

آثار دینداری از دیدگاه ویلیام جیمز

دکتر مسعود آذربایجانی*

چکیده

در این جستار آثار دینداری از دیدگاه جیمز بحث شده، جیمز ثمرات دین را به طور کلی تحت عنوان «قداست» با ویژگی‌های زهد، قوت قلب، خلوص و مهرورزی مشخص می‌کند. در این مقاله آثار دینداری از منظر جیمز در شش بخش معنوی، اخلاقی، معرفتی، عاطفی - هیجانی، سلامت و بهداشت روانی و بالاخره انسجام شخصیت و یکپارچگی هویت بررسی شده است. ملاحظات پایانی این جستار در محورهای جذابیت بحث آثار دینداری، نقد مبنای پراگماتیسم در آثار دینداری، پذیرش نگاه کارکردگرایانه در موضوعاتی که غایات عملی دارند، نقد انحصار آثار در ابعاد فردی و بالاخره نقد سنخ‌شناسی روان‌شناختی جیمز در مورد افراد سلیم‌العقل و ناخوش‌روان ذکر شده است.

واژه‌های کلیدی: دینداری، ویلیام جیمز، روان‌شناسی دین، پراگماتیسم.

مقدمه

نیاز به دین در انسان، از نگاه اسلام امری فطری و سرشتی است (روم، آیه ۳۰)؛ هرچند عوامل تاریخی و اجتماعی چندی موجبات دوری از دین و تنزل دینداری را در غرب، در دوره رنسانس به طور موقت فراهم آورده و پیامدهای ظهور علم نوین - نه منطقی بلکه با گذرهای روان‌شناختی - برای دین مثبت نبوده است (استیس، ۱۳۷۷، فصل پنجم)، اما در قرن بیستم میلادی و به ویژه از نیمه دوم آن، این نیاز دوباره سر برآورده؛ تا حدی که در سال ۱۹۸۰ مجله تایم خبر داد علاقه به پژوهش‌ها در باب دین احیا شده است و اظهار داشته که «خدا در حال بازگشتن است».

این بازگشت مجدد در پی زمینه‌های چندی به وجود آمده؛ از آن جمله: دو جنگ جهانی ویرانگر که بشر را نسبت به برخی پیشرفت‌های علمی نگران و بدبین ساخت؛ سست شدن نظام ارزشی و اخلاقی و زیرسؤال بردن مفهوم هدف که از دیگر پیامدهای ظهور علم نوین بود (همان، فصل ششم)، احساس آزادی بی‌قید و شرط انسان را به «گریز از آزادی» و تنهایی و ناتوانی و بازگشت به تسلیم صور جدید قدرت یا هم‌رنگی با شیوه‌های زندگی اجتماعی جدید به بهانه از دست دادن فردیت خود واداشته است (فروم،^۱ ۱۳۷۰)، سپهر روانی نو مقارن با افزایش اختلالات عاطفی و خلقی همچون افسردگی، افزایش خودکشی و الکلیسم، بزهکاری و جرم، جنایت، اضطراب، آشفتگی، تحیر، بی‌قراری و بحران هویت و بالاخره طاعون رو به گسترش تنهایی و انزوای اجتماعی گردیده (تافلر،^۲ ۱۳۷۰، فصل ۲۵)، گسترش فناوری ارتباطات به روابط صمیمی‌تر انسان‌ها منجر نشده بلکه به علت گستره عظیم روابط انسان‌ها با اشیاء، سازمان‌ها، مکان‌ها و اطلاعات، میزان تغییر و تحول در زندگی بشر، به طور شگفت‌آوری روزافزون شده که این «شوک امروز و آینده» است و ثبات و آرامش در جوار یک پناهگاه و لنگرگاه به آمل دست‌نیافتنی مبدل گشته است (تافلر، ۱۳۷۲) و... همه اینها و امور دیگری که ناگوار و ناخوشایند هستند بشر را به آستانه تصمیمی جدی برای بازگشت به معنویت و دین کشانده است؛ از این رو، گویا انسان امروز در

1. From, E.

2. Toffler, A.

دین و دینداری آثاری می‌بیند که نیاز فروخورده و آرزوی ناکام خود را در آن قابل وصول می‌یابد.

توجه به آثار دینداری به طور معمول از تجارب روزمره بشری است که با مشاهده یا تجربه شخصی حاصل می‌گردد و به دیگران نیز منتقل می‌شود. اما نگاه علمی به این موضوع عمدتاً در جامعه‌شناسی دین و روان‌شناسی دین دنبال شده است. در میان جامعه‌شناسان کارل مارکس عمدتاً، آثار اجتماعی دین را به صورت مسکن و رخوت آور (افیون) می‌داند. اما عده‌ای از جامعه‌شناسان از دورکیم^۱ تا پارسونز^۲، دین را عاملی در جهت تثبیت و وحدت جامعه شمرده‌اند. برخی نظریه‌پردازان مارکسیست مانند آنتونیو گرامشی^۳ رهبر کمونیست‌های ایتالیایی نیز کوشش‌هایی برای ملاحظه دین به عنوان پدیده‌ای که نقش مثبتی در حیات یک ملت ایفا می‌کند به عمل آورده‌اند. ماکس وبر^۴ جامعه‌شناس آلمانی نیز بر تأثیر متقابل حوزه‌های اقتصادی و اجتماعی تأکید دارد... و دین پروتستانی را عامل پویایی اقتصاد و سرمایه‌داری می‌داند (ر.ک: توسلی، ۱۳۷۱، و آرون،^۵ ۱۳۷۰).

در میان روان‌شناسان عمدتاً آثار مثبت دین مورد توجه بوده است. گالتون^۶ بر آثار مثبت ذهنی (غیرعینی) دعا و نیایش تأکید می‌کند، جیمز لوبا^۷ معتقد بود اشکال تعدیل شده اعتراف، دعا، هنر مقدس و مراسم می‌توانند به انسان‌ها در راه تحقق بخشیدن آرمان‌های خویش کمک کنند، یونگ^۸ نظر بسیار مساعدی به دین دارد و دینداری را موجب شفای دردها و اختلال‌های روحی - روانی انسان می‌داند و معتقد است خلاء آن نیز سبب بیماری می‌گردد تا جایی که یونگ صریحاً اذعان می‌کند: «در میان همه بیماران که در نیمه دوم حیاتشان (یعنی پس از حدود سی یا سی و پنج سالگی) با آنها مواجه بوده‌ام... یکی هم نبوده که مشکلی در آخرین وهله چیزی جز مشکل یافتن یک نگرش دینی نسبت به حیات باشد. با اطمینان می‌توان گفت که

1 durkheim

2 parsons

3. Gramsci, A.

4. Weber, M.

5. Aron.

6. Galton, F.

7. Leuba, J. H.

8 young

همه آنان از آن رو احساس بیماری می‌کرده‌اند که چیزی را که ادیان زنده هر عصر به پیروان خود عرضه می‌دارند، از دست داده‌اند و هیچ‌یک از آنان قبل از بازیافتن بینش دینی خود شفای واقعی نیافته است (یونگ، ۱۹۳۳، ص ۲۸۴). اریکسون،^۱ آدلر،^۲ و فرانکل^۳ نیز بر آثار مثبت دینداری تأکید دارند. البته برخی روان‌شناسان مانند فروید نیز اصل دینداری را نوعی اختلال روانی (نوروز جهانشمول) می‌داند و برخی چون گالتون معتقد است دینداری با آثار و منافع عینی قابل مشاهده همبستگی ندارد (ر.ک: ولف، ۱۹۹۱). در این بین ویلیام جیمز جایگاه برجسته‌ای در این موضوع دارد که در این جستار به آن می‌پردازیم. اما پیش از آن مناسب است نگاه کلی به آثار دینداری در روان‌شناسی دین داشته باشیم.

در متون و منابع روان‌شناسی دین معمولاً بخش خاصی را به آثار دینداری به طور کلی یا برخی موارد ویژه اختصاص می‌دهند (ر.ک: آرگیل،^۴ ۲۰۰۰، فصل‌های ۱۰ و ۱۳؛ بیت هالامی^۵ و آرگیل، ۱۹۹۷، فصل‌های ۹ و ۱۰ و ۱۱؛ فونتانا،^۶ ۲۰۰۴، فصل ۱۲؛ پالوتزیان،^۷ ۱۹۹۶، فصل ۹). برخی منابع دیگر به طور پراکنده از آثار دینداری بحث می‌کنند که البته با رویکرد تجربی است (ر.ک: هود^۸ و همکاران، ۱۹۹۶). برخی از منابع نیز صرفاً به آثار دینداری به ویژه بهداشت و سلامت روانی پرداخته‌اند و با همین عنوان منتشر شده‌اند (ر.ک: پلنت^۹ و شرمن،^{۱۰} ۲۰۰۱، بوگرا،^{۱۱} ۱۹۹۶). در یک جمع‌بندی به اختصار می‌توان گفت آثار دینداری از دیدگاه روان‌شناسان در دو سطح فردی و جمعی بررسی می‌شود. در سطح فردی آثاری چون آرامش روانی، خشنودی و رضایت از زندگی، تفسیر خوش‌بینانه از مرگ و سلامت جسمانی مورد توجه است. در سطح جمعی انسجام اجتماعی، کاهش جرم و انحراف و نودوستی (کمک به دیگران) مهم‌ترین آثارند. البته برخی از آنان درباره هزینه‌های دینداری (آثار منفی اجتناب‌ناپذیر)

-
1. Erikson, E. H.
 2. Adler, A.
 3. Frankl, V.
 4. Argyle, M.
 5. Beit - Allahmi, B.
 6. Fontana, D.
 7. Paloutzian, R. F.
 8. Hood, R. W.
 9. Plante, T. G.
 10. Sherman, A. C.
 11. Bhugra, D.

نیز سخن گفته‌اند؛ مانند محدودیت در آزادی‌ها، افزایش جزم‌اندیشی، پیش‌داوری و تعصب که قابل تأمل و بررسی است (ر.ک: آذربایجانی و موسوی، ۱۳۸۵، فصل ۵).

دیدگاه جیمز

پرداختن ویلیام جیمز به آثار دینداری از دو جهت حائز اهمیت است؛ نخست، از این نظر که وی قائل به فلسفه پراگماتیسم است و در فلسفه پراگماتیسم آثار و کارکردهای هر چیز معیار صدق و حقانیت آن است؛ دوم، از نظر روان‌شناسی دین؛ جیمز کتاب «انواع تجربه دینی» را به عنوان یک درمانگر، یک کشیش و یک فیلسوف برای خودش ملاحظه می‌کند. استراوت^۱ می‌گوید: یکی از نتایج برجسته رویکرد درمانی جیمز به تجربه دینی به حداقل رساندن اهمیت نهادهای دینی است (ولف، ۱۹۹۱، ص ۴۹۴).

دیوید ولف (به نقل از کارت، ۲۰۰۵، ص ۵۳) در مقاله‌ای با عنوان «گوش فرا دادن به جیمز پس از یک قرن»^۲ که به مناسبت همایش بزرگداشت جیمز عرضه کرده و می‌گوید که تأکید جیمز برای ارزیابی دین برحسب ثمرات آن، چیزی است که امروزه باید اقتباس گردد: «اگر قسمتی از برنامه جیمز در کتاب انواع تجربه دینی در زمان ما باید اقتباس شود، همانا تأکید وی بر ارزیابی دین برحسب ثمرات آن است. روان‌شناسان دین در سه دهه آخر قرن بیستم خودشان را برای پروبال دادن تصویر مثبتی از دین، به‌ویژه در میان هم‌قطاران روان‌شناس وقف کردند... اما در دو دهه اخیر، جستجو برای همبسته‌های دینداری^۳ (اموری که با دینداری همبستگی دارند)، از نگرش‌های اجتماعی به امور انفرادی‌تر حتی به ابعاد خودشیفته^۴ سلامت روانی و جسمانی منتقل شده است... به نظر من اکنون زمان آن فرا رسیده که روان‌شناسان دین به پرسش جیمز (درباره آثار دینداری) بازگردند، اما الان باید در ارتباط با جهانی باشد که ما در آن زندگی می‌کنیم».

ویلیام جیمز صریحاً معیار آزمون باورهای دینی را از طریق آثار آن می‌داند: «... به عبارت دیگر نه منشأ و سرچشمه دین بلکه شیوه‌ای که از آن طریق بر همه چیزها اثر

1. Strout, C.
2. Listening to James a century later
3. Religiosity's Correlates
4. Narcissitic

می‌گذارد، آزمون نهایی دکتر مودزلی^۱ برای یک باور است. همین شیوه، معیار تجربی ما نیز هست و این ملاک که قوی‌ترین تأکید را بر منشأ فوق طبیعی دارد، در نهایت به کار گرفته می‌شود... [زیرا] ریشه‌های فضایل انسان برای ما قابل دسترسی نیست. (البته) هیچ‌یک از این جلوه‌ها هرچند مصون از خطا باشد، موهبت الهی را ثابت نمی‌کند» (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۲۱).

جیمز در آغاز گفتار ۱۱ با عنوان «قداست»^۲ نیز بحث خود را به توصیف آثار دین اختصاص می‌دهد: «ما باید ابتدا ثمرات حیات دینی را توصیف و سپس درباره آنها داوری کنیم... ابتدا به وظیفه توصیفی می‌پردازم. بهترین ثمرات تجربه دینی، بهترین چیزهایی است که تاریخ به خود دیده است... رفیع‌ترین پروازهای مهرورزی، فداکاری، توکل، شکیبایی و شجاعت که در آنها بال‌های انسانیت دامنه خود را گسترده است، برای آرمان‌های دینی است...» (همان، ص ۲۰۳).

جیمز در ادامه با اشاره به برخی نمونه‌ها مانند مادر ترزا و بیوی مقدس^۳ صریحاً می‌گوید که قداست عنوانی است که ثمرات دینی را در مجموع نشان می‌دهد: «قداست عنوان جامعی برای ثمرات پخته دین در یک منش است. منش قدیسانه منشی است که در آن، احساسات معنوی کانون معهود انرژی‌های شخصی است و تصویر مرکب خاصی از قداست به طور کلی وجود دارد که در همه ادیان یکسان است و مشخصات آن را به راحتی می‌توان توصیف کرد. این مشخصات عبارتند از:

۱. احساس وجود در حیات گسترده‌تر از این دنیا، با علایق محدود خودخواهانه و اعتقاد به وجود قدرت غایی^۴ (که در مسیحیت با عنوان خداوند مشخص می‌شود)...؛
 ۲. احساس پیوند دوستانه قدرت غایی با زندگی خودمان و تسلیم ارادی در مقابل نظارت آن؛

۳. احساس وجد و آزادی بسیار به عنوان خطوط کلی خودیت محبوس و محدودی که گداخته می‌شود؛

۴. انتقال کانون هیجان‌ات به سمت عواطف عاشقانه و هماهنگ، به سوی «آری»

1. Maudsley
 2. Saintliness
 3. Sainte-Beuve
 4. Ideal power

گفتن به همه چیز یعنی نگرش مثبت و پرهیز از «نه» گفتن، در جایی که دل‌مشغولی‌های مربوط به غیر خود اهمیت می‌یابند. این اوضاع و احوال باطنی اساسی دارای آثار و پیامدهای عملی خاصی است که عبارتند از:

الف) زهد^۱

تسلیم ممکن است چنان شدید باشد که به فدا کردن خود بیانجامد؛ تا جایی که قدیس اصلاً لذت خود را در قربانی کردن [زیرپا گذاشتن] شهوات و زهد می‌داند و می‌خواهد میزان وفاداری و اخلاص خود را به قادر متعال نشان دهد.

ب) قوت قلب^۲

احساس گسترش زندگی ممکن است چنان شوق‌انگیز باشد که انگیزه‌ها و بازداری‌های شخصی بسیار ناچیز و بی‌اهمیت شوند و دامنه‌های تازه‌ای از تحمل و بردباری بر روی انسان گشوده گردد. ترس‌ها و اضطراب‌ها برود و آرامش و خوشبختی جایگزین آنها گردد. خیر و شر امور، دیگر برایش اهمیتی نداشته باشد.

ج) خلوص^۳

انتقال کانون عواطف به دین و موضوعات دینی، در مرحله اول، خلوص را می‌افزاید. حساسیت نسبت به ناهمخوانی‌های معنوی افزایش می‌یابد و پالایش درون از وجود عناصر درنده‌خویی و شهوانی ضروری می‌گردد. زندگی قدیسانه باید انسجام معنوی‌اش را تعمیق بخشد و از رذایل اخلاقی در این دنیا پرهیز کند. در برخی طبایع، این نیاز خلوص در وظایف معنوی یک گرایش مرتاضانه است و تضعیف قوای حیوانی با خشونت بی‌رحمانه اعمال می‌گردد.

د) مهرورزی^۴

انتقال کانون عواطف در مرحله دوم موجب افزایش مهرورزی، شفقت، نرمی و لطافت

1. Asceticism
2. Strength of soul
3. Purity
4. Charity

نسبت به هم‌نوعان است. از انگیزه‌های متعارف برای تنفر که معمولاً مرزهای عطفوت به انسان‌ها را بسیار محدود می‌کند، ممانعت می‌شود. قدیس دشمنان خود را دوست می‌دارد و با گدایان مشمئزکننده نیز چون برادر رفتار می‌کند (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۲۱۲-۲۱۴).

جیمز بحث در باب «ارزش قداست»^۱ را با این پرسش آغاز می‌کند: «آیا دستاوردهای دین می‌تواند برای داوری درباره ارزش دین کمکی کند؟» (همان، ص ۲۵۵)، سپس با نگاهی منتقدانه به معیارهای الهیدان‌های کاتولیک و اینکه نمی‌توان ابعاد حیوانی و عقلانی انسان را تفکیک کرد و نمی‌توان آثار طبیعی را از آثار فوق طبیعی متمایز ساخت و... می‌گوید باید با معیار تجربی داوری کنیم: «ما باید صرفاً چیزهایی را گردآوری کنیم بدون آنکه نظام الهیاتی پیشینی خاصی را از قبل انتخاب کرده باشیم و بدون آنکه بخواهیم قضاوت‌های تکه‌تکه درباره این یا آن تجربه را روی هم بریزیم، تصمیم بگیریم که به طور کلی یک نوع از دین به وسیله ثمرات آن ثابت می‌شود و نوع دیگر کنار گذاشته می‌شود» (همان، ص ۲۵۵ و ۲۵۶). بنابراین توجه به آثار و ثمرات دینداری با رویکردی تجربی برای جیمز یک معیار اساسی در سنجش و داوری در باب دین است. مطالب جیمز در این موضوع را می‌توان در محورهای آثار معنوی، اخلاقی، شناختی (معرفتی)، عاطفی (هیجانی)، سلامت و بهداشت روانی و بالاخره شخصیت و هویت استخراج و طبقه‌بندی کرد که به آنها اشاره خواهیم داشت و در انتهای بحث ملاحظات مربوطه را ذکر می‌کنیم (قابل ذکر است در این دسته‌بندی اگرچه محورها از جهت منطقی به طور کامل متمایز از یکدیگر نیستند و همپوشی‌هایی وجود دارد، در مجموع با توجه به اهمیت خاص هر یک از آنها قابل دفاع است).

آثار معنوی

مقصود آثاری از دینداری است که به گونه‌ای انسان را از حیات زمینی و دنیوی جدا می‌سازد و او را به سوی عالم فوق طبیعت فرا می‌خواند. جیمز مواردی را ذکر می‌کند: **نماز و نیایش**:^۲ جیمز نماز و نیایش با خداوند را گوهری‌ترین و روحانی‌ترین ابعاد دین می‌شمارد: «اما دعای مشتمل بر درخواست فقط بخشی از نماز و نیایش است و

1. The value of sainthiness

2. Prayer

اگر این واژه را به یک معنای وسیع‌تری در نظر بگیریم یعنی هر نوع ارتباط یا گفتگوی باطنی با قدرت‌های الوهی، می‌توانیم به راحتی مشاهده کنیم که نقدهای علمی دیگر بر آن دست نخواهد یافت. نماز و نیایش به این معنای وسیع، روحانی‌ترین و گوهری‌ترین بخش دین است... نیایش همان دین در مقام عمل است، یعنی نیایش دین واقعی است» (همان، ص ۳۵۸ و ۳۵۹).

«دعا یا اتصال با روح عالم خلقت - خدا یا نظم کائنات - فرایندی است که در آن واقعاً کاری [با ثمر] انجام می‌شود و قدرتی معنوی به همراه آثار روان‌شناختی یا جسمانی در ما جریان می‌یابد» (همان، ص ۳۷۵). حتی جیمز با نقل قول و تأیید سخنان آگوست ساباتیه^۱ الهیدان فرانسوی دعا و نماز را ملاک تمایز دین واقعی از دین طبیعی^۲ [یا دین عقلانی] و غیردین می‌داند: «... حالا از اینجا می‌توان فهمید که چرا دین طبیعی را نمی‌توان دین نامید، زیرا در آنجا دعا و نمازی وجود ندارد؛ در اینجا آدمی و خدا از هم جدا می‌باشند، نه ارتباط قلبی ایجاد شده، نه گفتگویی صورت گرفته، نه فیضی از خداوند جاری گشته و نه از جانب انسان اظهار بندگی به خدا به عمل آمده، درحقیقت دین طبیعی یک فلسفه است نه دین» (همان، ص ۳۵۹).

جیمز اثرگذاری ارتباط با عالم دیگر بر ما را دلیل بر واقعیت آن می‌گیرد: «هر قدر انگیزه و محرک امیال و آرزوهای ما از عالم ماوراء طبیعت گرفته شده باشد، ما بیشتر به آن عالم بستگی داریم تا این عالم محسوس و معقول، زیرا امیال و آرزوهای ما مرکز شخصیت ما هستند؛ از این رو، عالم غیب که مورد بحث ماست یک عالم خیالی و وهمی نیست؛ زیرا چنانکه می‌بینیم در این دنیای محسوس اثر و عمل دارد. وقتی ما با آن عالم ارتباط پیدا می‌کنیم ما را دگرگون می‌کند، ما آدم نویی می‌شویم مثل اینکه روح نویی در ما دمیده باشند، اعمال و رفتار ما کاملاً عوض می‌شود. پس به چه حقی برخی فلاسفه، این عالم را غیرواقعی و غیرحقیقی می‌دانند؟ آیا امر غیرحقیقی و غیرواقعی می‌تواند در عالم واقعی و حقیقی مؤثر باشد؟» (همان، ص ۳۹۸).

ویلیام جیمز از شخصی به نام جرج مولر^۳ (متوفی ۱۸۹۸) اهل بریستول^۴ با تمجید

1. Sabatier, A.
2. Natural religion
3. Muller, G.
4. Bristol

بسیار یاد می‌کند که در اثر دعا و ارتباط خالصانه با خداوند، به مرتبهٔ توکل و استعجابت دعا نایل شده و می‌گوید: «در زندگی خود هیچ‌گاه بر خویشتن تکیه مکن بلکه همیشه دست خدا را نگهبان خود بدان»؛ روش کار مولر چنین بوده که به طور کلی به مردم اطلاع می‌داده که چه چیزهایی مورد احتیاج است بدون آنکه جزئیات را به کسی بگوید، جزء به جزء مخارج را فقط به خداوند عرض می‌کرده و مطمئن بوده که خداوند دعای هر کس را در صورتی که اعتقاد داشته باشد دیر یا زود استعجابت خواهد فرمود.

لذت‌های معنوی: یکی از آثار معنوی دینداری، لذت‌های معنوی است که معمولاً در اثر تجربه‌های دینی و عرفانی حاصل می‌شود. دین در واقع موضوعی برای تجربه‌های دینی به دست می‌دهد یا آدمیان را برمی‌انگیزد تا تجربه دینی به دست آورند، یعنی حیرت کردن در راز عالم، دیدن باطن جهان، دریدن حجاب‌های حس، شهود عالم بالا و مشاهدهٔ جمال حق و راز و نیاز با او، دیدن رابطهٔ ممکنات با خداوند و کیفیت سریان اسماء جلال و جمال او در مراتب هستی. آدمی اهل جهل و غفلت است و اگر او را وا بنهند قدر تجربه‌های دینی را در نمی‌یابد و به دنبال آن نمی‌رود بلکه خود را در شهوات و منافع و مشاغل و تجلیات دلربای جهان مادی گم می‌کند. آنچه مزلو^۱ تحت‌عنوان «تجربه‌های عارفانه» یا «تجربه‌های اوج»^۲ ذکر می‌کند تا حدودی ماهیت آن را بیان می‌نماید: این لذت‌ها در اکثر موارد قابل توصیف نیست، به‌ویژه در مورد تجارب عرفانی؛ در عین حال جیمز در ضمن بیان نمونه‌هایی با تعبیر احساس حضور توأم با بهجت و نشاط، احساس حضور روح یا روحانی یک شخص یا احساس حضور خداوند، فراگیری رحمت، محبت، لطف و عنایت از عالم بالا، احساس سرور و لذت توأم با وقار، هیبت و خشیت و... از آنها یاد می‌کند (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۵۰-۵۴).

جیمز با اشاره به سخنان دکتر بوک در توصیف آگاهی کیهانی، آن را حالتی وصف‌ناپذیر و سرشار از یک انبساط روحانی و تحریک حس معنوی می‌داند (همان، ص ۳۰۹). تأثیرات ناشی از این احوال عمیقاً لذت‌آور است، حالت جذبه و انبساط، احساس ابدیت، سریان سعادت در همهٔ عالم، یقین به حقیقت، مکاشفه و مشاهده امور،

1. Maslow, A. H.
2. Peak experience

همگی لذت‌بخش هستند (همان‌جا). تجربه نفس مجرد و احساس اتحاد سرمستانه با عمیق‌ترین حقایق نیز از مراتب تجربه دینی و احوال عرفانی است که موجب لذت‌های معنوی می‌شود (همان، ص ۲۹۶-۳۰۱).

تولد دوباره:^۱ در ادیان ابراهیمی،^۲ تولد دوباره به معنای نوعی تحول ایمانی^۳ و اخلاقی است که در اثر دینداری عمیق‌تر به دست می‌آید و معمولاً با تغییرات ژرف همراه است؛ سخن مشهور منسوب به حضرت عیسی (ع): «لن یبلغ ملکوت السماء من لم یولد مرتین» (کاشانی، ۱۳۷۲، ص ۵۲ و انجیل متی، ۱۸: ۳، لوقا، ۱۸: ۱۷ و یوحنا ۳: ۳-۷) نیز همین معنا را می‌دهد، شاید بتوان آیه شریفه: «يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ» (انفال، آیه ۲۴) را نیز به همین معنا قرار داد.

ویلیام جیمز اصطلاح تولد دوباره را در مقابل تولد یکباره^۴ و به معنای خاص‌تری به کار می‌برد. برخی افراد به‌طور فطری و اولیه، زمینه تجارب مستقیمی از احوال معنوی را دارند؛ مانند: امرسون - که به نظر جیمز - به‌طور طبیعی دارای نوعی آگاهی و هشیاری متعالی هستند، جیمز اینها را در گروه «تولد یکباره» قرار می‌دهد، در حالی که برخی دیگر باید در طول دوره زندگی خود این احوال معنوی و آگاهی متعالی را برانگیزانند و بیدار کنند. گروه دوم دارای «تولد دوباره» هستند که با کوشش و مجاهدت بسیار باید خود را از تاریکی‌ها و ظلمت‌های این حیات دنیوی برهانند و به عالم نور و معنویت وارد گردند، دین این تولد دوباره را می‌سازد: در دین مربوط به افراد یکبار تولد، جهان در مسیر مستقیم و امری یک‌اشکوبه است که محاسبات آن به یک گونه درست درمی‌آید، بخش‌های جهان، صرفاً دارای ارزش‌هایی هستند که به‌طور طبیعی ظاهراً این گونه‌اند. سعادت و آرامش مذهبی منوط به زندگی براساس جنبه مثبت این محاسبه است؛ از سوی دیگر، در دین مربوط به افراد «تولد دوباره» جهان رازی دو‌اشکوبه است. آرامش صرفاً از طریق افزودن محاسن و حذف معایب از زندگی به دست نمی‌آید. خیر طبیعی صرفاً نقصان در جمع زدن و ناپایداری نیست،

1. Twic-born

۲. در ادیان شرقی به ویژه هندو به معنای تناسخ reincornated می‌آید و به معنای اعضای سه طبقه بالای دین هندویی که مراسم ورود به دین را انجام داده و ریسمان مقدس را دریافت داشته‌اند می‌آید (فرهنگ وبستر).

3. Conversion.

4. Once-born

تمام شدن همه‌چیز با مرگ یا به‌وسیله دشمنان، هیچ‌گاه تعادل نهایی را به ارمغان نمی‌آورد و هرگز نمی‌تواند آن چیزی باشد که غایت پرستش و عبادت ماست. برعکس ما را از رسیدن به خیر حقیقی باز می‌دارد و روگردانی و یأس از [این زندگی]، اولین گام در رویکرد به حقیقت است. اینها دو نوع از زندگی‌اند: زندگی طبیعی و معنوی، و ما باید یکی را از دست بدهیم تا بتوانیم در دیگری مشارکت داشته باشیم... به نظر می‌رسد پایه‌های روان‌شناختی افراد دارای مشخصات تولد دوباره، در خلق و خوی ذهنی آنها به طور طبیعی نوعی ناهماهنگی و ناسازگاری، اخلاق یکپارچه به طور ناقص و مزاج عقلانی وجود دارد...» (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۱۳۲ و ۱۳۳).

آثار اخلاقی

مقصود همان فضایل اخلاقی است که معمولاً در علم اخلاق از آنها بحث می‌شود. بدیهی است مهم‌ترین کنش دین در این بخش پشتیبانی از اخلاق است. هیچ دیانتی نمی‌تواند ضد عدالت، آزادگی یا حقوق اصیل انسانی باشد. درعین حال که اخلاق مستقل از دین است ولی مورد تأکید و اهتمام دین است. برای بسیاری از مردم تا ارزش‌های اخلاقی از ناحیه یک نیروی مافوق توصیه نشوند، اهمیت جدی نمی‌یابند و مؤثر نمی‌افتند. پشتیبانی دین از اخلاق به این معناست که به آدمیان اطمینان خاطر می‌دهد که این اخلاق بر جای استوار تکیه زده است، زجرشان بی‌اجر نخواهد ماند و یک مرجع اصیل آن را تأیید کرده است. افزون بر اینها رعایت اصول اخلاقی در خلوت انسان، جایی که به طور معمول دست قانون و قاضی به آن نمی‌رسد، نیازمند کنترل درونی است. دینداری (یا عنصر تقوا) با توجه به یاد خدا و حضور دائمی او با اسماء خبیر، علیم و لطیف و در اوصاف محبت، خوف و خشیت این کنترل درونی را به بهترین وجه برای اخلاق تأمین می‌کند. ویلیام جیمز با التفات به همین نکات بر آثار اخلاقی دینداری پای می‌فشارد.

جیمز معتقد است که: «... در روح آدمی عدالتی وجود دارد که کیفر و پاداش آن قطعی است. کسی که کار خوبی انجام می‌دهد حتماً شرافتمند می‌گردد و آن کس که کار زشتی به ظهور رساند، در اثر همان کار سست می‌گردد. کسی که پلیدی را از خود به در کند، پاکی و خوبی را دربر کرده است و کسی که قلباً انسان درستی‌کاری باشد، در

قلب او خدا جای دارد. با این عدالت و درستی که او در قلب خود دارد، خدای ازلی و ابدی، خدای بزرگ را در قلب دارد. درحقیقت همهٔ امور از یک جا سرچشمه می‌گیرد و به مناسبت مقام، نام‌های مختلفی قبول می‌کند. مثلاً عشق، عدالت، محبت، خوش خلقی و صبر، همه از یک منبع زلال سرچشمه می‌گیرند... آنچه از قدیمی‌ترین ایام دربارهٔ دین‌شناسی گفته شده هنوز تازگی و طراوت خود را حفظ کرده است. تأثیر مسیح(ع) که این قدر در روح عمیق است و نام او که این اندازه در تاریخ بشر درخشان است، دلیلی است بر فضیلت و تقدس این القاء عجیب» (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۳۱ و ۳۲). برخی اوصاف اخلاقی مانند ایشار و از خود گذشتگی و فداکاری در پرتو دینداری حاصل می‌شود:

«ما هرچه بگوییم و هر کاری بکنیم بالاخره به طبیعت بستگی داریم. ما نمی‌توانیم به آرامش دامنه‌داری برسیم مگر آنکه فداکاری و از خود گذشتگی را که از ما می‌خواهند با جان و دل بپذیریم. در روحیهٔ کسانی که به پایه احساسات دینی نرسیده، حداکثر کاری که می‌توان کرد ناله کردن و لب فرو بستن است. اما در حیات دینی فداکاری و گذشت با جان و دل قبول می‌شود و حتی جایی که فداکاری لازم نباشد باز آن را عمل می‌کنند تا به حد اعلائی سعادت معنوی برسند. اگر دین نتیجه دیگری جز این امر در زندگی بشر نداشته باشد، باز دین مهم‌ترین عامل حیات انسانی است» (همان، ص ۴۵).

جیمز بر وقار و متانت^۱ ناشی از دینداری نیز تأکید دارد، یعنی حالت لودگی، تمسخر و بیهودگی در افراد متدین نیست؛ دین با وقار و سنگینی همراه است، به بیهوده‌گویی‌ها که می‌رسد می‌گوید ساکت. به همان اندازه نیز با غرغر کردن و ناله و شکایت از سرنوشت مخالف است (بدخلقی را نمی‌پذیرد). ... اگر خوشی به او روی دهد خنده‌های جلف و سبک از او دیده نمی‌شود و اگر غمی به او روی نماید، ناله و ناسزا از او شنیده نمی‌شود. آنچه من در تجربه‌های دینی اصرار دارم وقار و سنگینی است که البته دارای حالت‌ها و نام‌های گوناگون است که از خیلی کم‌رنگ شروع شده و به موارد پررنگ‌تر پایان می‌پذیرند» (همان، ص ۳۵ و ۳۶).

یکی از مهم‌ترین کنش‌های دین در زمینهٔ تربیت اخلاقی ارائه الگوهای عملی اخلاق است که با حرکت در میان مردم، نور اخلاق و فضیلت را منتشر می‌سازند و همگان را

1. Solmity

به سوی پاکی و نیکی با عمل دعوت می‌کنند. جیمز این نکته را در مورد قدیسان بازگو می‌کند: «به اعتقاد جیمز، قدیس تمام عیار در جهان امروز زندگی مخاطره‌آمیزی دارد. با وجود این، بدون دست و دلبازی‌های پرمهر قدیسان، این دنیا جای بسیار بدتری خواهد بود که نمی‌توان در آن زیست. قدیسان بزرگ با غنی‌سازی تخیلات و منابع انرژی خلاق و استحاله کردن امور دنیوی، ویژگی‌ها و صفات حیاتی سعادت‌مندی در این جهان را به ارمغان می‌آورند. [به همین دلیل] دین به معنای عام و به طور کلی جایگاه رفیع خود را در تاریخ حفظ می‌کند» (ولف، ۱۹۹۱، ص ۴۹۲). رفیع‌ترین پروازهای مهر و محبت، از خودگذشتگی، توکل، شکیبایی، شجاعت تا جایی که بشریت توانسته بال‌های خود را بگستراند در آرمان‌های دینی به اوج خود رسیده است» (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۲۰۳).

آثار شناختی (معرفتی)

مقصود آثار و تغییراتی است که در حوزه شناختی انسان پس از دینداری و دلبستگی به دین پدیدار می‌شود. از آنجا که آرمان‌ها، باورها و شناخت‌های ما با وضعیت عینی محیط همواره ملایم نمی‌افتد و گاه تعارضی ایجاد می‌شود، در چنین موقعیتی زندگی سخت و ناممکن می‌شود و یکی از دو راه در پیش آدمی قرار می‌گیرد: یا باید واقعیت را تغییر دهد یعنی عالم عینی را به گونه‌ای عوض کند که با ذهن وی موافق افتد، یا باید ذهن را تغییر دهد و با عین همراه سازد. دین به عنوان دستگامی از نمادهای مقدس و آرا و ارزش‌های متبوع، کار دوم را انجام می‌دهد. وقتی سازگاری حاصل شد، زندگی مطبوع و امکان‌پذیر می‌گردد. در جهان شاهد بسی ناملايمات، شرور، مرگ، بی‌عدالتی و کژروی‌ها هستیم. درد، زجر، ظلم، قحطی، شکنجه، تبعیض، فقر و زیان، ناکامی و جفا، بیماری، ذلت و مسکنت با زندگی آدمیان عجین هستند. افزون بر اینها من کیستم؟ چرا به این جهان آمده‌ام؟ به کجا می‌روم؟ چه باید بکنم؟ از کجا آمده‌ام؟ آمدنم بهر چه بود؟ و... پرسش‌هایی زندگی‌ساز و زندگی‌سوزند و کمتر کسی است که گریبان او را نگرفته باشند. عمده این مسائل تعادل در حوزه شناختی را برهم می‌زند و سازگاری بیرونی را مختل می‌سازد. دین نظامی است از مقدسات، ارزش‌ها و افکاری که ما را با خدای جهان آشنا می‌کند و آشتی می‌دهد و این آشتی و آشنایی با صاحبخانه است که ما را با این خانه انس می‌بخشد و طبعی برای ساختن با دنیا و هم‌تیمی برای

گذشتن از آن به ما عطا می‌کند. دین به عنوان یک نظام تفسیری در حوزه شناختی، تفسیر همه‌جانبه از حیات انسانی به دست می‌دهد و خلاء زندگی را با ایجاد معنا برای لحظه‌های آن، از میان برمی‌دارد.

جیمز بر این نکته واقف است که: «...وقتی که خدا را در همه چیز ببینیم، هنگامی که همه چیز را از او بدانیم؛ در پست‌ترین چیزها، عالی‌ترین حقایق و معانی را خواهیم یافت. چیزهای معمولی دور و بر ما، بی‌رنگی و ابتدالی را که در اثر زیاد محشور بودن ما با آنها، آنها را فرا گرفته از دست داده و یک رنگ و جلای جدیدی به خود می‌گیرند. حقیقتاً که دنیا، دنیای دیگری جلوه خواهد کرد» (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۳۶۷).

یکی دیگر از آثار دینداری در حوزه شناختی انسان، به ویژه در احوال عرفانی دریافت‌ها و معانی جدید است که حتی در امور متعارف زندگی یا علمی نیز ممکن است پاسخ‌های جدیدی بیابد، یا به‌طور ناگهانی معنای عمیق‌تری از یک سخن یا عبارت حکیمانه حس می‌کند. جیمز این مطلب را در سلسله مراتب نردبان عرفان می‌آورد (همان، ص ۲۹۶)، جیمز خوش‌بینی نسبت به جهان را نیز با بیان بخشی از سخنان جان کئود^۱ اسکاتلندی از آثار و ثمرات دینداری می‌داند: «حیات دینی، زندگی آمیخته با پیشرفت و ترقی است؛ اما این حرکت و پیشرفت به‌سوی بی‌نهایت نیست بلکه در خود بی‌نهایت رشد و تعالی دارد. همین که آدمی وارد این حیات دینی می‌شود خواهد فهمید که بدی، نقص و خطا در قلم صنع و آفرینش وجود ما نیست و اینها تاول‌ها و برآمدگی‌ها هستند که درحقیقت نقص و کوتاهی ماست و از بین بردن آنها پایه‌ای برای نیل به مراتب معنوی است، اما پیروزی نهایی در آغوش ماست. در هر یک از ضربان‌های نبض زندگی، آثار رحمت خداوندی نمایان است» (همان، ص ۳۵۰).

افزون بر اینها، در حوزه شناختی می‌توان وحی، الهام و فیضان معرفت‌های آسمانی را از آثار دینداری در مراتب بالا و از احوال عرفانی برشمرد: «همه مصلحان بزرگ دینی و قدیسان عظیم‌الشأن از جمله «سن برناردز»^۲ و «لوتر» و... حالت‌های مکاشفه، استماع هاتف غیبی و اشراف‌های درخشانی داشته‌اند و این امور نتیجه حساسیت‌های فوق‌العاده‌ای بوده است که آنها در خود داشته‌اند... در وحی و الهام به خصوص آدمی

1. Caird, J.

2. Bernards, S.

حس می‌کند به فرمان اراده‌ای مافوق خود درمی‌آید. در تعلیمات بودا، مسیح، پولس قدیمی، اگوستین قدیس، جان هوس^۱ و لوتر الهام خود به خود یا نیمه خود به خود، کم پیش آمده اما نزد پیامبران یهود، حضرت محمد(ص)، بعضی عرفای اسکندریه، فوکس اسمیت و چند تن از قدیسان کاتولیک دیده شده است. در مورد پیامبران یهود، می‌نویسند: آنچه این پیامبران از وحی و الهام به دست آورده‌اند کاملاً غیر از آن بوده است که آنها نتیجه فعالیت‌های فکری و عقلی خود تحصیل می‌کرده‌اند. در الهام و وحی یک صفت ناگهانی بودن و سرعت وجود دارد، جیمز در توصیف احوال عرفانی نیز معرفت‌بخشی را یکی از ویژگی‌های قطعی این احوال می‌داند (همان، ص ۲۹۵).

آثار عاطفی - هیجانی

مقصود آثاری است که در حوزه احساسات انسان قرار دارد. انگیزش‌ها، هیجان‌ها، گرایش‌ها، امیال و احوالی که جنبه عاطفی دارد همگی در همین بخش قرار می‌گیرند. کنش اساسی دین در این حوزه دو بخش دارد: از یک طرف رفع یا تخفیف درد و رنج آدمی در زمینه محدودیت‌هایش است که از کرانمندی و تناهی وجود آدمی سرچشمه می‌گیرد؛ مانند: ترس، تنهایی، افسردگی یا اضطراب، بی‌قراری، ناکامی، بیماری، فقر و مرگ. از طرف دیگر، ثمره دینداری تجربه کردن عواطف و احساسات مثبت چون آرامش، امید، عشق، قدرت، لذت، نشاط و بهجت، تحمل و استقامت است.

جیمز اتفاقاً به هر دو بعد توجه دارد: «در تمام ادیان دو چیز مشترک وجود دارد: از یک طرف احساس ناراحتی درونی و دیگری رهایی از این ناراحتی. گاهی ما حس می‌کنیم در وجود ما یک عیب و نقصی هست و به خاطر آن ما آرامش نداریم. رهایی این است که ما حس می‌کنیم هرگاه با قدرتی مافوق خود ارتباط حاصل کنیم، از این ناآرامی و ناراحتی نجات خواهیم یافت. آدمی به اینجا می‌رسد که درمی‌یابد آن قسمت بالاتر، آن «خود» او که فراتر از این ناراحتی‌ها و ناآرامی‌ها می‌باشد با یک حقیقت عالی‌تری که از او جدا نیست مرتبط است. این حقیقت عالی‌تر در هستی‌های خارج از او تصرف داشته و ممکن است نسبت به او مدد رسان باشد و هنگامی که وجود نازل و پایین مرتبه او به گرداب و غرقاب است، پناهگاه کشتی نجات او خواهد بود. این قاعده

1. Huss. J.

کلی به نظر من مناسب‌ترین توصیفی است که آنچه در روح یک انسان مؤمن اتفاق می‌افتد بیان می‌کند» (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۳۹۲ و ۳۹۳).

جیمز در مواضع گوناگون به آثار عاطفی و هیجانی دینداری به طور جداگانه نیز اشاره می‌کند، در یک مورد از یکی از دوستان صمیمی‌اش نقل می‌کند: «... در دو مورد دیگر از زندگی خود یک همچون احساس ترس و هیبتی برای من روی داد... بارها نیز اتفاق افتاده که احساس حضور توأم با بهجت و نشاط بوده است؛ منبعی از نشاط و خوشی که روح مرا سرشار ساخته و قلبم را از یک اطمینان همیشگی پر می‌کرد. این بهجت و انبساط مبهم نبود بلکه یقین و اطمینان از نزدیکی با قدرتی مشخص و معین که پس از رفتنش خاطره‌ای زوال‌ناپذیر از درک حقیقت در من باقی می‌گذاشت، بود. هر چیز را بتوان گفت خواب و خیال است اما آن را نمی‌توان خواب و خیال پنداشت» (همان، ص ۵۱ و ۵۲). در جای دیگر تبیین آن را بیان می‌کند: در حیات دینی هر کس، اوقاتی هست که آدمی گرفته و مغموم است و ساعتی که شکفته و مسرور. اما اینکه نسبت غم و شادی در هر کس چه مقدار است، بستگی به نوع دین، زمان و شخص دارد. در برخی افراد ترس و تسلیم بیشتر است و در بعضی دیگر نشاط و سرور. اما در هر دو حال حقیقت یکی است، انسان متدینی که غمگین است و دین‌مداری که مسرور است نمی‌توانند دو بعد غم و شادی یعنی آنچه را که در مقابل دیدگان آنهاست، از نظر دور دارند. (همان، ص ۶۳ و ۶۴).

یکی دیگر از آثار دینداری در حوزه عاطفی بیم و امید است، جیمز می‌گوید: «... اینها که گفته شد درباره صفات ماوراءالطبیعه‌ای خداوند است اما صفات اخلاقی خداوند غیر از این حرف‌هاست. اگر آنها را از دید پراگماتیسم نگاه کنیم، مطلب عوض می‌شود. اعتقاد درباره این صفات و ویژگی‌های اخلاقی خداوند در ما بیم و امید ایجاد می‌کند. این اعتقادات پشتیبان ارواح مقدسه و پاکان است، اگر به تقدس آستان الهی معتقد شدیم آن وقت می‌یابیم که او جز خوبی نمی‌خواهد، اگر او را صاحب قدرت مطلق بدانیم معتقد خواهیم شد که فتح و گشایش با طرفداران امر خدایی است. او که علم مطلق است خردترین و پنهانی‌ترین اعمال ما را می‌بیند و افکار ما را می‌داند. خدای عادل گناهان ما را بی‌کیفر نخواهد گذاشت. [اما] خداوند ارحم‌الرحمین است، توبه ما را قبول خواهد کرد. از آنجا که خداوند متغییر نیست می‌توان به رحمت و کرم او تکیه داشت» (همان، ص ۳۴۶).

احساس قدرت و نیروی فوق‌العاده یکی دیگر از آثار دینداری در حوزه احساسات است: «نیایش و نماز یا ارتباط باطنی با روح عالم خلقت - خدا یا نظم کائنات - فرایندی است که در آن واقعاً کاری [با ثمر] انجام می‌شود و قدرت معنوی دارای آثار روان‌شناختی یا جسمانی در ما جریان می‌یابد» (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۳۷۵).

بالاخره یکی از ثمرات دینداری نزد جیمز آرامش خاطر است که با رفع اضطراب و نگرانی مقارن می‌باشد. وی در شمارش آثار قداست می‌گوید: «... ترس‌ها و اضطراب‌ها رخت برمی‌بندد و آرامش خاطر خوشبختی جایگزین آنها می‌گردد» (همان، ص ۲۱۴). «انتقال از حالت نگرانی، عصبی، خودمسئولیتی^۱ (احساس مسئولیت صرفاً برای خود)، به آرامش، پذیرش و صلح و صفا از عالی‌ترین انتقال‌های تعادل باطنی است و تغییرات آنها در کانون قوای شخصی است. عجیب‌تر اینکه این حالت نه براساس عمل کردن بلکه صرفاً با آرمیدن و به زمین انداختن فشارها بدست می‌آید» (همان، ص ۲۲۶).

سلامت و بهداشت روانی

«بهداشت روانی» مطابق تعریف سازمان بهداشت جهانی عبارت است از: «الگوها، روش‌ها و تدبیرهایی که زندگی راحت و بدون دغدغه و اضطراب را تأمین کند و به عبارت دیگر، وجود وضعیت مطلوب و خوب جسمی، روحی و اجتماعی فرد که قابلیت ارتباط متعادل و هماهنگ با دیگران داشته باشد» (میلانی فر، ۱۳۷۲). کورسینی^۲ نیز سلامت روانی را چنین تعریف می‌کند: «وضعیت روانی‌ای که با ویژگی بهزیستی عاطفی، رهایی نسبی از اضطراب و علایم بیماری‌های ناتوان‌کننده، و توانایی برقراری ارتباط سازنده و کنار آمدن با مقتضیات و فشارهای معمول زندگی است» (کورسینی، ۱۹۸۷، ج ۲، ص ۴۱۸). افزون بر اینها سازمان بهداشت جهانی هدف کلی بهداشت روانی را نیز این‌گونه بیان می‌کند: «افزایش جوانب مختلف سلامت جسمانی، روانی، اجتماعی همراه با پیشگیری از ناهنجاری‌های جسمانی، روانی و اجتماعی» (شهیدی و حمدیه، ۱۳۸۱، ص ۱۳). یکی از آثار دینداری، سلامتی جسمی و بهداشت روانی است. سلامت جسمی ممکن است در اثر رفتارهای سالم و بهداشتی افراد دیندار باشد زیرا بسیاری از

1. Self-responsibility

2. Corsiny, R. J.

بیماری‌هایی که سلامت انسان را به خطر می‌اندازد و موجب مرگ و میر می‌شود مانند سیروز کبدی، بیماری قلبی، سرطان راست روده و رحم به بی‌بندوباری‌هایی در رژیم غذایی (مانند استعمال دخانیات با نوشیدن الکل) یا بی‌بندوباری‌های جنسی بازمی‌گردد و این‌گونه موارد در افراد متدین کمتر به چشم می‌خورد (آرگیل، ۲۰۰۰، ص ۱۵۶). عوامل دیگری مانند حمایت اجتماعی، کاهش بیماری‌های روان‌تنی^۱ ناشی از فشارهای عصبی و داشتن هیجان‌های مثبت ناشی از مراسم دینداری نیز می‌تواند به تبیین مسئله کمک کند.

تحقیقات بسیاری رابطه مثبت دینداری با سلامت جسمی و بهداشت روانی را تأیید می‌کند؛ از جمله: رابطه دینداری و قدرت مقابله با سرطان (آکلین^۲ و همکاران، ۱۹۸۳)، رابطه مثبت سلامت جسمانی - روانی با دینداری در سالخوردگان (بیکر^۳ و دیگران، ۱۹۸۲)، تأثیر مثبت دینداری بر سازگاری و بهداشت روانی (برگین^۴ و دیگران، ۱۹۸۸)، رابطه منفی بین افسردگی و اضطراب با میزان عبادت (بهرامی، ۱۳۷۳)، نقش دین در مقابله با استرس یا تنیدگی (پارگامنت^۵ به نقل از ابراهیمی قوام، ۱۳۷۴). همه اینها با توجه به نحوه ارزیابی فرد از عامل تهدیدکننده، مهار هیجانی خود در برخورد با موقعیت از راه معناجویی و تأثیر بر پیامدهای عوامل تنیدگی‌زا از راه تفسیر ویژه‌ای است که دین در اختیار فرد می‌گذارد.

ویلیام جیمز با اذعان به تأثیر دینداری در سلامت و بهداشت روانی، انسان‌ها را از جهت روان‌شناختی و سرشتی به دو دسته سلیم العقل^۶ و ناخوش روان^۷ تقسیم می‌کند. گروه اول با ویژگی‌های خوش‌بینی به جهان، نادیده گرفتن شرور و احساس خوشبختی در زندگی متمایز می‌گردند. اینها آستانه درد بالایی دارند، لذت بیشتر و درد کمتری را در این جهان احساس می‌کنند. از نظر جیمز فرانسیس آسیزی^۸ قدیس، امرسون^۹ و

-
1. Psychosomatic
 2. Acklin, M. W.
 3. Backer, M. W.
 4. Bergin, A. E.
 5. Pargament, K. I.
 6. Healthy-mindedness
 7. The sick-soul
 8. Francis of Assisi
 9. Emerson, R. W.

وایتمن^۱ از جمله افراد این گروه هستند. جیمز برای این گروه تعبیر «درمان ذهنی»^۲ را به کار می‌برد. بهداشت روانی این گروه عمدتاً با روش‌های ذهنی و فلسفی (با الهام از دین) به دست می‌آید که با این روش‌ها به طور کلی وجود شرور و بدی‌ها را در جهان انکار می‌کنند و یا ناچیز می‌شمارند (ر.ک: جیمز، ۲۰۰۲، گفتار ۴ و ۵، ص ۶۶-۱۰۲).

گروه دوم با عنوان «افراد ناخوش روان» با ویژگی‌های بدبینی به جهان و به حساب آوردن شرور در جهان (خدا را خالق خیر و شر می‌دانند و شرور معدوم نمی‌شوند بلکه قدرت آنها در انسان تقلیل می‌یابد. به عبارت دیگر، شرور صرفاً به عنوان ناسازگاری و عدم انطباق ما با محیط تلقی می‌شوند. درمان ذهنی برای این افراد با توجه به روحیه‌شان اصلاً سازگار نیست. علایق آنها آن قدر عمیق است که این کوشش‌های سطحی نمی‌تواند حالت بیمارگونه آنها را تسکین دهد. این افراد چون ناسازگاری عمیق را تجربه کرده‌اند که موجب گسل و پارگی میان شخصیت‌شان شده، نیازمند تجربه عمیق و پویایی هستند که به صورت تحول ایمانی یا تجربه دینی باید باشد؛ از این رو، جیمز این دسته از افراد را با عنوان «تولد دوباره» نیز مشخص می‌کند.

آگوستین، مارتین لوتر و تولستوی نویسنده مشهور روسی نمونه‌هایی از این افراد هستند که جیمز مثال می‌زند.

به نظر می‌رسد اگرچه از جهت ظاهری افراد گروه اول، یعنی سلیم العقل دارای سلامت و بهداشت روانی بالاتری هستند، اما به عقیده جیمز دیدگاه این گروه از این جهت که وجود شر را در عالم هستی انکار می‌کنند، از نظر فلسفی نادرست است. افزون بر این به اعتقاد جیمز هر چند افراد سلیم العقل در زندگی شادتر و خرسندترند اما افراد گروه دوم یعنی ناخوش روان بصیرت عمیق‌تری در مورد اوضاع و احوال انسان به دست آورده‌اند. وی خود را نیز متعلق به گروه دوم می‌داند. شاید بتوان گفت از نظر جیمز دینداری در گروه اول سلامت و بهداشت روانی به همین معنای متداول را به ارمغان می‌آورد. اما در گروه دوم دینداری ظاهراً موجب بهداشت روانی نمی‌شود، بلکه چه بسا افسردگی بیاورد اما موجب نیل به بهداشت معنوی و رستگاری می‌گردد. برخی سخنان جیمز نیز به طور کلی تأثیر دین در بهداشت و سلامت روانی را بیان

1. Whitman, W.

2. Mind cure

می‌کند: «نخستین علت اساسی همه انواع بیماری، ضعف یا افسردگی احساس جدایی انسان از قدرت الوهی است که خدایش می‌نامیم. روح انسان می‌تواند آرامش توأم با اطمینان مست‌کننده احساس کند و بیابد، ... که نیازی به التیام‌دهنده و شفابخش دیگری نمی‌یابد...» (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۸۴).

جیمز مناسب‌ترین اعتراف به گناه، توبه و بخشایش را نیز در شکل معتدلش موجب بهداشت روانی و احساس طراوت و آسودگی می‌داند: «در میان مسیحیان کاتولیک، توبه^۱ به معنای دوری از گناه است نه ناله کردن و به خود پیچیدن پس از ارتکاب گناه. از این طریق گاهی انسان به حساب خود در مورد بدی‌ها رسیدگی می‌کند و تسویه حساب می‌نماید تا اینکه بتواند صفحه زلال دلش را بدون هیچ دینی، برای آغاز عمل آماده کند. همه کاتولیک‌ها به ما می‌گویند که چگونه پس از عملیات تطهیر، احساس می‌کنند پاک و باطراوت و آسوده‌خاطر شده‌اند» (همان، ص ۱۰۴).

انسجام شخصیت^۲ و یکپارچگی هویت^۳

«شخصیت یک کلیت روان‌شناختی است که انسان خاصی را مشخص می‌سازد» (مای لی^۴ و ربرتو، ۱۳۸۰، ص ۱۷). در هویت نیز نوعی وحدت و یگانگی لحاظ می‌شود: «هویت شخصی عبارت است از احساس همانندی یا استمرار خود به‌رغم تغییرات محیطی و رشد فردی. خاطرات شخصی گذشته و امیدها و آرزوهای آینده، فرد را برای احساس هویت در زمان حاضر آماده می‌کند» (کورسینی، ۱۹۸۷، ج ۱، ص ۵۶۲). تفاوت شخصیت و هویت در این است که شخصیت ناظر به امر واقعی و تکوینی است؛ اما هویت به برداشت ما از شخصیت می‌گویند. بنابراین درعین حال که در هویت، نوعی انسجام و وحدت ملحوظ می‌گردد، می‌تواند دستخوش پراکندگی و حتی چندپارگی گردد. اریکسون^۵ احراز هویت در دوره نوجوانی را در برابر پراکندگی نقشی از وظایف اصلی این دوره می‌داند.

در مورد شخصیت نیز می‌توان گفت انسجام و یکپارچگی شخصیت نسبت مستقیم

1. Repentance
2. Personality
3. Identity
4. Meili, R.
5. Erikson, E.

با سلامت روانی فرد دارد یعنی هرچه انسجام شخصیت بیشتر باشد، سلامت روانی فرد بالاتر خواهد بود. به همین جهت اسکیزوفرنی^۱ که از بیماری‌ها و اختلالات روانی نسبتاً شدید است، به روان‌گسیختگی یا روان‌گسستگی و یا چندپارگی شخصیت ترجمه می‌شود: «دیدگاه روانکاوی در مورد اسکیزوفرنی چنین فرض می‌کند که نقص مهم در اسکیزوفرنی اختلال در سازمان ایگو (یعنی خود) است که بر تعبیر واقعیت و کنترل سائق‌های درونی (مثل انگیزه جنسی و پرخاشگری) تأثیر می‌گذارد» (کاپلان و سادوک، ۱۳۷۹، ج ۲، ص ۲۲). برخی از نشانگان اسکیزوفرنی نیز حاکی از همین چندپارگی شخصیت است: «اختلال فکر و توجه، یکی از علائم اسکیزوفرنی است... کلمات و عبارات به طور مجزا معنا دارند اما در ارتباط با یکدیگر فاقد معنا هستند. کنار هم چیدن کلمات و عبارات نامربوط به هم و تداعی‌های ویژه بین کلمات (که گاهی آشفته‌گویی یا سالاد کلمات نامیده می‌شود) از مشخصات نوشته‌ها و گفتار افراد اسکیزوفرنیایی است.... بنابراین می‌توان گفت نبود انسجام در شخصیت نیز موجب اختلال و بیماری روانی است.

اینکه دینداری موجب انسجام و یکپارچگی شخصیت است، مورد تأکید روان‌شناسان متعدد است: «آلپورت متذکر می‌شود که دین و درمان روان‌شناختی در پافشاری بر نیاز به وحدت و انتظام شخصیت باهم مشابه‌اند. از نظر روان‌درمانی، احساساتی نیز که با خانواده، هنر، ورزش و شغل سروکار دارند، اگر در هدایت انرژی و انتظام‌بخشی به حیات موفق باشند به همان میزان مطلوبند. اما دین لزوماً این نکته را نپذیرفته و می‌پرسد: آیا چنین احساساتی به درد حفظ شخصیت می‌خورد؟ آیا امکان آن هست که هرگز شخصی قبل از اینکه یک پیمان صلح را با جهان هستی امضا کند و به آن گردن نهد واقعاً به تمامیت شخصیت دست یابد؟» (به نقل از آلستون و دیگران، ۱۳۷۶، ص ۱۶۲ و ۱۶۳). یونگ نیز بر تفرد انسان در سایه دین تأکید می‌کند: «... یونگ بر کارکردهای اثباتی نیز تأکید داشت و معتقد بود دین در کمک به فرد جهت کسب تفرد یا تحقق نفس ایفای نقش می‌کند» (همان، ص ۱۷۷). اریک فروم نیز فی‌الجمله می‌پذیرد که دین به تحقق نفس کمک می‌کند: «فروم با قضاوت بی‌چون و چرای فروید که دین را یک دل‌مشغولی کودکانه می‌داند که ممکن است روزی انسان از عهده دور

1. Schizophrenia

ریختنش برآید موافق نیست... و او از گفتن این ابا ندارد که دین می‌تواند به انسان‌ها جهت بروز استعدادهایشان کمک کند» (همان، ص ۱۸۰).

نظریه «حس انسجام»^۱ نیز یک نظریه وجودی است که می‌گوید حس انسجام یک منبع عمومی مقاومت است که با توجه به جهان‌بینی فرد می‌تواند وی را در مقابله با فشارهای روانی و حل صحیح آنها آماده کند (دیماتئو،^۲ ۱۳۷۸، ج ۲، ص ۵۸۸). توحید درمانی نیز روشی است برای انسجام بخشیدن به ابعاد وجودی شخص، مفهوم توحید مستلزم داشتن یک سیستم ارزشی وحدت‌بخش است که برای جهت بخشیدن به زندگی شخصی به کار می‌آید. این سیستم ارزشی می‌تواند مبتنی بر یک جهت‌گیری اصیل دینی یا معنوی باشد، سیستم ارزشی که ویکتور فرانکل و هوبارت مورر^۳ نیز به آن اشاره کرده‌اند در همین راستاست... هدف توحید درمانی آشکار ساختن درون‌مایه زندگی، دریافت کلی از معنا، هدف و پیدا کردن یک انگیزش محوری در زندگی می‌باشد. (جلالی طهرانی، ۱۳۸۳، ص ۱۸ و ۴۳ و ۴۴).

ویلیام جیمز نیز یکی از آثار دینداری را یکپارچگی در شخصیت انسان می‌داند که با عنوان «خود تقسیم شده و فرایند یکپارچگی آن»^۴ از آن یاد می‌شود (جیمز، ۲۰۰۲، ص ۱۳۲-۱۴۹): پایه‌های روان‌شناختی افراد دارای تولد دوباره و افراد سلیم‌العقل که با یک شخصیت همگن (یعنی اوضاع و احوال درونی آنها با بیرون هماهنگ است) به دنیا آمده‌اند با یکدیگر متضاد است. افراد دارای تولد دوباره زمینه یک شخصیت ناهمگن را دارند، یعنی اوضاع و احوال آنان ناآرام و ناهماهنگ است. جیمز نمونه‌ای از این شخصیت ناهماهنگ را در اعترافات آگوستین قدیس می‌یابد و نکاتی را از درگیری آگوستین در میان دو جنبه از روح خود ذکر می‌کند: شرمساری از ضعف اراده‌اش و جستجوی طاقت‌فرسا برای حقیقت و حیات ناب حقیقی و گردش‌ها و چرخش‌های فلسفی او که سرانجام قهرمان داستان از آرامش و یگانگی درونی، چون آب صاف و یکدست سر در می‌آورد. جیمز نمونه‌هایی نیز ذکر می‌کند که ایمان‌آوری آنها و تحول دینی‌شان به سوی آرامش، امنیت و یگانگی بسیار تدریجی است؛ مانند داستان تولستوی.

1. A sense of coherence

2. Dimateo, M. R.

3. Mowrer, O. H.

4. The divided self and the process of its unification

جیمز در ادامه مباحث، آثار و ثمرات ایمان‌آوری را در چند مورد بیان می‌نماید:

۱. احساس کنترل از طرف قادر متعال؛
۲. احساس رهایی از حالت مالیخولیایی؛
۳. اعتقاد راسخ مسرت‌بخش به ارزش و حقیقت تجربه «یگانگی با طبیعت و همه مخلوقات» و احساس آن.

این مورد اخیر، حالت ایمانی نام دارد که دارای ابعاد زیر است:

۱. کانون اصلی آن از دست دادن نگرانی و به دست آوردن احساس هماهنگی با جهان است؛
۲. ادراک حقایق نه به آن صورتی که قبلاً می‌شناخته است؛
۳. جهان اغلب در معرض تغییرات عینی است، یعنی احساس پاکی و تازگی یا طراوت و زیبایی وجود دارد؛
۴. بالاخره احساس لذت و شادمانی عمیق. (همان، ص ۱۵۰-۲۰۲)

جیمز تحت‌عنوان «عرفان» نیز از وحدت و یگانگی انسان با جهان سخن می‌گوید؛ البته این بحث با یکپارچگی شخصیت متفاوت است اما بدیهی است بدون یکپارچگی خود نمی‌توان از یگانگی با جهان سخن گفت، ما که از دنیای معمولی خود به جهان عرفان وارد می‌شویم گویا از کم به زیاد و از کوچکی به بزرگی درآمده‌ایم. در عین حال مثل اینکه از پریشانی و ناراحتی به آرامش و فراغت خاطر رسیده باشیم. آن را عالم آشتی‌ها و یگانگی‌ها می‌بینیم. اختلافات از میان رفته، صلح جهانی و تسویه کامل به عمل می‌آید. مهم‌ترین نتیجه‌ای که از اشراق و جذبه گرفته می‌شود این است که دیوار جدایی بین فرد و مطلق از میان برداشته می‌شود. در آنجاست که ما وحدت خود را با بی‌نهایت درک می‌کنیم. این است آن تجربه ازلی و سربلندی که از عرفان در تمام شرایط و در همه ادیان دیده می‌شود. در دین هندو، نزد نوافلاطونی‌ها، در تصوف، در میان مسیحیان و... همه‌جا این آهنگ شنیده می‌شود، آن هم با یک هماهنگی بی‌نظیری که همه عرفا از وحدت با حق دم می‌زنند» (همان، ص ۳۲۲ و ۳۲۴).

ملاحظات

اولاً، این بحث را می‌توان یکی از جذاب‌ترین مباحث جیمز دانست، چه آنکه زیباترین

تابلوهای دینداری را در ابعاد معنوی، اخلاقی، معرفتی و عاطفی ترسیم می‌کند که برای هر بیننده‌ای می‌تواند دلکش و زیبا باشد. برای هر یک از آثار دینداری و ویژگی‌های قداست می‌توان شواهد متعددی از آیات و روایات و همچنین از ادبیات عرفانی اسلامی ذکر کرد. در ضمن باید توجه کنیم که قداست به صورت تشکیکی و ذو مراتب تحقق می‌یابد، جیمز نیز در بحث افراد سلیم العقل و ناخوش روان به طیف مراتب آنها اشاره می‌کند.

توجه به آثار دینداری و توصیف، تحلیل و تبیین آنها از مباحث مهم روان‌شناسی دین است که شاید بتوان گفت جیمز با بحث گسترده از این موضوع و ذکر نمونه‌ها و داستان‌های مستند از رهروان این طریق، به خوبی از عهده آن برآمده است.

ثانیاً، جیمز آثار دینداری را ملاک داوری دربارهٔ دین و معیاری برای حقانیت آن می‌داند. در حقیقت این بحث به مبنای فلسفی جیمز یعنی پراگماتیسم بازگشت دارد که ملاک حقانیت هر چیزی را پیامدهای عملی مفید آن می‌داند. در اینجا یک ملاحظهٔ جدی وجود دارد:

مبنای پراگماتیسم در تعریف حقیقت (یا صدق) و یا به عنوان ملاک حقیقت قابل قبول نیست؛ زیرا، می‌توان به عنوان نمونه به نقدهای بسیاری که بر پراگماتیسم وارد شده اشاره کرد: پل فولکیه^۱ می‌گوید: «در این نظریه حقیقت فقط به وسیلهٔ الفاظ «موفقیت» و «مفید» تعریف شده که مبهم‌اند؛ موفقیت و مفید برای یک راهزن، چیزی و برای یک خیرخواه چیزی دیگر است؛ اما اینکه کدام را می‌توان حقیقت دانست، جوابی ندارد. افزون بر این، نظریهٔ پراگماتیسم رافع خود است زیرا قول به اینکه هر حقیقتی مفید است؛ مستلزم این است که حداقل یک قضیه، مطلقاً حقیقی است...» (فولکیه، ۱۳۴۷، ص ۳۵۸). ژان وال می‌گوید: «اگر بخواهیم ببینیم که این مفید بودن در چه جهتی است، برای اینکه دچار تسلسل نشویم، باید به امری که خود فی نفسه خوب و خیر است منتهی شویم ... یعنی همان‌طور که ارسطو گفته بایستی در جایی توقف کرد» (وال، ۱۳۷۰، ص ۵۶۹-۵۷۱).

استاد مطهری با اشاره به نقد راسل بر پراگماتیسم عمدهٔ اشکالات را در سه نکته اساسی خلاصه می‌کند: «خلاصه اشکالات نظریه‌ای که می‌گوید عمل معیار شناخت است:

1. Foulquie, P.

۱. به فرض اینکه این نظریه را بپذیریم، پذیرش کلی آن ممکن نیست؛ زیرا مواردی از شناخت‌ها، آگاهی و علم‌ها قابل اینکه در عمل مورد آزمون قرار گیرند، نیستند مانند «دور محال است» چون محال بودن یعنی وجود نداشتن و امکان وجود نداشتن... .

۲. درستی این مبنا «اگر چیزی در عمل جواب درست داد دلیل درستی آن است» مبتنی بر یک شناخت خود معیار است «عمل (یا فایده عملی) معیار شناخت است» که خود آن را با امر دیگری نمی‌سنجد [شاید بتوان گفت این همان اشکال ژان وال است]... .

۳. ایرادی که راسل گرفته یعنی اگر فرضیه‌ای را مورد آزمون عملی قرار دادیم و نتیجه مثبت داد، الزاماً موجب صحت آن فرضیه نیست. در مورد هیأت بطلمیوس با اینکه فرضیه زمین مرکزی را قبول داشتند اما محاسبات نجومی درست از آب درمی‌آمد. استاد مطهری در اینجا مثال پیروزی لشکر معاویه بر لشکر امام علی (ع) را نیز نمونه‌ای از موفقیت در عمل می‌داند با اینکه پیروزی حق بر باطل نبوده است...» (مطهری، ۱۳۷۴، ج ۱۳، ص ۴۷۹-۴۸۴ نقل به اختصار).

جان مک کواری معتقد است شیوه تفکر پراگماتیسمی عمدتاً دین را به یک فعالیت بشری تقلیل می‌دهد و فایده عملی دین نیز درستی اعتقاد به آن را ثابت نمی‌کند: «... آیا می‌توانیم بگوییم کارایی و فایده عملی دین، درستی اعتقاد آن را در ساحتی فرا انسانی ثابت می‌کند؟... . آیا ممکن نیست باوری نادرست از لحاظ عملی دارای فایده و تأثیر باشد. این همان مبحث افسانه‌انگاری و ابهینگر^۱ است که می‌گفت یک باور، به صرف ثمربخش بودن در عمل نمی‌تواند از حقیقت برخوردار باشد...» (مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۲۸۳ و ۲۸۴). این سخنان مک کواری - که البته نمی‌توانیم به طور کامل بپذیریم - ما را به ملاحظه بعدی منتقل می‌کند.

ثالثاً، نمی‌توان انکار کرد که پراگماتیسم دارای جذابیت خاصی است، ما را به واقعیت‌های زمینی بازمی‌گرداند، ما را وا می‌دارد تجارب عینی و عملی را در نظر بگیریم، واقعیت‌ها را بهتر لمس کنیم و پیامدهای عملی واقعیت‌ها را ملاحظه کنیم. لیکن در بحث تحری و تشخیص حقیقت شاید بتوان دو مقام را از یکدیگر تفکیک کرد: نخست اینکه، اساساً سراغ چه علوم و گزاره‌هایی باید برویم؟ و دوم، ملاک

تشخیص صحت و سقم گزاره‌ها و داوری در باب آنها چیست؟ در مقام نخست، با توجه به محدودیت عمر و امکانات بشر، چاره‌ای جز گزینش و اهمّ و مهم کردن نیست. در صورتی که می‌توانستیم «عالم مطلق» شویم - دست‌کم برای ارضای حسّ کنجکاو و حقیقت‌طلبی - به هر علم و فنی می‌پرداختیم لیکن چون نمی‌توانیم باید اموری را برگزینیم و ترجیح دهیم. یکی از بهترین معیارهای ترجیح در اینجا، در نظر گرفتن فواید و نتایج گزاره‌ها یا رشته علمی و مباحث است. رویکرد کارکردگرایی به دین و دفاع پراگماتیستی جیمز از دین که فواید و نتایج دینداری را در ساحت‌های مختلف بیان کرده، از این حیث در کمال اهمیت است؛ زیرا در گزینش و دست‌یازیدن به حوزه‌های مختلف معرفتی یا عملی، به انسان هشدار می‌دهد با توجه به ثمرات مهم دینداری، دین حوزه‌ای است که نباید مورد غفلت قرار گیرد. حتی می‌توان گفت این تلاش، پاسخی اساسی و ضروری برای انسان سرگشته امروزی است که می‌پرسد دین چه ارمغانی برای بشر آورده است؟ زندگی انسان دیندار و غیردیندار چه تفاوت‌های اساسی دارد؟ در مقام دوم، در تعریف حقیقت و ملاک حقیقت نمی‌توان به پراگماتیسم استناد کرد - همانطور که گذشت - و صرف فواید و آثار یک رأی یا گزاره و کارآمدی آن از دیدگاه معرفت‌شناسانه دلیل درستی آن گزاره نیست (برخی اشکالات پراگماتیسم از همین نکته سرچشمه می‌گیرد). اما برای تشخیص حقانیت رأی یا گزاره یا نظریه‌ای که برای غایات عملی ارائه گشته، استناد به فواید و نتایج آن چگونه است؟ پاسخ البته مثبت است. چنانکه به عنوان نمونه برای درمان اختلالات روانی، برای انتخاب یک روش در میان روش‌های درمانی گوناگون، معیار توفیق عملی آن است یا حتی برای گزینش و ترجیح یک پزشک متخصص در میان همقطاران خود معمولاً به کارآیی عملی وی در موارد درمانی گذشته استناد می‌کنیم. احتمالاً این همان شیوه‌ای است که استاد مطهری (ره) نیز در کتاب انسان و ایمان در پیش گرفته و پس از اثبات اینکه «در اصل ضرورت پیوستن به یک مکتب و ایده تردیدی نیست»، با توجه به آثار ایمان مذهبی به اثبات این امر پرداخته که تنها با ایمان مذهبی است که فواید مورد انتظار از یک مکتب حاصل می‌آید (مطهری، ۱۳۶۹، ج ۲، ص ۳۹-۵۰). شاید بتوان گفت این نکته حقی است که معمولاً متکلمان و دین‌پژوهان به آن بی‌اعتنا بوده‌اند، در حالی که آثار و فواید دینداری در همین جهان جذابیت‌هایی دارد که در دفاع از دین و تبلیغ دین برای

ناباوران می‌توانند نقش اساسی داشته باشد و این کاری مفید و وظیفه‌ای «کلامی» است. البته مجدداً تأکید می‌کنیم ملاک حقیقت دین، بررسی دستگاه معرفتی و آموزه‌های شناختی آن است و مفید بودن ثمرات دینداری در واقع ریشه در حقایق آن دارد. به بیان دیگر، براساس منطق تحلیلی بهترین تبیین (حتی برای کسی که براهین معرفتی در باب دین و خداوند را ناکافی می‌داند)، ممکن است این طور استدلال شود که تبیین درون دینی روان‌شناختی انسان، ثمرات و آثار دینداری را بهتر تبیین می‌کند، یعنی به دلیل وجود خداوند و فطرت الهی انسان است که دینداری موجب سلامت و بهداشت روانی و آرامش خاطر می‌شود، به دلیل آنکه این غذای معنوی با سرشت و فطرت انسان تناسب دارد، این ثمرات مطلوب را به بار می‌آورد.

رابعاً، جیمز همان‌طوری که در تعریف دین، صرفاً ابعاد فردی دین را در نظر می‌گیرد، در آثار دینداری نیز خود را محصور بر ثمرات فردی کرده است و از آثار و نتایج اجتماعی دینداری غفلت کرده است، درحالی‌که روان‌شناسان دین معمولاً به آثار اجتماعی دینداری از قبیل انسجام اجتماعی، کاهش جرم و انحراف، نودوستی و کمک به دیگران توجه کرده‌اند (ر.ک: آرگیل، ۲۰۰۰ ص ۱۵۲ و ص ۱۶۴ و ص ۱۹۱ و ص ۱۹۴؛ هود و دیگران ۱۹۹۶، فصل ۴؛ پالوتزیان، ۱۹۹۶، ص ۲۰). بنابراین محدود کردن آثار دینداری به ابعاد شخصی و فردی - هرچند آگاهانه و از روی توجه باشد - قابل قبول نیست.

خامساً، جیمز انسان‌ها را به دو دسته کلی سلیم‌العقل و ناخوش‌روان تقسیم کرده و خوش‌بینی و درمان ذهنی را به گروه اول نسبت می‌دهد و بدبینی و تولد دوباره را از ویژگی‌های گروه دوم می‌داند. به نظر می‌رسد این دسته‌بندی و سنخ‌شناسی^۱ روان‌شناختی، بسیط و در بسیاری از موارد ناصواب است. در هر دو طرف موارد نقض زیاد دارد. در گروه اول افرادی را می‌یابیم که سلیم‌العقل هستند اما نگاه بدبینانه به جهان داشته‌اند مانند «شوپنهار» که به عنوان فیلسوف بدبینی شهرت یافته و در گروه دوم نیز عارفانی را می‌یابیم که نگاه بدبینانه به جهان نداشته‌اند و از رنج و سختی‌هایی که جیمز برای آنها بیان می‌کند نیز چندان خبری نیست. به عنوان نمونه، در زمان ما خانم مجتهده امین مشهور به بانوی ایرانی فرزند امین‌التجار اصفهانی که در خانواده‌ای متمول و مؤمن به اصول و مبانی اخلاقی و معنوی پرورش یافت و مراتب عالی علمی

1. Typology

و عرفانی را طی نموده که برخی از آثار آن بزرگوار نشانهٔ عظمت روحی اوست مانند مخزن‌العرفان در تفسیر قرآن، سیر و سلوک در روش سیر اولیاء الهی و به‌ویژه کتاب «نفحات الرحمانیه» که در شرح واردات قلبی و مکاشفات عرفانی وی است (ر.ک: امین، ۱۳۷۳)، با وجود این بدبینی و ریاضت‌های موردنظر جیمز را در زندگی وی مشاهده نمی‌کنیم. از عرفای گذشته نیز می‌توان از مولوی نام برد که قبل از ملاقات با شمس تبریزی و تحول معنوی زندگی خوب و متعارفی به عنوان فقیه شهر داشته و پس از آن نیز اهل خوش‌بینی، محبت و عشق است (ر.ک: زرین کوب، ۱۳۷۲). حافظ شیرازی نیز از عارفان شاعری است که مرام خود را خوش‌بینی به جهان قرار داده است و در همین جرگه قرار می‌گیرد:

پیر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت	آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد
منم که شهره شهرم به عشق ورزیدن	منم که دیده نیالوده‌ام به بد دیدن

منابع

- قرآن کریم.
- آذربایجان، مسعود و مهدی موسوی (۱۳۸۵). *درآمدی بر روان‌شناسی دین*، تهران و قم: سمت و پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آرون، ریمون (۱۳۷۰). *مراحل اساسی اندیشه در جامعه‌شناسی*، ترجمه باقر پرهام، تهران: انتشارات آموزش انقلاب اسلامی.
- آلستون، لیبیر و دیگران (۱۳۷۶). *دین و چشم‌اندازهای نو*، ترجمه غلامحسین توکلی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- ابراهیمی قوام، صغری (۱۳۷۴). «روان‌شناسی و تحول مذهبی در انسان»، *مجله تربیت*، دوره دوازدهم، ش ۵.
- اتکنسیون ر. لی و همکاران (۱۳۸۵). *زمینه روان‌شناسی هیلگارد*، ترجمه محمدنقی براهنی و دیگران، تهران: رشد.
- استیس، والتر ترنس (۱۳۷۷). *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمدرضا جلیلی، تهران: حکمت.
- امین، بانو مجتهده (بانوی ایرانی) (۱۳۷۳). *الفتوحات الرحمانیه فی الوردات القلیبه*، اصفهان: گلبهار.
- بهرامی احسان، هادی (۱۳۷۳). *بررسی مؤلفه‌های بنیادین سازش یافتگی در آزادگان ایرانی*، پایان‌نامه دکتری روان‌شناسی، تهران: تربیت مدرس.
- تافلر، آلوین (۱۳۷۲). *شوک آینده*، ترجمه حشمت الله کامرانی، تهران، شهیددخت خوارزمی.
- تافلر، آلوین (۱۳۷۰). *موج سوم*، ترجمه شهیددخت خوارزمی، تهران: نشر نو.
- توسلی، غلام‌عباس (۱۳۷۱). *نظریه‌های جامعه‌شناسی*، تهران: سمت.
- جلالی طهرانی، سید محمدمحسن (۱۳۸۳)، «توحید درمانی»، ترجمه علیرضا شیخ شاعی، *فصلنامه نقد و نظر*، ش ۳۶-۳۵، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.

- دیماثو، م. (۱۳۷۸). روان‌شناسی سلامت ج ۱ و ۲، ترجمه محمدکاوایانی و دیگران، تهران: سمت.
- زرین‌کوب، عبدالحسین (۱۳۷۲). پله پله تا ملاقات خدا: زندگی، اندیشه و سلوک مولوی، تهران: علمی.
- شهیدی، شهریار و حمیدیه، مصطفی (۱۳۸۱). اصول و مبانی بهداشت روانی، تهران: سمت.
- فروم، اریک (۱۳۷۰)، گریز از آزادی، ترجمه عزت‌اله فولادوند، تهران: مروارید.
- فولکیه، پل (۱۳۴۷). فلسفه عمومی یا مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: دانشگاه تهران.
- کاپلان، سادوک (۱۳۷۹). خلاصه روان‌پزشکی علوم رفتاری - روان‌پزشکی بالینی، ج ۲، ترجمه نصرت‌الله پورافکاری، تهران: شهرآب.
- مای لی، و، وریتو، پ. (۱۳۸۰). ساخت، پدیدآیی و تحول شخصیت، ترجمه محمود منصور، تهران: سمت و دانشگاه تهران.
- مطهری، مرتضی (۱۳۶۹). مجموعه آثار، ج ۲، تهران، صدرا.
- مطهری، مرتضی (۱۳۷۴). مجموعه آثار، ج ۱۳، تهران، صدرا.
- مک کواری، جان (۱۳۷۸). تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: امیرکبیر.
- وال، ژان آندره (۱۳۷۰). بحث در مابعدالطبیعه، ترجمه یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.

- Acklin, M. W. & etal (1983), *The role of religious values in coping with cancer*, journal of religion and health, 22 (4).
- Argyle, M. (2000), *Psychology and religion*, london, routledge.
- Backer, M.W & etal (1982), *Trait anxiety and intrinsic extrinsic religiousness*, journal for the scientific study of religion, 21.
- Beit-hallahmi, b & Argyle, M.(1997), *Religious behavior, belief & experience*, london & new york, routledge.
- Bhugra, D. (1996), *Psychology and religion*, london and new york, routledge.

- Carrette, J. (2005), *william James and the varieties of religious experience*, new york, routledge.
- Corsini, R.J, (1987), *Concise encyclopedia of psychology*, New york, john wiley.
- Fontana, D, (2004), *Psychology, religion & spirituality*, USA, blackwell.
- Hood, R.W & etal (1996), *The psychology of Religion, an emprical approach*, New york, the guilford press.
- James, W. (2002), *The varities of reiligious experience centery editon*, london and new york, routledge.
- Jung, C.G, (1933), *Modern man in search of a soul...*
- Paloutzian, R.F. (1996), *Invitaion to the psychology of religion*, massachusetts, allyn & bacon.
- Plante, T.G & sherman, A.C. (2001), *Faithe and psychological perspectives*, new york, the gullford press.
- Wulff, D.M. (1991), *Psychology of religion, classic and contemporary views*, canada, wiley.