روان‌شناسی از هرم نیازها سخن به میان آورد و بعدها، یعنی یازده سال پس از آن، در سال ۱۹۵۴م نظریه وی در این مورد به‌طور کامل‌تری در کتاب انگیزش و شخصیت منعکس گردید.^۳ آن چه در ایران از هرم مزلو ارائه شده، بیشتر پنج مرتبه دیدن نیازهای انسانی است، ولی در واقع با تأکید وی بر نیازهای دانستن و زیادوستی می‌توان این نیازها را به هفت مرتبه افزایش داد. بنابر سلسله مراتب هرم مزلو، نیازهای روی پله‌های پایین نردبان باید ارضا شوند تا نیازهای پله‌های بعدی خودنمایی کنند. وقتی نیاز سطح دوم برآورده شد، نیاز سطح سوم برتری پیدا می‌کند و به همین ترتیب الی آخر. در پایین‌ترین سطح، نیازهای فیزیولوژیکی^۴ (از قبیل نیاز به اکسیژن، غذا، آب، سرپناه، روابط جنسی، خواب و پوشاک) غالب‌اند. وقتی این نیازها ارضا شدند، نیازهای ایمنی^۵ در برابر عوامل طبیعی (زلزله، طوفان)، امنیت (امنیت اجتماعی، مالی، شغلی)، نظم، قانون و ... خودنمایی می‌کنند؛ مرحله بعد نیاز به تعلق داشتن و عشق^۶ (از قبیل نیازهای عشقی و تعلق‌پذیری، کار گروهی، خانواده، رابطه با دیگران، غرور، گریز از طردشدگی، عشق‌ورزی دیگران به فرد و برعکس) قرار دارد. سپس به دنبال آن نیاز به عزت و احترام^۷ رخ می‌نماید که مواردی از قبیل عزت نفس، موفقیت، مهارت، استقلال، سلطه‌گری، اعتبار، شهرت، قدر و منزلت، نفوذ و اعتماد به نفس را در بر می‌گیرد. رتبه بعد نیاز به دانستن و فهمیدن^۸ سپس نیازهای زیبایی‌شناختی^۹ و سرانجام نیاز برای خود شکوفایی^{۱۰} تأثیرگذار خواهد بود.^۱

۱. مزلو، آبراهام، روانشناسی شخصیت سالم، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، ۱۳۶۷ش، ص ۹.

2. hierarchy of needs

۳. رحیمی نیک، اعظم، تئوری‌های نیاز و انگیزش، تهران، ۱۳۷۴ش، ص ۱۱.

4. physiological needs

5. safety needs

6. belongingness & love needs

7. esteem needs

8. need to know & understand

9. aesthetic needs

10. needs self-actualization



به باور مزلو میان آن دسته از نیازهایی که عالی^۲ یا فرانیازها یا نیازهای بودن نامیده می‌شوند و آنهایی که پست یا کاستی یا کمبود^۳ خوانده می‌شوند، تفاوت‌های عملکردی و روانی واقعی وجود دارد.^۴ نیازهای بالاتر یا رشد، که همان نیاز عام به خودشکوفایی است، نیاز ویژه انسان به شکوفا ساختن استعدادهای خود، معمولاً پس از ارضای مناسب نیازهای دیگر پدید می‌آید و کمتر از سایر نیازها ضرورت دارد و اگر هم برآورده نشود، مشکل کمتری ایجاد می‌کند. برخلاف نیازهای کاستی، که وقتی ارضا شوند، فروکش می‌کنند، نیازهای رشد در صورت ارضا شدن تشدید می‌شوند.^۵

یکی از نگرانی‌های اصلی مزلو، آن چنان که اظهار می‌دارد، این بود که نشان دهد ارزش‌های معنوی معنا و مدلولی طبیعی‌گرایانه دارند. از این رو، معنویت مسئولیتی عمومی است که بر دوش همه افراد بشر است. باید اضافه کرد که بسیاری از مردم ظاهراً به دین تشکیلاتی به عنوان مکان، منبع، متولی، قیم و تعلیم دهنده زندگی روحانی می‌نگرند،^۶ اما بنابر نظرات مزلو، ما می‌توانیم معنوی و روحانی باشیم و گذشته از این، حریم ارزش‌های روحانی، معنوی و دینی، طبیعی است، یعنی معنوی بودن و مذهبی بودن وجهی طبیعی از وجوه انسانی است. وی می‌گوید: «بنیان مشترک تمام مذاهب انسانی، طبیعی است و ارزش‌های روحانی نیز به صورت طبیعی قابل اشتقاق‌اند».^۷

۱. مزلو، آبراهام اچ، انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، مشهد، ۱۳۷۵ش، صص ۷۰-۸۴.

2. b-needs, being-needs

3. deficiency needs

۴. مزلو، آبراهام اچ، انگیزش و شخصیت، ص ۱۴۹.

۵. وولف، دیوید ام، ص ۸۱۲.

۶. مزلو، آبراهام، مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا، ترجمه علی اکبر شاملو، تهران، ۱۳۸۷ش، ص ۲۰.

۷. همان.

به موجب این تحلیل، در واقع دین به یک معنا مستقیماً ریشه در بیولوژی ما دارد. دین به دلیل وجود ژن‌ها، به بخشی از طبیعت و ماهیت درونی ما مبدل شده است. به یک معنا، مزیت بیولوژیکی که دین به همراه دارد، همیشگی است.^۱ به همین دلیل مزلو معتقد است که نیاز به ارزش‌های معنوی، اخلاقی و روحانی هیچ ربطی به هیچ کلیسایی ندارند. آنها هسته مشترک تمام کلیساها، تمام ادیان و از جمله ادیان خداناگرا هستند.^۲

با اتکا به نظریات فوق، از یک سو می‌توان گفت که زندگی روحانی قسمتی از زندگی بدنی و خصوصیات زیستی، بلکه والاترین قسمت زندگی و خصوصیات زیستی است. باید گفت که زندگی بر اساس ارزش‌ها و زندگی حیوانی ما، از هم جدا و هر کدام متعلق به محدوده جداگانه‌ای نیستند.^۳ از آنجا که زندگی روحانی بخشی از واقعیت وجود انسان و شبه‌گریزی است، وجود آن را با درون بینی همراه با تفکر درباره وجود خود می‌توان درک کرد.^۴ بر این اساس، مزلو معتقد است که «زندگی ارزشی، معنوی و مذهبی، جنبه‌ای از زیست انسانی است».^۵

مبنای تأکید مزلو این است که «زندگی معنوی بخشی از ذات انسانی و ویژگی تعریف کننده طبیعت انسان است که بدون آن طبیعت انسان کامل نیست. زندگی معنوی بخشی از خویشتن واقعی، هویت آدمی، مغز درون آدمی، انسانیت آدمی، و انسان کامل بودن است».^۶ مزلو دین را جزء ماهیت بشر تعریف می‌کند و آن را جزء عالی‌ترین نیازهای بشری می‌داند. در واقع، باید اذعان کرد که مزلو سرسختانه معتقد است که زندگی معنوی ریشه در طبیعت زیستی نوع بشر دارد. زندگی روحانی و معنوی قسمتی از جوهر انسانی هر کس، و

۱. ریوس، مایکل، «داروینیسیم و الحاد»، علم و کنادوکاو معنوی، تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز، ترجمه محمد حسین ملایری، تهران، ۱۳۸۳ش، ص ۱۸۰.

۲. مزلو، آبراهام اچ، مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا، ص ۷۲.

۳. همو، «انسان سالم و خودشکوفایی»، شعوری دیگر (چشم باطن) روانشناسی و مردم‌شناسی عرفانی، ترجمه سید مهدی ثریا، تهران، ۱۳۸۱ش، صص ۷۵-۷۶.

۴. همان، ص ۷۹.

۵. مزلو، آبراهام اچ، زندگی در این جا و اکنون، هنر زندگی متعالی، ترجمه مهین میلانی، تهران، ۱۳۸۶ش، ص ۴۲۶.

۶. همان.

خصوصیتی است که طبیعت انسان را با اشاره به آن باید تعریف و توصیف کرد، طبیعتی که بدون آن انسان کامل نیست.

با هرم نیازهای مزلو می‌توان نشان داد که دین جایگاهی در نهاد انسان دارد و دین را جزء عالی‌ترین نیازهای بشری دانست و نشان داد که دین همواره در وجود همه انسان‌ها در هر زمانی و مکانی وجود دارد. نتیجه‌ی چنین برداشتی این است که دین و معنویت و نیاز به معنا همواره وجود خواهد داشت.

جایگاه دین در هرم نیازها

زندگی روحانی و معنوی قسمتی از جوهر انسانی هر کس است و در هر طبقه از سلسله مراتب نیازها، دین می‌تواند شکل خاصی به خود بگیرد و در هر مرحله‌ای، دین به نیازهای مشخصی پاسخ می‌دهد. به بیانی دیگر، بشر در سیر تاریخ خود گرایش به اصلی متعالی داشته است و این گرایش نیز از نیازهای درونی انسان ریشه می‌گیرد. بنابراین، در اصل این جوشش درونی نمی‌توان تردید کرد، اما در پیاده کردن این جوشش و نیاز، در هر مرحله دین خاصی شکل می‌گیرد. طبق نظریات مزلو می‌توان نتیجه گرفت که خداوند به قدر نیاز انسان فرود می‌آید و دین و مدینه فاضله انسان مطابق با نیاز انسان شکل می‌گیرد. بنابراین، می‌توان گفت که آدم فقیر هم معنوی و دینی است، اما از دین و از خدا تنها می‌خواهد که نیازهای اولیه‌اش تأمین شود.

از جمله نیازهای فیزیولوژیکی ما نیاز جنسی است. فروید از نظریه‌پردازانی است که نیاز جنسی را از جمله دلایل شکل‌گیری دین می‌داند. او معتقد است که دین، پاسخ به نیاز جنسی است. در واقع، فروید در اغلب آثارش بر آن است که دین از ترس‌های اولیه و نیاز به حمایت بشر (و نیز کودکان امروزه) نشأت گرفته است.

ویلیام جیمز از جمله افرادی است که دین را پاسخ به نیازهای احساسی و عشق و عواطف می‌داند. در واقع، به زعم وی، این نیاز عاطفی و عشق است که سبب شکل‌گیری دین می‌شود.

به نظر اریک فروم نیز دین در پاسخ به نیازهای تعلق و وابستگی شکل می‌گیرد. از نظر یونگ نیز دین، نیاز احساس تکریم و فردیت و هویت ما را برآورده می‌سازد و مهم‌ترین کارکرد دین وحدت شخصیت است.

حال باید گفت که دین مبتنی بر نفع (نیاز فیزیولوژیکی)، دین مبتنی بر ترس (نیاز ایمنی)، و دین مبتنی بر فردیت و تکریم و تعلق (نیاز عشق و تعلق و احترام)، همه تسلیح علیه نیازهایی است که ما در مقابل آنها باید خود را حفظ کنیم.

از مطالب فوق چنین نتیجه می‌گیریم که نظریات اکثر اندیشمندان در زمینه دین را می‌توان در چهار طبقه اول سلسله مراتب نیازهای مزلو جای داد. این چهار سطح مجموعاً نیازهای پایین‌تر یا کاستی یا کمبود را تشکیل می‌دهند. پس نظرات فروید، یونگ، جیمز، می و فروم در سطح نیازهای کاستی و کمبود ارائه شده‌اند و هیچ یک از این نظریات به دین سطح بالاتر و رشد توجه نکرده‌اند و از سطح دین کمبود یا کاستی قدمی فراتر ننهاده‌اند.

در دین‌های طبقه کاستی و کمبود، جهل، ضعف، ترس و نیازهای مادی انسان با دین درآمیخته است، اما آنچه که پس از این مرحله مطرح می‌شود، دین متعالی است و آن دینی است که برای فرد خودشکوفای جهان را توجیه بکند و به انسان و زندگی معنا ببخشد.



نتیجه

جدول مقایسه دیدگاه پیشگامان روان‌شناسی در دو چهره مدرنیته نسبت به دین

پارادایم دوره نخست (قرن ۱۸ تا اواخر دهه ۱۹۶۰م)	پارادایم دوره متأخر (از اواخر دهه ۱۹۶۰م تاکنون)
ضدیت با دین	بازگشت به دین و نوعی تجدید حیات دینی یا گرایش‌های معنوی
از قرن ۱۸ تاریخ آخر قرن ۲۰، روان‌شناسان دین عمدتاً از سکولاریزاسیون تأثیر گرفته‌اند.	از ربع آخر قرن ۲۰، نزد روان‌شناسان دین نظریه سکولاریزاسیون کلاسیک بیش از پیش زیر سؤال رفت.
توجه به امکانات و جنبه‌های خوشایند مدرنیته	توجه به سویه تاریک مدرنیته
فروید: دین را به عنوان یک پندار مطرح کرد که نتیجه طبیعی آن این است که پندار از بین می‌برد و عقل و علم جایگزین آن می‌شود.	مزلو: تبدیل شدن آینده یک پندار در دل نیازهای آدمی و اینکه دینداری همزاد و همراه آدمی است.
فروید از ناهشیار جنسی، یونگ از ناهشیار جمعی سخن می‌گوید.	فرانکل از ناهشیار معنوی، مزلو از ساحت معنوی انسان سخن می‌گوید.
پیش‌بینی اسطوره زدایی از جهان و رد تأثیر نیروهای فوق طبیعی بر امور زندگی	باور به اثرات مثبت و کارکرد قطعی دین در انسان
تحویل یا فروکاستن دین به عوامل روان‌شناختی و روانی	توجه به جنبه ایجابی و واقعیت فی نفسه دین
فرافکنی دین به واقعیت فرضی، ناشی از ترس‌ها، روان‌پریشی‌ها و نیازهای مادون و پست انسان (فروید)	نیاز به معنابخشی به زندگی و معنویت نیازی ذاتی و عالی است. مزلو بر آنست که دین جزء عالی‌ترین نیازهای بشری است.
دین، غیر ضروری و غیر نافع است (فروید)	معناداری مستلزم نوعی نگرش دینی یا شبه دینی است و دین پذیرش معنا برای زندگی است (می، جیمز، فروم، فرانکل، مزلو)
باور به خدا فقط یک پدیده روحی، یعنی فرآورد آرزو اندیشی، و زاده توهم یا پندار است. (فروید) / خدا یک کهن الگوست (یونگ)	ارضای کامل در انسان بسته و منوط به احساس ارتباط او با چیزی است که فراتر از او و متعالی‌تر از خود اوست.
رویکرد تشدیدزدا ^۱ نسبت به خدا باوری	رویکرد شخصی به خدا، هستی محض و برین
فروکاهش مرتبت آدمی به جایگاه حیوانی (فروید)	توجه به جایگاه انسانیت بشر (جیمز، فروم، راجرز،

1. deintensificative attitude

فرانکل، می، مزلو)	
رابطه روان‌نژندی با دین	رابطه سلامت ذهنی با دین
فروید کاملاً تحت تاثیر مدرنیته و عصر روشنگری بوده، اما یونگ به منزله پلی میان روان‌شناسان دوره نخست و متأخر بوده است.	نخستین نقطه عطف در روان‌شناسی دین با سخنرانی‌های گیفورد ویلیام جیمز به بار آمد و این روند با آثار فرانکل، فروم، می و مزلو ادامه یافت.
سرگردانی و آشفتگی انسان ناشی از ایمان و تعبد و تحکم است (فروید).	بی معنایی زندگی انسان امروز، عمدتاً معلول کسوف یا زوال اندیشه دینی است.
دین امری غیر عقلانی، عرفی و قابل تقلیل است.	دین امری تحکمی، اجباری و تعبدی و شخصی است.
نگاه یونگ به دین، به سودمندی آن	نگاه غالب روان‌شناسان به واقعیت دین
دین و احساسات دینی اموری عارضی و تحمیل شده از بیرون هستند.	دین یک حالت درونی و باطنی است (جیمز، فرانکل، فروم، می، مزلو).
می توان انتظار داشت که پندار دین کاملاً به صورت طبیعی از صحنه انسانی ناپدید شود.	دین به شیوه‌ای کلی و در مجموع مقام شامخ خود را در تاریخ حفظ می‌کند.
فروید ناکامی را در زندگی جنسی می‌کند.	فرانکل ناکامی را در نرسیدن به معناطلبی می‌داند.
نیاز به معنویت و آرامش روانی از ناتوانی کودک و حمایت خواهی‌اش از پدر سرچشمه می‌گیرد. (فروید)	نیاز به یک نظام جهت‌گیری و اعتقادی جزء ذاتی هستی انسان است.

منابع

- آذربایجانی، مسعود و سید مهدی موسوی اصل، *درآمدی بر روان‌شناسی دین*، تهران، ۱۳۸۵ش.
- الیاده، میرچا، دین پژوهی، ترجمه بهاء الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۷۳ش.
- پالس، دانبل، *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه محمد عزیز بختیاری، قم، ۱۳۸۵ش.
- پالمر، مایکل، *فروید، یونگ و دین*، ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی، تهران، ۱۳۸۵ش.
- پروین، لارنس ا.، *روان‌شناسی شخصیت، نظریه و تحقیق*، ترجمه محمد جعفر جوادی و پروین کدیور، تهران، ۱۳۷۳ش.
- جیمز، ویلیام، *دین و روان*، ترجمه مهدی قائنی، قم، ۱۳۸۷ش.
- جلالی تهرانی، محمد محسن، «تکامل انسان- مقایسه یک نظریه اسلامی با نظریه‌ای در روان‌شناسی انسان‌گرا»، *حوزه و دانشگاه*، ش ۹، ۱۳۷۵ش.
- دارابی، جعفر، *نظریه‌های روانشناسی شخصیت (رویکرد مقایسه‌ای)*، تهران، ۱۳۸۸ش.
- راجرز، کارل، *درآمدی بر انسان‌شناسی*، ترجمه قاسم قاضی، تهران، ۱۳۶۹ش.

- رحیمی نیک، اعظم، تئوری‌های نیاز و انگیزش، تهران، ۱۳۷۴ش.
- ریترز، جرج، نظریه جامعه‌شناسی در دوران معاصر، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۷۹ش.
- ریوس، مایکل، «داروینیسیم و الحاد»، علم و کنادوکا و معنوی، تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز، ترجمه محمد حسین ملایری، تهران، ۱۳۸۳ش.
- شولتز، دوان، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و دیگران، تهران، ۱۳۸۷ش.
- فرانکل، ویکتور امیل، انسان در جستجوی معنای غایی، ترجمه احمد صبوری و عباس شمیم، تهران، ۱۳۸۱ش.
- همو، انسان در جستجوی معنی: پژوهشی در معنی درمانی، ترجمه نهضت صالحیان و مهین میلانی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- همو، خدا درناخودآگاه، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- همو، فریاد ناشنیده برای معنی، ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی نیا، تهران، ۱۳۸۳ش.
- فروم، اریک، انسان برای خویشتن، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، ۱۳۸۵ش.
- همو، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران، ۱۳۸۸ش.
- همو، گریز از آزادی، ترجمه عزت الله فولادوند، تهران، ۱۳۸۷ش.
- فروید، زیگموند، آینده یک بن‌دار، ترجمه هاشم رضی، تهران، ۱۳۵۷ش.
- همو، تمدن و ناخشنودیهای آن، ترجمه خسرو همایون پور، تهران، ۱۳۸۴ش.
- قائمی نیا، علیرضا، درآمدی بر منشأ دین، قم، ۱۳۷۹ش.
- مزلو، آبراهام، «انسان سالم و خودشکوفایی»، شعوری دیگر (چشم باطن) روانشناسی و مردم‌شناسی عرفانی، ترجمه سید مهدی ثریا، تهران، ۱۳۸۱ش.
- همو، انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، مشهد، ۱۳۷۵ش.
- همو، روانشناسی شخصیت سالم، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، ۱۳۶۷ش.
- همو، زناگی در این جا و اکنون، هنر زناگی متعالی، ترجمه مهین میلانی، تهران، ۱۳۸۶ش.
- همو، مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا، ترجمه علی اکبر شاملو، تهران، ۱۳۸۷ش.
- مورنو، آنتونیو، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، ۱۳۸۸ش.
- می، رولو، انسان در جستجوی خویشتن، ترجمه سید مهدی ثریا، تهران، ۱۳۸۷ش.
- وولف، دیوید ام، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران، ۱۳۸۶ش.
- ویلم، ژان پل، جامعه‌شناسی ادیان، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران، ۱۳۸۶ش.
- همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران، ۱۳۸۷ش.
- یونگ، کارل گوستاو، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، ۱۳۷۰ش.
- همو، روح و زناگی، ترجمه لطیف صدقیانی، چ ۳، تهران، ۱۳۸۷ش.
- همو، مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، ۱۳۸۵ش.
- Jojnstone, Ronald, *Religion in Society: A Sociology of Religion*, London, 1988.

- May, Rollo, *Man's Search for Himself*, New York, 1953.

