

Examining the adaptability and differentiation of Nathan Söderblom's point of view about the central core of religion with psychological theories

Ghorban Elmi

Professor of the Department of Religions and Comparative Mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran (corresponding author), ghelmi@ut.ac.ir

Nilufar Salmani

PhD student of comparative religions and mysticism, University of Tehran, Tehran, Iran, salmani.niloofer@ut.ac.ir

پژوهشنامه ادیان

Abstract:

In the opinion of many theologians, the basis of religion is the revelation that humans communicate with the Holy by being present in it. Nathan Söderblom, who calls revelation mysticism, introduces it as the central core of religion. The distinguishing feature of his interpretation from the interpretation of the commentators of revelation is that this concept is considered in terms of meaning as genius that goes beyond ordinary talents and potentially exists in all human beings. According to Söderblom, there is revelation not only in great religions, but also in primitive religions. Hence, the task of the scientific study of religion is to examine this key element, without which a religion cannot be properly understood. On the other hand, Söderblom assumes that the history of religions manifests itself in two levels of consciousness: the level of common people, which is related to religiousness, and the level of uncommon people, which is related to religious genius. The topics discussed in this research are the central core of religion, the origin of revelation, genius, its connection with aesthetics and consecration of life, and prayer and worship.

Keywords: Revelation, mysticism, genius, experience of the sacred

بررسی انطباق‌پذیری و افتراق‌پذیری نظریه ناتان سودبلوم در باب هسته مرکزی دین با نظریات روان‌شناختی^۱

قربان علمی^۲ نیلوفر سلمانی^۳

چکیده

پژوهش حاضر با هدف پاسخ به این پرسش که ناتان سودبلوم، مورخ و پدیدارشناس برجسته دین چه تفسیری از هسته مرکزی دین ارائه داده و تا چه حد دیدگاه‌های وی با دیدگاه‌های روان‌شناسان همسویی دارد، نگاشته شده است. تاکنون پژوهش‌هایی در غرب با موضوع نگرش ناتان سودبلوم صورت گرفته است لیکن وجه تمایز این پژوهش با پژوهش‌های دیگر، جامعیت و نظرگاه متفاوت تحلیلگران این پژوهش است. آنچه در پژوهش حاضر محور بحث قرار گرفته است، انطباق و افتراق نظام اندیشه‌گانی وی در باب مکاشفه با دیدگاه‌های روان‌شناسان است. نگارنده‌گان این پژوهش با به‌کارگیری روش توصیفی-تحلیلی به این نتیجه نائل شده‌اند که در روان‌شناسی علی‌رغم رویکردهای مادی‌گرا و لادری، نظراتی وجود دارد که تأییدکننده‌ی برخی از ابعاد تئوری سودبلوم است. وجوه انطباق و افتراق نگرش سودبلوم با روان‌شناسان در مباحثی نظیر نبوغ، خاستگاه مکاشفه، ارتباط زیبایی‌شناسی با نبوغ، و اهمیت دعا و عبادت قابلیت توضیح و تحلیل دارد.

کلید واژه: مکاشفه، عرفان، نبوغ، تجربه امر قدسی

۲
پژوهشنامه ادیان

سال ۱۸، شماره ۳۴، پاییز و زمستان ۱۴۰۲

۱. تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۴؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۳/۰۵/۲۰

ghelmi@ut.ac.ir

۲. استاد گروه ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران (نویسنده مسئول)

salmani.niloofar@ut.ac.ir

۳. دانشجوی دکتری ادیان و عرفان تطبیقی، دانشگاه تهران، تهران، ایران

بیان مسئله

یکی از مسائل اساسی و گسترده در حوزه دین‌پژوهی مسئله گوهر و هسته مرکزی دین است که دین پژوهان کلاسیک غالباً با نگرشی واگشت‌گرایانه به دین و دین پژوهان جدید معمولاً با کناره‌گیری از این نگرش، هریک مرکز دین را چیزی متفاوت تعریف کرده‌اند. حلقه واسط این دو نگرش، دیدگاه دین‌پژوهانی است که با وجود تعلق به مکاتب کلاسیک دین‌پژوهی، در خط فکری دین‌پژوهان جدید قرار می‌گیرند. این گروه از دین‌پژوهان در فضای فکری واگشت‌گرایی و فرگشت‌گرایی در دین‌شناسی از ساحتی دیگر سخن رانده و فراتر از حوزه تبیین طبیعت‌گرایانه سیر می‌کردند (Kraemer, 1956, 54-60, 78-83). ناتان سودبلوم^۱ (۱۹۳۱-۱۸۶۶) - پدیدارشناس، مورخ ادیان، و استاد دین تطبیقی - یکی از مصادیق این گروه است که واخ درباره وی اظهار می‌کند «سودبلوم نماینده برجسته دگرگشت فکری گذر از قرن نوزدهم به قرن بیستم است.» (Wach, 1962, 12-17). سودبلوم نه فقط از حیث مزبور که دلالت بر رویکرد و روش‌شناختی متفاوت وی در دین‌شناسی دارد، حائز اهمیت است بلکه از این جهت که در بررسی خاستگاه دین و سنخ‌شناسی ادیان منظر روانشناختی را اتخاذ کرده (Waardenburge, 1999, 60) و نیز اثربخشی قابل توجهی در روانشناسی دین داشته، اهمیت بسزایی دارد. فان درلیو در کتاب‌گندری بر برخی از دستاوردهای اخیر تحقیقات روانشناختی و کاربرد آنها در تاریخ، به ویژه تاریخ دین بر نقش مهم سودبلوم در روانشناسی دین تاکید کرده و ادراک وی از دین را به مثابه جهت‌گیری جدید در روان‌شناسی اعلام می‌کند. وی در اینباره بیان می‌کند که روانشناسان پساکلاسیک به این نقطه از آگاهی دست یافته‌اند که واقعیت آنقدر غنی و متنوع است که نمی‌توان آن را از یک اصل واحد دانست و یا با یک روش واحد تفسیر کرد. در نظرگاه فان درلیو روانشناسی جدید و تاریخ دین این ادراک را مرهون سودبلوم و اندیشمندانی نظیر رودلف آتو^۲، فغیدغیش هایلا^۳، و تا حدی لوی برول^۴ است؛ باین حال، وی از تاثیر علوم انسانی به‌ویژه ادبیات و فلسفه تطبیقی در این امر تغافل نمی‌کند (Leeuw, 1926, 1-12). سودبلوم علاوه بر اثربخشی مزبور در روانشناسی دین قرن بیستم، تئوری‌هایی را در باب گوهر دین مطرح می‌سازد که وی را با

۳
پژوهشنامه ادیان

بررسی تطبیقی‌پندیری و اقتضای‌پندیری نظرگاه ناتان سودبلوم در باب هسته مرکزی دین با نظریات روان‌شناختی

1. Nathan Söderblom
2. Rudolf Otto
3. Friedrich Heiler
4. Lucien Lévy-Bruhl

ساحت روانشناسی پیوند می‌دهد. از این رو، ضرورت پرداختن به نظام اندیشه‌گانی وی که تا به امروز و به‌طور خاص در فضای آکادمیک ایران شخصیتی ناشناخته مانده است، همچنان ادراک می‌شود.

هسته مرکزی دین در نظام اندیشه‌گانی این شخصیت کاریزماتیک تاریخ تفکر پروتستان^۱، سنخیت بارزی با هدف وی در زمان حیاتش از جمله دغدغه‌ی تحقق وحدت پایدار میان کلیساها، مقابله با جزم‌گرایی و ایجاد احترام به سنت‌های دیگر دارد.^۲ نمونه‌ی تاکید سودبلوم بر احترام به ادیان و مقابله‌ی وی با جزم‌گرایی را می‌توان در بسیاری از گزاره‌های وی ملاحظه کرد؛ از جمله در گزاره‌ای که در کتاب جاکلن و وایرن مورد اشاره قرار گرفته است: «ساختن پادشاهی خدا وظیفه‌ای است که بسیاری از افراد از جمله غیر کلیسایان به آن فراخوانده می‌شوند (Jackelén, 376, 379, 2015, Wirén)» و یا در گزاره‌ای که در کتاب خودش تقریر شده است: «اشتیاق به خدا امری عمیقاً انسانی است و هر فرد غیر مسیحی‌ای می‌تواند به پادشاهی خدا تعلق داشته باشد.» (Söderblom, 1932, 469). از سوی دیگر، دغدغه‌ی سودبلوم برای ایجاد وحدت کلیسا در حمایتش از نهضت وحدت کلیساها^۳ و هدف غایی وی برای ایجاد وحدت میان ادیان، در اقداماتش برای صلح جهانی^۴ که موجب دریافت جایزه نوبل توسط وی شد، قابل ملاحظه است (Dick, 1992, 319). تمام دلالت‌های فوق بیانگر این مهم است که هسته‌ی مرکزی دین در نظام اندیشه‌گانی سودبلوم که وی آنرا مکاشفه مفروض می‌گیرد، با اهداف کاربردی وی همبستگی دارد و موجب می‌شود ادیان در یک پدیدار واحد و کمتر مورد نزاع، اتحاد یابند. تصور مکاشفه و یا تجربه دینی به مثابه‌ی گوهر دین پیشتر توسط شلاپر ماخر -بنیانگذار این ایده- در واکنش به عقل‌گرایی افراطی عصر روشنگری مطرح شد؛ لیکن این موضوع در تقریر سودبلوم که تابع اهدافی نظیر پایان بخشیدن به نزاع‌های دینی و بین‌المللی عصر خود نظیر جنگ جهانی اول است، وجهی دیگر می‌یابد. این مسئله در پژوهش حاضر در ساحتی متفاوت خواهد بود و آن پاسخ به این پرسش است که آیا هسته‌ی مرکزی دین در نظرگاه سودبلوم با تئوری‌های روانشناختی

1. See Sundkler, 1968.

2. Lange Dietz. (2011). Nathan Söderblom und seine Zeit. Germany. Vandenhoeck & Ruprecht, 464ff.

3. ecumenism

۴. کلیساها در نظام اندیشه‌گانی سودبلوم نقش بسزایی در کار برقراری و حمایت از صلح دارند. وی امیدوار بود که شبکه کلیساها بتواند میلیون‌ها نفر را برای حمایت از پیام عشق و صلح بسیج کند. رجوع شود به Jackelén, Wirén, 2015, 378

همسویی دارد یا خیر. فرضیه نخست این پژوهش وجود تناظر دیدگاهی میان سودبلم و برخی روان‌شناسان است. دلیل این فرضیه آنست که مکاتب روانشناسی هریک نگرشی متفاوت نسبت به دین را نمایندگی می‌کنند. فرضیه دیگر این پژوهش وجود انطباق تنها در نقطه‌ی غایی دین‌شناسی سودبلم و روانشناسان است؛ با این پیش‌انگاشت که به دلیل افتراق در رویکرد و روش‌شناسی، انطباق در فرآیند دو پژوهش امتناع عقلی دارد و صرفاً در پایان فرآیند اندیشه‌گانی‌شان تلاقی رخ خواهد داد. نگارندگان این پژوهش اهمیت پژوهش حاضر را در تقدم زمانی سودبلم بر روانشناسانی که تئوریهایشان بازگوکننده‌ی تئوری سودبلم است، دانسته و این فرضیه را زمینه‌ساز پژوهش‌های دیگر با موضوع سودبلم و روانشناسان می‌دانند.

نظر به اینکه نوشتار حاضر تلاش دارد تا با استفاده از روش توصیفی-تحلیلی به بررسی انطباق و افتراق دیدگاه روان‌شناختی سودبلم در باب هسته مرکزی دین بپردازد؛ شایسته است ضمن تحلیل نگرش وی در باب این مسئله، نظریات روان‌شناختی‌ای که با مباحث مطرح شده‌ی وی هم‌پوشانی دارد، مطرح شوند. شایان ذکر است که این پژوهش به دلیل محدودیت در حجم نگارش مقاله، تنها به نظریات روان‌شناختی مرتبط با تئوری سودبلم خواهد پرداخت؛ ضمن آنکه ذکر تئوری‌های روان‌شناختی در ضمن تقریر تئوری سودبلم در این نوشتار، با هدف بررسی انطباق و افتراق نگرش وی در باب دین با دیدگاه‌های روان‌شناختی صورت گرفته است؛ نه آنکه نگارندگان این پژوهش سودبلم را دارای نظریات روان‌شناختی بدانند که نیازمند بیان چگونگی ورود وی به گفتگو با روانشناسان در بحث دین باشد. پرسش‌های این پژوهش که محورهای طرح بحث این مقاله را شاکله‌بندی می‌سازند، عبارتند از: آیا نگرش سودبلم مبنی بر وجود نبوغ دینی، دارای انطباق با تحقیقات روان‌شناختی است؟ در نظام فکری سودبلم نبوغ چه نسبتی با زیبایی‌شناسی دارد و آیا در روان‌شناسی نیز می‌توان چنین ایده‌ای را ملاحظه کرد؟ آیا امر ماوراءطبیعی به‌مثابه‌ی خاستگاه مکاشفه، دارای حجیت در ساحت روان‌شناختی است؟ در بحث اعتبار تجربه‌ی امر قدسی، با چند دسته از روان‌شناسان مواجه خواهیم بود؟ و دعا و عبادت که سودبلم بر آنها تاکید دارد، چه جایگاهی برای روانشناسان دارد؟

نظریه سودبلم در باب هسته مرکزی دین و ابعاد مطرح در آن

در نظریه سودبلم مکاشفه جزء لاینفک ادیان و فرهنگها است که وی از آن با عنوان تجربه امر قدسی و عرفان که پدیداری در جستجوی وحدت انسان با واقعیت الوهی^۱ و تکمیل کننده‌ی انسان است، یاد می‌کند.^۲ وی آثار متعددی دارد که دلالت بر رویت ادیان در چشم‌انداز مکاشفه و وجهت تجارب قدسی در دین دارد. وی در این ارتباط بیان می‌کند: «مکاشفه فراتر از همه بحث‌ها است و آن در هر دینی وجود دارد؛ قدرت یک دین، نه به سروده‌های ستایش بلکه به تجربه است.» (Karlström, 1931, 41; Söderblom, 1903, 81; Söderblom, 1914, 70) در واقع، در الگوی تفسیری وحدت محور سودبلم از دین که دایره‌ای گسترده از ادیان شخصی را شامل می‌شود، مکاشفه نقطه‌ی اتصال ادیان است. مکاشفه نه به عنوان یک مولفه‌ی دینی در کنار مولفه‌های دیگر بلکه به مثابه‌ی دال مرکزی گفتمان دینی مطرح است که وجود آن در هر شکل از دینداری، سطح بالای آگاهی دینی را نمایان می‌سازد.^۳ به نظر می‌رسد، معیار ارزشی سودبلم برای دین، در داشتن یا نداشتن مکاشفه تعریف می‌شود. بدین معنا که مولفه‌های دینی با وجود مکاشفه معنا می‌یابند و عرضی بودن خود را دلالت می‌سازند چراکه امر قدسی که جوهره‌ی یک دین است خود را در بافت مکاشفه برای انسان آشکار می‌سازد. از این رو، نبود مکاشفه به معنای تهی بودن ظرف دین و دیندار است. پرسشی که در اینجا ضرورت پاسخ به آن وجود دارد، آنست که سودبلم چه دیدگاهی نسبت به مکاشفه دارد؟ در انگاره‌ی سودبلم مکاشفه نه یک مفهوم انتزاعی، بلکه واقعیتی از سنخ تجربه است.^۴ بدین معنا که قابل تحویل به مفاهیم منطقی و قابل ادراک برای آنانی که هیچ تجربه‌ای از آن ندارند، نیست؛ از این رو، لازم است که بدون پیش‌داوری و به درستی مورد تحلیل قرار گیرد. از سوی دیگر، مکاشفه در انگاشت وی پیوند نزدیکی با دینی بودن و ایمان دارد. ارلند انمارک در این ارتباط بیان می‌کند: «برای سودبلم مکاشفه نه امری افزون از ایمان و نه امری کمتر از ایمان بلکه با آن درهم تنیده است. این رخداد در اندیشه وی امری ایمانی است و عیسی عالی‌ترین نوع مکاشفه را در میان انسانها داشته است.» (Ehnmark, 1955, p. 218) نظر به اینکه سودبلم یکی از الهیدانان مسیحی است، زمینه‌ی فکری مسیحی را در

1. the Unio mystica

2. See Sharpe, 1981, 20, 25, 27

3. See Sharpe, 1975, 271; En levnadsteckning, 1931, 103;

4. See Ehnmark, 1955, p. 222.

این امر با خود حمل کرده است. باین حال تفسیر وی در تفارق با ایمان مسیحی نیز هست که آن را می‌توان در مهمترین بعد نگرش وی در باب هسته مرکزی دین یعنی نبوغ یافت.

یکی از ابعاد مهم نگرش سودبلوم در باب هسته مرکزی دین مسئله نبوغ است. در نگرش سودبلوم نبوغ که شکلی از مکاشفه است در هر انسانی به‌طور بالقوه و پنهان وجود دارد که فعلیت یافتن آن موجب می‌شود بشر خودارتباطی خدا را در تاریخ ادراک کرده و جهان را در یک وحدت زیبایی‌شناختی رویت کند. این نگرش دلالتگر آن است که سودبلوم هستی را جلوه‌ای از وجود خداوند مفروض می‌گیرد، و آنرا به‌عنوان یک وحدت شهودی مطمح نظر قرار می‌دهد. از سوی دیگر، وجود نبوغ در دیدگاه سودبلوم موجبات آشکار ساختن زیبایی خلقت برای دیگران را فراهم می‌سازد، همچنانکه در نگرش وی پیامبران و هنرمندانی نظیر باخ و موتزارت آنرا محقق ساخته‌اند (Nelson, 2007, 366). باین حال مهمترین وجه که نبوغ را به هسته مرکزی دین مرتبط می‌سازد آنست که نبوغ انسان را به مکاشفه نائل می‌سازد. به‌عبارتی قریب‌تر، نبوغ طریق، بستر و یا به تعبیر شارپ کانالی برای ادراک مکاشفه می‌شود (Sharpe, 1975, 271). این موضوع به تفصیل در پیکره مقاله مورد بررسی قرار خواهد گرفت.

بعد دیگر نگرش سودبلوم در باب هسته مرکزی دین، مسئله خاستگاه مکاشفه است. سودبلوم عامل مکاشفه را نه بشر بلکه لطف خدا قلمداد می‌کند. اگرچه وی مکاشفه را از طریق نبوغ انسان ممکن می‌داند لیکن آن را عطائی از جانب خدا قلمداد می‌کند. وی حتی هنگام سخن از تمرین‌های معنوی برای تحقق مکاشفه آنها را به مثابه عناصر تامه مطمح نظر قرار نمی‌دهد (Söderblom, 1926). همبستگی نبوغ و زیبایی‌شناسی بعد دیگری است که در نظام اندیشه‌گانی وی مطرح است. این بحث در نگرش سودبلوم در دو بعد قابلیت ارائه دارد: در بعد نخست، انسان می‌تواند بواسطه‌ی نبوغ، زیبایی خدا را رویت کند و در بعد دوم انسان می‌تواند زیبایی خلقت را برای دیگران آشکار سازد. نلسون در توضیح دیدگاه سودبلوم در اینباره بیان می‌کند هر دو این ابعاد در نبوغ پیامبران و هنرمندان ملاحظه می‌شود. این گروه نه تنها زیبایی خدا را ادراک کرده بلکه آنرا برای دیگران نیز آشکار می‌سازند (Nelson, 2007, 366). نظر به اینکه سودبلوم به نگرستن به خلقت و پی بردن به وجود خداوند از طریق آن نظاره تاکید دارد؛ به نظر می‌رسد بحث «زیبایی» را مقدمه‌ای برای اثبات خدا که چیزی مشابه برهان نظم است، قرار می‌دهد. همچنین، وی بحث زیبایی را عاملی موثر برای تقدس بخشیدن به زندگی و داشتن هدف مقدس می‌داند؛ باین

ادعا که داشتن نگرش مثبت به جهانی که جلوه‌ای از خداست، همه چیز را مقدس می‌سازد و خدمت به مردم را لذت بخش و پربسامد خواهد ساخت.

دعا و عبادت بعد دیگری است که می‌توان از آن سخن گفت. سودبلوم دعا و عبادت را قرین مکاشفه دانسته و آنرا برای انسان و تاریخ ادیان حائز اهمیت می‌داند. وی بیان می‌کند مکاشفه الهی و تمرین انسانی همچون دعا، عبادت و آن حالت هوشیاری معنوی^۱ هر دو برای کل تاریخ دین مفید و ضروری است (Ehnmark, 1956, 3, 4). به نظر می‌رسد، اگرچه مکاشفه در نظام اندیشه گانی سودبلوم سنجه ادیان است و نبود آن به معنای تهی بودن ظرف دین و دیندار است؛ لیکن، آیین و مناسک عبادی و جاهت خود را در اندیشه وی حفظ کرده و در کنار مکاشفه، برای انسان و تاریخ ادیان دارای ضرورت است. سودبلوم حتی در زمان حیاتش بر الزام پوشیدن لباس اسقفی که براساس نمادهای دینی طراحی شده بود، تاکید دارد و برای همه‌ی سنت‌های دینی حتی در شکل سطحی و آیین‌گرایی آن ارزش قائل است.

خاستگاه مکاشفه

همانطور که پیشتر بیان شد یکی از ابعاد نگرش سودبلوم خاستگاه مکاشفه است. در نظام اندیشه گانی سودبلوم هر چند مکاشفه توسط انسان رخ می‌دهد؛ لیکن درحقیقت از جانب خداوند است. وی این فعل خدا را در طول تاریخ دارای تداوم دانسته و با مفهوم خدای زنده و فراتر بودن مکاشفه از محدوده‌ی کتاب مقدس مستدل می‌سازد. (Söderblom, 1926) مکاشفه یا تجربه‌ی امر قدسی عنوان پرتکراری است که دارای حجیت و اعتبار وجودی در نظرگاه سودبلوم است و تعلق به ساحتی فراتر از ساحت مادی دارد. پیش‌انگاشت سودبلوم در این زمینه وجود قدرتی الهی و فوق طبیعی یعنی امر قدسی است که وی آنرا جوهر دین می‌خواند. (Söderblom, 1908, 731,) (740) پرسش مهم در این مقال آنست که آیا روانشناسان نیز همانند وی خاستگاه مکاشفه را امری ماورائی و قدسی می‌دانند. امر مسلم آنست که پرسش حاضر پاسخ واحدی ندارد چراکه در ساحت روان‌شناسی با سه دسته از روان‌شناسان مواجه خواهیم بود. دسته اول روان‌شناسانی هستند که با رویکرد واگشت‌گرایانه و متأثر از جهان‌بینی دکارتی - نیوتنی و ماتریالیستی، خاستگاه مکاشفه و تجارب عرفانی را اختلالات فیزیکی-روانی اعلام می‌کنند (Grof, Bennett, 2012,)

1. a spiritual vigilance

263). فروید نماینده این گروه از روان‌شناسان است. وی بر این انگاره است که خاستگاه مکاشفه غده‌ی ادیپ است و باور به چنین اموری دلالت بر روان رنجوری و سواسی دارد (Strachey, 1918, p.118). تلقی فروید از خاستگاه مکاشفه مربوط به آغاز حیات انسان و متناظر با دوران جنینی است. دلیل وی برای این مدعا عدم توانایی در ادراک چنین احساسی است. این دلیل در گزاره‌ی «من نمی‌توانم این احساسات اقیانوس‌گونه یا بیکران را در خود کشف کنم»، ذکر شده است (Freud, 1963, 13; Wulff, 2014, 406). در نظر نگارنده‌گان این پژوهش اتکای فروید بر شواهد حاصل از جامعه آماری‌ای که صرفاً بیماران روانی را پوشش می‌دهد، طبیعتاً همبستگی مثبت میان بیماری روانی و حالات عرفانی را نتیجه می‌دهد؛ لیکن این برون داد صادق نخواهد بود چراکه افراد دارای سلامت روان در این امر مورد تغافل واقع شده‌اند. نظر به اینکه یافته‌های فروید ناقص، دارای اشکال و محل بحث هستند؛ وی دچار مغالطه‌ی تعمیم ناروا شده است. دسته دوم، روانشناسانی هستند که هرچند رویکرد همدلانه و مثبتی به مکاشفه دارند؛ لیکن اثبات وجود خدا در مکاشفه را از طریق روانشناسی امکان‌پذیر نمی‌دانند. یکی از مصادیق این گروه یونگ است. وی با وجود تجارب متعدد خود که از خدا در خاطراتش ثبت کرده، اعلام می‌کند خدا به جهت آنکه فوق طبیعی و شهودی است، در ورای مرتبه و معرفت انسان قرار دارد که بتوان در مورد اثبات وجودش سخن گفت. (Jung, 2007, 71; Poshtdar, Abbas, 2012, 121) وی خاستگاه مکاشفه را نه بیماری‌های روانی بلکه ضمیر ناخودآگاه جمعی می‌داند و معتقد است مکاشفه بیش از هرچیز، حجاب برگرفتن از ژرفنای روح بشر و عیان کردن ماهیت آن است و بنابراین رویدادی اساساً روان‌شناختی است که طی آن، رازهای نهفته در ناخودآگاه فرد مکشوف می‌شود. (Jung, 1991, 6; Bagheripour, 2011, 166) در نظر نگارنده‌گان این پژوهش، اگرچه یونگ به‌طور مشخص خاستگاه مکاشفه را امر مافوق طبیعی معرفی نمی‌کند؛ لیکن ذکر عدم توانایی روانشناس در تحلیل این مسئله توسط وی به‌طور ضمنی دلالت بر تایید وجود خدا یا امر مافوق طبیعی دارد. دسته‌ی سومی که در اینجا می‌توان از آن سخن گفت، روانشناسانی نظیر ویلیام جیمز، ویکتور فرانکل و نیز استانیسلاو گراف هستند که خاستگاه مکاشفه را امر فوق طبیعی می‌دانند. گراف با رجوع به فیزیک کوانتومی و مدل‌های هولوگرافیک ادعا می‌کند خاستگاه آگاهی در مکاشفه یا تجارب عرفانی، نفس کیهانی یا منابع فراطبیعی است. (Grof, 2011, 18-20) وی بیان می‌کند در چنین تجاربی مغز همانند تلویزیون

(دستگاه گیرنده‌ی امواج و پردازش) به عنوان گیرنده و پردازشگر آگاهی از ناحیه‌ی عوامل ماورایی یا نفس کیهانی آن‌ها تحت تاثیر قرار می‌گیرد (Ingersoll & Zeitler, 2010, 31) و به تبع آن، فرد از خود فراتر رفته و در یک کل بزرگتر بی‌زمان و لامکان جایگاه راستین‌اش را درمی‌یابد. (Valle, 1989, 262) از سوی دیگر، ویکتور فرانکل ضمن انتقاد از تحلیل‌های روانکاوانه و رفتارگرایانه در باب مکاشفه و عرفان، بر امر مافوق طبیعه در مکاشفه اذعان می‌کند و بیان می‌کند که در تجارب قدسی نه غریزه، نه سائقه‌های نهادی و نه سائقه‌های من^۱ بلکه خود^۲ است که به آگاهی درمی‌آید. به عبارتی دیگر، من از نهاد^۳ آگاه نمی‌شود؛ بلکه خود است که بر خود آگاه می‌شود (Poshtdar, Abbas Pour Xhormalu, 2012, 142).

نظر به تعدد آراء در میان روانشناسان، ذکر یک حکم کلی و قطعی در باب خاستگاه مکاشفه به لحاظ روانشناختی معقول به نظر نمی‌رسد. از این رو بحث انطباق و افتراق نظام اندیشه‌گانی سودبلوم با نگرش روانشناسان صورتهای متفاوتی به خود می‌گیرد. انگاره‌ی گروه نخست به دلیل آنکه دارای نسبت تباین و تعارض با نگرش سودبلوم است، در تفارق با نظام اندیشه‌گانی سودبلوم قرار دارد. همچنین، نظرگاه گروه دوم به دلیل رویکرد لادری، هیچیک از وجوه انطباق و افتراق را با سودبلوم در بحث خاستگاه مکاشفه نشان نمی‌دهند. سرانجام، نگرش گروه سوم که تنها نگرش متناظر است، در برون‌داد خود دارای نسبت تساوی منطقی با نظام اندیشه‌گانی سودبلوم است. این نوع نگرش برای تئوری مافوق طبیعی بودن خاستگاه مکاشفه اعتبار و حجیت قائل است. باین حال، میان این دو نظام اندیشه‌گانی تفارقی عمیق وجود دارد. سودبلوم تفسیری تاریخی- پدیدارشناختی از مکاشفه ارائه داده؛ لیکن گروه مزبور تفسیری روانشناختی از آن مطرح می‌سازد که منطقی‌تر است. این تفارق با گروه دوم نیز وجود دارد. باین حال، در گروه نخست افتراق عمیق‌تر است چراکه تعارض میان باور به ماده و فراماده نیز مطرح است.

برخی گزاره‌های مطرح در روانشناسی درباب مکاشفه و عرفان نظیر «تجربه‌ی معنوی و روحی جنبه‌های بالقوه سالم و سلامت روانی انسان‌اند»^۴ «فرد دارای تجارب عمیق عرفانی انسانی کامل و

1. Ego

2. Self

3. Id

4. See West, 1999; Azhdarfard, Ghazi, Nouranipour 2010, 170

خودشکوکفا است»؛^۱ «حالات مکاشفه، اشراق و الهام سرشار از معنا و اهمیت‌اند و آدمی از طریق حالات عرفانی به عمق حقایق دست می‌یابد»؛^۲ و گزاره‌ی «عرفان و حالات مربوط به آن موجب ایجاد تغییرات عمده در ساختار شخصیت انسان می‌شود»؛^۳ به‌نوعی به ساحت مکاشفه و تجارب قدسی اعتبار و حجیت می‌بخشند؛ لیکن همانطور که در آغاز بحث نمایان است، گره مسئله اینجا است که گاه روانشناسی نه به‌لحاظ وجودی بلکه صرفاً به‌لحاظ کارکردی برای چنین تجاربی اعتبار قائلند. بدین معنا که با وجود الحاق ویژگی‌های مثبت به تجارب قدسی؛ اعتبار وجودی آنها را انکار می‌سازند. امر مسلم آنست که هنگام ارزیابی دقیق اظهارنظرها در باب هستی‌شناسی چنین عوالمی باید حیث التفاتی ذهن را مشخص ساخت تا محل نزاع آشکار شود. به بیانی دقیقتر باید پرسید که مقصود کدام تجربه است که فرد روانشناس یا پدیدارشناسی نظیر سودبلوم در رد یا تایید آن سخن می‌راند. آنچه از آثار سودبلوم به نظر می‌رسد آنست که مقصود وی از تجربه دینی، تجاربی است که فرد بدون مصرف مواد به آن نائل شده و از سوی امری مافوق طبیعی اعطا شده است. مهتر از همه آنکه او خود این را تجربه کرده است؛ این درحالیست که بخش اعظم روانشناسان برای اظهارنظر راجع به تجربه عرفانی بیشتر تجارب عرفانی حاصل از مصرف دارو را که ایجادکننده حالات شبه عرفانی است، مورد آزمایش قرار می‌دهند^۴ و کمتر افراد تجربه‌گر

1. See Sappington, 1989, 46; Asali, 2011, 177

2. See James, 2012, 423

3. See Hay, 1982, 152

۴. طرفداران روان‌شناسی مثبت براین باورند که برنامه‌ریزی درمانگر برای ایجاد تغییرات اصلی در ساختار شخصیت مراجعه‌کنندگان از جنبه‌های متعددی وابسته به حالات عرفانی و دینی است. آنها به این نتیجه نائل شده‌اند که تجارب دینی و به‌ویژه عرفانی تاثیر بسزایی در روان‌درمانی دارد. (West, 2009, 13). همچنین لینلی و ژوزف ضمن بیان انطباق روان‌شناسی مثبت با عرفان، نقطه ثقلشان را فضایل انسانی و شخصیت خوب و متعالی می‌دانند. نگاه کنید به Linley, Joseph, 2009, 44; Khoshhal, Abbasi, 2017, 42

۵. برخی از متفکران تجارب قدسی را با بیان ویژگی خاصی از تجارب غیرحقیقی متمایز ساخته و تجربه قدسی را با انکشاف وجود، معنا و حقیقت در جهان ناشناخته مرتبط می‌دانند (Idem, 1975, I-II). ویلیام جیمز یکی از مصادیق این سنخ تفکر است که هنگام سخن گفتن از تجارب قدسی، یک حکم کلی نمی‌دهد؛ بلکه تجارب حقیقی را از تجارب ساخته‌گی تفکیک می‌کند. در نظر وی صرفاً تجارب حقیقی رهیافتی به اعماق حقیقت و گوهر دین هستند و عقل استدلالی به آن راه ندارد. این ویژگی معرفت‌بخشی که توسط جیمز برای چنین تجاربی اعطا شده، امکان وجود امر ماوراء طبیعی را اذعان می‌سازد (James 1902, 381-387). همچنین استیسی اعلام می‌کند حالات ایجاد شده بر اثر تجارب عرفانی اساساً مقدس نیستند. این حالات مزبور که برون داد مصرف مواد مخدر و مشروبات الکلی هستند، و نیز اشراق عرفانی یاکوب بومه که بر اثر خیره شدن به صفحه‌ای صاف و صیقلی حادث

حقیقی را به دلیل آنکه تجاربشان ناگهانی و زودگذر است، مورد بررسی قرار می‌دهند؛ ضمن آنکه خود چنین ساحت‌هایی را شخصاً تجربه نکرده‌اند. نظر به این دو حیث التفاتی گوناگون و نظر به اینکه مکاشفه به لحاظ فلسفی ممکن الوقوع است و محال ذاتی نیست؛ و با توجه به آنکه ابزار پژوهش در روانشناسی با جنس ابژه‌ی حاضر یعنی تجارب قدسی که از عوالمی دیگر سخن می‌رانند، در تفارق است؛ می‌توان گفت، اظهارنظرهای روانشناسان راجع به هستی‌شناسی چنین عوالمی که داده‌های عرفانی را محصور در روان انسان تحلیل می‌سازند، اظهارنظرهایی دقیق و صحیحی نیستند. از این رو، در بحث اعتبار تجارب قدسی، نظریات هستی‌شناختی روانشناسان که متأثر از پیش‌انگاشت‌های فرگشت‌گرایی و فیزیکالیستی و دربرگیرنده تئوری‌های گوناگون است، محقق را به نتیجه درست و قطعی نخواهند رساند و وجود افتراق نظام اندیشه‌گانی سودبلم با روانشناسان را نیز در این امر مسلم می‌سازد.

نبوغ

مسئله نبوغ یکی از ابعاد مهم نگرش سودبلم در باب هسته مرکزی دین و طریقی برای ادراک کامل آن است. همانطور که بسیاری از محققان از جمله واردنبورگ بیان می‌کنند، سودبلم علاوه بر تاریخ و شخصیت معنوی، نبوغ را از اشکال مکاشفه می‌داند (Waardenburg, 1999, 55). وی بر این فرض است که در تاریخ بشر دو سطح آگاهی دینی وجود دارد: سطح عوام و سطح خواص. سطح عوام بیانگر مذهب‌گرایی است و نگرشی پارسامحورانه و با احترام به زندگی را نمایش می‌دهد؛ لیکن، سطح خواص بازگوکننده‌ی نبوغ دینی است که به واسطه‌ی آن یک تجربه دینی

می‌شود، اعتباری ندارند. (استیس، ۱۳۷۵، ۲: 3، Mohammadi, 2009). نقطه مقابل دیدگاه مزبور برای همه انواع تجارب اعتبار و حجیت قائل است و مصرف دارو را به معنای انکار حقیقت این تجارب نمی‌داند. گراف از جمله‌ی این روان‌شناسان است. دلیل وی برای این تئوری آنست که داروهایی که تجربه‌گران برای دستیابی به تجربه استفاده می‌کنند، موجب ایجاد تجارب شبه عرفانی نمی‌شود بلکه فرایندهای از قبل موجود را فعال می‌سازند. بدین معنا که نقش تسهیل‌گر را دارند. (Crownfield, 1976, 309, 310). گراف داروها را عامل اصلی تجارب عرفانی نمی‌داند و نسبت دادن اختلالات روانی به افراد دارای تجارب عرفانی را خطای روانشناسی می‌داند. وی همچنین تجویز داروهای سرکوبگر برای صاحبان تجربه‌ی معنوی با این پیش‌فرض که این حالات بیماری روانی‌اند، خطای بزرگ روان‌شناسان معاصر قلمداد می‌سازد. (Grof, Bennett, 2012, 219; Sanaee, Salmani, Elmi, 2021, 74). نیوبرگ عصب‌شناس معاصر نیز که انقلابی در علوم اعصاب انجام داده است، این مواد را صرفاً زمینه‌ساز تأثیرپذیری مغز از قلمرو معنوی می‌داند. رجوع شوده به Newberg, 2010, 128.

خاص، متمایز و شخصی رخ می‌دهد. (Sharpe, 1975, 271) از نظر سودبلم در سطحی که نبوغ وجود دارد، آگاهی بالاتری شکل می‌گیرد. وی دلیل این امر را در گزاره دویبخشی «وجود، همواره در «شدن» قابل ادراک است و معنای زندگی تنها برای اراده پرنرزی و شهود^۱ قلب مشتاق خواهد بود.» می‌داند (En levnadsteckning, 1931, 103). نکته حائز اهمیت در نظام اندیشه‌گانی سودبلم آنست که نبوغ صرفاً بستری برای مکاشفه و آگاهی بالاتر توسط افرادی خاص نیست بلکه در همه افراد به طور بالقوه وجود دارد. پرسشی که در اینجا به ذهن متبادر می‌شود آنست که آیا می‌توان نبوغ را معادلی برای استعداد دانست؟ در نظرگاه سودبلم این نبوغ، استعداد صرف نیست. مرزی که وی در این موضوع تعیین می‌کند آنست که فرد با استعداد، خلقت را تولید و دستکاری می‌کند؛ لیکن نابغه با ایجاد چیزهایی کاملاً جدید آن را ادامه می‌دهد. (Nelson, 2007, 365, 366) سودبلم در اینباره بیان می‌کند، «در نبوغ موج نیرومندی از قدرت خلاق ایجاد می‌شود و روحیه‌های خلاق موجب این اندیشه در انسان می‌شود که زندگی در واقعیت خود صرفاً یک هیئت حاکمه نیست؛ بلکه آفرینشی دائمی می‌باشد». در واقع، تلقی سودبلم از نبوغ، آفرینشگری در جامعه و عالی‌ترین آفرینشگری^۲ در سطح معنوی است (Sharpe, 1975, 271) که چیزی را برای فرد آشکار کرده، و در برون‌داد آن، آفرینش به‌روشی کاملاً جدید تفسیر می‌شود (Söderblom, 1932, 358). از این‌رو، انگاره‌ی سودبلم از نبوغ فراتر از استعداد طبیعی‌ای است که دانشمندان علوم تجربی بر آن صحنه می‌گذارند. باین حال نشانه‌هایی وجود دارد که نبوغ موردنظر سودبلم را با وجود افتراق مزبور، با تئوریهای روانشناختی پس از وی دارای انطباق می‌سازد.

در پژوهش‌های روانشناسی علاوه بر آنکه تئوریهای مبنی بر وجود خلاقیت در کنار تجارب عرفانی به‌مثابه‌ی ویژگی افراد خودشکופا مشهود می‌افتد (Maslow, 1990, 216-238; Khayatian, Fadavi, 2018, 13, 12) و خلاقیت و نبوغ دارای همبستگی مثبت با معنویت قلمداد می‌شوند، (Pirani, 2020, 27) محقق با واژه‌ای نظیر هوش معنوی مواجه می‌شود که تناظر بالایی با نبوغ ذکر شده در تئوری سودبلم دارد. در واپسین سال‌های سده‌ی ۲۰ شواهد روان‌شناسی، عصب‌شناسی، انسان‌شناسی و علوم شناختی نشان داد که در انسان هوشی باعنوان هوش معنوی واقع

1. vision
2. creator par excellenceo

است (Samadi, 2006, 102; Emmons, 2000, pp. 3-26) که انسان نیازمند آن و نیازمند تقویت آن در زندگی است؛ ضمن آنکه IQ و EQ ناتوان در پاسخگویی به این حوزه هستند. (Cherian, 2004; Sohrabi, 2009, 65) و یگلزورث با طرح چهار هوش «بدنی»، «شناختی»، «هیجانی» و «معنوی» براساس ترتیب رشد آن‌ها به شکل هرمی، هوش معنوی را در بالاترین نقطه‌ی شخصیت انسان قرار می‌دهد.^۱ (wigglesworth, 2004; Ghobari Bonab; Salimi; Nouri Moghadam, 2007, 141, 142) همچنین، ایمنز فرد با هوش معنوی بالا را مستعد الهام، شهود، نگرش کل‌نگر به جهان هستی و خودآگاهی اعلام می‌کند. (Emmons, 2000, pp. 3-26; Samadi, 2006, 102) نظر به نشانه‌های مزبور و نیز تئوری راماجاندران، بلکسلی و دیگران راجع به منطقی‌ی خدا^۲ می‌توان گفت، وجود نبوغ در صاحبان تجربه دینی در اندیشه سودبوم توسط برخی از روان‌شناسان مورد اذعان قرار گرفته است.

نظر به مستندات مزبور، انطباق این بعد از نگرش سودبوم در باب هسته مرکزی دین با یافته‌های روانشناختی نه در جزئیات مسئله بلکه در کلیت آن وجود دارد. یکی از دلایل این امر ماهیت چند دقیقه‌ای آزمایشات روانشناسی و ماهیت زودگذر و غیرمنتظره مکاشفه و تجارب قدسی است که امکان بررسی دقیق و تفصیلی را به روانشناس نمی‌دهد. سودبوم و روانشناسان حوزه هوش معنوی هردو بر وجود نبوغ به مثابه‌ی بستری در انسان برای پدیدار شدن مکاشفه و تجارب قدسی یعنی وجود نسبت ظرف و مظروف اظهار دارند. باین حال، بخش اعظم این بررسی را بیشتر فضای غیر همپوشان احاطه کرده است که تابع افتراق این دو نظرگاه در بحث رویکرد و نگرش است. وجه افتراق سودبوم و روانشناسان در اینجا است که سودبوم نگرش خلق مدام را بخش جدایی‌ناپذیر نبوغ دانسته؛ لیکن روانشناسان چنین قیدی را در تعریف نبوغ بیان نمی‌کنند. از سوی دیگر، سودبوم بیشتر ازوجهی پدیدارشناسانه و تاریخی و با نگرشی همدلانه به بحث ورود

۱. بررسی‌های نشان داده است که فعالیت‌های لوب‌های گیجگاهی مغز انسان با تجارب معنوی او پیوستگی بسیار دارد. زوهار و مارشال برآنند که حتی اگر اثر تجارب معنوی بر لوب‌های گیجگاهی چند ثانیه بیشتر نباشد، کارکرد نیمه‌ی پیشین مغز اثر هیجانی ماندگاری در سراسر زندگی فرد می‌گذارد. رجوع شود به: Zohar, Marshall, 2000, 107, 106. Samadi, 2006,

۲. راماجاندران، بلکسلی و پرسینگر بخشی از لوب‌های گیجگاهی را که با تجارب معنوی یا دین همراه است، منطقه یا نقطه‌ی خدا می‌نامند. نگاه کنید به 1107-1121, Persinger, 1996; Ramachandran, Blakeslee, 1998;

پیدا می‌کند؛ لیکن روانشناسان حیطه هوش معنوی از وجهی روانشناختی و با نگرشی فرگشت‌گرایانه و فیزیکیالیستی به موضوع نظر می‌کنند. همچنین، ابزار سودبلم قرارگیری در تجربه و به عبارتی ادراک بی‌واسطه تجربه است؛ لیکن ابزار روانشناسان ابزارهای مادی علوم تجربی است. برون‌داد این افتراق آنست که سودبلم نبوغ را بستری برای ورود به حقایق عالی‌تر در هستی می‌داند؛ لیکن روانشناسان تفسیری مادی از نبوغ داشته و آنرا صرفاً کارکردی از مغز و روان دانسته‌اند. بااین حال همواره استثنائاتی نظیر ویلیام جیمز، مزلو و فرانکل در میان روانشناسان وجود دارد که حجیت ماوای طبیعی این ساحت‌ها را اذعان می‌کنند. به نظر می‌رسد، ریشه اصلی افتراق سودبلم با برخی روانشناسان و روانشناسان با یکدیگر در بحث ماهیت ماوراء طبیعی نبوغ، و داشتن و نداشتن تجربه شخصی است.

۱۵

پژوهشنامه ادیان

ارتباط نبوغ با زیبایی‌شناسی و تقدس بخشیدن به زندگی

یکی از وجوه بحث نبوغ که بعد دیگری از نگرش سودبلم را در باب هسته مرکزی دین نمایان می‌سازد، ارتباط نبوغ با زیبایی‌شناسی است. این ارتباط از یک وجه در رویت زیبایی خلقت و از وجهی دیگر در آشکارکردن زیبایی خلقت برای دیگران ملاحظه می‌شود. سودبلم بر این باور است که نبوغ واقعی قدردانی از زیبایی و قدرت آفرینش است که می‌تواند چشمان انسان را به تداوم قداست و حقیقت خدا بگشاید. این نبوغ، آن بصیرت ذهنی و کاری است که تقدس و زیبایی خدا را برای جهان آشکار می‌سازد. به اعتقاد سودبلم این را هنرمندان و پیامبران می‌توانند در تاریخ محقق سازند. سودبلم می‌گوید پیامبرانی که صدای خدا را می‌شنوند نابغه هستند، همینطور نقاشانی که تصاویرشان ترک می‌خورد و ذوق و خیال دینی کسانی را که شاهد کار هستند، می‌گشایند و یا حتی موسیقی‌دانانی نظیر باخ و موتزارت که ابعاد جدید زیبایی خدا را می‌گشایند، همگی نوابغ تاریخ‌اند. وی به مخاطبین خود اعلام می‌کند: «همانطور که باخ در صدای موسیقی‌اش دیده شده و اثبات می‌شود؛ خدا نیز بخشی از آفرینش‌اش است. پس در وجود باخ و خالق شک نکنید.... وظیفه شما نه انتزاعی بودن بلکه عینی بودن است. وظیفه شما این است که به مردم خدمت کنید. در این صورت اعمال شما اعمال خدا خواهد بود.» (Nelson, 2007, 366) عبارات حاضر داللتگر آنست که سودبلم وجه زیبایی‌شناختی را در پیوند با نبوغ دینی دانسته و آنرا عاملی موثر برای خدمت به مردم، تقدس بخشیدن به زندگی و داشتن هدف مقدس قلمداد

می‌سازد. در واقع، انگاره‌ی وی آنست که داشتن نگرش مثبت به جهانی که جلوه‌ای از خداست، همه چیز را مقدس می‌سازد و خدمت به مردم را لذت بخش خواهد ساخت.

ارتباط زیبایی شناسی با نبوغ که سودبلوم آن را شکلی از مکاشفه یا تجربه دینی می‌انگارد، بر اساس برخی شواهد دارای حجیت و اعتبار روانشناختی است. آبراهام مزلو روان‌شناس انسان‌گرا، شعر، زیبایی شناسی و دین عارفانه را در کنار یکدیگر ویژگی افراد خودشکوکا معرفی می‌کند و آنها را با کل هستی مرتبط می‌داند. (Maslow, 1988, 40; Jalili, Faqih Malekmarzabān, 2019, 61, 62) شایان ذکر است، وی هنری را که به لایه‌های عمیق‌تر خود مجال ظهور و پرورش می‌دهد، نوعی شیوه‌ی درمان و رشد اعلام می‌کند. (Maslow, 1988, 144-146; Shamshiri, 2014, 1393, 80) این دیدگاه مزلو که دین عارفانه را در ساحت خودشکوفایی انسان قرار می‌دهد و هنر را که در لایه‌های عمیق‌تر خود درمانگر می‌داند، مرتبط با تجربه معنوی ذکر می‌کند، به طور ضمنی دارای انطباق با نگرش سودبلوم است. مزلو تجربه معنوی را در کنار هنر که زیبایی را ادراک کرده و آن را به تصویر می‌کشد، ویژگی افراد خود شکوکا قلمداد می‌سازد و سودبلوم نبوغ را که کانالی برای مکاشفه مفروض می‌گیرد، کانونی برای رویت زیبایی‌های خلقت و آشکار کردن آن برای دیگران می‌داند. در بیانی جامع، در هر دو دیدگاه، زیبایی شناسی مرتبط با نبوغ، تجربه معنوی و سطح بالای آگاهی است. باین حال، افتراق‌هایی نیز در نظام اندیشه‌گانی این دو اندیشمند دیده می‌شود. سودبلوم از نبوغ سخن می‌گوید لیکن مزلو بر خودشکوفایی تاکید دارد؛ سودبلوم نگرش آفرینش مدام را که مرتبط با نبوغ می‌داند، به زیبایی شناسی پیوند می‌زند؛ لیکن نظام اندیشه‌گانی مزلو فارق از این فرض است. همچنین، سودبلوم بیشتر پدیدارشناسانه و تاریخی به بحث ورود می‌یابد؛ اما مزلو روانشناسانه این کار را انجام می‌دهد.

همانطور که اشاره شد، یکی از وجوه بحث نبوغ در نظام اندیشه‌گانی سودبلوم، ارتباط آن با تقدس بخشیدن به زندگی و داشتن هدف مقدس است. این وجه چندین دهه پس از درگذشت سودبلوم در ساحت روانشناسی و به طور مشخص در بیان ایمنز -روانشناس معاصر- تکرار شده است. ایمنز علاوه بر طرح تئوری همبستگی مثبت میان معنویت و سلامت روانی^۱ و جسمی، به این نتیجه نائل شده است که تقدس بخشیدن به امور روزانه یکی از مولفه‌های مطرح در هوش معنوی

^۱ پژوهش‌های بسیاری نظیر پژوهش آلپورت و مزلو ناظر بر ارتباط میان تجارب دینی و سلامت روانی هستند.

است. وی در توضیح آن بیان می‌کند تاثیر چنین مولفه‌ای در زندگی انسان آنست که تمام اموری که فرد در زندگی انجام می‌دهد؛ علاوه بر یک هدف اختصاصی، یک هدف کلی و مقدس نیز دارد. ازاین رو، هنگامی که یک عمل با یک هدف مقدس صورت می‌پذیرد، کیفیتی متفاوت می‌یابد (Emmons, 2000, pp. 3-26; Rajaei, 2015, 35). امر مسلم آنست که خدمت کردن به مردم در این حالت، و همانطور که هدفی بر آن صحنه می‌گذارد، توأم با احساس لذت خواهد بود؛ بدین معنا که خدمت کردن به مردم برای فرد نه یک هنجار زحمت‌آور، بلکه فعل اختیاری لذت‌بخش قلمداد می‌شود (Hadfield, 1993, 37). در نظر نگارندگان این پژوهش این همان نقطه‌ی ثقلی است که سودبلم را در انطباق با ایمنز قرار می‌دهد. سلیگمن، بنیانگذار روانشناسی مثبت‌گرا نیز به نتایجی نائل شده است که متناظر با یافته‌های مزبور است و آنها را متقن می‌سازد. وی بر همبستگی بالای مهربانی و گذشت با عرفان تاکید دارد (Seligman, 2010, 197) و بیان می‌کند که نیکی‌های اخلاقی ویژگی‌های مثبتی هستند که به لحاظ روانی موجب خوشنودی و احساسات خوب می‌شوند. (Ibid, 19; Khoshhal, Abbasi, 2017, 43) همچنین، برون داد آزمایشات و پژوهشهای روان‌شناختی روانشناس مثبت‌گرای دیگر، هدفیلد آنست که انسان‌دوستی و نیکی کردن به دیگران بهترین طریق برای رسیدن به شادی پایدار است (Hadfield, 1993, 668). نظر به یافته‌های مطرح، خدمت به دیگران دارای نسبت با لذت و احساسات مثبت روانی است. براین اساس، نظریه سودبلم نه تنها با مزلو در محصل بحث ارتباط نبوغ و زیبایی‌شناسی دارای انطباق است، بلکه با ایمنز در نسبت میان نبوغ (هوش معنوی) و تقدس بخشیدن به زندگی و با روانشناسانی نظیر سلیگمن و هدفیلد در نسبت میان خدمت به مردم و لذت مطابقت دارد. همانطور که پیشتر بیان شد، وجه انطباق صرفاً در نتیجه بدست آمده است و افتراق روش، رویکرد و ابزار همچنان ملاحظه می‌شود.

دعا^۱ و عبادت^۲

دعا و عبادت ابعاد پایانی‌ای هستند که در پژوهش حاضر مورد بررسی قرار گرفته‌اند. سودبلم دعا و عبادت را که به معنای ارتباط با حقیقتی ماورائی تعریف می‌کند، در کنار تجربه دینی و یا

1. praying
2. worshipping

مکاشفه برای انسان و تاریخ ادیان حائز اهمیت می‌پندارد. وی بیان می‌کند مکاشفه الهی و تمرین انسانی همچون دعا، عبادت و آن حالت هوشیاری معنوی هر دو برای کل تاریخ دین مفید و مورد نیاز است (Ehnmark, 1956, 3, 4). به نظر می‌رسد، سودبلوم در مقام یک متاله، مورخ و پدیدارشناس بر دعا و عبادت از وجه آیین‌گرایی و مزایای آن در تاریخ تاکید دارد؛ بدین معنا که حیث التفاتی ذهن وی، اتحاد میان مومنان و پایداری دین در تاریخ است. متاسفانه عدم دسترسی پژوهشگران جهان به آثار این نویسنده سوئدی، اظهار نظر قطعی راجع به اینکه آیا مقصود سودبلوم ناظر به دلایل روانشناختی بوده است یا خیر، دشوار می‌سازد. باین حال، آنچه در اینجا محوریت دارد آنست که اهمیت بحث ارتباط با خدا در نگرش سودبلوم که در مولفه‌هایی نظیر دعا، عبادت و... قابل ردیابی است، قابل انطباق با یافته‌های روان‌شناسی است. به‌طورمثال، در روان‌شناسی ارتباط با خدا یکی از عوامل جلوگیری از بروز افسردگی و افزایش لذت و رضایت از زندگی است. (Pasandideh, 2015; Karimifar, Rouholamini, Dinparvar, Sohrabi esmrood,)

تاکنون، آزمایشات روان‌شناختی زیادی با بنیان معنوی و مذهبی از جمله دعا و عبادت به منظور تلاش برای بهبود نتایج درمان‌های افسردگی در پژوهش‌های بالینی به کار گرفته شده است که بیانگر نقش مثبت دعا بر ساختار ذهنی و روانی انسان است؛ ضمن آنکه یافته‌ها بیانگر ایجاد آرامش و رضایت در انسان در اثر عبادت است (Boelens, Reeves, Replogle, & Koenig, 2012, 85-98; Hodge, 2006, 157-166). هرچند یافته‌های مزبور به دلیل محدودیت در ابزارهای روانشناختی دلالت بر انطباق با اندیشه سودبلوم در باب ماهیت و حقیقت وجود ماورائی در دعا ندارد؛ لیکن در این نقطه که انسان نیازمند دعا و عبادت است، روانشناسان حوزه‌ی پژوهش‌های مربوط به دعا را با سودبلوم متحد می‌سازد. از این رو می‌توان گفت، اگرچه جهت فکری سودبلوم در بحث دعا متفاوت از روانشناسان است؛ لیکن تاکید هر دو نظام اندیشه‌گانی بر اهمیت دعا و عبادت دلالت بر انطباق نگرش سودبلوم با روانشناسان دین دارد. به عبارت دیگر، انطباق نه در فرایند بحث بلکه در غایت آن رخ می‌نماید. در بیانی جامع، سودبلوم و روانشناسان با وجود تضاد در روش و رویکرد به یک نتیجه واحد نائل می‌شوند و آن نقش مثبت دعا و عبادت است.

نتیجه‌گیری

نگارنده‌گان این پژوهش با بررسی مهم‌ترین نظریات مطرح در روان‌شناسی کلاسیک و معاصر به این نتیجه نائل شده‌اند که تئوری سودبلوم در باب هسته مرکزی دین و محورهای مطرح در آن نظیر تجربه‌ی امر قدسی و نبوغ دارای انطباق با برخی یافته‌های روان‌شناختی است. وجه فرافردی و الهی امر قدسی در بحث خاستگاه مکاشفه در تئوری سودبلوم از سوی روان‌شناسان فرافردی و به‌طور مشخص ویکتور فرانکل، استانیسلاو گراف، کریستینا، و ویلیام جیمز و دیگران مورد اذعان واقع شده است. به‌طورمثال، گراف دریافت آگاهی توسط فرد دارای تجارب دینی و عرفانی را از منبعی فراطبیعی می‌داند و با این گزاره که مصرف دارو تسهیل‌گر و فعال‌کننده فرآیندهای از قبل موجود است، برای تجارب عرفانی اعتبار وجودی قائل می‌شود. این در حالی است که گزاره مزبور سودبلوم در تفارق با رویکرد فرویدیان که به‌جهت تاثیرپذیری از جهان‌بینی دکارتی-نیوتنی و رویکرد واگشت‌گرایانه آنها نمودی از اختلال روانی قلمداد می‌کنند، قرار دارد. همچنین این گزاره دارای افتراق با رویکرد لادری روان‌شناسان هم‌عقیده با یونگ است که اثبات خدا به مثابه امری ماوراء طبیعی را فراتر از تخصص خود دانسته و خاستگاه مکاشفه را محصور در روان انسان یعنی در ضمیر ناخودآگاه جمعی مفروض می‌گیرند.

نبوغ که بیانگر سطح بالای آگاهی و یکی از اشکال مکاشفه در نظرگاه سودبلوم است با خلاقیت در تئوری مزلو که وی آنها در کنار تجربه عرفانی ویژگی افراد خودشکوکا اعلام می‌کند و یا هوش معنوی که زوهر و مارشال و بسیاری از روان‌شناسان دیگر از آن سخن می‌گویند، دارای تناظر است؛ همان هوشی که دارای ظرفیت برای الهام و شهود است و از نظر روان‌شناسانی نظیر ویگلزورث در بالاترین نقطه‌ی شخصیت انسان قرار دارد. در عین حال، تلقی سودبلوم از نبوغ با ساحت خدا در بیان راماجاندران، بکسلی، پرسینگر و روان‌شناسان و عصب‌شناسان فرگشت‌گرا که آنها محصور در ذهن مادی می‌دانند، دارای افتراق جوهری است. در نظام اندیشه‌گانی سودبلوم پیامبرانی که صدای خدا را می‌شنوند، نقاشانی که خیال مذهبی نظاره‌کنندگان را برمی‌انگیزانند و باخ و موتزارت که ابعاد جدید زیبایی خداوند را آشکار می‌سازند، نوابغ تاریخ‌اند. همچنین تمام کسانی که زیبایی آفرینش را ادراک می‌کنند، در قلمرو نوابغ تاریخ قرار می‌گیرند. این پیوند میان نبوغ دینی و زیبایی‌شناسی قابل انطباق با تئوری مزلو مبنی بر ارتباط میان زیبایی‌شناسی و دین عارفانه که به‌نظر وی ویژگی افراد خودشکوکا است، می‌باشد. از سوی دیگر، ابعاد نظریه سودبلوم

در باب تاثیر نبوغ در زندگی انسان که عبارتند از تقدس بخشیدن به زندگی، داشتن هدف مقدس و لذت از خدمت به مردم، در نتایج یافته‌های روانشناسانی نظیر ایمنز، هدفیلد و سلیگمن قابل ملاحظه است. ایمنز تقدس بخشیدن به امور روزانه را یکی از مولفه‌های مطرح در هوش معنوی ذکر می‌کند و عمل توأم با هدف مقدس را دارای کیفیتی متفاوت اعلام می‌کند؛ اینگونه که فرد برای خدمت به دیگران به جای حس زحمت، احساس لذت می‌کند. همچنین سلیگمن از ارتباط میان مهربانی و عرفان سخن می‌گوید و به همراه هدفیلد خدمت به انسان‌ها را بهترین راه برای کسب شادمانی پایدار در مقابل شادی گذرا معرفی می‌کند. علاوه بر موارد مزبور، دعا و عبادت که ابعاد دیگر نظریه سودبلوم را تشکیل می‌دهند، در ساحت روانشناسی حائز اهمیت است و آورنده‌ی آثاری نظیر آرامش و شادی برای انسان‌ها است. نظر به دلالت‌های مطرح می‌توان گفت، علیرغم افتراق اندیشه‌گانی میان سودبلوم و برخی روانشناسان مادی‌گرا و فیزیکالیستی، یافته‌های مزبور در این پژوهش دلالتگر وجود تناظر و انطباق میان دیدگاه سودبلوم و یافته‌های برخی از روانشناسان است.

منابع

۱. ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۶۴)، خلق مدام در عرفان اسلامی و آئین بودائی ذن، ترجمه و مؤخره منصوره کاویانی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۲. پسندیده، عباس (۱۳۹۴). الگوی اسلامی شادکامی با رویکرد روانشناسی مثبت گرا. قم: انتشارات موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث.
۳. پشت‌دار، علی محمد؛ عباسپور خرمالو، محمدرضا (۱۳۹۱). مفهوم معرفت در عرفان اسلامی و مکاتب روان‌شناختی. فصلنامه تحقیقات تعلیمی و غنایی زبان و ادب فارسی. شماره ۱۱.
۴. پیرانی منصور (۱۳۹۹). بازخوانی حکایت‌های عرفانی اسرارالتوحید با رویکرد روانشناسی مثبت گرا. ادبیات عرفانی (علوم انسانی الزهرا). دوره ۱۲. شماره ۲۲.
۵. جلیلی، رضا؛ فقیه ملک مرزبان، نسرين (۱۳۹۸). بررسی شاخصه‌های تجربه اوج عرفانی در غزل‌های بیدل دهلوی براساس نظریه‌ی خودشکوفایی آبراهام مزلو. فصلنامه ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی. سال ۱۵. شماره ۵۶.
۶. جیمز، ویلیام (۱۳۹۱). تنوع تجربه دینی. ترجمه حسین کیانی. ج ۱. تهران: حکمت.
۷. خوشحال، طاهره؛ عباسی، زهرا (۱۳۹۶). مردم‌گرایی و نوع دوستی در عرفان اسلامی و مقایسه آن با روان‌شناسی مثبت. فصلنامه پژوهش‌های ادب عرفانی.
۸. رجایی، علیرضا (۱۳۸۹). هوش معنوی: دیدگاه‌ها و چالش‌ها، پژوهشنامه تربیتی، شماره ۲۲.
۹. سایینگتون، آندرو. آ. (۱۳۸۲). بهداشت روانی. ترجمه: حمیدرضا حسین شاهی برواتی. تهران: انتشارات روان.
۱۰. سنایی، علی؛ سلمانی، یاسمن؛ علمی، قربان (۱۳۹۹). بررسی تحلیلی تجربه عرفانی در روان‌شناسی فرافردی استانیسلاو گراف. فصلنامه فلسفی شناخت، شماره ۸۳.
۱۱. سلیگمن، مارتین (۱۳۸۹). شادمانی درونی. ترجمه مصطفی تبریزی و دیگران. تران: دانژه.
۱۲. سهرابی، فرامرز (۱۳۸۸). هوش معنوی، هوش انسانی، فصلنامه روانشناسی نظامی، سال اول، شماره اول.
۱۳. شمشیری، بابک؛ فریدونی، زهرا (۱۳۹۳). مفهوم خود از دیدگاه روانشناسی انسان‌گرا و عرفان اسلامی با تأکید بر روش تطبیقی. نشریه روش‌ها و مدل‌های روان‌شناختی. دوره ۴، شماره ۱۶.
۱۴. صمدی، پروین (۱۳۸۵). هوش معنوی، اندیشه‌های نوین تربیتی، دوره ۲، شماره ۳ و ۴.

۱۶. عسلی، مژگان (۱۳۸۹). بررسی تطبیقی انسان کامل در روان شناسی و عرفان. نشریه عرفان اسلامی. دوره ۷، شماره ۲۶.
۱۷. غباری بناب، باقر؛ سلیمی، محمد؛ سلیمانی، لیلا؛ نوری مقدم، ثنا (۱۳۸۶). هوش معنوی، اندیشه نوین دینی، سال ۳، شماره ۱۰.
۱۸. کریمی فر، مسعود؛ روح الامینی، مرضیه سادات؛ دین پرور، احسان؛ سهرابی اسمرود، فرامرز (۱۳۹۵). اثربخشی آموزش مولفه های معنوی بر مولفه های روانشناسی مثبت در نوجوانان. پژوهشنامه اسلامی زنان و خانواده. دوره ۴، شماره ۷.
۱۹. گراف، استانیسلاو؛ هال، زینا بنت (۱۳۹۰). ذهن هولوگرافیک. ترجمه محمد گذرآبادی. تهران. هرمس.
۲۰. لینلی، آکس؛ ژوزف، استفن (۱۳۸۸). روان شناسی مثبت در عمل. ترجمه: احمد برجعلی و سعید عبدالمالکی. تهران: پنجره.
۲۱. محمدی، حسین (۱۳۸۸). مقایسه ساختاری تجربه دینی و شهود عرفانی، اندیشه نوین دینی، سال ۵، شماره ۱۸.
۲۲. مزلو، آبراهام (۱۳۶۹). انگیزش و شخصیت. ترجمه احمد رضوانی. مشهد: آستان قدس خراسان رضوی.
۲۳. مزلو، آبراهام (۱۳۶۷). روان شناسی شخصیت سالم. ترجمه شیوا رویگریان. تهران: هدف.
۲۴. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۰). روان شناسی و دین. ترجمه فواد روحانی. تهران: شرکت سهامی.
۲۵. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۶). ضمیر پنهان (نفس نامکشوف). ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور. تهران: انتشارات کاروان.
۲۶. وولف، دیوید (۱۳۹۳). روان شناسی دین؛ کلاسیک و معاصر. ترجمه محمد دهقانی. تهران: رشد.
۲۷. وست، ویلیام (۱۳۸۸). روان درمانی و معنویت. ترجمه: شهریار شهیدی و سلطانعلی شیرافکن. انتشارات رشد.
۲۸. هدفیلد، ژ. آ (۱۳۷۲). اخلاق و روان. ترجمه علی پریور. تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
29. Azhdarifard Parisima, Ghazi Ghasem, Nouranipour Rahmatollah. 2010. The Impact of Teaching Gnosticism and Spirituality on Students' Mental Health. Journal of Modern Thoughts in Education. 5(2).
30. Bagheripour, Ashraf. 2011. Jung and Psychology of Religion. Analytic Philosophy. 7 (18).

31. Boelens, P.A., Reeves, R.R., Replogle, W.H., & Koenig, H.G (2012). The effect of prayer on depression and anxiety: maintenance of positive influence one year after prayer intervention. *The International Journal of Psychiatry in Medicine*, 43 (1).
32. Cherian. P. (2004). Now Its SQ, retrieved from internet: www. Life and work meaning and purpose.
33. Crownfield, David. R (1976). Religion in the Cartography of the Unconscious: a discussion of Stansilav Grof s Realms of the Human Unconscious, *JAAR* 44/2.
34. Dick. John A, *The Catholic Historical Review*, Vol. 78, No. 2 (Apr., 1992).
35. Jackelén, Antje and Wirén, Jakob, (2015), Nathan Söderbloms and Our Own Time1, was translated by the Reverend Sr. Gerd Swensson, *Dialog: A Journal of Theology* 54(4).
36. Jung, c, g. (1991). *psychology and religion*. London: Routledge and Kegan paul.
37. EHNMARK, Erland. (1956), "Religion and Magic – Frazer, Söderblom, and Hägerström", *Lund Ethnos*.
38. Emmons, R. A. (2000). Is Spirituality an intelligence? Motivation, cognition and the psychology of ultimate concern. *The International Journal for the Psychology of Religion*, 10 (1).
39. En levnadsteckning, (1931), Nathan Söderblom: A life, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses bokförlag.
40. Freud, Sigmund. (1963). *Civilization and its Discontents*. New York: Basic Books.
41. Grof, Stanislav (2010). *The Consciousness Revolution: New Perspectives in Psychiatry, Psychology and Psychotherapy*, International Transpersonal Conference, Moscow, June 24.
42. Hay, david. (1982). *Exploring inner space: scientists and Religious Experience*. Harmonds worth: penguin.
43. Hodge, D.R (2006). Spiritually modified cognitive therapy: a review of the literature. *Social Work& Society*, 51(2).
44. Idem, (1975). *Rites and Symbols of Initiation*, W.R. Trask (trans.), New York.
45. Ingersoll, R. Elliot, Zeitler, David. M (2010), *Integral Psychotherapy: Inside out/ Outside in*, Albany: State University of New York Press.
46. James, William. (1902). *The Varieties of Religious Experience*, New York, London: Green.
47. Karlström, Nils, ed, (1931), Nathan Söderblom in memoriam, Stockholm, (quoted NSIM).
48. Kraemer, Hendrik (1956). *Religion and the Christian Faith*. London, Lutterworth Press.
49. Lange Dietz. (2011). *Nathan Söderblom und seine Zeit*. Germany. Vandenhoeck & Ruprecht, 464ff.
50. Leeuw, Gerardus van der (1926), *Über einige neuere Ergebnisse der psychologischen Forschung und ihre Anwendung auf die Geschichte, insonderheit die Religionsgeschichte*, Gwrmanny. *Studie Materiali di Storia delle Religioni*, Vol. 2.
51. Nelson.Derek R, (2007), "Encountering the World's Religions: Nathan Söderblom and the Concept of Revelation," *Dialog*.
52. Newberg, Andrew (2010). *Principles of Neurotheolog*. Burlington: Ashgate publishing.

53. Pals, Daniel. (2010). "Seven Theories of Religion". translated by Mohammad Aziz Bakhtiari. Qom, Educational Institute Publications and Imam Khomeini Research Publications.
54. Persinger, M. A. (1996). Feelings of past lives as expected perturbations within the neurocognitive processes that generate the sense of self: Contributions from limbic lability and vectorial hemisphericity. *Perceptual and Motor Skills*, 83 (3pt 2). 1107-1121
55. Ramachandran, V., & Blakeslee, S. (1998). *Phantoms in the brain: probing the mysteries of the human mind*. London, UK: Fourth Estate.
56. Sharpe ERIC.J. (1981), *Christian Mysticism in Theory and Practice: Nathan Söderblom And Sadhu Sundar Sing*, vol 4, no 1.
57. Sharpe ERIC.J. (1975), *Nathan Söderblom and The Study Of Religion*, Lecturer in Comparativ Religion in the University of Manchester.
58. Söderblom, Nathan (1932), *Den levande guden [The living God]*, Stockholm: Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokfo rlag.
59. Söderblom, Nathan,(1908), "Holiness," in James Hastings, ed., *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh: T & T Clark.
60. Söderblom, Nathan, (1926), *Memories from the Eighties and Nineties*. Unpublished translation by Carl Axel Aurelius of an extract from Nathan Söderblom's article in *Uppsala Kristliga Studentförbund 1901-1926*, Uppsala.
61. Söderblom, Nathan (1966), *The Nature of Revelation*, ed. Edgar Carlson (Philadelphia: Fortress).
62. Söderblom, Nathan, (1914), *Naturlig religion och religionshistoria. En historik och ett program (Natural religion and history of religions. A historical account and a programme)*, Stockholm.
63. Söderblom, Nathan (1903), *Uppenbarelsereligion, Religion of Revelation*, Stockholm.
64. Stace, Walter Terence. (2014). *Mysticism and philosophy*. Translated by Bahauddin Khorramshahi. Tehran: Soroush Publication.
65. Strachey, James with Freud, Anna (1961). *The Future of an Illusion (Complete Psychological Works of Sigmund Freud)*. London: Hogarth Press. 21:43.
66. Sundkler, Bengt. (1968), *Nathan Söderblom, His Life and Work*, Uppsala: Almqvist and Wiksells Boktryckeri AB.
67. Waardenburg, J. (1999), *Classical Approaches to the Study of Religion*, New York & Berlin.
68. Wach, Joachim (1962), *Sociology of Religion*. Chicago, University of Chicago Press.
69. West, W. S. (1999). *Counseling as a spiritual space in counseling and space creation*. Proceedings of the 6th Annual International Counseling Conference, School of Education, Durham University.
70. Wigglesworth, C., 2004, *Spiritual intelligence and why it matters*. www. Conscious pursuits. Com.
71. Valle, R (1989). *The Emergence of Transpersonal Psychology*. In R. Valle & S. Halling (Eds). *Existential-Phenomenological Perspectives in Psychology*. New York. Plenum.
72. Zohar, D., & Marshall, I. (2000). *SQ: Spiritual intelligence: The ultimate intelligence*. New York, NY, USA: Bloomsbury.