



مرکز تحقیقات اسلامی

اصفهان

گامی



عمران
علیه السلام

www.ghaemiyeh.com
www.ghaemiyeh.org
www.ghaemiyeh.net
www.ghaemiyeh.ir



انکور ایمان
رابطہ انسان با خدا

سیکرٹری جنرل نظامی
سیکرٹری جنرل انسداد
پتھان
سیکرٹری جنرل انسداد

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مثلث ایمان: الگوي ابعادي رابطه انسان با خدا

نویسنده:

جمعی از نویسندگان

ناشر چاپی:

موسسه علمی فرهنگی دارالحدیث

ناشر دیجیتال:

مرکز تحقیقات رایانه‌ای قائمیه اصفهان

فهرست

۵	فهرست
۱۲	مثلت ایمان: الگوی ابعادی رابطه انسان با خدا
۱۲	مشخصات کتاب
۱۲	اشاره
۲۲	پیش گفتار
۲۴	تقدیر و تشکر
۲۶	مقدمه
۳۰	بخش یکم: روان شناسی دین
۳۰	اشاره
۳۲	فصل اول: روان شناسی دین: تعریف و تحدید مرزها
۳۲	اشاره
۳۴	تعریف
۳۴	اشاره
۳۵	دلیل مطالع دین از منظر روان شناختی
۳۶	وظیف روان شناختی دین
۳۷	جایگاه روان شناختی دین
۴۰	فصل دوم: مروری بر نظریه های روان شناسی دین
۴۰	اشاره
۴۲	مقدمه
۴۲	اشاره
۴۸	ویلیام جیمز
۴۹	فروید
۵۲	ایان ساتی: دین به عنوان رابطه درمانی
۵۴	گانتزریپ: نیاز به رابط شخصی

۵۶	وینی کات:دین،به عنوان پدید انتقالی
۵۶	آدلر:دین،به عنوان جبران احساس کهنتری
۵۷	یونگ:دین،به عنوان یک دیرینه ریخت
۶۱	آساجیولی
۶۱	آلپورت
۶۳	فرام
۶۴	اریکسون
۶۶	کتل
۶۷	مازلو
۶۸	فرانکل
۶۸	اشاره
۷۰	پیازه
۷۱	هیلمن
۷۱	کِرکپاتریک
۷۳	فالور
۷۳	اشاره
۷۳	۱.مرحل ایمان اولیه (دوران نوباوگی)
۷۳	۲.مرحل ایمان شهودی/افرافکن (اوایل کودکی)
۷۳	۳.مرحل ایمان اسطوره ای/لفظی (سال های آغازین مدرسه)
۷۵	۴.مرحل ایمان ترکیبی/قراردادی (اوایل نوجوانی)
۷۵	۵.مرحل ایمان فردیت یافته/بازتابی (اواخر نوجوانی یا اوایل بزرگ سالی)
۷۵	۶.مرحل ایمان پیوندی (نیم زندگی)
۷۵	۷.مرحل ایمان مطلق (جهانی شده) (بدون سن خاص)
۷۸	فصل سوم:مروری بر سیر تحوّلی مقیاس های دینی در روان شناسی
۷۸	اشاره
۸۰	مقدمه

۸۱	تقسیم بندی های آزمون های سنجش دینی
۸۱	اشاره
۸۱	روش های غیر مستقیم
۸۲	پرسش نامه ها
۸۶	مقیاس های تک بُعدی
۸۶	مقیاس های دو بُعدی
۸۸	مقیاس های چندبُعدی
۸۸	اشاره
۸۸	۱. رویکردهای منطقی
۸۹	۲. تقسیم بندی های ابعاد منطقی و تجربی دین
۸۹	یک. آلن و اسپیلکا (۱۹۶۷ م)
۹۱	دو. باتسون و ونتیس (۱۹۸۲ م)
۹۱	سه. مک کانهی و هوگ (۱۹۷۳ م)
۹۲	دیگر روش های سنجش دینی
۹۲	اشاره
۹۲	آزمون های مذهبی ساخته شده
۹۲	اشاره
۹۳	۱. آزمون ترستون
۹۳	۲. مقیاس جهتگیری مذهبی درونی و بیرونی
۹۴	۳. مقیاس مسیحی گرای فرانسیس
۹۴	۴. مقیاس شفرد
۹۵	۵. آزمون شاخص هسته ای تجربیات معنوی
۹۵	۶. مقیاس مک شری
۹۵	۷. مقیاس دو بُعدی دل بستگی به خداوند
۹۶	۸. پرسش نامه تصور از خدا (GII)
۹۹	آزمون های مذهبی ساخته شده در ایران

۹۹	اشاره
۹۹	۱. پرسش نام فرافکن نگرش مذهبی
۱۰۰	۲. پرسش نام نگرش سنج مذهب
۱۰۰	۳. پرسش نام خودشناسی در چارچوب مذهبی-اجتماعی
۱۰۰	۴. مقیاس جهتگیری مذهبی
۱۰۱	۵. مقیاس اندازه گیری نگرش مذهبی
۱۰۲	۶. آزمون جهتگیری مذهبی با تکیه بر اسلام
۱۰۳	۷. مقیاس تجرب معنوی دانشجویان
۱۰۵	بخش دوم: مثلث ایمان: الگوی نظری رابطه با خدا
۱۰۵	اشاره
۱۰۷	فصل اول: روش شناسی
۱۰۷	اشاره
۱۰۹	موضوع مطالعه
۱۱۱	محدودیت ها و مشکلات روش های کمی در علم
۱۱۲	روش های کیفی در تحقیقات علمی
۱۱۴	کاربرد روش تحلیل منابع مستند در پژوهش حاضر
۱۱۵	فرایند اجرای پژوهش
۱۱۹	فصل دوم: مثلث ایمان: الگوی سه بعدی رابط انسان با خدا
۱۱۹	اشاره
۱۲۱	بررسی مؤلفه های رابطه انسان با خدا: یک الگوی فرضی
۱۲۱	اشاره
۱۲۴	ترس
۱۲۸	نیاز
۱۳۳	محبت
۱۴۴	تمایز محبت و نیاز
۱۴۶	تبیین نقش و جایگاه شناخت در دینداری

- ۱۵۰ ترکیب ابعاد یا مؤلفه های سه گانه با یکدیگر
- ۱۵۱ انسجام یافتن ابعاد یا مؤلفه های سه گانه با یکدیگر
- ۱۵۸ مثلث ایمان
- ۱۶۲ تقسیم بندی کیفی ابعاد سه گانه ارتباط با خدا
- ۱۶۳ تقسیم بندی ابعاد سه گانه بر اساس خودمداری و خدامداری
- ۱۶۵ انسجام ایمان در نظام روان شناختی فرد
- ۱۶۷ حالت های مطلوب و نامطلوب در ابعاد سه گانه: لوزی رابطه انسان با خدا
- ۱۶۷ اشاره
- ۱۷۱ ۱. داشتن خوف و رجا با هم
- ۱۷۲ ۲. توجه به وضعیت فرد در مقیاس محبت
- ۱۷۳ مثلث کفر
- ۱۷۷ فصل سوم: مثلث ایمان: ویژگی ها و مزیت ها
- ۱۷۷ اشاره
- ۱۷۹ مقدمه
- ۱۷۹ مشکک یا ذومراتب بودن ایمان
- ۱۸۰ توجه به پیچیدگی مفهوم ایمان
- ۱۸۱ بنا شدن الگو بر یک دیدگاه انگیزشی
- ۱۸۳ ایجاد انسجام در ابعاد سه گانه الگو
- ۱۸۴ فراهم کردن یک الگوی معیار برای مقایسه وضعیت موجود فرد
- ۱۸۶ دیدگاه تحوّل نگر الگو
- ۱۸۶ فراگیر و توضیح دهنده بودن الگو
- ۱۸۷ تطابق شکل الگو، با فراوانی افراد در جامعه
- ۱۸۹ بخش سوم: سنجش مثلث ایمان
- ۱۸۹ اشاره
- ۱۹۱ فصل اول: پرسش نام بام اول
- ۱۹۱ اشاره

۱۹۳	مقدمه
۱۹۴	فرایند شکل گیری و تهیه پرسش نامه ۷۱ سؤالی
۱۹۷	تدوین پرسش نامه ۶۷ سؤالی رابطه انسان با خدا (بام اول)
۱۹۷	اشاره
۱۹۸	۱. بیم (ترس)
۱۹۸	۲. امید (نیاز)
۱۹۸	۳. محبت
۱۹۸	۴. یأس
۱۹۸	۵. تجزی
۱۹۸	۶. عداوت نسبت به خدا
۲۰۴	فرایند نمره گذاری پرسش نامه
۲۰۵	تفسیر و تعبیر پرسش نامه
۲۰۶	فصل دوم: کاربرد پرسش نام بام اول در تحقیقات کاربردی
۲۰۶	اشاره
۲۰۸	مقدمه
۲۰۸	روش: جامعه، نمونه و روش نمونه گیری
۲۰۹	ابزارهای سنجش
۲۰۹	نتایج
۲۰۹	شاخص های توصیفی گروه نمونه
۲۱۱	ویژگی های آماری و روان سنجی پرسش نامه در کاربرد و پژوهش
۲۱۲	بررسی اعتبار پرسش نامه
۲۱۵	بررسی روایی پرسش نامه
۲۳۰	بحث و نتیجه گیری
۲۴۲	منابع و مأخذ
۲۴۲	الف. فارسی
۲۴۶	ب. عربی

۲۴۹ ج انگلیسی

۲۵۴ درباره مرکز

مثلث ایمان: الگوی ابعادی رابطه انسان با خدا

مشخصات کتاب

عنوان و نام پدیدآور: مثلث ایمان: الگوی ابعادی رابطه انسان با خدا/ محمدعلی مظاہری، عباس پسندیده؛ با همکاری منصورہ صادقی

مشخصات نشر: قم: دار الحدیث، 1390.

مشخصات ظاہری: 236ص.

فروست: پژوهشکده علوم و معارف حدیث؛ 226

مطالعات حدیث و روانشناسی؛ 9

شماره کتابشناسی ملی: 2871068

ص: 1

اشاره

مثلت ایمان: الگوی ابعادی رابطه انسان با خدا

محمدعلی مظاهری، عباس پسندیده

با همکاری منصوره صادقی

ص: 3

پس از پیروزی انقلاب اسلامی تا کنون، در باره امکان استفاده از متون دینی در مطالعات روان‌شناختی، سخنان فراوانی گفته شده که غالباً نیز نتیجه تعیین‌کننده‌ای نداشته است. از دیگر سو، مسئله تولید دانش و نظریه پردازی در علوم انسانی - که از سوی مقام معظم رهبری، حضرت آیه الله خامنه‌ای (مد ظله العالی) مطرح شده -، گاه با تردیدهایی روبه‌رو می‌شود. ما بر این باوریم که بهترین پاسخ به این مسئله‌ها، ارائه پژوهش‌های دینی - روان‌شناختی است. از نمونه‌های موفق این نوع پژوهش‌ها می‌توان به «الگوی نظری رابطه با خدا» اشاره کرد. از منظر روش‌شناسی، این الگو، بدون کپی برداری از نمونه‌های موجود در روان‌شناسی، مستقیماً از منابع اسلامی به دست آمده و بر اساس آموزه‌های اسلامی، طراحی شده است. در برخی پژوهش‌های دینی - روان‌شناختی، مشاهده می‌شود که یک نظریه یا الگوی روان‌شناختی، محور کار قرار گرفته و آیات و روایاتی در تأیید آن آورده می‌شوند و چنین نتیجه گرفته می‌شود که اسلام نیز این بحث را تأیید می‌کند. گاه ممکن است که در برخی بررسی‌ها، شواهد مخالفی از متون دینی نیز آورده شوند که در نوع خود، صحیح‌اند. اما باید توجه داشت که همه اینها در حوزه نقد و تطبیق قرار می‌گیرند. فراتر از همه اینها آن است که مسئله‌ای روان‌شناختی، موضوع پژوهش قرار گیرد و پاسخ آن کاملاً از متون دینی گرفته شود. البته این کار، نیازمند بررسی همه متون مربوط به موضوع و استفاده از روش فهم روان‌شناختی متون است.

در این پژوهش، نخست تصوّر می‌شد که میان نظریه دل‌بستگی به خدا و آموزه‌های اسلامی، هماهنگی فراوانی وجود دارد. لذا بنا بود که کاری تطبیقی میان این دو بخش صورت پذیرد. پس از شروع مطالعات اولیه، مشخص شد آنچه از متون دینی به دست

می آید، چیزی متفاوت از نظریهٔ دل‌بستگی به خداست. از این رو، مدیر پروژه، اعلام نمود که می توان الگوی رابطه با خداوند را به صورت مستقل، از متون، استخراج نمود که مسئولان «پژوهشکدهٔ علوم و معارف حدیث» نیز با این پیشنهاد، موافقت نمودند و پس از آماده شدن طرح، اجرای آن آغاز گشت. استخراج الگویی روان شناختی از متون دینی، نیازمند به کارگیری روش پیش رفتهٔ فهم روان شناختی متون است. این الگو، ترکیبی از چند مفهوم یا موضوع (مانند: محبت، خوف، رجاء و...) است. هر کدام از این مفاهیم و موضوعات، خود دارای تعداد زیادی گزاره در قرآن و سنت اند. آنچه پژوهشگر با آن رو به روست، تک گزاره های دینی در قالب آیه یا حدیث است که باید هر کدام را به تنهایی، بررسی کرده، اطلاعات لازم را استخراج نماید. در ادامه، تعریف مفاهیم مرتبط را به دست آورد و در آخر، مناسبات آنها را با یکدیگر شناسایی نماید. این مرحله، از دشوارترین مراحل ساخت الگوست؛ چرا که شناسایی مفاهیم مرتبط و یافتن مناسبات میان آنها و چینش صحیح هر کدام در جای خود (آن گونه که مورد نظر دین است)، کاری دشوار و طاقت فرسات. این روند در این پژوهش، به خوبی انجام شده و سپس مراحل ساخت تست (آزمون) نیز طبق استانداردهای آن، صورت گرفت و اکنون نتیجهٔ آن، رو به روی شماست.

در پایان، بر خود لازم می دانیم که از جناب آقای دکتر محمّدعلی مظاهری که مسئولیت سنگین این پروژه را بر عهده داشته، با دقت و حساسیت قابل تقدیری به بررسی منابع اسلامی و طراحی الگوی رابطه با خدا پرداختند، و همچنین از همکاران ایشان در این طرح، صمیمانه تشکر نماییم. از «گروه پژوهشی تدوین دانش نامه های حدیثی» پژوهشکده نیز که منابع اسلامی این طرح را در اختیار این واحد قرار دادند، تشکر می کنیم. بی تردید، هیچ اثری نمی تواند کامل و بدون نقص باشد! ضمن سپاس از اندیشمندی که این اثر را مطالعه می کنند، درخواست می کنیم که دیدگاه های خود را اعلام فرمایند تا در بررسی های بعدی، مورد استفادهٔ پژوهشگران قرار گیرد.

با سپاس

واحد حدیث و علوم روان شناختی

پژوهشکدهٔ علوم و معارف حدیث

ص: 12

تدوین این اثر، مرهون همکاری های صادقانه و تلاش های بی دریغ عزیزان گران قدری است که یادآوری نام آنها، تنها تلاشی ناچیز برای قدرشناسی از زحمات آنان محسوب خواهد شد.

اگر علاقه و پیگیری های مکرر، مداوم و خستگی ناپذیر همکار بزرگوام در این طرح، جناب حجة الاسلام والمسلمین عباس پسندیده، مدیر محترم واحد «حدیث و علوم روان شناختی» در پژوهشکده علوم و معارف حدیث نبود، قطعاً این اثر، حداقل در این زمان کوتاه، فراهم شدنی نبود.

همکاری های آغاز کننده دوست ارجمند جناب حجة الاسلام والمسلمین عبد الهادی مسعودی، معاون پژوهشی دانشکده علوم حدیث نیز در خور تشکر و تقدیر فراوان است.

تلاش های مؤثر و گردآوری های ارزنده سرکار خانم منصوره سادات صادقی، دانشجوی دکتری روان شناسی دانشگاه شهید بهشتی، همچون همه کارهای ایشان قابل ستایش است.

لازم می دانم از همفکری های مؤثر و نقادی های کارساز دوست بسیار عزیز و فاضلم، جناب آقای سید احمد هاشمی نیز کمال تشکر و سپاس گزاری را بنمایم.

نقدهای کارساز و راه نمایی های راه گشای دوستان و همکاران عزیزم، جنابان آقایان دکتر نشاط دوست، دکتر پوراعتماد، و نیز دکتر غباری بناب- که مسئولیت نظارت بر این طرح را نیز بر عهده داشتند-، شایسته تحسین و تقدیر فراوان اند.

در پایان بر خود فرض می‌دانم که مراتب قدردانی و تشکر خویش را از مؤسسه محترم دار الحدیث قم که حمایت از این پروژه تحقیقاتی را در چارچوب یک طرح پژوهشی منتقل شد، و نیز از صبوری‌های فراوان این مؤسسه در به سرانجام رسیدن این پروژه، اعلام نمایم.

ص: 14

برای سالیان متمادی-شاید از زمانی که مشغول تحصیل در دوره کارشناسی روان شناسی بودم-دین و نگاه به آن از دریچه روان شناسی، موضوع مورد علاقه و دغدغه ذهنی همیشگی من بوده است. بی شک، زمینه فرهنگی-اجتماعی، تجربه های دوران مختلف زندگی و از جمله مؤثرترین آنها، تجربه شگرف وقوع و پیروزی انقلاب اسلامی و سپس دوران هشت ساله دفاع مقدس-که همگی، عمیقاً بر بنیاد دین استوار شده بود-و از همه مهم تر، زمینه های تربیتی من در ایجاد و شکل گیری این علاقه، نقش بسیار مهم و تعیین کننده ای داشته اند. بی توجهی آزار دهنده روان شناسی به دین و سعی در نادیده گرفتن آن-که یکی از مهم ترین عوامل تعیین کننده و هدایت کننده رفتار است- نیز برایم بسیار جالب توجه بود، بویژه این که بعدها دریافتم که این بی توجهی در ایران، حتی افراطی تر از کشورهایی است که به عنوان مهد روان شناسی جدید، شناخته می شوند!

آمارها نشان می دهند که بیش از نود درصد مردم دنیا، به نوعی، به دین و خدا معتقدند. دین و اعتقادات دینی، عمری به درازی عمر انسان، و گستره ای به پهنای همه فرهنگ ها و سرزمین ها دارد. در طول تاریخ، و در همه فرهنگ ها و ملت ها می توان دید که دین، نقشی محوری و اساسی در زندگی اعضای جامعه ایفا کرده و می کند. دین، همواره عامل حرکت های اجتماعی و سیاسی بوده است. انگیزه تشکیل اکثریت قریب به اتفاق گروه های خیریه، دین بوده است. دین، موضوع (یا حداقل بهانه) جنگ های بسیار بزرگ در سطح جهانی (از جنگ های صلیبی در قرون وسطا گرفته تا جنگ صلیبی بوش در آغاز هزاره سوم!) بوده است.

با وجود چنین اهمیت و تأثیر گسترده ای-چه در سطح فردی و چه در سطح اجتماعی-، بی توجهی عمیق روان شناسی به مسئله دین، بسیار شگفت آور است. آلپورت (1) (1950 م، به نقل از کالنینجر، (2) (1996 م) که متوجه این مشکل شده بود، نادیده گرفتن وسیع و عمومی دین توسط روان شناسی و فقدان تحقیق و مطالعه در باره آن را به شدت مورد انتقاد و اعتراض قرار داد. البته در آغاز قرن بیستم، چهره های برجسته تاریخ روان شناسی، بخش عمده علاقه و توجه روان شناسی خود را روی دین قرار دادند. نام هایی همچون: ویلیام جیمز و استانلی هال، نه تنها به بنیان گذاری روان شناسی کمک کردند، بلکه علاقه بسیار زیادی به مطالعه روان شناختی دین نیز از خود نشان دادند.

اما در ربع دوم قرن بیستم، روان شناسی، شاهد کاهش سریع توجه به دین در میان روان شناسان بود؛ از یک سو، رفتارگرایی افراطی نسبت به مسئله دین، کاملاً بی تفاوت بود، و از سوی دیگر، روان تحلیلگری، دین را به حیطة آسیب شناسی روانی نسبت می داد و متعلق می دانست. بدین ترتیب، تحقیق در خصوص دین، از حیطة تحقیقات علمی مهم و قابل توجه، کنار گذاشته شد.

هم زمان با اعتراض ها و فعالیت های علمی آلپورت در حوزه روان شناسی دین، تقریباً از اواسط دهه پنجاه میلادی به بعد، شاهد رنسانسی تدریجی در تحقیقات روان شناسی دین بوده ایم. این بار، روان شناسی، با اعتماد به نفس بیشتری در خصوص علمی بودن روان شناسی، علاقه مندی بیشتری به تحقیقات جدی، در خصوص دین نشان داد و در واقع می توان گفت که روان شناسی تجربی دین را آغاز کرد.

موفقیت نسبتاً سریع انتشار مجلات علمی ای که به انتشار مطالعات و تحقیقات تجربی دین اختصاص یافته بودند در اواسط قرن اخیر و انتشار خلاصه ای از تحقیقات روان شناسی دین در خبرنامه روان شناسی (3) یکی از معتبرترین مجلات

ص: 16

1- (1). G. Allport.

2- (2). S. C. Cloninger.

3- (3). Psychological Bulletin.

علمی روان شناسی) - که نخستی - ن بار در سال 1988 م، انج - ام شد -، در واقع، به معنای تأکید بر این نکته بود که مقدار قابل توجهی از تحقیقات تجربی در روان شناسی دین، موجود و در دسترس است. مجلات نام آشنا و مهم دیگر نیز همین کار را در سایر زبان ها و کشورها انجام دادند و همین نکته، نشان داد که روان شناسی دین، به عنوان یک زمینه و رشته مستقل، مورد علاقه و توجه بین المللی قرار گرفته است (اسپیلکا و همکاران، 2003 م).

اما با همه این ویژگی ها، بی توجهی جریان اصلی روان شناسی به حوزه روان شناسی دین، تا سال های اخیر همچنان ادامه یافت. در حال حاضر نیز با وجود جلب توجه و علاقه گروه زیادی از روان شناسان به مسئله و تشکیل حوزه های متعدد تحقیق و مطالعه در این زمینه، در واقع، موضوع دین، هنوز هم در جریان اصلی روان شناسی، قرار نگرفته است.

گزارشی که اینک پیش روی شماست، در حقیقت، حاصل کوشش های اولیه و مقدماتی نویسندگان این گزارش است که به شکلی بین رشته ای و با استفاده از روش تحقیق کیفی داده های مستند، طرحی جامع از لا به لای متون حدیثی معتبر و در دسترس برای توضیح روان شناختی رابطه انسان با خدا برآمده است.

این گزارش، در سه بخش و هشت فصل، به شرح زیر، تنظیم و ارائه شده است: بخش اول، شامل سه فصل است. فصل اول، فصلی مقدماتی است که به معرفی روان شناسی دین، موضوعات مورد بررسی آن و وجوه تمایز آن با الهیات می پردازد. فصل دوم، به ترتیبی کم و بیش تاریخی، مروری بر نظریه های نظریه پردازان روان شناس به دین خواهد داشت. فصل سوم نیز به مباحث نظری در خصوص سنجش در روان شناسی دین می پردازد.

بخش دوم گزارش، به ارائه تفصیلی الگوی نظری سه بُعدی رابطه انسان با خدا اختصاص یافته است. فصل اول این بخش، شیوه اجرای کار و انجام دادن این مطالعه را توضیح خواهد داد. فصل دوم این بخش، به بررسی چارچوب های اصلی و اساسی الگوی نظری، یعنی تعریف و توضیح ابعاد، تقسیم بندی های هر یک از ابعاد و نیز ترکیب و انسجام ابعاد سه گانه با یکدیگر خواهد پرداخت. در فصل سوم،

سایر ویژگی های الگوی نظری، مقایسه آن با دیگر نظریه های روان شناسی دین و مزایای این دیدگاه، ارائه خواهد شد.

بخش سوم گزارش، به موضوع سنجش الگوی نظری مورد اشاره، اختصاص یافته است. در فصل اول این بخش، «پرسش نامه بام اول»- که در چارچوب همان الگوی نظری، تهیه شده است-، معرفی شده و چگونگی تهیه و ساخت آزمون، ویژگی های شکلی و ساختاری آن، و خصوصیات آماری و روان سنجی آن، به تفصیل، بیان شده است. فصل دوم و پایانی این بخش نیز نتایج دو پژوهش انجام شده در حوزه سنجش رابطه انسان با خدا با استفاده از «پرسش نامه بام اول» و «الگوی نظری سه بُعدی رابطه انسان با خدا»، ارائه خواهند شد.

امید آن که این تلاش ناچیز، مورد توجه پژوهشگران و علاقه مندان به این حوزه قرار گیرد و مقدمه ای برای طرح مباحث گسترده تر در این حوزه باشد. این نکته را نیز مایلیم به صراحت تأکید نمایم که گزارش حاضر، از نظر این جانب، تنها آغازی - و در واقع بهانه ای - برای طرح بحث محسوب می شود و به همین دلیل هم عمیقاً آرزو مندم که پژوهشگران علاقه مند در این حوزه را به نقد جدی وا دارد.

محمدعلی مظاهری

ص: 18

اصطلاح مرکب «روان شناسی دین»، اصطلاحی تأمل برانگیز و حتی به اعتقاد برخی محققان، گم راه کننده است. واقعیت این است که در وضعیت کنونی، نه روان شناسی حاوی نوعی اجماع و وحدت نگرش در مورد دین و روان شناسی آن است (وولف، 1386 ش)؛ (چرا که روان شناسان، دیدگاه های بسیار گوناگون و متفاوت و حتی بعضاً متناقضی در خصوص دین دارند)؛ و نه میان محققان، توافق و اتفاق نظری در مورد تعریف دین و حدود و ثغور آن وجود دارد (توفیقی، 1385 ش)، تا جایی که برخی حتی ترجیح داده اند به جای دین، از اصطلاح «معنویت»، (1) استفاده کنند و آن را جایگزین نوینی برای دین دانسته اند (وولف، 1386 ش).

حال اگر با کمی تسامح از کنار این مشکل بگذریم و روان شناسی را در ورای نظریه ها و دیدگاه ها و به عنوان یک روش علمی - که موضوع بررسی آن، رفتار انسان است - تعریف کنیم و بدین ترتیب، روان شناسی دین را بررسی روان شناختی دین بدانیم و دین را نیز به عنوان طریقه هایی بدانیم که در آنها خدا و پرستش آن وجود دارد و به عبارت دیگر، مفهوم آن را بسیار خاص تر از معنویت تعیین کنیم، هنوز هم لازم است به یک پرسش بنیادی - که ممکن است به ذهن هر خواننده ای خطور کند - پاسخ داده شود: «چرا ما بایستی دین را از دیدگاه روان شناختی، مطالعه کنیم؟».

این پرسش مهمی است که پیش از هر چیز، نیازمند پاسخی گویا و قانع کننده است و البته پاسخ آن هم ساده است! در واقع، دین - که در مفهوم وسیع کلمه، می تواند شامل معنویت هم بشود -، قلمروی بسیار جذاب و پیچیده ای دارد. ضمن آن که در تعیین و هدایت رفتار افراد آدمی (حداقل آنهایی که به دین اعتقاد دارند، به همان اندازه ای که اعتقاد دارند)، نقش مهم و مؤثری دارد و همین می تواند دلیل کافی ای برای مطالعه آن باشد؛ زیرا هدف اصلی علم روان شناسی، شناخت، توضیح و تبیین رفتار انسان است. بدین ترتیب، هر تغییری که به دست یافتن به این هدف کمک کند، باید در حد تأثیر خود به طور متناسب، مورد توجه و مطالعه روان شناسی قرار گیرد.

لازم به توضیح است که دین، از اهمیت بسیار فراوانی برای مردم این کره خاکی برخوردار است. تحقیقات نشان می دهند که بیش از 95 درصد مردم در سراسر جهان، به خداوند ایمان دارند (الیاده، 1374 ش). 97 درصد شهروندان امریکا، به خدا معتقدند و 90 درصد آنها دعا می کنند (گالوپ و لیندزی، 1999 م؛ پولوما و لیندزی، 1991 م). این که دین، به درستی، بخش مهمی از زندگی انسانی است، واقعیتی است که نمی توان آن را مورد سؤال و تردید قرار داد. عمومیت پدیده دین در انسان، تا اندازه ای است که برخی از انسان شناسان در تعریف انسان، او را به عنوان موجودی «دین ورز» (1) تعریف کرده اند (آذربایجانی، 1382 ش).

دین، عمیقاً زندگی روزمره مردم را در گستره حیات، تحت تأثیر قرار داده و می دهد. از هنگامی که کودکی به دنیا می آید و در گوش او اذان می گویند و نامی برای او بر می گزینند، (2) تا وقتی که در چارچوب یک مراسم دینی، ازدواج می کند، و

ص: 24

1- (1). Homoreligiosus.

2- (2). در همه جای دنیا، رایج ترین اسامی انتخاب شده برای فرزندان، از میان نام های رهبران و بزرگان دینی است. در ایران نیز رایج ترین نام های انتخاب شده برای پسران و دختران در شصت سال گذشته، همگی اسامی بزرگان و رهبران دینی بوده است: برای پسران، محمد، علی، مهدی، حسن و حسین، و برای دختران، فاطمه، مریم، زهرا و زینب.

تا زمانی که می میرد و طی مراسمی دینی، او را به خاک می سپارند و برای وی سوگواری می کنند، همگی در جریان مجموعه بزرگی از باورها، آیین ها و مراسم دینی انجام می شوند و بدین ترتیب است که حضور پُررنگ و غیرقابل انکار دین در سراسر زندگی انسان و در هر کجای دنیا را خاطر نشان می کند.

دین، در زندگی روزمره شخصی و اجتماعی انسان ها نیز نقشی تعیین کننده و هدایت کننده دارد. تحقیقات فراوان نشان داده اند که دین، بهترین پیش بینی کننده مبرّا بودن از استعمال مواد مخدّر و مشروبات الکلی، در گیر شدن در فعّالیت ها و روابط جنسی پیش از ازدواج و خارج از ازدواج است (گورساج، 1988 م).

بدین ترتیب، جنبه های بسیار متعدّدی در زندگی انسان ها وجود دارند که دین می تواند در آنها درگیر شود و نقش ایفا کند. وظیفه روان شناسان دین، توضیح اشکال متعدّدی است که اعتقادات و باورهای یک شخص در دنیای خاص وی عمل می کنند و مؤثر واقع می شوند. بدین ترتیب، دین، یک «کنشگر» (1) در نظر گرفته می شود؛ یعنی دین، نیازهای فردی، اجتماعی و فرهنگی بسیاری را پاسخ می گوید یا نشان می دهد.

وظیف روان شناختی دین

با توجه به آنچه گذشت، نقش و وظیفه ما (به عنوان روان شناس) این است که وقتی که سعی می کنیم شخصیت و رفتار فرد را بشناسیم، این بخش مهم از زندگی انسانی را در مقابل خود داشته باشیم (اسپیلکا و همکاران، 2003 م). وظیفه روان شناسی دین، مطالعه، تحقیق، فهم، توضیح و تبیین نقشی است که دین در زندگی فردی و اجتماعی افراد ایفا می کند. هدف اصلی روان شناسی، فهمیدن مردم است و روان شناسان سعی می کنند این وظیفه را با مطالعه انگیزش، شناخت، عواطف و رفتار انسانی انجام دهند. این همه، بدین معناست که روان شناسان دین نیز بایستی در باره انگیزش، شناخت، عواطف و رفتار دینی، مطالعه و تحقیق نمایند.

روان شناسی دین، بررسی همه جانبه روندهای گوناگون زیست شناختی و

ص: 25

روان‌شناختی ای است که بر رشد و پویایی پدیده‌های دینی در زندگی‌های فردی، حاکم هستند (وولف، 1386 ش). روان‌شناسی دین می‌خواهد بررسی و تبیین کند که به لحاظ روان‌شناختی، دین چیست؟ چرا انسان دیندار است و نیاز وی به دین، از کجا سرچشمه می‌گیرد؟ دین، با چه ساختار یا ساختارهای روان‌شناختی ای مرتبط است؟ دین، چه ارتباط یا ارتباطهایی با دیگر ساختارهای روانی دارد؟ عواقب و پیامدهای دین به لحاظ روان‌شناختی چیست؟ در سطح فرد، دین چگونه به وجود می‌آید و شکل می‌گیرد و چگونه و طی چه فرایندی، تحوّل می‌یابد؟ آیا زیربنا یا اساس زیست‌شناختی و عصب‌شناختی ای برای دین وجود دارد؟ اگر پاسخ، مثبت است، این زیربنا چیست و کجاست؟ و....

بنا بر این، یک نکته، همواره باید مورد توجه قرار داشته باشد و آن، این که تفاوتی اساسی بین دین به عنوان دین، و رفتار، انگیزه، ادراک و شناخت دینی وجود دارد. روان‌شناسی دین، ملاحظات انسانی دین یا انسان دیندار را مورد مطالعه قرار می‌دهد و نه دین را. بدین ترتیب، روان‌شناسان دین، به عنوان روان‌شناس، قصد به چالش کشیدن نظریه‌ها و مؤسّسات دینی را ندارند؛ خداوند موضوع بررسی‌های آنها نیست؛ جهان بینی دینی نیز موضوع بررسی‌های آنها نیست؛ به مباحثی مانند تقابل عشق و عقل، الهیات در برابر دیگر امور، یا علم در برابر دین، وارد نمی‌شوند.

جایگاه روان‌شناختی دین

همچنین جایگاه روان‌شناسی دین، جایگاه مطالعه، بررسی و مورد پرسش قرار دادن وحی، سنّت یا کتاب نیست. به عبارت دیگر، روان‌شناسی دین، اصولاً به داوری در باره محتوای دین نمی‌پردازد. بنا بر این، روان‌شناسی به عنوان یک علم رفتاری و اجتماعی، تلاش و انرژی خود را روی گسترش فهم این سطح از اطلاعات (رفتار، انگیزه، ادراک و شناخت دینی) متمرکز می‌کند (اسپیلکا و همکاران، 2003 م).

حال که بحث از تصریح و تحدید مرزها شد، ضروری است که روان‌شناسی دین را از دو حوزه هم‌جوار دیگر - که آنها نیز به مطالعه دین، علاقه و توجه نشان می‌دهند - جدا کنیم. اگرچه روان‌شناسی دین، فرد را در زمینه اجتماعی و فرهنگی،

مورد مطالعه و بررسی قرار می دهد، و احتمالاً به همین دلیل هم هست که برخی از روان شناسان، روان شناسی دین را شاخه ای از روان شناسی اجتماعی دانسته اند؛ ولی به هر حال، تمرکز اصلی آن روی فرد است و همین امر، تحلیل روان شناختی دین را از جامعه شناسی و انسان شناسی (1) - که دین را در جامعه یا فرهنگ، مورد مطالعه و بررسی قرار می دهند - متمایز می کند. البته به هر روی، طبیعی است که در عمل، ایجاد این تفکیک و تمایز، حداقل در پاره ای از موارد، چندان ساده و آسان نخواهد بود!

ص: 27

.Anthropology.(1) -1

نگاهی اجمالی به بازخوردها و دیدگاه‌های روان‌شناسان برجسته نشان می‌دهد که حداقل در سطح نظام‌های بزرگ، روان‌شناسان نسبت به دین، دیدگاه خوشبینانه‌ای ارائه نکرده‌اند. شاید بتوان به درستی ادعا کرد که رابطه بین روان‌شناسی و دین، با نوعی بدبینی و بی‌اعتمادی، رقابت و سوء تفاهم همراه بوده است، و این کیفیت از رابطه، در عمل، به نوعی دوراندیشی و احتیاط و حتی دوری از یکدیگر نیز منجر شده است.

برخوردهای اولیه روان‌شناسان با دین، عمدتاً منفی بوده است. بسیاری از روان‌تحلیلگران، تحت تأثیر نظریه فروید، دین را فعالیتی غیر منطقی، کودکانه و روان‌آزرده قلمداد می‌کردند؛ توهمی که با طلوع علم، غروب خواهد کرد (آرژیل، 2000). برای آلیس و روان‌شناسان شناختی، هرگونه باور دینی، غیر منطقی و ناپخته است و راه رسیدن به کمال مطلوب، سلامت و خوب بودن، انکار وجود خداست (جان بزرگی، 1378 ش). رفتاری نگرها نیز با رویکردی تهاجمی به دین، آن را به عنوان فرایندی که بر اساس پاداش‌های داده شده به انسان، یاد گرفته شده است، تلقی می‌کردند (آرژیل، 2000). اگرچه در چارچوب مفاهیم و موضوعاتی که روان‌شناسان انسان‌گرا و هستی‌گرا به کار می‌برند، توازی و همخوانی بیشتری با ادیان مشاهده می‌شود، با این حال، این گروه هم اغلب تمایلی به توجه به وجود متعالی نشان نداده‌اند. در واقع، بسیاری از آنها اصولاً افرادی مذهبی نبودند و به ماوراء الطبیعه، اعتقادی نداشتند (جان بزرگی، 1378 ش).

شاید بتوان این برداشت‌ها را -که البته کمتر هم مبتنی بر پژوهش‌های علمی و تجربی ارائه می‌شدند- حداقل جزئاً، به فلسفه‌های غالب در آن زمان، حرکت

افراطی علوم به سمت عینی نگری و نیز نارساکنش وری های ادیان غالب (جان بزرگی، 1378 ش) در جوامعی که به عنوان مهد روان شناسی علمی شناخته می شوند، نسبت داد. علاوه بر این، بی تردید می توان ادعا کرد که این واکنش ها تا حد زیادی ناشی از تداوم واکنش های اجتماعی به تجربه تلخ حکومت کلیسا در قرون وسطا و دوران تفتیش عقاید بوده است. در این دوران، رفتار کلیسا چنان شد که دانشمندان و متفکران غربی، ناگهان و به ناچار، خود را در تقابل با کلیسا یافتند و راهی جز انکار یکسره دین نیافتند. از سوی دیگر، حملات و مواضع تند روان شناسان اولیه نسبت به دین و نیز این واقعیت که بسیاری از روان شناسان نسبت به دیانت خود کاملاً آسان گیر و حتی مسامحه کار هستند (وولف، 1386 ش)، خود باعث تشدید چرخه بی اعتمادی و بدبینی کلیسا به روان شناسی می شد.

شناخت علت رقابت میان روان شناسی و دین، چندان مشکل نیست. اگر تعارض های اولیه علم و دین - به طور موقتی - با موافقت بر سر این که علوم به جهان خارجی و دین به جهان درونی می پردازد، تا حد زیادی حل شده بود، ظهور روان شناسی این توافق را آشکارا بر هم زد! روان شناسی نیز به جهان درونی می پردازد و البته سعی می کند که این کار را هم با روشی علمی انجام دهد. تقریباً تمام حیطه هایی که تا قبل از ظهور روان شناسی، قلمروهای خاص دین شناخته می شدند، توسط روان شناسی نیز مورد مطالعه و بررسی قرار گرفته است (آرژیل، 2000). پاسخ دادن به سؤالات مربوط به ماهیت وجود انسان، راهنمایی افرادی که با مشکل رو به رو شده اند، معنا دادن به مسیر زندگی از تولد تا مرگ، حتی پرداختن به موضوعاتی مانند اخلاق و مسئولیت اجتماعی، همه از جمله حیطه هایی بوده که به طور سنتی توسط دین به آنها پرداخته می شده است و اینک روان شناسی نیز مدعی پرداختن و پاسخگویی به آنهاست (وولف، 1386 ش).

این تعارض تازه را چگونه باید حل کرد؟ این تعارض، پایه رقابت شدید و پایداری بین روان شناسی و دین بوده است. جالب این جاست که همین تعارض، بعدها با گذشت زمان و تعدیل نگاه های افراطی و نفی کننده، به مزیتی در پیوند دادن روان شناسی و دین مبدل شد. پیوستگی تاریخی سنت های دینی و آرای

روان شناختی معاصر، یا چنان که استنتون جونز (1994، به نقل از وولف، 1386 ش) مدعی است «مرز مشترک دین با روان شناسی، بویژه روان شناسی بالینی، امکان رابطه ای سازنده تر و گفتگو میان دین و روان شناسی را فراهم می آورد و راه را برای تغییرات مهم در آموزش و درمان بالینی هموار می کند» (ص. 49).

از سوی دیگر، واقعیت این است که همان گونه که ویتگنشتاین (به نقل از آرژیل، 2000) نیز تصریح می کند، دین و علم (و از جمله روان شناسی) هر یک زبان و روش خاص خود را برای عمل دارند و البته طبیعی است که هر یک از این زبان ها و روش ها هم مشکلات و محدودیت های خاص خود را دارند؛ اما به هر حال، این تفاوت روش ها و زبان ها، به طور اجتناب ناپذیری زمینه ها و پتانسیل شکل گیری سوء تفاهم بین آنها را نیز به خوبی فراهم آورده و می آورد.

با مستقر شدن روان شناسی و اطمینان یافتن نسبی روان شناسان از جایگاه خود، نگاه ها و احساسات منفی به دین، به تدریج تعدیل یافته تر و منطقی تر شد و تحت تأثیر توسعه کثرت گرایی جدید و پست مدرنیسم در روان شناسی (وولف، 1386)، آرام آرام تعامل با دین و تمایل به مطالعه و بررسی آن نیز شکل گرفت و حتی نوعی نزدیک شدن به دین و علاقه مند شدن به توجه به آن نیز اتفاق افتاد. این پیشرفت ها عمدتاً با این دیدگاه شکل گرفت که مطالعه و بررسی علمی دین، الزاماً به معنای پذیرفتن و موافقت کردن با آن نیست. این موضع، عمدتاً تحت تأثیر رویکرد روان شناسان اجتماعی اتخاذ شده است. این روان شناسان، معمولاً با در پیش گرفتن رویکردی غیر هستی گرایانه، از تأیید یا رد هرگونه باور دینی پرهیز نموده، معتقدند که در برخورد با پدیده دین، روان شناسان -وقتی به عنوان یک روان شناس عمل می کنند- باید رویکرد منظر بیرونی را انتخاب کنند، یعنی آن را به عنوان یک موضوع، مورد مطالعه و بررسی قرار دهند؛ ولی به عنوان یک فرد نیز می توانند از منظر درونی به آن بنگرند، یعنی به آن اعتقاد و باور داشته باشند یا نداشته باشند و به آن عمل کنند یا نکنند. درست همان طور که گذرانیدن تعدادی واحد درسی در خصوص فیزیک صداها، موسیقیایی، تنها منجر به شناخت اصول تولید صدا به

دانشجویان موسیقی خواهد شد؛ ولی لزوماً آنها را مجبور به نواختن موسیقی یا قضاوت و موضعگیری در مورد شخص بتهوون نمی کند، اگرچه ممکن است برخی از این دانشجویان، هر دو نقش را نیز ایفا نمایند.

بدین ترتیب، مشخص است که این دیدگاه، نه تنها معتقد به جدا کردن دین و علم از یکدیگر نیست، بلکه با تأکید بر این نکته که اولاً این دو نقطه نظر، از یکدیگر متمایز و متفاوت هستند و ثانیاً می توانند به طور هم زمان وجود داشته و عمل کنند، توصیه می کند که دین باید به عنوان موضوع مورد مطالعه، جدی گرفته شده و به طور موجه، مورد پذیرش واقع گردد (آرژیل، 2000).

لازم به توضیح است که این موضع توسط فلورنونا در ابتدای قرن گذشته میلادی نیز توصیه شده بود؛ ولی پذیرش و مقبولیت یافتن نسبی آن، تقریباً یک قرن به طول انجامید. وی که در علاقه همدلانه به مذهب، با ویلیام جیمز سهیم بود، دو اصل را در روان شناسی دین تشخیص داد که این اصول، پایه های روان شناسی اصیل دین را فراهم آورد. بر اساس اصل اول یعنی «استثنای امر لاهوتی»، «روان شناسان دین نباید وجود شیء مذهبی را انکار یا اثبات کنند؛ زیرا این امر، به فلسفه مربوط می شود و خارج از حوزه صلاحیت آنهاست. از سوی دیگر، بر عهده آنهاست که احساس تعالی را تصدیق نمایند و ظرایف و انواع آن را با بیشترین دقت و امانت ممکن، بررسی کنند» (وولف، 1386، ص 86).

به هر حال، این رویکرد، در واقع همان رویکردی است که جریان اصلی روان شناسی در حال حاضر نسبت به دین پذیرفته و در پیش گرفته است، به نحوی که می توان به درستی ادعا کرد بخش بزرگی از منابع اصلی و مهم در حوزه روان شناسی دین نیز با همین رویکرد تهیه و ارائه شده اند. همچنین عمده‌تأ بر پایه همین دیدگاه، طی دو دهه اخیر، مجلات علمی-تخصصی در خصوص روان شناسی دین، انتشار خود را آغاز کرده اند و سازمان ها و مراکز جدید مطالعاتی و تحقیقاتی معتبری در این حوزه تأسیس گردیده و در جهان، به رسمیت شناخته شده اند. علاوه بر این، پژوهشگرانی که فعالانه در این حوزه تخصصی کار می کنند، از نظر

جغرافیایی و زبانی نیز گستردگی و پراکندگی بسیار زیاد و قابل قبولی یافته اند و همه ساله، نشست ها و همایش های معتبر علمی در سطوح ملی، قاره ای و بین المللی برای همفکری و تبادل نظر روان شناسان علاقه مند به پژوهش در حوزه دین برگزار می گردد.

چنانچه قرار باشد برآیندی کلی از فعالیت ها و اقدامات پژوهشی و نظریه پردازی های روان شناسان در خصوص دین ارائه گردد، شاید بتوان در یک جمع بندی کلی، مجموعه تلاش های روان شناسان در این حوزه را در این چند خط عمده یا اصلی، توصیف و طبقه بندی کرد:

1. یکی از خطوط اصلی و مهم پیگیری و تلاش برای توجیه و تبیین و تفسیر دین، به لحاظ روان شناختی است؛ یعنی این که ماهیت روان شناختی دین چیست و چرا انسان ها به دین اعتقاد دارند؟ اجزای روان شناختی دین چیست؟ در اسکلت بندی روان شناختی انسان، دین چه جایگاهی دارد و چه نقشی ایفا می کند؟ فهم دینی و رفتار دینی در انسان (از کودکی تا بزرگ سالی) چگونه تحوّل می یابد؟ همان گونه که مشخص است، این خط، در واقع و به طور عمده، یک خط نظری و بنیادی است و نظریه پردازان بسیاری را (از فروید تا آدلر، یونگ، فرام، آلیس، کرکپاتریک و...) شامل می شود. آنچه در کتاب حاضر نیز به عنوان توضیح روان شناختی رابطه انسان با خدا مطرح شده و محور اصلی این کتاب را تشکیل می دهد، در چارچوب همین خط و سطح قرار می گیرد.

2. در چارچوب خط نخست، اما به صورتی اختصاصی تر، یکی دیگر از خطوط اصلی، توصیف دین سالم و ناسالم است. هدف این گروه از فعالیت ها، تفکیک و متمایز نمودن اجزا یا لایه های مختلف سالم و ناسالم دین از یکدیگر بوده است. بدین ترتیب، در بسیاری از کارهای این گروه، تقسیم دین به خوب و بد، کارآمد و ناکارآمد، اقتدارگرا و انسان گرا (برای مثال، اریک فرام)، گروهی و فردی، مؤسسه ای یا سازمانی و شخصی، رسمی و فردی (برای مثال، ویلیام جیمز)، درونی و بیرونی (برای نمونه، گوردون آلپورت)، و مانند آن مشاهده می شود. لازم به توضیح است که برخی از روان شناسان اولیه و متقدمین روان شناسی، از نگاه و تعلق خاطر دینی

برخوردار بوده، همدلی زیادی با آن نشان می‌دادند و با توجه به جو سنگین بدینی و بی‌اعتمادی متقابل حاکم در روابط روان‌شناسی و دین، امیدوار بودند که بتوانند به نوعی آشتی و مصالحه بین روان‌شناسی و دین موفق شوند.

علاوه بر این، بسیاری از روان‌شناسان نیز در جریان فعالیت‌ها و اقدامات پژوهشی و بالینی خود، متوجه نقش و تأثیر انکارناپذیر دین در شکلگیری و هدایت رفتار انسان شدند. بدین ترتیب، بسیاری از این روان‌شناسان تلاش کردند تا با جدا کردن آنچه سالم، خوب و کارآمد می‌پندارند، در واقع، بخش سالم دین را بیشتر بکاوند. در این راه، حتی برخی از روان‌شناسان (برای مثال، کتل) با فراتر رفتن از چارچوب یک روان‌شناس، تلاش کردند با رویکردی ترکیبی و اختلاطی، نوعی جدید و به زعم خود، سالم، از دین را فرمول‌بندی و ارائه کنند.

3. یک خط عمده دیگر در مطالعات روان‌شناسی دین، بر مطالعه و بررسی آثار و پیامدهای روان‌شناختی دین، مانند: رابطه آن با سلامت روان، بیماری روانی، رفتارها، نگرش‌ها و... متمرکز شده است. خصوصیت این خط از کارها این است که کمتر روی نظریه پردازی متمرکز شده و عمدتاً نگاهی کارکردگرایانه به دین دارد. فراوانی کارهای انجام شده در این حوزه، بسیار فراوان است و به جرئت می‌توان آن را فعال‌ترین حوزه روان‌شناسی دین به لحاظ تعداد انتشارات و فعالیت‌های پژوهشی در نظر گرفت. البته ناگفته نماند که در این حوزه، همانند نظریه‌ها و دیدگاه‌ها در سطح اول، اغتشاش نتایج و تناقض داده‌ها و یافته‌ها بسیار زیاد و قابل توجه بوده است.

4. نهایتاً سطح چهارمی از تلاش‌های روان‌شناسان را می‌توان تمرکز بر مسئله بسیار مهم و حیاتی تهیه و طراحی ابزارهای مختلف معتبر و مناسب برای سنجش، ارزیابی و اندازه‌گیری باورها، اعتقادات، انگیزه‌ها و رفتارهای دینی مردم دانست؛ ابزارهایی که بدون آنها پژوهش و مطالعه دین در روان‌شناسی، اگر نه غیر ممکن، ولی بی‌تردید، بسیار مشکل و دور از دسترس می‌شد.

این نکته نیز باید در همین جا مورد تأکید و تصریح قرار گیرد که این خطوط، بی‌تردید با یکدیگر همپوشی‌های زیادی دارند، به طور طبیعی با یکدیگر در تعامل

بوده و کم و بیش از داده ها و یافته های یکدیگر نیز سود جسته اند. این همه بدین معناست که این خطوط در عمل و به طور واقعی، قابل تفکیک و تمایز کامل از یکدیگر نیستند.

فصل حاضر، مروری مختصر و گذرا بر برخی از مهم ترین دیدگاه های چهره های شاخص روان شناسی در خصوص دین خواهد داشت. البته این مرور، سطح چهارم (یعنی تولید ابزارهای اندازه گیری و ارزیابی) را شامل نخواهد شد؛ زیرا این موضوع به دلیل اهمیت کلیدی آن در چارچوب مطالعه حاضر، فصلی جداگانه (فصل سوم) را به خود اختصاص داده است.

ویلیام جیمز

نخستین نقطه عطف در روان شناسی دین، با سخنرانی های جیمز (1) در سال های 1901 و 1902 م، به دست آمد. ویلیام جیمز (1902 م، به نقل از نیلسن، (2) 2001 م)، معتقد است که دین، یک مذاکره و مبادله است؛ ارتباطی هشیار بین روان با قدرتی خارق العاده که روان به آن، احساس وابستگی کرده، و دین از طریق روان، به فرد وارد می شود. بنا بر این، از نظر جیمز، دین، ممکن است احساسات، اعمال و تجارب شخصی افراد در تنهایی شان باشد، البته تا جایی که خود را در رابطه با آنچه الهی و مقدس است، می بینند. از نظر وی، «دین برخاسته از عقل سلیم» (3) و «دین ناشی از روح بیمار»، (4) با هم تفاوت دارند (کیس بالت، 2002 م). همچنین جیمز، بین دو مفهوم «دین مؤسسه ای» (5) و «دین شخصی»، (6) تمایز قایل شد: دین مؤسسه ای، به یک گروه یا سازمان مذهبی، اشاره دارد و نقش مهمی در فرهنگ جامعه ایفا می کند؛ اما دین شخصی، به تجربه های خصوصی فرد، اشاره دارد که می تواند بدون توجه به فرهنگ باشد (نیلسن، (7) 2001 م). جیمز (1902 م، به نقل

از نیلسن، 2001 م) معتقد بود که دین انسان، عمیق ترین و خردمندانه ترین چیز در زندگی اوست.

ص: 37

1- James. (1)

2- Neilsen, M.E. (2)

3- healthy minded religion. (3)

4- religion of sick soul. (4)

5- Instutional religion. (5)

6- Personal religion. (6)

7- Nielsen. (7)

جیمز، به فهم تجربه های دینی شخصی، بسیار علاقه مند بود و از جزم اندیشی، متنفر بود (نیلسن، 2001 م). بنا بر این، از نظر جیمز، دین، ممکن است احساسات، اعمال و تجارب شخصی افراد در تنهایی شان و البته در ارتباط با امر الهی و مقدس باشد. از آن جایی که این ارتباط، ممکن است اخلاقی، جسمی و یا آیین دینی باشد، بنا بر این، آشکار است که دینی که در الهیات، فلسفه و یا سازمان های کلیسایی، بعداً رشد می کند، با این دین، متفاوت است. در واقع، تجربه های شخصی، ممکن است تمام ساعات ما را پر کند بدون این که ما حتی الهیات را در نظر گرفته باشیم و یا به کلیسا رفته باشیم.

جیمز می کوشید تا به دین، مفهوم کاربردی بدهد؛ بنا بر این، اعتقاد داشت که دین، عبارت خواهد بود از تجربه و احساس رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه وابستگی ها روی می دهد، به طوری که انسان از این مجموعه در می یابد که بین او و آن چیزی که «امر الهی» می نامد، رابطه برقرار کرده است (خدایاری و همکاران، 1380 ش؛ به نقل از آزموده، 1383 ش).

در واقع، جیمز، این طور گفته است که در هر دین، نوعی آگاهی به چیزی که «اله» نامیده می شود و نیز نوعی واکنش در برابر آن، وجود دارد. اگر چنین باشد، یک شیوه بسیار ثمربخش در مورد طبقه بندی ادیان، این است که در مورد هر یک، سؤال کنیم که ابتدا خدا (یعنی تعلق واکنش دینی) را در کجا جستجو می کنند؟ و او را در چه جایی قرار می دهند؟ و در درجه اول، چه واکنشی نسبت به وی به عمل می آید؟ (امامی کندوانی، 1381 ش).

فروید

تبیین فروید (1968 م، به نقل از ثلاثی، 1380 ش) از دین، اساساً بر مبنای فراگردی روان شناختی است که خودش آن را تحقق رؤیایی آرزو می نامد. فروید (1927/1964 م، به نقل از ونتیس، [\(1\)](#) 1995 م) دین را با نشانه های بیماری روان آزدگی و سواسی مقایسه کرد و دین را تحت عنوان «روان آزدگی و سواس»، [\(2\)](#)

ص: 38

1- (1). Ventis, L.W.

2- (2). Obsessional neurosis.

توصیف نمود. به گفته فروید، دین، یک توهم است. دین، صورتی از تحقق رؤیایی آرزوها یا خودفریبی ای است که از یک اراده نیرومند معطوف به اعتقاد سرچشمه می گیرد؛ اراده ای که نیرومندتر از خرد است.

به گفته فروید، توهم دین، هرگونه اعتقاد درست یا نادرستی است که نه به خاطر آن که زمینه های درستی برای باور به آن وجود دارد، بلکه برای آن باورش دارند که میل یا نیاز شدید به باور کردن آن، وجود دارد. دین، از چنین باورهایی ساخته شده است. هر چند به نظر می رسد که دین، کارکردهایی برای نظم اجتماعی دارد، اما ریشه هایش را باید در نیازهای فردی، روان شناسی و انگیزه های افراد، جستجو کرد (ثلاثی، 1380 ش).

فروید، در نظریه خود، سعی داشت که تأثیر وقایع گذشته و عوامل بیرون از بخش ناهشیار ذهن را در زندگی توضیح دهد. فروید، معتقد بود که انسان، بین آنچه می خواهد انجام دهد (بُن/نهاد) (1) و آنچه به وسیله والدین و جامعه به او گفته می شود و باید آنها را انجام دهد (فرامن (2))، کسب تجربه می کند. تضاد بین بُن و فرامن، توسط «من»، (3) تشدید و یا تضعیف می شود. فروید، دین را پدیده ای می دانست که در رابطه کودک با پدرش ریشه دارد (آرژیل، 2000 م). به نظر فروید، مرحله مذهبی تحوّل نوعی بشر، با مرحله هدف گزینی در تحوّل فردی که ویژگی اش احساسات دوپهلوی، نسبت به پدر و عقده ادیپ است، تقارن دارد.

بنا بر این، دین باید همان روان آزردهی و سواس آمیز و جهانی بشریت باشد که مانند روان آزردهی و سواسی کودکان، از عقده ادیپ و رابطه با پدر، سرچشمه می گیرد (ثلاثی، 1380 ش). او عقیده خدا به عنوان پدر را بر مفهوم سائق (انگیزه) فرد و نیز خاطرات و تجربیات کودکی که در آنها پدر، شخصی قدرتمند و یاری دهنده است، بنا کرد (آرژیل، 2000 م).

با تأثیر جنگ جهانی اول، فروید بیش از گذشته، به غریزه منخرّب انسان و این که تمدن، تا حدّی می تواند مانع آن شود که این غرایز، به انسان ها آسیب برسانند،

ص: 39

1- Id. (1).

2- super ego. (2).

3- Ego. (3).

اعتقاد پیدا کرد. او معتقد بود که هر انسانی می خواهد غرایز خود را ارضا کند؛ اما در عین حال، متوجه پیامدهای این آزادی هم می شود. تمدن، این تضاد را از طریق دین، داوری می کند. توهم دین، ما را برای یک زندگی ارضا کننده در آینده، امیدوار و مطمئن می سازد. فروید، معتقد بود که دین، نقش بزرگی در تمدن بشری، بازی کرده است (آرژیل، 2000 م).

فروید توضیح می دهد که زندگی، به ناگزیر، با محرومیت همراه است. از آن جا که خود تمدن، مبتنی بر وانهادن کشش ها و انگیزه های غریزی است، پیامد گریزناپذیر آن، رنج بردن فرد از ناکامی است. تمدن، مستلزم نظم و مقررات اجتماعی است که بدون تحمیل محرومیت بر افراد نمی تواند تحقق پذیرد. گرایش انسان در مرحله تحول مذهبی، تلاش در جهت مقابله با تهدیدها و محدودیت های تحمیل شده از سوی طبیعت، از طریق انسانی کردن آنهاست.

در این مرحله، جهان طبیعی، به صورت انسانی نگریسته می شود، توگویی که طبیعت نیز ویژگی های نوع بشر را دارد. اگر طبیعت، به گونه ای غیرشخصی نگریسته شود، نمی توان به آن نزدیک شد، با آن برخورد کرد و تماس برقرار نمود؛ اما اگر طبیعت، با سیمای انسانی تصور شود، یعنی دارای اراده، آرزو، مقصود و نیت انگاشته شود، می توان بر آن تأثیر گذاشت، خشمش را فرو نشانند، دلش را به دست آورد، رشوه اش داد و ترغیبش نمود.

به عقیده فروید، در شرایط جامعه ابتدایی که دین، نخستین بار در آن پدیدار شد، یک چنین طرز تفکری در باره طبیعت، بسیار مایه آرامش و دلداری است و در واقع، گامی به پیش، در برخورد با جهان به شمار می آید. فروید، معتقد است که این شیوه برخورد با ناکامی و محرومیت، بر الگوی رابطه کودک-والدین، و بویژه بر رابطه میان کودک و پدر، استوار است. فرد می کوشد تا به همان نحو که با پدرش برخورد می کند، با جهان طبیعی نیز برخورد کند (ثلاثی، 1380 ش).

وی بر این عقیده است که کودک، با این که از پدرش هراس دارد، از سویی دیگر، مطمئن است که پدر، از او در برابر خطرهای احتمالی، محافظت می کند، در

نتیجه، طبیعی است که این دو موقعیت را همانند هم بدانند. انسان، نیروهای طبیعی را نه تنها به صورت اشخاصی در نظر می‌آورد که با آنها می‌توان مانند همگانش ارتباط برقرار سازد، که این امر البته نمی‌تواند تأثیر بیش از اندازه نیرومندی را که این نیروها بر او می‌گذارند، به قدر کافی توجیه کند؛ بلکه به آنها خصلت یک پدر را می‌بخشد و آنها را به خدایان تبدیل می‌کند (فروید، 1961 م، به نقل از ثلاثی، 1380 ش).

به تدریج، خدایان، کم و بیش استقلال بیشتری از طبیعت می‌یابند. در ذهن انسان، این اندیشه پدیدار می‌شود که خدایان، خودشان حاکم بر سرنوشت هستند. در این مرحله، بر کارکرد جبران‌کننده خدایان تأکید می‌شود. انسان‌ها بر این باورند که خدایان، محرومیت‌هایی را که فرهنگ، بر اثر سرکوبی و تنظیم کشش‌های غریزی بر آنها تحمیل می‌کند، جبران می‌سازند. در این زمان، دین، با اخلاق عجین می‌شود و وظیفه خدایان این می‌شود که کاستی‌ها و زیان‌های تمدن را ترمیم کنند و به رنج‌هایی پردازند که انسان‌ها در زندگی اجتماعی‌شان و در مراقبت از اجرای احکام سرپیچی‌ناپذیر تمدن، برای همدیگر به بار می‌آورند. خود این احکام نیز سرچشمه خدایی می‌یابند و بر فراز جامعه بشری، جای می‌گیرند و به طبیعت و جهان، بسط پیدا می‌کنند (ثلاثی، 1380 ش).

باید تأکید شود که فروید نمی‌گوید که همه دینداران، مانند آدم‌های روان‌آزرده هستند؛ بلکه درست بر عکس، مؤمنان، با پذیرش روان‌آزدگی جهانی، خودشان را از شر روان‌آزدگی شخصی رها می‌سازند (ثلاثی، 1380 ش).

ایان ساتی: دین به عنوان رابطه درمانی

مایه‌های بنیادین دیدگاه روابط موضوعی، نخستین بار در کار روان‌تحلیلگری به نام ایان ساتی (1889-1935 م) (به نقل از وولف، 1386 ش) پدیدار گشت، اما کار او به نحو عجیبی مورد بی‌اعتنایی قرار گرفت. ایان ساتی، روان‌پزشکی بریتانیایی بود که پیش‌گام فربرن محسوب می‌شود و به سبب علاقه استثنایی به تاریخ ادیان، معروف است. ساتی، اظهار می‌دارد که الگوهای رشد جنسی، و از همه مهم‌تر، عقده

ادیپ-که فروید آنها را همگانی می پنداشت-، عمدتاً حاصل منظومه های خاصی از پویایی خانوادگی و به نوبه خود، حاصل شرایط فرهنگی رایج است.

به جای لیبیدوی کور و پایداری ای که فروید تصوّر می کند، ساتی، از نیاز فطری به همنشینی، سخن می گوید که با کنجکاوی یا علاقه هدایت نشده، همراه است. ساتی به جای آن که پرخاشگری را انگیزه مستقلی برای تخریب و نابود کردن خود در نظر بگیرد، خشم یا غضب را پاسخی به ردّ عشق می داند؛ تلاشی که آدمی برای حفظ خود از انزوا و بازگرداندن ارتباط از دست رفته انجام می دهد. ساتی، نه تنها بر اساس شواهد بالینی، بلکه بر مبنای قوم شناسی و رفتار جانوری، با نظریه پدرسالارانه و ضدّ مادینه فروید مخالفت می کند و برای مادر، همان اهمیت اجتماعی را قائل می شود که فروید به پدر نسبت می داد.

ساتی معتقد است که این، مادر است که به یمن کارکردهای جسمانی خود، موضوع نخستین رابطه عاطفی قرار می گیرد و از مرحله ابتدایی («من آینه ای کودکانه») پدید می آید؛ مرحله ای که طی آن، کودک، تفاوتی میان خود و دیگران قائل نیست. بنا بر این، مادر است که نقش آغازین دارد، نه پدر، و همه حسادت ها-چنان که خواهیم دید-، در حول مادر گرد می آیند.

به گفته ساتی، این پیوند عشق، از شور جنسی نشئت نمی گیرد؛ بلکه ریشه در نوعی ظرافت و همدلی روحی دارد که واسطه آن در آغاز نوازش های مادر و رضایت از خوراکی است که او تأمین می کند. چیزهایی که آدمی، بعداً به آنها علاقه مند می شود، جایگزین های نمادین عشق به مادر نیستند که سرکوب و دگرگون شده باشند؛ بلکه از دنیای مهر و شفقتی نشئت می گیرند که کودک با مادر خویش، در آن سهیم بوده است. به نظر ساتی (1935 م، به نقل از وولف، 1386 ش)، همه فعالیت های بعدی اجتماعی، از جمله: هنر، علم و دین، کوششی است در راه اعاده یا یافتن جایگزینی برای عشق مادر که انسان، آن را در کودکی، پشت سر نهاده است.

از میان این فعالیت ها، دین، بیش از همه، مورد توجه ساتی بود. به نظر ساتی، فروید-که دین را در قالب عقده ادیپ تفسیر می کرد-، به گوناگونی مذاهب و از

جمله آیین های مهم و کهن مادرانه، چندان توجهی نداشت. از این رو، آرای فروید در باب کارکردهای فردی و اجتماعی دین، تنگ نظرانه بود. مطالعات خود ساتی (1932، 1935 م، به نقل از وولف، 1386 ش) در باره دین، شایان توجه است، نه تنها از آن رو که وی در این مطالعات به مادر-الهه نیز عنایت کرده است؛ بلکه از این جهت که به ارزش مثبت و درمانی دین، بویژه در سنت مسیحی، توجه بیشتری نشان داده است.

ساتی (1935 م، به نقل از وولف، 1386 ش) می نویسد: «به عبارت بهتر، دین-که مانند بیماری روانی، از ناخشنودی های دوران رشد و بویژه اثر دوری از دوره کودکی پدید می آید-، در شکل های برتر خود، ما را یاری می دهد تا ارتباطات مؤثر خود را با دیگران بهتر کنیم (یعنی امری اخلاقی است)». بنا بر این، در تقابل مشخص با خودنگری و درماندگی بیمار روانی، دین، ملاحظیات خود را در قالب نهادهای اجتماعی و پیکره ای از سنت مورد احترام، بیان می کند. دین، در واقع، نوعی نظام روان درمانی است. در عین حال، به همان اندازه که به فریاد کسانی می رسد که بیش از همه به کمک (رستگاری) نیاز دارند، به چنگ روان آزردهگان هم می افتد. به نظر ساتی، این آسیب پذیری، بویژه در مراحل گذار از رشد مذهبی تاریخی، آشکار است (وولف، 1386 ش).

گانتریپ: نیاز به رابط شخصی

گانتریپ (1969 م، به نقل از وولف، 1386 ش) همراه با دیگر نظریه پردازان روابط موضوعی، معتقد است که همه انسان ها به شدت نیازمند هستند که بتوانند در شرایط کاملاً شخصی، با محیطی رابطه داشته باشند که احساس کنند سخاوتمندانه با آنها رابطه دارد. در قلمرو ارتباطات انسانی، این نیاز اساسی، از اولین سال های زندگی به بعد، به خوبی برآورده نمی شود و حالتی از اضطراب دائمی به وجود می آورد. در این حال، راه حل معمول، انکار اسکیزوئیدی خود این نیاز اساسی است. شخص از این راه تا حد امکان، عملاً از روابط انسانی کناره می گیرد و بدین گونه، به جهان درونی اشیای بدی که درونی شده اند، باز می گردد. وقتی شخص،

انکار اسکیزوئیدی یا واکنش افسرده ساز به این ارتباطات با اشیای بد را کنار می گذارد، نشانه های روان رنجوری، به صورت حرکات دفاعی، نمایان می گردد.

به نظر وی از نظر تاریخی، دین، همواره وسیله ای بوده است که بشر از طریق آن، سعی کرده تا از رنجی که از روابط با اشیای بد، ناشی می شده است، رهایی یابد. دین، همواره نماینده قدرت نجات بخش ارتباط با اشیای خوب بوده است، از این طریق که خدا، منجی و کلیسایی پدید می آورده است که روح مضطرب می تواند به سوی آن پرواز کند و در پناه آن بیاساید و نجات یابد.

به اعتقاد گانتريپ (1969 م، به نقل از وولف، 1386 ش) دین نیز مانند تجربه و در اساسی ترین شکل خود برای همه اشخاص، یکی است: احساس بنیادین اتصال به هستی، و حقیقت نهایی و فراگیر، و اعتباریابی شخصی، از طریق آن. احساس پیوند کیهانی در صورت گسترش یافتن، اصولاً در ارتباط خوب میان کودک و مادر، ریشه دارد. این تجربه بنیادی یکی بودن با مادر، نقطه شروع و بنیاد استوار هویت من و توان من است؛ آرامشی درونی و هسته شخصیتی ای که باید از دسترس فشارهای جهان بیرون، مصون بماند.

گانتريپ (1956 م، به نقل از وولف، 1386 ش) اعتقاد دارد که کامل ترین شکل بلوغ، شامل «تجربه کردن زندگی، از راهی اصولاً مذهبی» است. به نظر او، این، حقیقتی روان شناختی است که تجربه و ایمان مذهبی شخص بالغ، امنیتی سخت جامع و خدشه ناپذیر و عرصه ای بس پهناور برای امکان خودشکوفایی پدید می آورد. لکن ایمان استوار و روشن و قدری تجربه دینی، ممکن است حتی برای افرادی هم که عمیقاً دچار اختلال هستند، دست دهد و آنان ممکن است در اثر همین ایمان و تجربه دینی، به ثبات دست یابند و در هر صورت، بهترین زمینه را برای روان درمانی بیابند.

گانتريپ، از مبلغان مذهب می خواهد که فهم خود را در باره نیازهای عاطفی انسان، عمیق تر کنند تا دین را به شیوه ای آموزش دهند که به جای این که شخص را به تسلیم در برابر یک مرجع مقتدر وادارند، رشد «خود» حقیقی را میسر سازند. چنین آموزشی، ضمناً باعث می شود که فرد در جهان، احساس آرامش کند؛ زیرا

جهان هستی، تمامیت عظیمی است که آدمی، اساساً به آن وابسته است. به گفته گانت‌ریپ (1969 م، به نقل از وولف، 1386 ش) آنچه در سرانجام اهمیت دارد، اقرار به برخی جزم‌ها یا اجرای آیین‌های مشخص نیست؛ بلکه به دست آوردن تجربه راستین مذهبی است.

وینی کات: دین، به عنوان پدید انتقالی

گانت‌ریپ، به علت تقدّمی که به دین می‌دهد، در میان نظریه پردازان انگلیسی «روابط موضوعی»، برجسته است؛ اما وینی کات، پژوهشگری است که توجه محققان مطالعات مذهبی را برانگیخته است. وینی کات، پزشک کودکان و روان‌تحلیلگری است که عمیقاً تحت تأثیر کلاین است و دلیل شهرت او نظرش در باره «شیء انتقالی» است؛ اصطلاحی که وی برای پتویا خرس عروسکی جعل کرده که کودکان خردسال برای تسکین و آرامش خود، به کار می‌برند. وی در اشاراتی مرموز و بحث‌انگیز اظهار می‌دارد که دین، استمرار همین شیء تسکین‌دهنده است و همان کار را انجام می‌دهد؛ ایجاد عرصه‌ای از تجربه که حالت فریبنده و واسطه دارد و در طول زندگی، واقعیت‌های برون و درون را به هم پیوند می‌دهد. دین در این نقش، با سایر اشکال فرهنگی و فعالیت‌های خلاق، سهیم است (وینی کات، 1953 م، به نقل از وولف، 1386 ش).

آدلر: دین، به عنوان جبران احساس کهنتری

آدلر، روان‌پزشک اتریشی، مدّتی از پیروان فروید بود. او به نقش اهداف و انگیزه‌ها در روان‌شناسی فردی خود اشاره کرد. یکی از عقاید بسیار مهم آدلر، احساس کهنتری است و این که انسان‌ها همواره سعی دارند که احساس کهنتری خود را جبران کنند و در پی برتری جویی هستند. در واقع، فقدان قدرت، اغلب، ریشه در احساس حقارت دارد و راهی که دین به این تصویر وارد می‌شود، از طریق اعتقاداتمان به خداست. البته گرایش انسان به خداوند، کوششی در جهت کمال جویی و برتری طلبی است.

بسیاری از ادیان، خداوند را کمال مطلق و قادر متعال می دانند و از انسان ها نیز می خواهند که کامل باشند. اگر ما به کمال دست یابیم، با خداوند یکی می شویم و از طریق همانندجویی با او، نقص و احساس کهنتری خود را جبران می کنیم. آدلر، به این بحث که خداوند وجود دارد یا خیر، علاقه ندارد؛ بلکه برای او این مهم است که خداوند، برانگیزاننده است و انسان ها را به عمل تحریک می کند و این اعمال برای ما و دیگران، نتایج واقعی به همراه دارد.

به نظر او، عقیده ما در مورد خداوند، مهم است؛ زیرا این عقیده، اهداف و جهت تعاملات اجتماعی ما را تعیین می کند. وی اعتقاد دارد که دید ما از خداوند، از موجودی که عینی و مشخص بوده، به موجودی که عمومی تر است، تغییر کرده و این، یک ادراک غیر مؤثر نسبی از خداست؛ چون به قدری عمومی است که برای هدایت یک حس قوی جهتدار و هدفمند، شکست می خورد (نلسون، 1990 م).

همچنین آدلر، معتقد است که دین، به دلیل تأثیر زیادی که بر محیط اجتماعی ما دارد، حائز اهمیت بوده و به عنوان یک حرکت اجتماعی قوی، عمل می کند. دین در مقایسه با علوم، پیشرفته تر است؛ زیرا مردم را به صورت فعال بر می انگیزد. طبق نظر آدلر، زمانی دین و علم از دید مردم، یکسان خواهند بود که علم، همان شور و اشتیاق دین را پیدا کند و بهزیستی همه اعضای جامعه را تأمین کند (نیلسن، 2000 م).

یونگ: دین، به عنوان یک دیرینه ریخت

زمانی که یونگ، در مورد اهمیت مسائل جنسی و روحانیت در تحوّل روانی انسان، با فروید، اختلاف عقیده پیدا کرد، از مکتب او جدا شد. یونگ، به تأثیر متقابل ارزش های هشیار و ناهشیار، توجه داشت. او به دو نوع ناهشیار، معتقد بود: ناهشیار شخصی و ناهشیار جمعی. ناهشیار شخصی، مربوط به چیزهایی در مورد خود شخص است که علاقه مند به فراموش کردن آنهاست. ناهشیار جمعی، به وقایعی مربوط است که همه انسان ها در آن مشترک هستند و آن، میراث مشترک بشریت است، مثلاً تصوّر دیرینه ریخت ها به عنوان قهرمان اسطوره ای که در همه فرهنگ ها وجود دارد. دیرینه ریخت ها در نظر یونگ، مانند آن چیزهایی هستند که به عنوان خدا تصوّر می کنیم؛ زیرا آنها خارج از «من» انسان هستند (آرژیل، 2000 م).

یونگ، نکات بسیاری در مورد مسیحیت و ادیان شرق عنوان کرد. او تحت تأثیر عقاید غیر غربی بود و سعی داشت مشترکاتی بین شرق و غرب، پیدا کند. یونگ، در انجام دادن این کار از آنچه آن را تجربه می‌نامیم، تصوّر بسیار وسیعی داشت. به عقیده یونگ، حتی اگر یک نفر چیزی را تجربه کند، آن تجربه، یک مشاهده تجربی محسوب می‌شود، در حالی که بسیاری از محققان معاصر، آن را یک مشاهده تجربی نمی‌دانند. به همین دلیل، در روان‌شناسی دین، تحقیقات اندکی بر اساس نظر یونگ، به انجام رسیده است (آرژیل، 2000م).

یونگ، زمینه مشترک روان‌شناسی و دین را از مسیر ناهشیار به هشیار، و وحدت آن دو را در نفس، منفصل می‌داند. الگوهای نمادین در سطح ناهشیار جمعی وجود دارند و مدل‌های بنیادینی برای شعایر، عقیده، تشبیهات و کنایات دینی عرضه می‌دارند. در این نکته، تردیدی نیست که در میان همه پیشتازان اولیه روان‌شناسی ضمیر ناهشیار، هیچ‌کدام به اندازه یونگ چنین تأثیر مثبت و نیرومندی بر مطالعات دینی نگذاشته بود (الیاده، 1372 ش). این بدان معناست که خداگرایی از دیدگاه یونگ، از مبدأ ضمیر ناهشیار سرچشمه می‌گیرد، نه آنچه ما در ناهشیار می‌یابیم که مساوی خدا باشد و یا جای او را بگیرد؛ بلکه ضمیر ناهشیار، واسطه‌ای است که تجربه مذهبی، از آن سرچشمه می‌گیرد؛ اما یونگ نمی‌گوید که این تجربه مذهبی، چگونه در ناهشیار وارد می‌شود؛ وی معتقد است که علت این امر، در ورای دانش انسانی است (استرانک، 1989م).

یونگ می‌گوید: روح یا جان آدمی، فطرتاً کارکرد دینی دارد. نمونه‌های کارکرد دینی در انسان، چنان فوق‌العاده و غیرعادی و مختصّاتش چنان متفاوت از دیگر کارهای بشری است که به هیچ‌روی نمی‌توان دین را به دیگر فعالیت‌های انسانی، کاهش داد. آنچه معنوی و روحانی است، به صورت کشاننده‌ای در روان آدمی، نمود پیدا می‌کند که از کشاننده دیگری پدید نیامده و خود اصیل است (آذربایجانی، 1382 ش).

ص: 47

از آن جا که دین، بی چون و چرا یکی از کهن ترین و جامع ترین فرانمودهای ذهن بشری است، بدیهی است که هرگونه روان شناسی که با ساختار روان شناسی شخصیت سروکار دارد، نمی تواند این واقعیت را نادیده بگیرد که دین، نه تنها پدیده ای تاریخی و جامعه شناختی است، بلکه چیزی است که شمار بسیاری از مردمان، بدان محبت و علاقه شخصی دارند. همین نیروی برتر دین است که در همه اعصار، مردمان را بر آن داشته که به آنچه نااندیشیدنی است، بیندیشند. بزرگ ترین رنج ها را بر خود تحمیل کنند تا به اهدافی که لازمه کسب تقدس است، نایل آیند.

یونگ می گوید: دین، همان قدر واقعی است که گرسنگی و ترس از مرگ، و در میان فعالیت های معنوی انسان، از همه قوی تر و اصیل تر است (مورنو، 1376 ش).

یونگ، نظریه «ناخودآگاه جمعی» را در پژوهش هایش درباره فرهنگ، و بویژه دین و اساطیر، به کار بست؛ اما در کنار اینها در حوزه فلسفه و دین و بویژه «عالم خدا» کندوکاو می کرد. به باور وی، هر امر فوق بشری، به عالم خدا تعلق دارد. یونگ در پی آن بود که به گوهرهای معنوی دین و حکمت شرقی، دست پیدا کند. وی از مفهوم رسیدن به تمامیت و کمال روح، به روند فرد شدن یا «فردیت»، یاد می کند. این روند، الگوی نسبتاً قاعده مندی دارد و به تعبیری کلی می توان گفت که در دو مرحله، صورت می گیرد: یکی در نیمه اول زندگی (از نوزادی تا جوانی) و دیگری در نیمه دوم زندگی (از میان سالی تا پیری). به عقیده یونگ، فردیت، تقریباً به طور انحصاری، فعالیتی در دوره بلوغ و پختگی است (فرزاد، 1383 ش).

یونگ، تأکید زیادی روی اهمیت «تجربه معنوی» داشت. به عقیده وی مهم نیست که دنیا در خصوص تجربه دینی، چه فکری می کند. شخصی که این تجربه را داراست، مالک یک گنج بزرگ است؛ چیزی که برای او، مایه حیات و زیبایی است و برای وی دنیا و نوع بشر را باشکوه جلوه می دهد. آیا در واقع، هیچ حقیقت متعالی تری درباره امور غایی از آن یگانه ای که به شما کمک می کند تا به حیات خود ادامه دهید، وجود دارد؟ (ویلیامز، 1382 ش).

لئوالدرز، محقق کاتولیک هلندی (به نقل از فرزاد، 1383 ش) در این باره می نویسد: کارل گوستاو یونگ، نظر بسیار مثبت و مساعدی نسبت به دین دارد.

یونگ، تصوّر خدا را یک صورت مثالی و کهن می‌داند؛ یعنی الگویی اصیل و بنیادین در روان انسان که برای تأمین سلامت انسان، باید مورد توجّه و اعتنا قرار گیرد و غفلت از آن، به راحتی به انحرافات روانی می‌انجامد.

به عقیده یونگ، انسان غربی، وقتی گمان می‌کند که دیگر نیازی به خدا و دین ندارد، دچار خودفریبی و سرگردانی است. با وجود این، یونگ در باره وجود عینی خداوند، حکم نمی‌کند. در نزد او دین، در خدمت تعادل روانی انسان است و رابطه میان روان شناسی و دین، از آغاز، مثبت بوده است. البته یونگ، همدلی چندانی نسبت به آموزه های رسمی کلیسا ندارد و در جایی تصریح می‌کند که هر چه در باره عیسی مسیح گفته شده، همیشه برای او محلّ تردید بوده و هرگز به آنها اعتقاد پیدا نکرده است. با این همه، به تصریح خودش، تجربه های دینی داشت و در کتاب هایش از جمله یادداشت هایی که در باره زندگی خود گرد آورده، به شرح آنها می‌پردازد.

یونگ، در دو کتاب روان شناسی و دین و پاسخ به ایوب، به بیان دیدگاه های خود در باره دین و مقولات دینی می‌پردازد؛ اما بسنده کردن به این دو اثر برای رسیدن به تصویری کامل از نظریات وی در این باب، کافی نیست.

او در کتاب روان شناسی و دین، به واژه شناسی و ریشه شناسی کلمه دین می‌پردازد و آن را به عنوان عامل یا اثر پویایی که حاصل فعل اراده انسان نیست، بلکه مستقل از اراده است و ذهن انسان را به تسلط خود در می‌آورد و بر آن اشراف دارد، در نظر می‌گیرد. یونگ، دین را یکی از قدیمی ترین و جهان شمول ترین تجلیات روح انسان می‌داند و معتقد است که هیچ نظام روان شناسی ای که به ساختار روانی شخصیت انسان می‌پردازد، نمی‌تواند این واقعیت را نادیده بگیرد که دین، فقط یک پدیده اجتماعی یا تاریخی نیست؛ بلکه برای خیل عظیمی از انسان ها مایه توجّه و دل مشغولی نیز هست.

بر مقبره خانوادگی یونگ در گورستان کوشناخت، عبارتی لاتینی حک شده که ترجمه فارسی بخشی از آن، بدین قرار است: «چه بخوانی اش و چه نخوانی اش، خداوند، حاضر است».

روبرتو آساجیولی نیز یکی از روان تحلیلگرانی است که تجارب دینی را در شکلی بسیار متفاوت از فروید، تفسیر کرد. در حالی که فروید، خودش را به عنوان «یهودی شگاکِ مطرود خدا» می دانست که عمیقاً به دین، بی اعتقاد بود، آساجیولی، اساساً برای معنویت، اهمیت قائل بود. او ساختار روانی شخصیت را بسط و توسعه بیشتری داد؛ یعنی ضمیر ناخودآگاه را به نواحی مختلفی تقسیم کرد و ساختارهایی مانند «خودفردی» را اضافه نمود که مستقیماً در واقعیت معنوی، مشارکت دارند (ویلیامز، 1382 ش).

آپورت

آپورت (1) (1950 م، به نقل از ونتیس، 1995 م)، دین را به دو بخش رشدیافته (2) و رشدنیافته، (3) تقسیم نمود. دین رشدنیافته، با خودخشنودی، همراه است و کمکی به تمامیت شخصیت فرد نمی کند. برعکس، دین رشدیافته، باعث کمک به یک پارچگی کلی شخصیت و سازمان دادن عملکرد فرد می شود و منجر به شکل گیری هماهنگ وجدان (اخلاق) می شود. همچنین به لحاظ انعطاف پذیری و شناختی نیز، از مجموعه افکاری ناشی شده که به دور از کوته نظری ها و تعصبات شخصی است.

سپس آپورت برای دستیابی به این ساختارها، مقیاسی برای اندازه گیری مذهب درونی (4) و بیرونی، (5) تنظیم کرد (آپورت و راس، 1967 (6) م، به نقل از ونتیس، 1995 م). جهتگیری بیرونی، تقریباً با دین رشدنیافته، یکی است که در آن، فرد، از دین برای به دست آوردن برخی هدف ها همچون حمایت ها و موقعیت های اجتماعی یا هیجانی استفاده می کند. دین درونی - که شامل تجربه مذهب به عنوان انگیزه مسلط در زندگی شخص است -، در زندگی فرد، کاملاً درونی شده است (ونتیس، 1995 م).

ص: 50

1- Allport, G.W. (1)

2- Mature religion. (2)

3- Im mature religion. (3)

4- Internal religious. (4)

5- External religious. (5)

6- Ross. (6)

طبق نظر آلپورت، افرادی با جهتگیری مذهبی درونی، با دینشان زندگی می کنند و حقیقتاً به آن معتقد هستند. در مقابل، افرادی با جهتگیری مذهبی بیرونی، دینشان را مورد استفاده قرار داده و تا آن جا بدان متعهدند که به حالشان مفید باشد. بدین ترتیب، اشخاصی با جهتگیری درونی دینی، انگیزه های اصلی خود را در خود دین می یابند و انگیزه های دیگر، هر قدر هم قوی باشند، نسبت به این انگیزه، ارزش کمتری دارند. این گونه افراد، به این باور رسیده اند که رفتار و باور دینی، نشئت گرفته از اعتقاد قلبی است و از آن جا که آموزه های مذهبی را درونی کرده اند، می توانند اعتقادات مختلف دیگران را نیز تحمل کنند.

در مقابل، ارزش های فرد با جهتگیری بیرونی، اغلب ابزاری و منفعت طلبانه است. این اشخاص، به دلیل ایجاد امنیت و آرامش، برای توجیه خود و ایجاد روابط اجتماعی مورد خواسته خود، به سوی مذهب می روند و یا به عبارت دیگر، نمایشی از رفتار مذهبی از خود نشان می دهند تا به منافع خود خواهانه خویش دست یابند (ونتیس، 1995 م). گورساج (1) (1984 م، به نقل از ونتیس، 1995 م)، مقیاس آلپورت را مخلوطی از نگرش ها، اعتقادات، ارزش ها و رفتارها در نظر گرفت.

جهتگیری دینی توسط آلپورت، راس و باتسون (2) (19756 م، به نقل از داناهاو، (3) 1985 م) گسترش یافت. باتسون، معتقد بود که جهتگیری دینی درونی، فاقد یکی از ویژگی های اساسی ای است که آلپورت، پیش از این، به ایمان رشد یافته نسبت داده بود، و آن، ذهن باز و انعطاف پذیر برای جستجو و درک حقیقت است. وی سه جهتگیری دینی را برای این رویکرد جستجوگرانه، (4) پیشنهاد کرد: دین، به عنوان ابزار، (5) هدف، (6) و جستجو. (7) باتسون، معتقد بود که آلپورت، به تدریج از هدف اصلی تقسیم دینداری به ابعاد گوناگون و جدا نمودن دینداران حقیقی (8) و یا رشد یافته از دینداران سطحی، دور افتاده است.

ص: 51

1-1(1) Goursch.

2-2(2) Batson.

3-3(3) Danuhue.

4-4(4) questioning approach.

5-5(5) Means.

6-6(6) End.

7-7(7) Quest.

8-8(8) mature.

دین به عنوان ابزار، قابل مقایسه با جهتگیری بیرونی آلپورت (از دین، به عنوان ابزاری جهت نیل به اهداف شخصی استفاده می شود)، و دین به عنوان هدف، قابل مقایسه با جهتگیری درونی اوست (هدف عمده در زندگی دین است). جهتگیری کنجکاوانه، شامل تردید (سؤال ها در تجربه های دینی) و رشد شخص (رشد مذهبی حاصل شده از رشد و توسعه هویت شخصی) است و به نگرش ها و سؤالات، بدون تعصب افراد-که با موضوعات و مسائل دین مربوط اند-، بر می گردد (دانا، 1985 م).

فرام

اریک فرام، معتقد است که دین، نظام گروهی فکری و عملی ای است که به فرد، یک چارچوب جهتگیری و یک هدف خالص می دهد. با این معنا، او معتقد است که نمی توان هیچ یک از فرهنگ های گذشته و حال، و حتی فرهنگ های آینده را عاری از دین دانست. به عقیده فرام، مردم ممکن است به مذهبی بودن نظام خود، واقف باشند و یا تصور کنند که مذهبی ندارند، و اخلاص خود را به هدف های غیر دینی، از قبیل: قدرت، پول و موفقیت در کار عملی یا مصلحتی، متوجه سازند. سؤال، این نیست که دینی هست یا نه؟ بلکه سؤال این است که چه نوع دینی؟ (فرام، 1368 ش).

دین، به شرط آن که در برانگیختن رفتار، مفید و مؤثر باشد، مجموعه ای از اصول و عقاید نیست؛ بلکه ریه ش آن، در ساخت منش مشخص فرد، و اگر دین گروهی باشد، در منش جامعه است. پس راه و رسم دینی خود را می توانیم بخشی از ساخت منش خود تلقی کنیم؛ زیرا ما همان چیزی هستیم که سرسپرده آنیم و آنچه بدان سرسپرده ایم، برانگیزنده رفتار ماست. ریه ش نیاز به مذهب، در بنیاد و شرایط هستی نوع بشر است (پارگامنت و پارک، 1995 (1) م).

شالوده اجتماعی-اقتصادی، شالوده منش و شالوده دین، از یکدیگر جدایی ناپذیرند. اگر شالوده دین، با منش اجتماعی متداول، مطابقت نداشته باشد، اگر

ص: 52

با تجربه اجتماعی زندگی، متعارض باشد، در این صورت، دین فقط یک ایدئولوژی خواهد بود و دین حقیقی را باید در ورای آن، جستجو کنیم (فرام، 1368 ش).

فرام (1950 م، به نقل از پارگامنت و پارک، 1995 م) اعتقاد داشت که دین، بر دو نوع است: قدرت مدار (1) و انسان مدار. (2) در نوع قدرت مدار، انسان، خدا را به خاطر ضعف های شخصی اش می پرستد، در حالی که در نوع انسان مدار، خداوند به عنوان نمادی از آنچه که انسان، واقعاً می تواند به کمال برسد، مشاهده می شود. وی اعتقاد داشت که در نوع دین قدرت مدار، شخص، خداوند را به خاطر قدرت و کنترلش بر فرد پرستش می کند، نه به خاطر صفات جمال و کمالش. این نوع دین، مستلزم اطاعت دقیق از ناحیه پیروانش است و این دین برای سلامت روان، مضر است، در حالی که در نوع انسان مدار، به خداوند، به عنوان نمادی از آنچه که انسان، واقعاً می تواند به کمالات برسد، نگرسته می شود. به نظر فرام، این دیدگاه می تواند برای سلامت روان، مفید باشد (پارگامنت و پارک، 1995 م).

اریکسون

اریکسون (1968 م، به نقل از نیلسن، 2001 م)، یکی دیگر از روان شناسانی است که به مذهب، توجه ویژه ای دارد. وی مذهب را به عنوان نهاد ارزشمندی می داند که در طول تاریخ، نقش مهمی را در نیازهای روان شناختی و خصوصاً در ارضای «اعتماد پایه» بشر، ایفا کرده است. از نظر اریکسون، استحکام «اعتماد» در دوران کودکی، پایه ظرفیت «ایمان» در بزرگ سالی را فراهم می کند. مارک استروم-آدامز (1994 م، به نقل از آقاجانی حسین آبادی، 1381 ش)، در خصوص گنش های دیگر مذهب از نظر اریکسون، دو نکته را مورد توجه قرار می دهد: نکته اول این که اریکسون در سال 1965 م، نسبت به جذب شدن نوجوانان، به مکاتب عقیدتی، مانند مذهب و تأثیر آن در جهتگیری اصلی زندگی، تأکید می کند. نکته دوم این که عضویت در گروه های اجتماعی مذهبی و تعلق به اعتقادات، مناسک و ایمان مذهبی، مانند سپری در برابر از خودبیگانگی، عمل می کند.

ص: 53

1- (1).Authoritarian.

2- (2).Humanistic.

اریکسون، در نظریه خود، رشد شخصیت را به هشت مرحله روانی-اجتماعی تقسیم کرده است. هر مرحله از رشد، بحران یا تحوّل خاص خود را دارد که تغییراتی را هم در رفتار و شخصیت ما ایجاد می کند. اریکسون، پیشنهاد کرد که هر یک از هشت مرحله رشد روانی-اجتماعی، فرصتی را برای پرورش نیرومندی های بنیادی، فراهم می آورد. گذر موفقیت آمیز از مرحله نوباوگی، فضیلت لازم-یعنی امید-را بر می انگیزد، که نه تنها نخستین نیروی حیاتی «من» است که پدید می آید، بلکه اساسی ترین و پایدارترین نیرو نیز هست.

به اعتقاد اریکسون (1964 م، به نقل از وولف، 1386 ش)، امید، اعتقاد راسخ به دسترس پذیری امیال پُرشور است به رغم امیال و خشم های تیره ای که نشانه آغاز وجود است. ایمان به والدین، کودک را متقاعد می کند که هرچه آنان انجام می دهند، دارای معناست و احساس امیدواری کودک-که تعمیم یافته است-به موقع، خود، به ایمانی کامل بدل می شود، و او بی آن که نیاز به دلیل و مدرک داشته باشد، اطمینان می یابد که هستی، قابل اعتماد است.

تثبیت نهادی امید و حاصل کامل آن-یعنی ایمان-، در مسیر تاریخ بشر، عمدتاً از دین ناشی شده است. به گفته اریکسون، درست است که دین، با بهره گیری از گذشته کودکانه بشر، صاحب قدرت می شود، «نه تنها از راه دادن تضمین های جاودانی در مورد نیک خواهی قدرتی که دانای مطلق است (به شرط آن که خشنودی او به نحو مناسب تأمین شود)، بلکه با واژه های جادویی و حرکات معنادار، صداهای خوش و بوهای خواب آور همان دنیای کودکانه». لکن دین در عین حال، از طریق قواعد و حرکات مشخص خود، میراث شخصی اعتماد و بدگمانی را همگانی کرده و ایمانی مشترک و ادراکی مشترک از شرّ و پلیدی، پدید آورده است.

اشتیاق فردی به بازگشت دوره آرامش، و امید مجدد به رهایی از اندوه جدایی-که در کمین است-، در آیینی مشترک برآورده می شود که در جمعی مورد اعتماد، برگزار می گردد. به نظر اریکسون، کار بزرگ سالی که تربیت کودک را به عهده دارد، این نیست که فقط جهان-انگار ای منسجم و امیدبخش را به کودک انتقال دهد؛

بلکه باید نهادهایی را حفظ یا دگرگون کند که حامل سنتی از ایمان اند (اریکسون، 1968 م، به نقل از وولف، 1386 ش).

آخرین مرحله اریکسون، پیری است که ترس از مرگ و پذیرفتن آن یا ناامیدی و کمال، در مقابل هم قرار می گیرند. با فرض این که شخص به طور کامل و مثبتی پرورش یافته است، باید به نوعی، یک احساس کمال از پیوستگی و انسجام، سامان و معنویت در شخص، وجود داشته باشد (ویلیامز، 1382 ش). این مرحله، به یک آگاهی معنوی یا دینی منتهی می شود که در آن، دانشی که از تجربه زندگی کسب می شود، چرخه زندگی را به کمال می رساند و سرانجام، به یک حس دل گرمی و امیدواری می انجامد. ویژگی ها و نتایجی که با این مرحله نهایی همراه هستند، به طور سنتی، با نقش دین در ارتباط اند.

به گفته اریکسون (1959 م، به نقل از وولف، 1386 ش)، روان شناس، پیش از آن که تعیین کند که دین، چگونه باید اعمال شود، باید ببیند آیا سنت مذهبی در زندگی والدین، نیروی زنده ای بوده و می تواند ایمانی خلق کند که حس اعتماد کودک را تقویت نماید. وی می نویسد: «آسیب شناس روانی نمی تواند این را نادیده بگیرد که میلیون ها نفر هستند که واقعاً نمی توانند بدون دین به سر برند، و افتخار او به لامذهبی، فقط نوعی دلداری دادن به خود است». لکن بسیاری افراد هم خارج از عقاید سنتی مذهبی - در حوزه رفاقت، عمل اجتماعی، کار تولیدی یا آفرینش هنری -، منبعی پایدار از ایمان برای خود یافته اند. بسیاری دیگر هم با این که به هموعان خویش و حتی خود زندگی بی اعتماد هستند، اظهار ایمان می کنند. در درون این افراد، نقطه مقابل امید را می بینیم، یعنی بیزاری عمیق که به شکل گوشه گیری، رخ می نماید.

کتل

کتل، (1) یک جنبش دینی جدید را با دویاره سازی از اجزای نظریه کلاسیک «اوتوژنیک» گالتون منتشر کرد. گالتون اظهار کرد که اوتوژنیک، هم علم و هم اساسی

ص: 55

برای یک دین کشور است. وی امیدوار بود که ائوژنیک، جایگزین مسیحیت شود و یک دین سکولار را برای جانشینی دین سنتی، تهیه کرد. عنصر اساسی این دیدگاه، به وسیله کارهای کتل، گسترش پیدا کرد و کتل، نام این جنبش را برای تأکید بر خصوصیت برترین آن، آن سوگرایی (1) (ما فوق گرایی) نامید. کتل، با دیدی انتقادی به مسیحیت، آن سوگرایی را جنبشی دانست که به دین، مفهوم و معنایی عقلانی می بخشد، البته بر اساس نظریه تکاملی که معتقد است بهترین ها باید در زمین بمانند.

به طور کلی، کتل، یک رفتارگرا بود که به لحاظ عقلانی و اصول روان شناختی ای که به آن باور داشت، نمی توانست به اعتقادات فکر کند. البته کتل نیز مانند فروید برای دین، به عنوان نیرو و انگیزه ای قدرتمند در زندگی اشخاص، ارزش قائل بود (اسپیلکا و همکاران، 2003 م).

کتل و چایلد (2) (1975 م، به نقل از گورساج، 1994 م)، انگیزش را به دو مؤلفه «عاطفی» و «ارزش اخلاقی» تقسیم نمودند. عاطفه، به عنوان دوست داشتن یا تنفر فرد، در نظر گرفته شده، در حالی که ارزش، به عنوان درک جبرهای اخلاقی توسط خود فرد، تعریف شده است. وی بر این اساس برای دیندار بودن افراد، پایه های انگیزشی را در نظر گرفته بود. کتل و چایلد (1975 م، به نقل از اسپیلکا و همکاران، 2003 ش) گزارش کردند که دین، عملکرد نیازهای قوی برای اجتناب از ترس و حمایت شدن است. این محققان، معتقدند که دین، نتیجه محرومیت است و بنا بر این، اعتقاد به زندگی پس از مرگ، انعکاس مشاهده نیازهایی است که در حال حاضر، پاسخ داده نمی شوند.

مازلو

مازلو نیز به دین و سلامت روان، توجه داشت. او بر انواعی از تجارب ذهنی تمرکز داشت که می توانند برای دین، مضر و یا مفید باشند. مازلو، انسان ها را به کسانی که تجارب اوج دارند و کسانی که چنین تجاربی ندارند، تقسیم نمود. وی معتقد بود کسانی که تجارب اوج دارند، در هنگام این تجربه ها، جهان را به صورت

ص: 56

1- Beyondism.(1)

2- Cattel child. (2)

یک کلّ یکپارچه درک می کنند؛ در مقابل، کسانی که تجربه های اوج را انکار می کنند، تجربه های مذهبی مفیدی نخواهند داشت. این افراد، از این گونه تجربه های خود، ترسیده اند، آن را انکار نموده یا از آن روی گردانیده، و آن را فراموش کرده اند.

بر اساس نظر وی، دین سالم باید تجربه های اوج را داشته باشد و آنها را به عنوان یک بخش مهم زندگی بپذیرد (تقی یاره، 1382 ش). همچنین به نظر مازلو، تجربه های اوج، فقط در دین شخصی به وجود می آیند و دین گروهی، نه تنها تجربه اوج را به وجود نمی آورد، بلکه برای آن، مضر نیز هست.

فرانکل

اشاره

فرانکل، (1) معتقد است که دین، به عنوان «جستجویی برای معنای نهایی» است. وی اعتقاد دارد برای آن که دین، اصیل باشد، باید شخصی و خود به خودی باشد. دین، قابل امر و نهی و تحمیلی نیست. رویکرد معنادرمانگری فرانکل، رهیافت دینی دارد. وی معتقد است که حس مذهبی ابتدایی و ذاتی، حتی اگر در افراد سرکوب شود، در وجود بسیاری از مردم، به صورت ناهشیار باقی می ماند که نتیجه این امر، احساس پوچی و بی معنایی و بیهودگی است (آذربایجانی، 1382 ش).

از دیدگاه فرانکل، رفتن به سمت دین، برخاسته از درون فرد است و او به سوی انتخاب دین، حرکت می کند، نه این که چیزی او را به این امر واداشته باشد. به بیان دیگر، این باور، نه تنها از سر جبر نیست، بلکه در نهایت آزادی و از سر مسئولیت پذیری است و این، در تمام دوره های بشری، صادق است؛ زیرا یک احساس مذهبی عمیق و ریشه دار در اعماق ضمیر ناهشیار (یا شعور باطن) همه انسان ها وجود دارد. بنا بر این، احساسات دینی، اموری عارضی و تحمیل شده از بیرون نیستند؛ بلکه ریشه در ناهشیار روحانی ما دارند و این، بدان معناست که بر اساس برداشت های خاص از نظر فطرت می توان گفت که احساسات دینی از دیدگاه فرانکل، فطری هستند.

ص: 57

پس نتیجه می‌گیریم که دینداری، همزاد و همراه آدمی است؛ البته نه به معنای مورد نظر یونگ-که ریشه در ناهشیار جمعی داشته باشد-؛ بلکه به معنای فطری بودنش (ذاکر، 1377 ش؛ به نقل از آزموده، 1382 ش). به موجب نظر یونگ، چیزی در درون ما مذهبی است؛ اما این «من» نیست که انتخاب می‌کنم و مسئولیت را می‌پذیرم. برای او دینداری ناهشیار، به ندرت، کاری با تصمیم شخصی دارد؛ اما منظور فرانکل، این است که دینداری، کمترین منشأ را در ناهشیار جمعی دارد.

دقیقاً به همین علت است که دین، با تصمیم‌های بسیار شخصی‌ای که انسان می‌گیرد-حتی اگر در سطح ناهشیار باشد-، سر و کار دارد. دینداری، در واقع، با تصمیم‌گیرندگی آن‌ها بر جاست و با سوق دادگی، فرو می‌ریزد. بر این اساس، در ناهشیار جمعی فرانکل و بویژه موضوع دینی آن (یعنی آنچه ناهشیار متعالی خوانده ایم)، یک عامل وجودی است، نه عاملی غریزی و این چنین بودنی که به وجود روحانی تعلق دارد و نه به واقعیت روان‌فیزیکی (آزموده، 1382 ش).

اسکالی (2000 م) معتقد است که فرانکل، یکی از کامل‌ترین نوع مشاوره به نام «لوگوتراپی» را به وجود آورد که در واقع، نوعی جستجوگری برای معناست. از دیدگاه فرانکل، جستجوی معنا، انگیزه اولیه در زندگی شخص است، نه یک عقلی سازی ثانویه از کشاننده‌های غریزی. وی معتقد است که برخی از صاحب‌نظران، معانی و ارزش‌ها را چیزی جز مکانیسم (سازوکار) های دفاعی و شکل‌گیری واکنش‌ها نمی‌دانند؛ اما ما صرفاً به خاطر سازوکارهای دفاعی، زندگی نمی‌کنیم یا به خاطر شکل‌گیری واکنش‌ها برای مرگ آماده نمی‌شویم. به هر حال، افراد می‌توانند به خاطر ایده‌ها یا ارزش‌هایشان زندگی کنند یا بمیرند. در حالی که روان‌شناسی‌های دیگر، با این سؤال‌ها شروع می‌شوند که: من برای زندگی ام چه می‌خواهم؟ یا چرا ناراحتم؟، لوگوتراپی می‌پرسد که زندگی ام در این لحظه، از من چه می‌خواهد؟ در واقع، لوگوتراپی، بیماری انسان را در همهٔ انسانیتش می‌بیند و وجودی که در جستجوی معناست.

در کتاب انسان در جستجوی معنا، یک احساس تعجب برانگیز، این است که پس از تمام رنج‌ها، هیچ ترسی به جز ترس از خدا وجود ندارد و این، به روح بر

می‌گردد؛ همان بخش والایی از انسان که انگیزه مذهبی و خدای ناهشیار است. فرانکل، اعتقاد دارد که دین، این گونه است که فرد، به یک «معنای برتری»، (1) اعتقاد پیدا می‌کند که نه فقط اراده فرد برای جستجوی معناست، بلکه بیان و ظهور اشتیاق فرد برای به دست آوردن معنایی اصلی است و به حدی جامع است که بیشتر از آن، قابل درک نیست. وی معتقد است که یک فرد مذهبی، ممکن است معنای برتر را به عنوان چیزی شبیه «بودن» (هستی) برتر تشخیص بدهد و این هستی برتر را خدا بنامد (اسکالی، 2000 م).

پیاژه

پیاژه نیز عقاید خود را در مورد دین (مسیحیت) به صورت منظم، در رساله عقیده بیان داشت. او کلیسا را به عنوان بزرگ ترین دشمن عقیده دینی و «مسیحیت واقعی» قلمداد می‌کرد.

به عقیده پیاژه، دین، در قلب فرد واقع است و کاملاً بر اساس ایمان به مسیح است. «دگما» یا «احکام» برای پیاژه، وسیله ای برای تسلط کلیسا بر انسان هاست. کلیسا عقاید و آموزش های مسیح را بر اساس طرح های خودخواهانه خود، تعبیر و تفسیر می‌کند. کلیسا از نظر اجتماعی، غیر مسئول عمل می‌کند و خودمیان بینی آن، باعث ردّ موجودیت علم و دانش شده است.

پیاژه، ضمن انتقاد مصرانه از کلیسا در خصوص مسائل اجتماعی، اخلاقی و تاریخی، معتقد بود که کلیسا تنها در صورتی می‌تواند پایدار بماند که به نقاط ضعف خود توجه کند. آرزوی پیاژه، داشتن یک کلیسای غیر مادی و جهانی، بر اساس «ایمان مشترک» است؛ یعنی این که انسان ها بیش از یک نماد برای بیان عقاید دینی خود داشته باشد. کلیسای آینده، دیگر کلیسا نخواهد ماند؛ بلکه گروهی از انسان ها خواهد بود که در ایمان به مسیح مشترک اند. او معتقد است که دگما یا احکام غلط، بی محتوا و استبدادی است (آرین، 1378 ش، به نقل از آزموده، 1382 ش).

ص: 59

جیمز هیلمن-که ادامه دهنده کار یونگ در زمینه روان شناسی کهن الگویی بود- تا جایی پیش رفت که اظهار کرد کهن الگوهای یونگ، یعنی الگوها یا استعاره های تصوّرات ما، واقعیت های بنیادی هستند و هیاهویی از چنین تصاویر ذهنی و انبوهی از تصویرهای الهی وجود دارند. این تصاویر ذهنی، خاستگاه دین و اخلاقیات هستند. تا زمانی که ما هنوز در تماس با این تصوّرات ذهنی هستیم، در واقع، حاوی پاسخی از دین نیز هستیم؛ اما زمانی که ما این تصاویر ذهنی را از دست بدهیم، صرفاً به یک سری اصول ارزشی و اخلاقی، مقید می شویم.

طبق گفته های هیلمن، ایمان دینی است که به مضمون های این تصوّرات، زندگی می بخشد. وی مانند یونگ، جهتگیری دینی را برای درک و فهم جهان، بی نهایت مهم می داند (ویلیامز، 1382 ش).

کِرکپاتریک

کِرکپاتریک (1)(1998، 1992 و 1999 م)، نظریه دلبستگی «والد-فرزند» بالبی (2)(1980 م) را به حوزه دین کشاند. در همین زمینه، او رویکردی برای ارتباط بین تحوّل اولیه و دین و اشارات ضمنی آن در زندگی دوران کودکی و بزرگ سالی تدوین کرد. کِرکپاتریک (1999 م)، شرح تجربیات دینی را با عباراتی مانند: یک دلبستگی ناگهانی، یک شیفتگی نسبت به چهره ای واقعی یا تصویری که در زمینه ای از غوغای هیجانی عظیم رخ می دهد، توصیف نموده و معتقد است که دین و عشق، مشترکات مهمی دارند (کِرکپاتریک و شیور، (3)1996 م).

وی اعتقاد دارد که محوریت هیجان عشق، در سیستم باورهای دینی و بخصوص در روابط ادراک شده افراد با خداوند، محوریت با هیجان عشق است. کِرکپاتریک (1999 م) توضیح می دهد تحقیقات در زمینه مسیحیت، نشان داد که ارتباط دریافتی با خداوند، در قلب عقاید مذهبی قرار دارد و مردم مؤمن جهان با

ص: 60

1- Kirkpatrick.(1)

2- Bowlby. (2)

3- Kirkpatrick Shaver. (3)

آیین‌های مختلف، با خدایان و چهره‌های مقدّس دیگر ارتباط دارند و بسیاری از چهره‌های مقدّس، به عنوان چهره‌های شبیه دل‌بستگی، عمل می‌کنند.

وی معتقد است که نکته‌ مشخص جهت کاربرد نظریه دل‌بستگی در دین، اهمیت هیجان، دوست داشتن و صمیمیتی است که در سیستم‌های اعتقادی دینی دیده می‌شود. اغلب تجربیات عاطفی و هیجانی، در ارتباط با دین مطرح می‌شوند. فرد نیایشگری که در ارتباط با خدا، عشق و هیجان را تجربه می‌کند، از لحاظ کیفی، با تجربه روابط عاطفی فرد بزرگ سال متفاوت است. در حقیقت، شکل تجربه عشق در ارتباط با خدا، دقیقاً شبیه دل‌بستگی «کودک-مادر» است.

کِرکپاتریک (1994 م)، معتقد است که «خدا به عنوان چهره دل‌بستگی»، (1) ویژگی‌هایی چون: «جستجو و حفظ مجاورت با خدا»، (2) «خدا به عنوان پناهگاه مطمئن» (3) و «خدا به عنوان پایگاه ایمنی بخش» (4) را دارد.

کِرکپاتریک (1989 م، به نقل از مختاری، 1379 ش)، به بررسی دقیق‌تر جهت‌گیری مذهبی پرداخت و نتیجه گرفت که مقیاس E (مذهب بیرونی)، دو عامل جدا دارد: E اجتماعی (5) و E شخصی. (6) مذهبی بودن برای مقاصد اجتماعی، همچون تماس با دوستان و دیگران در اماکن مذهبی، در عامل E اجتماعی است و استفاده از مذهب برای برآورده ساختن نیازها و امنیت شخصی، در عامل E شخصی، نشان داده می‌شود.

جهت‌گیری مذهبی درونی در مطالعات مختلف، با سازه‌های شیوه تعامل رویارویی، تمرکز محوری معنادار برای زندگی، احساس یکپارچگی بین خود و محیط، مسئولیت‌پذیری و مهار خود، موفقیت، و مسند مهارگذاری درونی، رابطه مثبت، و با ترس از مرگ، رابطه منفی نشان داده است. جهت‌گیری مذهبی بیرونی نیز با سازه‌های شیوه تعامل دنباله روی، روان‌آزردگی، دفاع علیه اضطراب، ترس از

ص: 61

1- (1) God as an attachment figure.

2- (2) seeking and maintaining proximity of God.

3- (3) God as haven safety.

4- (4) God as a secure base.

5- (5) social.

6- (6) Personal.

مرگ، و تعارض بین خود و محیط، رابطه مثبت، و با کارآمدی و هوش بالاتر، رابطه منفی دارد (تقی یاره، 1382 ش). تحقیقات جدیدتر، نشان از رابطه مثبت بین جهتگیری مذهبی درونی و دنبال کردن هدف و معنا در زندگی دارد.

فاولر

اشاره

جیمز فاولر (1) (1981، 1991، 1994، 1996 م، به نقل از اسپیلکا و همکاران، 2003 م)، اعتقاد داشت که ایمان، به عنوان تجربه پویا و نوعی انسان تعریف شده که به شناسایی مذهب، محدود نشده است. وی معتقد است که ایمان، از مذهب، مهم تر است و حتی ممکن است که شامل مذهب هم نباشد. از نظر فاولر (1991 م، به نقل از اسپیلکا و همکاران، 2003 م)، «ایمان مذهبی فردی»، (2) در مراحل، شبیه مراحل رشد شناختی پیازه و رشد اخلاقی کلبگ اتفاق می افتد که شامل مراحل زیر است:

1. مرحله ایمان اولیه (دوران نوباوگی)

(3)

این مرحله، شامل اعتماد احساسی بر اساس تماس بدنی، مراقبت و... نوزادان، به مراقبان خود است و مراحل رشد ایمان، بر این اساس صورت می پذیرد.

2. مرحله ایمان شهودی / فرافکن (اوایل کودکی)

(4)

در دومین مرحله، تصوّرات، با احساسات و ادراک برای خلق تصوّرات دینی طولانی و ماندگار، ترکیب می شوند. کودک، شروع به آگاه شدن از چیزهای مقدّس، ممنوعات، مرگ و وجود اصول اخلاقی می کند.

3. مرحله ایمان اسطوره ای / لفظی (سال های آغازین مدرسه)

(5)

رشد توانایی تفکر منطقی، کمک به نظام یافته تر شدن دید کودک در مورد جهان می کند، و با مرحله عینی پیازه، هماهنگ است. کودک، اکنون قادر است که بین دنیای خیالی و واقعی، تفاوت قائل شود و دیدگاه دیگران را در نظر بگیرد. در این مرحله، اعتقادات و نمادهای مذهبی، به صورت کاملاً لفظی، پذیرفته شده است.

.Fowler, J.W.1(1) -1

.Individual religious faith. (2) -2

.Primal faith. (3) -3

.Intuitive/Projective faith. (4) -4

.Mythical/Literal faith. (5) -5

4.مرحل ایمان ترکیبی/قراردادی (اوایل نوجوانی)

(1)

در طی مرحله چهارم، تکیه روی عقاید انتزاعی تفکرات مرحله صوری وجود دارد که موجب اشتیاق برای ارتباط شخصی با خدا می شود. انعکاس تجربیات گذشته و مربوط به ارتباطات شخصی و آینده، در رشد کسب دیدگاه متقابل و شکل گیری جهان بینی و ارزش های آن، مشارکت دارند.

5.مرحل ایمان فردیت یافته/بازتابی (اواخر نوجوانی یا اوایل بزرگ سالی)

(2)

مرحله پنجم، شامل آزمایش های بحرانی و قوی از ارزش ها و اعتقادات است که شامل تغییر از تکیه بر افراد مقتدر بیرونی به «خویش» (3) است. کسب ظرفیت دیدگاه شخصی به طور هشیارانه، به رشد تعهدات انتخابی، کمک کرده و برای کسب «خوداجرایی» (4) ضروری است.

6.مرحل ایمان پیوندی (نیم زندگی)

(5)

فرد در این مرحله، دید یکپارچه و بازتری نسبت به دیدگاه های متضاد و متناقض پیدا می کند و اشتراک بیشتری بین ادیان مختلف را درک می کند. در این مرحله، افراد می توانند به آن سوی مرزهای دینی رفته و درک کنند که حقیقت در عین حال که چند بُعد دارد، به هم پیوسته است.

7.مرحل ایمان مطلق (جهانی شده) (بدون سن خاص)

(6)

در این مرحله، افراد، با قدرت هستی یا خداوند، یکی می شوند و در ضمن، متعهد به عشق و دوستی می شوند و بر سختی ها و مشکلات، برتری می یابند. این افراد، آزادی و آسایش را برای دیگران می خواهند و با هر چیز غیر انسانی ای که با ارزش مشترک عشق و دوستی، در تضاد است، مقابله می کنند.

ص: 63

.Individuative/Reflective faith. (2) -2

.Self. (3) -3

.Executive ego. (4) -4

.Conjunctive faith. (5) -5

.Universalizing faith. (6) -6

با توجه به تمام مشکلاتی که در تعریف دین وجود دارد، به نظر می‌رسد که دین، به درستی، پدیده‌ای جهانی است که دارای جنبه‌های رفتاری، تجربی و شناختی است (اسپیلکا و همکاران، 2003 م). برخی از پژوهشگران، اعتقاد دارند که مباحث دینی و روان‌شناسی‌ای را که از روش‌های علمی حاصل شده، نمی‌توان با یکدیگر مقایسه کرد و با این که ممکن است مشابهتی بین مطالب وجود داشته باشد، ولی به لحاظ روش‌شناسی، داده‌ها از دو فرایند مجزا فراهم می‌شوند و نمی‌توان آنها را به یکدیگر حواله داد. نظام دینی، بیش از هر چیز، یک شیوه زندگی است و بنا بر این، مطالب آن، کلی‌تر و جامع‌تر از آن است که بتوانیم آنها را در قالب یک نظریه روان‌شناسی به معنای امروزی ارائه دهیم (آذربایجانی، 1382 ش).

به عنوان نمونه، ون کام (1976 م)، مرتن، (1961 م) و آدن (1967 م، همگی به نقل از آذربایجانی، 1382 ش) تأکید دارند که ابعاد معنوی را نمی‌توان از راه روان‌شناسی توضیح داد، یا آنها را در قالب موضوع‌های روان‌شناختی، عرضه نمود و یا یکی را جایگزین دیگری کرد؛ اما می‌توان معنویت را به عنوان مکمل و گسترش دهنده علم در نظر گرفت. در مقابل، بسیاری از روان‌شناسان، در پی نظریه‌ای برای فهم نقش دین در زندگی انسان، دین و پدیدارهای دینی را وارد عرصه‌های علمی و کمی کرده‌اند، بدون این که مدعی احاطه و ارائه آن به طور جامع و کامل باشند. بدیهی است همان گونه که در دیگر مقوله‌های روان‌شناسی، آزمون‌های روانی و ابزارهای سنجش، سیر تحولی-تکاملی خود را طی کرده و می‌کنند، در زمینه روان‌شناسی دین و آزمون‌های سنجش دینی نیز، همین روند، مشاهده می‌شود.

در این فصل تلاش می شود نمایی کلی از سیر تحوّل مهم ترین آزمون های روانی، انواع مدل ها و آزمون های دینی ای که نویسندگان به آنها دست یافته اند، ارائه و به اختصار، توضیح داده شود.

تقسیم بندی های آزمون های سنجش دینی

اشاره

روان شناسی دین، یکی از روش ها یا قلمروهای دین پژوهی برخاسته از فضای فکری و فرهنگی خاص است که در آن، روش علمی و دین پژوهی، به نحوی بلوغ یافته و پیشرفته و با در معرض قرار گرفتن پرسش های مختلف، به یکدیگر نزدیک شده اند (آذربایجانی، 1382 ش). در این زمینه، روش ها، پرسش نامه ها و آزمون هایی که توسط پژوهشگران ساخته شده اند، تلاش روان شناسان را برای تجربی کردن نظریه هایی در مورد دین، مذهب و دینداری، نشان می دهند (اسپیلکا و همکاران، 2003 م). انواع آزمون های سنجش دینی، شامل روش های غیر مستقیم، پرسشنامه ها، مقیاس های تک بُعدی و چندبُعدی و... است که هر کدام از آنها، مختصراً توضیح داده می شود.

روش های غیر مستقیم

براون (1) (1987 م)، معتقد است که از جمله ابزارهای سنجش نگرش مذهبی، ثبت فراوانی حضور در کلیسا در روزهای یک شنبه، میزان خواندن کتاب مقدّس و ادعیه، سنجش واکنش های فیزیولوژیک افراد در برابر موضوعات مذهبی، استفاده از روش های فرافکن، مصاحبه و پرسش نامه است. به باور کوک و سلیتز (1964 م)، روش های سنجش غیر مستقیم (در برابر روش مستقیم که آزمودنی، احتمال می دهد چه پاسخی در نظر آزمونگر است و پاسخ مورد انتظار را انتخاب می کند)، عبارت است از: گزارش شخصی در مورد باورها، احساسات و رفتار (بدون پرسیدن)؛ واکنش ها و تعبیرهای فرد که با بازخورد مذهبی، مرتبط است؛ مشاهده رفتارهای آشکار فرد و استنباط باورها و عقاید وی؛ کنش های فرد در مورد انجام دادن تکالیف

ص: 68

مذهبی؛ سنجش واکنش های فیزیولوژیک فرد، در برابر موضوع هایی که پیش زمینه اعتقادی دارند.

البته افراد، هنگامی که در برابر پاسخ های غیر مذهبی یا انحرافی قرار می گیرند (بیشتر در روش های مستقیم)، بخصوص اگر در فرهنگی آمیخته با مذهب زندگی کنند، غالباً پاسخ های مذهبی را انتخاب می کنند؛ زیرا سعی می کنند خودشان را با ارزش ها و نگرش هایی که مورد تأیید جامعه و آزمونگر است، هماهنگ سازند (این پدیده در روان سنجی، پدیده ای شناخته شده است که به دلیل «مطلوبیت اجتماعی»، (1) اتفاق می افتد).

یکی از راه حل ها برای کاهش پاسخ های غیر واقعی (ولی مورد انتظار)، استفاده از روش های غیر آشکار است که واکنش فرد را برنمی انگیزاند، مانند روشهای فرافکن. استفاده از آزمون های فرافکن یا واکنش آزمودنی در برابر کلمه هایی که بار مذهبی دارند، یا تکلیف های مربوط به مذهب (ثبت ضربان قلب و پاسخ های گالوانیک پوست)، از روش های غیر آشکار و غیر مستقیم به شمار می روند. البته استفاده از این گونه روش های غیر مستقیم در مطالعات روان شناسی مذهبی، دیگر کاربرد چندانی ندارد؛ زیرا امروزه، تأکید و توجه روان شناسی، به دلیل ماهیت دین بر فرایندهای هشیار (روان شناسی من، روان شناسی شناختی و...) متمرکز شده است (آذربایجانی، 1382 ش).

پرسش نامه ها

کلاسنر (2) (1964 م)، معتقد است که در دهه های 1950 و 1960 م، در امریکا، حدود پنجاه درصد مطالعات و تحقیقات در زمینه روان شناسی و دین، به روش «پرسش نامه» اختصاص داشته و استفاده از پرسش نامه، از جمله قدیمی ترین روش های مطالعه روان شناسی دین به شمار می رود.

استارباک (1897 م) و لوبا (1934 م)، هر دو به نقل از آذربایجانی، (1382 ش)، با استفاده از این فرم پرسش نامه، به تعدادی از دانشمندان مشهور امریکایی - که از

ص: 69

1- (1).social desirability.

2- (2).Klausner.

هر رشته علمی، به طور تصادفی، عده ای برگزیده شده بودند، نامه نوشتند و پرسش هایی در باره اعتقاد به خداوند، زندگی پس از مرگ و... به آنها ارائه دادند.

در پرسش نامه های بلند-که با ارزش تر است-، ویژگی های روان شناختی مختلفی مورد پرسش قرار می گیرد. در این پرسش نامه ها، با ثابت نگه داشتن عوامل دیگر، هرچه تعداد سؤال ها افزایش یابد، پایایی پرسش نامه، افزایش خواهد یافت و گوناگونی پرسش ها در پرسش نامه، موجب می شود که پرسشگر، نظر خود را با طرح پرسش های مختلف و از جنبه های گوناگون، به پاسخ دهنده، تفهیم نماید و نظر شرکت کننده نیز در موارد متفاوت، سنجیده شود. همچنین امکان کاربرد تحلیل عاملی، از دیگر امتیازهای پرسش نامه با فرم بلند است (ولف، 1991(1)).

روان شناسان اجتماعی، با استفاده از این روش (تهیه پرسش نامه) و نیز با تأکید بر نظریه های مکتب خود، به ساخت مقیاس های تجربی برای سنجش میزان دینداری افراد، نوع ارتباط فرد با خدا و تأثیر دینداری بر رفتار و... پرداختند. در روان شناسی اجتماعی، تفاوت های افراد به سه جنبه: شناخت، عاطفه و رفتار بر می گردد. البته علاوه بر آنها، عادت هم وجود دارد. شناخت به طور اولیه، با اعتقادات و چگونگی یادگیری آنها و به عبارت دیگر، با چگونگی مفهوم سازی جنبه ایدئولوژی، مرتبط است. در حیطه عواطف، تأکید اصلی، بر احساسات و نگرش ها (بازخوردها)، مثل عواطف دوست داشتن-دوست نداشتن است. رفتار نیز شامل آن چیزی است که افراد انجام می دهند و این که چگونه عمل می کنند و سرانجام، تأکید عادت بر چگونگی ثبات و نظم رفتارهای نشان داده شده توسط افراد است.

حیطه شناخت، شامل دو زیرناحیه اعتقادات و ارزش هاست. از آن جایی که تجربه و عملکرد، معمولاً از طریق دیگران (مثل والدین، دوستان و...) کسب می شود، نظریه های یادگیری، بر این نکته تأکید دارند که فرایند یادگیری، زیربنای روان شناختی اکتساب الگوهای مفهومی، از قبیل مفاهیم دینی است. رفتار، نتیجه عملکرد تداعی متغیرهای بسیاری است که ارزش ها و باورها، از جمله عوامل اصلی

ص: 70

آن هستند. عقاید، توسط اصول شناختی و نظریه یادگیری، تحوّل می یابند و نقشه های شناختی دینی ما را شکل می دهند.

با این که ارزش ها ساختار شناختی دارند، اما ارزش ها و عواطف هم به یکدیگر مربوط می شوند. به طور مثال، افرادی با دینداری درونی و بیرونی، با هم متفاوت هستند. حتی افرادی وجود دارند که ظاهراً ارزش زیادی برای رفتار دینی قائل هستند؛ اما تحت تیدگی های بخصوصی، لذتی از آن نمی برند.

شناخت، شامل طرحواره ای است که ارتباط بین اعتقادات و ارزش ها را با برقراری ارتباط درونی بین آنها تنظیم می کند. چون طرحواره ها با هم مرتبط اند، افراد، خواستار آن هستند که ساخت های آنها با همدیگر هماهنگ باشد. اعتقادات و باورها، نقشه های شناختی افراد هستند. اعتقادات، اطلاعاتی در باره محیط فیزیکی و روان شناختی ای که فرد باید با آنها سازگار شود را فراهم می کند. این نقشه های شناختی، راه رسیدن به اهداف را هموار می کنند. البته عقاید، به عنوان نقشه شناختی، نقش برانگیزاننده ندارند. به عنوان نمونه، نظریاتی در مورد این که خدا قوی، آرام بخش و... است، جزء اعتقادات ماست. وقتی اعتقادات، منحصرأً به عنوان ساختارهای شناختی در نظر گرفته شوند، دیگر شامل عواطفی از قبیل دوست داشتن یا دوست نداشتن نیستند. البته اعتقادات، به عنوان جزئی از شناخت، توسط انگیزه ها حمایت می شوند (اسپیلکا و همکاران، 2003 م).

ارزش ها نیز ساختارهای شناختی ای شامل: عقاید، اصول و بایدها و نبایدهای اخلاقی هستند که توسط فرد یا گروه، نگه داشته شده اند. اغلب روان شناسان، اعتقاد دارند که ارزش ها، بازتاب عقاید و باورها با یک جزء عاطفی هستند. ارزش ها، با انگیزه در ارتباط هستند، و می توان آنها را به عنوان بخشی از نگرش و بازخوردها نیز در نظر گرفت. عاطفه، پاسخ هیجانی به یک شیء یا موقعیت است. در واقع، عاطفه، شامل تمام حیطه های احساسات (ترس، لذت، تنفر و...) است و مطالعه در زمینه عواطف، خیلی کم صورت می گیرد و بیشتر در مورد شناخت است.

عقاید، ارزش ها و عاطفه، بر تصمیم گیری مؤثر هستند و رفتار، نتیجه عملکرد متغیرهای بسیاری است.

علاوه بر این، عقاید، عاطفه، رفتارها و ارزش‌ها به وسیله متغیرهای دیگری نیز تحت تأثیر قرار می‌گیرند. به عنوان نمونه، اگر تمام خانواده نوجوانی، در کلیسا حضور یابند، به تبع آن، نوجوان هم با خانواده خود به کلیسا می‌رود (اسپیلکا و همکاران، 2003 م).

در زیر، جنبه‌های پیش‌گفته، در نمونه‌ای از این مقیاس‌ها توضیح داده می‌شوند:

شناخت

اعتقاد و باور: میزانی که شما احساس می‌کنید خدا وجود دارد (به درصد).

100 75 50 25

ارزش: خدا وجود دارد کاملاً مخالف تا کاملاً موافق

اعتقاد: حضور هفتگی در کلیسا چه قدر برای شما اهمیت دارد؟ عدم اهمیت تا مهم

ارزش: بهتر است هر فردی هر هفته در کلیسا حضور یابد. خیلی موافقم تا خیلی مخالفم

عاطفه

اعتقاد: چه قدر شما از عبادت لذت می‌برید؟ خیلی زیاد تا اصلاً

ارزش: من از سرویس عبادت، لذت می‌برم خیلی موافق تا خیلی مخالف

عادت

چند وقت است که شما به طور مرتب در کلیسا حضور دارید؟

1. a. سال یا کمتر 1-2 b. سال 3-4 c. سال 5 d. سال و بیشتر رفتار

چند وقت به چند وقت به کلیسا می‌روید؟

ص: 72

جان بزرگی (1378 ش) معتقد است که در آغاز بررسی های مذهبی، بیشتر محققان، به سنجش های تک بُعدی روی می آورند. برای نمونه، سنجش پای بندی مذهبی یا پیوند مذهبی، شایع ترین نوع مطالعه مذهبی بوده است. این بُعد از ویژگی های افراد مذهبی، تحقیقات وسیعی را در زمینه سلامت، به خود اختصاص داده است: کریچی، لیو، لارسون، لیونز (1) (1988 م)؛ لارسون، پاتیون، بلیزر، امران و کاپلان (2) (1986 م).

این پژوهش ها، بیشتر به مقایسه پیروان ادیان مختلف، مانند کاتولیک ها در برابر پروتستان ها و یا یهودیان پرداخته اند. در این مطالعات، محققان تلاش کرده اند تا نوعی ریخت شناسی از فرقه های مذهبی را نشان دهند (کلی، (3) 1972 م و ایناکون، (4) 1988 م؛ هر دو به نقل از جان بزرگی، 1378 ش). همچنین توجه یا مراقبت (5) مذهبی، از جمله موضوع هایی است که در زمینه بررسی سلامت عمومی، مورد توجه محققان زیادی قرار گرفته است (لارسون و دیگران، 1986 م، لوین و شیلر، (6) 1987 م). لوین و واندرپول (7) (1987 م) در مطالعه خود، گزارش کردند که بین مراقبت مذهبی یا میزان توجه مذهبی و حالتهای سلامت همبستگی وجود دارد. البته با توجه به این نکته که این سنجش ها تنها یک بُعد از ویژگی های دینی را مورد بررسی قرار می داد، مشکلات زیادی را به وجود آورد (لوین و واندرپول، 1987 م).

مقیاس های دو بُعدی

این مقیاس ها به نوعی، تلاش می کنند که میزان اهمیت و تأکید مذهبی را در افراد، ارزیابی کنند. یکی از روی آوردهای مسلط در زمینه تأکیدهای مذهبی افراد، سنجش انگیزش مذهبی است. بهترین نمونه این کار، ساخت «مقیاس جهتگیری

ص: 73

1- (1).Craigie, Liu, Larson, Lyons.

2- (2).Larson, Pattison, Blazer, Omran, Kaplan.

3- (3).Kelley.

4- (4).Innaccone.

5- (5).Care.

6- (6).Levin, Schiller.

7- (7).Levin, Vanderpool.

مذهبی» آلپورت است (آلپورت، 1950 م، به نقل از آلپورت و راس، 1967 م). وبر (1964 م، به نقل از جان بزرگی، 1378 ش) تأکید می کند که اندیشه ش مذهبی، پیامدهای رفتاری افراد را تعیین می کند.

او بین مفاهیم فراطبیعی مبتنی بر تابو و آنهایی که بر اخلاق مذهبی، بنا نهاده شده اند، تمایز قائل می شود و عقیده دارد که جهتگیری مذهبی مبتنی بر تابو، بر حکم (1) و محکومیت رفتار تأکید دارد. برعکس، جهتگیری مذهبی مبتنی بر اخلاق مذهبی، جهتگیری عمومی تری را برای تمام جنبه های زندگی و روابط اجتماعی، در بر می گیرد.

تمایزی که آلپورت بین جهتگیری مذهبی درونی و جهتگیری مذهبی بیرونی قائل بود، بدین شرح است که بر اساس نظر آلپورت، مذهب درونی، مذهبی فراگیر، دارای اصول سازمان یافته و درونی شده است، در حالی که مذهب با مبدأ بیرونی، امری است خارجی و ابزاری؛ (2) ابزاری که برای ارضای نیازهایی مثل مقام و ایمنی به کار می رود. مقیاس جهتگیری مذهبی آلپورت، تحقیقات زیادی را به خود جلب کرده است. با وجود این که این مقیاس، پژوهش هایی را - که از نظر تجربی، قوی و از جنبه نظری، روشنگر بوده اند، بخصوص در زمینه تعصب و دیگر پدیده های اجتماعی - در پی داشته (داناو، 1985 م)، اما انتقادهایی را نیز به دنبال داشته است.

یکی از انتقادهای مطرح شده در مورد مقیاس دینداری دو بُعدی (پیوستاری) توسط کاهو (1977 م) ارائه شد. او ابراز داشت که اگرچه برای تمایز جهتگیری دینی، به دو بخش درونی و بیرونی، می توان نوعی توجیه آماری تهیه کرد؛ در واقع، هیچ دلیل محکمی برای انحصار منطقی این تقسیم بندی نمی توان ارائه نمود.

از دیگر انتقادهای مطرح شده، این است که داده های به دست آمده، غالباً ابعاد درونی و بیرونی را تأیید نمی کنند و این ابعاد دوگانه، پیچیده اند و به روشنی، تعریف عملیاتی نشده اند و آنچه مورد مطالعه قرار می گیرد، احتمال دارد که در واقع، سطح های مختلف متغیرهای شخصیتی بوده و به مذهبی بودن، اختصاص نداشته

ص: 74

1- Prescription.

2- Instrumental.

باشد (کینگ و هانت، (1) 1975 م). همچنین در مورد در آمیختگی تعهد مذهبی و پیامدهای مذهبی (گلاک و استارک، (2) 1968 م) و نیز عدم توجه به تمایز بین تعهد مذهبی و محتوای مذهبی و عدم رابطه آن با جنبه های مذهبی (کرکپاتریک و هود، (3) 1990 م)، انتقادهایی مطرح شده است.

مقیاس های چندبُعدی

اشاره

به دنبال انتقاد از آزمون آلپورت (کرکپاتریک و هود، 1990 م)، پژوهشگران سعی کردند با توجه به کاربرد الگوهای چندبُعدی در جهتگیری مذهبی، آزمون باورها و رفتارهای مذهبی را با دیدی چندبُعدی، پی ریزی کنند (اسپیلکا و همکاران، 2003 م). در همین خصوص، رویکردهای منطقی، و منطقی-تجربی به دین، دریچه جدیدی را بر این موضوع گشودند.

1. رویکردهای منطقی

هم-ان طور که در جدول 1-3-1 مشاه-ده می شود، گلاک (1962 م) نوعی ریخت شناسی مؤثری را در این زمینه ارائه کرد. به نظر او، مذهب یا مذهبی بودن، دارای پنج بُعد فراگیر است. هیلتی، مورگان و بورنز (4) (1984 م)، نشان دادند که این الگوی پنج بُعدی یا پنج عاملی، نوعی ریخت شناسی نظری، تدارک می بیند که در اغلب مطالعات جامعه شناسان در باره ابعاد مذهب، مورد استفاده قرار گرفته است (گلاک و استارک، 1968 م).

برخی محققان دیگر، تا نه بُعد و حتی یازده بُعد برای مذهب در نظر گرفته اند و به سنجش آن پرداخته اند (کینگ و هانت، 1975 م). به عنوان نمونه، هیلتی و همکاران (1984 م)، به نقل از جان بزرگی، (1378 ش)، الگوی هفت عاملی برای دین در نظر گرفته اند، که این هفت عامل، شامل: دین (ایمان) شخصی، ناباوری ابهام، اُرتدکسی، پایداری اجتماعی، شناخت تاریخیچه مذهب، هدف زندگی و کلیسا رفتن است.

ص: 75

1- King Hunt. (1)

2- Glock Stark. (2)

3- Hood. (3)

4- Hilty, Morgan, Burns. (4)

جدول 1-3-1: مؤلفه های مختلف دین از نظر گلاک و اسپیلکا و همکاران،

با اقتباس از اسپیلکا و همکاران (2003 م)

گلاک (1) (1962) - اسپیلکا و همکاران (2003)

بعد تجربی (2) که با احساسات دینی سروکار دارد --- شخصی (3) که شامل: دعا، مراقبه و خواندن کتب مقدس است

بعد ایدئولوژیک (4) که التزام به باورها و عقاید دینی است --- بین فردی (5) که شامل: عبادت با دیگران، شرکت در انجمن های دینی، دریافت و تهیه حمایت های اجتماعی است

بعد مناسکی (6) که با اعمال دینی، سروکار دارد

بعد عقلی (7) که با دانش دینی، سروکار دارد

بعد پیامدی (8) که کاربرد دین در زندگی است

2. تقسیم بندی های ابعاد منطقی و تجربی دین

یک. آلن و اسپیلکا (1967 م)

(9)

- دین متعهد شده: (10) افکار پیچیده دینی که شامل ابعادی از باز بودن و انعطاف پذیری در تعهد دینی است.

- دین توافقی: (11) مبهم، غیرقابل تمایز، دو شاخه شده؛ ایمانی که از لحاظ شناختی، ساده و از لحاظ شخصی، راحت تر شده است.

ص: 76

1- (1).Glock.

2- (2).experiential dimension.

3- (3).Personal.

4- (4).ideological dimension.

5- (5).Interpersonal.

6- (6).ritualistic dimension.

7- (7).intellectual dimension.

8- (8).consequential dimension.

.Allen Spilka. (9) -9

.committed religion. (10) -10

.consensual religion. (11) -11

-دین ابزاری: دین، بیشتر به عنوان ابزاری برای خدمت رسانی به فرد به کار می رود و بیشتر نقش خدمت رسانی مد نظر است تا خود دین.

-دین به عنوان هدف: دین، به تنهایی خودش هدف است.

سه. مک کاناهی و هوگ (1973 م)

(1)

-گناه گرا یا گناه محور، با تأکید بر کیفر بیرونی: (2) اعتقاد دینی که تأکید دارد خشم خدا در ارتباط با افراد دیگر است و تنبیه برای خطاکاران است.

-گناه گرا یا گناه محور، با تأکید بر کیفر درونی: (3) حس بی ارزشی و خطاکاری شخصی؛ نیازی آشکار برای تنبیه و محکوم به چاره ناپذیر بودن آن.

-عشق گرای خودمحور: (4) گرایش به بخشش گناه های شخصی.

-عشق گرای دیگر محور: (5) تأکید بر این که تمام انسان ها، آفریدگان خدا هستند و عشق به خدا، با نجات و رهایی از تمام دنیا مرتبط است.

-فرهنگ گرا و قراردادی: (6) تأکید بر این که ارزش ها بیشتر جهتگیری فرهنگی دارند تا دینی؛ بیشتر با فرهنگ مرتبط هستند.

-سرانجام کانکل و همکاران (7) (1999 م)، بر مبنای رویکردهای چندبعدی به مفهوم سازی از خداوند پرداختند. ابعاد این مفهوم سازی، شامل: حامی در مقابل تنبیه کننده، و پنهانی (8) در مقابل انسان گونه (انسان نگار) (9) است.

ص: 77

1- (1) Mc Conahay Hough.

2- (2) Guilt-oriented, extrapunitive.

3- (3) Guilt-oriented, intropunitive.

4- (4) Love-oriented, self-centered.

5- (5) Love-oriented, other-centered.

6- (6) Culture-oriented, conventional.

7- (7) Kunkel e al.

8- (8) Mystical.

9- (9) Anthropomorohic.

اشاره

آذربایجانی (1382 ش) توضیح می دهد که برای بررسی میزان دینداری افراد، روش های دیگری نیز به کار برده شده است. برای نمونه، از روش «تحلیل محتوا» برای بررسی محتوای آشکار پیام های موجود در یک متن، استفاده شده است. کو (1900 م، به نقل از براون، 1987 م) از این روش برای تحلیل محتوای هزار و صد دعا و سرود روحانی، استفاده کرده است تا عوامل خُلق و خویی را در تجربه های مذهبی، شناسایی کند.

«مطالعه بالینی فرد»، روش دیگری است که برای مطالعه افرادی که به شدت به مذهب، متعهد و ملتزم هستند (مانند روحانیان)، استفاده شده است (باورز، 1968(1 م).

روش «فرا تحلیل» مقالات و مطالعات منتشر شده در زمینه مذهب، جدیدترین روش مورد علاقه پژوهشگران است. برای مثال، برای نشان دادن این که ایشارگری، یکی از مهم ترین مؤلفه های وابسته به جهتگیری درونی مذهبی است، از این روش، استفاده شده است. برگین (1983(2 م) نیز با استفاده از این روش، نشان داد که تأثیر مذهب بر تقویت بهداشت روانی، بسیار زیاد است.

آزمون های مذهبی ساخته شده

اشاره

به رغم علاقه پژوهشگران به مطالعه دین، به دلیل نبودن تعریف مشخصی از مذهب، اندازه گیری و سنجش آن، کار آسانی نبوده است؛ اما همه گیرشناسی و سنجش مذهبی، همواره مورد علاقه جامعه شناسان و روان شناسان بوده است (جان بزرگی، 1378 ش). در این قسمت، پس از مرور سیر تحوُّلی مقیاس های دینی، نمونه هایی از مقیاس های مذهبی ساخته شده توسط پژوهشگران را مرور می کنیم.

از قدیمی ترین پرسش نامه های سنجش نگرش مذهبی، شاید بتوان به «پرسش نامه کوتاه لوبا» در سال 1896 م، اشاره کرد. این پرسش نامه، تنها حاوی دو پرسش مذهبی بوده است (ولف، 1991 م). لوبا در پرسش نامه خود، از آزمودنی ها پرسیده بود که آیا آنها به خداوندی اعتقاد دارند که انتظار می رود در صورت دعا و توسل، دعایشان مستجاب شود و پاسخی از او دریافت کنند؟

ص: 78

1- Bowers.(1)

2- Bergin. (2)

لوبا در توضیح منظور خود از دریافت پاسخ از دعا کردن چنین افزوده بود: «منظور من از دریافت پاسخ و استجاب، تنها اثر طبیعی، ذهنی و روانی دعا، در دعاکننده نیست؛ بلکه فراتر از آن است». آزمودنی‌ها می‌توانستند به این پرسش، با سه گزینه زیر پاسخ دهند: «بلی»، «من به خدایی که در بالا آن را تعریف کرده‌ای، اعتقاد ندارم»، «من در این مورد، جواب و اعتقاد قطعی ندارم». پرسش دوم پرسش نامه مذهبی لوبا، این بود که: آیا آزمودنی‌ها به زندگی پس از مرگ، اعتقاد دارند؟ (خدایاری فرد و همکاران، 1379 ش).

از زمان لوبا تا کنون، پرسشنامه‌ها و مقیاس‌های گوناگونی ساخته شده است که بعضی از آنها از اعتبار و روایی کافی ای برخوردار هستند. در ادامه این فصل، به اختصار، نمونه‌هایی از آنها مورد بررسی قرار می‌گیرند:

1. آزمون ترستون

چاو و ترستون (1929-1939 م، به نقل از آذربایجانی، 1382 ش)، با استفاده از روش پایایی دونیمه ای و اسپیرمن، چند آزمون ساختند (برخی 45 پرسش داشت) و منتشر نمودند که توسط روان‌شناسان دینی، مورد استفاده قرار گرفته است، مانند: «مقیاس نگرش به خدا» و «نگرش به کتاب مقدس». ترستون، با استفاده از این آزمون‌ها، دریافت که نشانه‌های رفتاری از قبیل: شرکت در مراسم کلیسا، اعتقاد به خدا و انجام دادن اعمال مربوط به روز یکشنبه با همدیگر، یک مجموعه روانی و اجتماعی را تشکیل می‌دهند که همان مذهبی بودن است (ترستون، 1934 م، به نقل از ولف، 1991 م).

2. مقیاس جهتگیری مذهبی درونی و بیرونی

(1)

این مقیاس را آلپورت و راس (1967 م) تهیه کردند. افرادی با جهتگیری مذهبی درونی، انگیزه اصلی اعتقادات خود را به صورت انتزاعی از مذهب می‌دانند. افراد مذهبی، با این ویژگی، سعی دارند که مذهب مورد اعتقاد خود را درونی سازند و آن را در زندگی خود، به تمام و کمال برسانند و دستورهای مذهبی را نیز هرچه کامل‌تر

ص: 79

انجام دهند. اینها افرادی هستند که با الگوهای رفتاری و اعتقادی مذهبشان زندگی می کنند. دیگر نیازهای این افراد، در درجه دوم اهمیت قرار دارد و برآورده شدن این نیازها را در ضمن اعتقادات مذهبی هم ممکن می دانند (آپورت و راس، 1967 م، به نقل از ولف، 1991 م).

بر اساس نظریه آپورت، مذهب درونی فراگیر، دارای اصول سازمان یافته و درونی شده است، در حالی که مذهب بیرونی، امری است خارجی و ابزاری- که برای ارضای نیازهای فرد، از قبیل: مقام و امنیت، مورد استفاده قرار می گیرد-. البته آپورت تصوّر می کرد که دو جهتگیری مختلف مذهبی، در دو طرف متضاد یک پیوستار، قرار دارند.

به این مقیاس، انتقادهای بسیاری وارد شده است، از جمله، تحلیل محتوایی تعاریف آپورت و پرسش های پرسش نامه او نشان داده است که این تعاریف و پرسش ها، از لحاظ مفهومی، بسیار پیچیده تر از آن است که بتوان آنها را به سادگی در جهتگیری درونی- بیرونی جای داد (هانت و کینگ، 1971 م). این آزمون، از زبان اصلی، ترجمه شده و پس از چندین بار سنجش اعتبار آن، سرانجام، در یک گروه نمونه 235 نفری از دانشجویان دانشگاه های استان تهران، با اعتبار 0/73 بر اساس آزمون «آلفای کرونباخ»، مورد استفاده قرار گرفته است (جان بزرگی، 1378 ش).

3. مقیاس مسیحی گرایی فرانسیس

فرانسیس، لوئیس و براون، (1) در سال 1976 م، «مقیاس مسیحی گرایی فرانسیس» (2) را ساختند. این مقیاس، با مقیاس لیکرت (3) پنج درجه ای، نگرش افراد مسیحی را نسبت به دین مسیح می سنجد (فرانسیس و همکاران، 1995 م).

4. مقیاس شفرد

باست و همکاران، (4) در سال 1981 م (به نقل از براون، 1987 م) «مقیاس شفرد» (5) را به منظور تمایزگذاری بین مسیحیان و غیر مسیحیان و بر مبنای شیوه نمره گذاری

ص: 80

1- Francis, Lewis, Brown. (1)

2- Francis Scale of Attitude Toward Christianity. (2)

3- Liker scale. (3)

4- Basse e al. (4)

5- Shepherd Scale. (5)

لیکرت، تهیه کردند. هر ماده از این مقیاس، با توجه به متن کتاب مقدس، تدوین شده است.

5. آزمون شاخص هسته ای تجربیات معنوی

کاس و همکارانش (1) (1991 م، به نقل از غباری بناب و همکاران، 1384 ش) آزمون «شاخص هسته ای تجربیات معنوی» (2) را با یازده سؤال ساختند. سه عامل با چرخش واریماکس، در این آزمون به دست آمدند. عامل اول - که در برگیرنده دو ماده بود -، با ارزش ویژه 4/58 سهم عمده واریانس را به خود اختصاص داد. عامل دوم، با ارزش ویژه 1/96 و عامل سوم نیز با ارزش ویژه 1/29 در این آزمون، خود را نشان دادند. با توجه به این که برخی پرسش ها به علت کم بودن سؤالات، نتوانستند عامل جداگانه ای را تشکیل دهند، لذا تحلیل دوباره ای بر روی عامل اول صورت گرفت و در نتیجه، برخی سؤالات عامل اول، تجربیاتی را که منجر به اعتقاد و باور به خدا می شوند، اندازه می گیرند و بقیه، در برگیرنده رفتارها و نگرش هایی هستند که «تجربه ارتباط نزدیک با خدا» را بیان می دارند.

6. مقیاس مک شری

مقیاس دیگری که توسط مک شری و همکاران (3) (2002 م، به نقل از غباری بناب و همکاران، 1384 ش)، تهیه شده است، در برگیرنده ابعاد «امیدواری»، «معنایابی در زندگی»، «توانمندی گذشت از خطای دیگران»، «باورها و ارزش های اخلاقی»، «مراقبت های معنوی»، «داشتن روابط حسنه با دیگران»، «باور به خدا»، «اخلاقی بودن»، «خلاصیت» و «اظهار وجود» است.

7. مقیاس دو بُعدی دلبستگی به خداوند

مقیاس دو بُعدی دلبستگی به خداوند، در سال 2002 م، توسط روات و کیرک پاتریک، جهت ارزیابی شیوه دلبستگی افراد نسبت به خداوند، ابداع شده است. نتیجه انجام دادن این آزمون، دو نمره (عدد) است که نمره اول، شاخص اجتناب

ص: 81

1- (1).Kass, e al.

2- (2).Index of Core Spritual Experience.

3- (3).Mc Sherry e al.

آزمودنی در رابطه دلبستگی به خدا، و نمره دوم، شاخص اضطراب وی در این باره است. مقیاس دو بُعدی دلبستگی به خدا، از نه ماده، تشکیل شده است. هر یک از مواد آن، توصیف کوتاهی از چگونگی رابطه فرد با خدا ارائه می کند. آزمودنی ها پس از مطالعه هر جمله، درجه تطابق آن را با حالات و تجربیات خود در رابطه با خدا، روی یک مقیاس لیکرت- که از عدد یک (کاملاً مخالف) تا هفت (کاملاً موافق)، درجه بندی شده است-، مشخص می کنند (تقی یاره، 1382 ش).

نخستین مقیاس دلبستگی به خداوند، در سال 1992 م، توسط کیرک پاتریک و شیور و با اقتباس از مقیاس دلبستگی بزرگ سال- که در سال 1987 م، توسط هزن و شیور ساخته شده بود-، طرح ریزی شد (به نقل از روات و کرکپاتریک، 2002 م). در این مقیاس، همانند مقیاس های مشابه مورد استفاده در نظام های دیگر دلبستگی، از آزمودنی خواسته می شد تا از بین سه عبارت ارائه شده که هر یک، توصیفی از شیوه های سه گانه رایج دلبستگی، یعنی: ایمن، اجتنابی و دوسوگرا- اضطرابی ارائه می کرد، یکی را که با حالات و تجربیات وی در مورد دلبستگی به خداوند، همخوانی و تطابق بیشتری داشت، گزینش نماید. گرچه مقیاس مقوله ای دلبستگی به خداوند، به برخی یافته های قابل توجه دست یافته، اما مانند مقیاس های مشابه و مورد استفاده در پژوهش های مربوط به نظام های دیگر دلبستگی، با برخی محدودیت های روش شناختی نیز روبه رو بوده است. مثلاً از آن جا که یک آزمودنی می تواند با برخی مضامین یک عبارت، موافق و با برخی دیگر، مخالف باشد، عبارت انتخاب شده می تواند توصیف مناسب یا کاملی از روابط دلبستگی فرد نباشد.

8. پرسش نام تصوّر از خدا (GII)

(1)

این پرسش نامه، تصوّرات و احساس های مختلفی را که افراد، ممکن است در باره خدا داشته باشند، بررسی می کند. لارنس (1997 م)، با توجه به نظریات ریزاتو و بر اساس ارتباط بین تصوّر از خود و تصوّر از خدا، مقیاس هایی برای سنجش تصوّر از خدا ساخت. این پرسش نامه، دارای شش مقیاس: «تأثیر پذیری»، «مشیت الهی»، «حضور»، «چالش»، «پذیرنگی» و «خیر خواهی» است. در این ابزار، برخلاف

ص: 82

پرسش نامه های پیشینِ تصوّر از خدا، برای بررسی تصوّر از خدا در افراد، از جملاتی استفاده شده است که ارتباط بین تصوّر از خدا و تصوّر از خود و احساسات آزمودنی را نشان می دهد. در پرسش نامه های پیشین، از کلماتی استفاده می شد که بیشتر، ویژگی های خدا را نشان می داد (هال و سورنس، 1999 م).

علاوه بر این شش مقیاس، لارنس (1991 م، به نقل از هال و سورنس، 1999 م) دو مقیاس کنترلی دیگری را نیز در نظر گرفت. اولی، «ایمان» (1) نامیده شد و برای اندازه گیری درجه اعتقاد شخص به وجود خدا ساخته شد، و دومی، «میزان توجه» (2) نامیده شد و هدفش اندازه گیری درجه اهمیت ارتباط شخص با خدا در زندگی اش است. لارنس در سال 1991 م (به نقل از هال و سورنس، 1999 م)، پرسش نامه 156 ماده ای «تصوّر از خدا (GII)» را با هشت مقیاس، در یک نمونه 1580 نفری از بزرگ سالان امریکایی، اجرا و هنجاریابی کرد. مقدار میانگین برای هر هشت مقیاس، از 36/1 تا 73/3 بود و انحراف استاندارد نیز از 7 تا 12/5 در تغییر بود.

لارنس، پایایی این پرسش نامه را در دو مطالعه با نمونه های 650 و 1580 نفری، مورد بررسی قرار داد. لارنس (1991 م، به نقل از هال و سورنس، 1999 م) در اولین مطالعه خود، «ضریب همسانی درونی» (3) برای پایایی را از 0/86 (چالش) تا 0/94 (حضور) برای مقیاس های اصلی و کنترلی، گزارش نمود. سپس ضریب همسانی درونی هشت مقیاس را در نمونه جدید، بررسی کرد. نتایج ضریب همسانی، از 0/85 (چالش) تا 0/94 (حضور) را نشان داد. همچنین لارنس (1991 م، به نقل از لارنس، 1997 م)، همبستگی بین مقیاس ها را در دو مطالعه جداگانه، از 0/84 (حضور و تأثیر پذیری) تا 0/44 (مشیت الهی و خیرخواهی برآورد کرد و نتیجه گرفت که پرسش نامه تصوّر از خدا، الگوی ثابتی از همبستگی بین مقیاس ها و پایایی بالایی را در زمان های مختلف، نشان داده است.

همچنین روایی پرسش نامه، علاوه بر استفاده از تحلیل عاملی و روش «چرخش متمایل»، - (4) که دستیابی به عامل ها را امکان پذیر ساخته بود-، با استفاده از روش

ص: 83

1- Faith.

2- Saliency.

3- internal consistency reliability coefficients.

4- oblimin rotation.

«روایی افتراقی»، (1) همبستگی بین مقیاس های تصوّر از خدا را با هفت ابزار معتبر، دیگر اندازه گیری کرد (1991 م، به نقل از لارنس، 1997 م). مقیاس «چالش با ابزار نیاز به پیشرفت» بندیک (2) (1964 م، به نقل از لارنس، 1997 م)، مقیاس «پذیرندگی با آزمون حرمت خود» روزنبرگ (3) (1965 م، به نقل از لارنس، 1997 م)، مقیاس «خیرخواهی با ابزار دیگر دوستی» (4) رایتمن (5) (1964 م، به نقل از لارنس، 1997 م)، و طبق نظر بنسون و اسپیلکا (1973) مقیاس «تأثیرپذیری با ابزار کنترل درونی» والچا (6) (1972 م، به نقل از لارنس، 1997 م)، مقیاس «مشیت الهی با ابزار خدای کنترل کننده» کپین (7) (1976 م، به نقل از لارنس، 1997 م) و سرانجام مقیاس «جهتگیری مذهبی» آلپورت و راس (1967 م، به نقل از لارنس، 1997 م) با تمام مقیاس ها به کار گرفته شد.

همان طور که لارنس فرض کرده بود، جهتگیری مذهبی بیرونی، با تمام مقیاس های تصوّر از خدا، همبستگی معکوس داشت و جهتگیری مذهبی درونی، با تمام مقیاس های تصوّر از خدا، رابطه مثبت داشت و طبق فرض لارنس، بیشترین همبستگی را با مقیاس حضور (0/69) و مقیاس کنترلی اهمیت ارتباط با خدا (0/76) نشان داد. مقیاس چالش-آن طور که لارنس فرض کرده بود-، با ابزار پیشرفت، همبستگی نشان نداد، و تنها همبستگی آن، با مقیاس مشیت الهی بود (البته با تمامی مقیاس ها، رابطه منفی داشت). ابزار عزّت نفس، طبق فرض لارنس، همبستگی مثبتی با تمام مقیاس های تصوّر از خدا بخصوص مقیاس پذیرندگی (0/54) نشان داد.

اگرچه لارنس، انتظار داشت که ابزار نوع دوستی، ارتباط معنادار بیشتری با مقیاس خیرخواهی نسبت به دیگر مقیاس ها نشان دهد، همبستگی ضعیفی بین این ابزار با تمام مقیاس های تصوّر از خدا به دست آمد (0/22 تا 0/26). همچنین برخلاف فرض لارنس، مقیاس تأثیرپذیری با منبع کنترل، نه تنها همبستگی مثبت

ص: 84

1- (1) discriminate validity.

2- (2) Bendig, A.

3- (3) Rosenberg, M.

4- (4) Altruism.

5- (5) Wrightsman, L.

6- (6) Valecha, G.

7- (7) Koppin, P.

نداشت، بلکه با تمامی مقیاس‌ها ارتباطی منفی داشت، و سرانجام، ابزار کنترل‌کنندگی خدا طبق فرض لارنس، علاوه بر این که با مقیاس مشیت الهی، همبستگی بالا و مثبتی را نشان داد (0/63)، با مقیاس تأثیرپذیری تصوّر از خدا نیز همبستگی زیادی (0/50) نشان داد. به عبارت دیگر، نتایج، ارتباط و همبستگی زیادی بین دو مقیاس تأثیرپذیری و مشیت الهی را گزارش داد. افرادی که احساس می‌کنند خدا خیلی قدرتمند است نسبت به خودشان هم همین احساس را داشته و خود را منفعل نمی‌دانند. بسیاری از نظریه پردازان نیز معتقدند که آزادی و قدرت انسان و خدا با هم منافاتی ندارد (لارنس، 1997 م).

لارنس در سال 1997 م، با تجزیه و تحلیل هنجاریابی 1580 آزمودنی، مقیاس تصوّر از خدا (1) (GIS) را در دو قسمت 72 ماده ای، شش زیرمقیاسی و 36 ماده ای، سه زیرمقیاسی به عنوان زیرمجموعه و فرم کوتاه شده پرسش نامه تصوّر از خدا ساخت. مانک (2003 م) در پژوهش خود، پایایی این مقیاس را توسط ضریب آلفای کرونباخ، 0/82 به دست آورد.

آزمون‌های مذهبی ساخته شده در ایران

اشاره

مهم‌ترین نقطه ضعف مقیاس‌هایی که شرح آنها داده شد و نیز دیگر پرسش‌نامه‌های مشابه، این است که به قلمرو یک دین و عمدتاً هم مسیحیت، محدود است و برای پیروان دیگر ادیان، حداقل به سادگی، قابل‌تعمیم نیست. از این رو، ضرورت تلاش برای ساخت ابزاری مناسب، جهت سنجش نگرش مذهبی مطابق با دین اسلام و فرهنگ ایرانی، احساس می‌شود. پس از توضیح کوتاه نمونه‌هایی از مقیاس‌های مذهبی ساخته شده توسط پژوهشگران در دیگر ادیان، اکنون به اختصار، نمونه‌هایی از مقیاس‌های گوناگون دینی ای را که در ایران ساخته شده است، مورد بررسی قرار می‌دهیم:

1. پرسش‌نامه فرافکن نگرش مذهبی

احمدی علوان آبادی (1352 ش)، «پرسش‌نامه فرافکن نگرش مذهبی» را -که مشتمل بر بیست سؤال کامل کردنی و پنج سؤال به صورت حکایت است- بر مبنای

ص: 85

فرافکنی، ساخته است. وی با این پرسش نامه، نگرش مذهبی دانش آموزان دبیرستانی را ارزیابی کرده است. اعتبار و روایی پرسش نامه یاد شده، گزارش نشده است.

2. پرسش نام نگرش سنج مذهب

گلریز (1353 ش)، با استفاده از آزمون آلپورت، «پرسش نامه نگرش سنج مذهب» را - که شامل 25 پرسش است - تهیه نمود. گلریز (1353 ش)، اعتبار پرسش نامه را از طریق همبستگی با آزمون آلپورت، برابر با 0/80 گزارش کرد. این پرسش نامه، در مطالعات متعددی کاربرد داشته است (اسلامی، 1375-1376 ش).

3. پرسش نام خودشناسی در چارچوب مذهبی - اجتماعی

جان بزرگی (1378 ش)، با استناد به دو منبع اصلی، قرآن کریم و نهج البلاغه، و با استفاده از آزمون کتل، «پرسش نامه خودشناسی در چارچوب مذهبی (اسلامی) - اجتماعی» را تهیه کرده است. با این پرسش نامه صد ماده ای، آزمودنی ها قادر خواهند بود رفتارهای خود را بر اساس معیارهای مشخص اسلامی، ارزیابی کنند. چهل ماده این مقیاس، برگرفته از آزمون کتل است. ضریب اعتبار این پرسش نامه، از طریق ضریب آلفای کرونباخ - که بر روی 268 نفر از دانشجویان اجرا شده بود -، 0/77 به دست آمده است.

جان بزرگی (1378 ش) توضیح می دهد که این مقیاس، علاوه بر اندازه گیری اضطراب کلی، اضطراب آشکار، اضطراب پنهان و پنج عامل شخصیتی اضطراب، دو عامل کلی گرایش به مذهب و عدم گرایش به مذهب را نیز مورد ارزیابی قرار می دهد که در نهایت می توان این دو عامل را با عملیات آماری، به یک عامل کلی سطح و گرایش مذهبی اسلامی، تبدیل کرد.

4. مقیاس جهتگیری مذهبی

مقیاس جهتگیری مذهبی، توسط بهرامی در سال 1378 ش، ساخته شده است. برای این مقیاس - که در نمونه 263 نفری اجرا شد -، با استفاده از روش «دو نیمه سازی گاتمن»، اعتباری برابر با 0/91 گزارش شده است. این آزمون، در پایان، با 45 پرسش، جهتگیری مذهبی افراد را ارزیابی می کند. مجموعه سؤال های

این مقیاس، از دو عامل تشکیل شده است: عامل نخست، به ابعاد تأمین کننده جهتگیری مذهبی، و به موضوع هایی نظیر: اعتقاد به خداوند و روز جزا، اعتقاد به یاری نیازمندان و... می پردازد؛ عامل دوم، عاملی منفی در جهتگیری مذهبی است و به موضوع هایی مانند: از دست دادن کنترل خود در رویارویی با گناه، باور داشتن به وظیفه انسانی بودن خدمت به مردم، تمایل به کسب فوری نتیجه اعمال (دنیاگرایی) و جز اینها می پردازد.

به عبارت دیگر می توان گفت که مؤلفه های اصلی در این آزمون، بُعدهای پنج گانه رابطه انسان با خداوند، با خویشتن، با دیگران، با دنیا و بین انسان و آخرت ترسیم شده که متناسب با هر بُعد، وظایف خاصی منظور گردیده که در حقیقت، به یک یا چند پرسش، پوشش می دهد (بهرامی، 1378 ش).

5. مقیاس اندازه گیری نگرش مذهبی

خدایاری فرد، شکوهی یکتا و غباری بناب (1379 ش)، مقیاسی جهت اندازه گیری نگرش مذهبی تهیه نمودند. این پژوهشگران، با بهره گیری از متون اسلامی، مقیاسی مشتمل بر 52 سؤال طراحی کردند (چهل ماده مثبت و دوازده ماده منفی). این سؤال ها ابعاد اعتقادی انسان را در بر می گرفت. در اجرای ابتدایی، که بر روی نمونه 128 نفری از دانشجویان اجرا شده بود، محققان، با حذف چهارده ماده ضعیف و مبهم، و افزودن شش ماده جدید، پرسش نامه را به 44 ماده، کاهش دادند. سپس در دومین مطالعه مقدماتی، پرسش نامه 44 ماده ای، بر روی 117 دانشجو اجرا شد. پس از انجام یافتن دو مطالعه مقدماتی، در پایان، پرسش نامه ای با چهل ماده چندگزینه ای و هفت ماده سنجش گمانه ای، آماده شد.

در مطالعه پایانی، برای محاسبه ضریب اعتبار پرسش نامه، از روش دونیمه کردن و از فرمول اسپیرمن-براون و گاتمن، جهت محاسبه ضریب اعتبار کل آزمون، استفاده شد. در محاسبه انجام شده، میزان اعتبار به روش اسپیرمن-براون، 0/93 و به روش گاتمن، برابر با 0/92 گزارش شد. همچنین با استفاده از فرمول کرونباخ، به منظور بررسی همسانی درونی ابزار اندازه گیری، ضریب 0/95 به دست آمد. این

پرسش نامه- که به صورت لیکرت پنج درجه ای (از کاملاً مخالفم تا کاملاً موافقم) تهیه شده است-، در شش مقوله: عبادات، مباحث اجتماعی، اثر مذهب بر زندگی و رفتار انسان، اخلاقیات و ارزش ها، جهان بینی و باورها، و علم و دین، نگرش مذهبی دانشجویان را مورد ارزیابی قرار داده است (خدایاری فرد و همکاران، 1379 ش).

6. آزمون جهتگیری مذهبی با تکیه بر اسلام

آذربایجانی (1382 ش)، «آزمون جهتگیری مذهبی با تکیه بر اسلام» را ساخت. این آزمون، با تکیه بر مطالعه ادیان، آیات و روایات و مطالعه در زمینه روان شناسی، تهیه شده است. در ابتدا پرسش نامه ای با ده مقوله و نود ماده، آماده شد. مقوله ها مشتمل بر رابطه انسان و دین به طور کلی، مقوله رابطه انسان و خدا، رابطه انسان و آخرت، اولیای دین، اخلاق فردی، روابط اجتماعی، معیشت، خانواده، ابعاد جسمی، و انسان و طبیعت است.

در ابتدا پرسش نامه، در یک نمونه 175 نفری از دانشجویان و طلاب حوزه علمیه قم اجرا شد. 22 پرسش به علت پایین بودن اعتبار، حذف شدند و در مجموع، 68 پرسش با ضریب آلفای 0/94 باقی ماندند و سرانجام، پس از بازبینی و اصلاح پرسش نامه جدید، هفتاد پرسشی به وجود آمد که جهت گیری مذهبی اسلامی را در مقوله کلی عقاید و مناسک- اخلاقیات می سنجد. سپس پرسش نامه هفتاد سؤالی، روی نمونه 378 نفری از دانشجویان و طلاب حوزه علمیه قم اجرا شد. روایی آزمون، با استفاده از روایی سازه، مورد ارزیابی قرار گرفت.

در بررسی اعتبار پرسش نامه هفتاد سؤالی، با توجه به تغییر برخی مواد، نتیجه بررسی، به حذف چهار ماده انجامید و 66 ماده باقی مانده نیز از جهت همگونی بر اساس آلفای کرونباخ، به دو زیر مقیاس، تقسیم شدند. زیر مقیاس نخست، مشتمل بر 41 ماده، دارای ضریب آلفای 0/94 به وسیله 302 آزمودنی، پاسخ داده شد که عامل «عقاید- مناسک» را می سنجد. زیر مقیاس دوم، مشتمل بر 25 ماده با ضریب آلفای 0/79 به وسیله 321 آزمودنی، پاسخ داده شد که عامل اخلاق را می سنجد (آذربایجانی، 1382 ش).

این مقیاس، توسط غباری بناب، لواسانی، و محمدی، در سال 1384 ش، تهیه شده است. پژوهشگران، پس از مطالعه آثار صاحب نظران اسلامی و غربی و مطالعه آیات قرآن کریم، به ساخت این مقیاس پرداختند. پس از کوشش های اولیه، مصاحبه های ساختاری با دانشجویان و استفاده از پرسش نامه های موجود در باره معنویت برای تهیه نسخه اولیه پرسش نامه، با 102 ماده، اقدام به عمل آمد. این مقیاس، روی 331 نفر از دانشجویان، اجرا گردید. ابتدا برای تعیین اعتبار درونی و یا توان تمیز سؤال ها، از دو روش ضریب همبستگی هر سؤال با نمره کل مقوله و تقسیم افراد به دو گروه 27 درصد بالا و پایین و مقایسه آنها در پاسخدهی به هر سؤال، استفاده شد.

بر این اساس، تعداد 27 سؤال، نامناسب تشخیص داده شد و حذف گردید. سپس تحلیل عوامل، روی 75 ماده مقیاس، اجرا شد. در تحلیل عاملی اولیه، نوزده عامل با ارزش ویژه بالاتر از یک، به دست آمد؛ اما بر اساس ارزش ویژه بالاتر از دو و نمودار شیبدار، شش عامل، انتخاب شدند و تحلیل عوامل بعدی، با محدود شدن به این شش عامل، صورت گرفت. بر اساس محتوای ماده های مربوط، شش عامل، به این صورت نام گذاری شدند: احساس رضایت و معنایابی؛ تأثیر ارتباط با خدا در زندگی؛ شکوفایی و فعالیت معنوی؛ تجارب متعالی عرفانی؛ تجارب سلبی؛ فعالیت های اجتماعی-مذهبی (غباری بناب و همکاران، 1384 ش).

همان گونه که در این مرور مختصر مشاهده می شود، هیچ یک از ابزارهای ساخته شده در ایران، به بررسی رابطه انسان با خدا پرداخته اند و عمدتاً درصدد ارزیابی و بررسی نگرش های مذهبی یا رفتارهای دینی افراد بوده اند. این، در حالی است که به نظر می رسد بعد ارتباطی دین، به هیچ وجه، کم اهمیت تر از دیگر جنبه های دین نباشد!

بخش دوم: مثلث ایمان: الگوی نظری رابطه با خدا

اشاره

ص: 91

هدف اصلی این مطالعه، بررسی روان شناختی یکی از مهم ترین ابعاد و جنبه های دین، یعنی «رابطه انسان با خدا» است. در این مطالعه، محققان در پی پاسخ دادن به این پرسش هستند که: آیامی توان با استناد و استفاده از متون اصیل اسلام، یعنی قرآن و سنت، به ارائه الگویی نظری در توضیح و تبیین رابطه انسان با خدا دست یافت؟ الگویی که بتواند گستره وسیع انواع و علل ارتباط با خدا را با حساسیت کافی نسبت به تغییر پذیری های آن، چه به لحاظ کمی و چه به لحاظ کیفی، توضیح دهد؟

رابطه انسان با خدا، رابطه ای بسیار قدیم (احتمالاً حتی مقدم بر شکل گیری ادیان) و فراگیر (چه به لحاظ تعدد افرادی که درگیر در این رابطه هستند، و چه به لحاظ نوع دین) است. در همه ادیان نیز همواره از رابطه انسان با خدا و لزوم تنظیم و هدایت آن، صحبت می شده و می شود. به عنوان مثال، در بسیاری از ادیان، از محبت زیاد یا عشق به خدا، به عنوان عالی ترین نوع پرستش، یاد شده است.

بررسی های روان شناختی در خصوص ماهیت و اساس دین نیز حاکی از آن است که: اولاً- دین برای مردم، اصولاً- در رابطه انسان و خداست که مفهوم پیدا می کند (1) و

ص: 95

1- (1). لازم به توضیح است که به تفاوت های اساسی ادیان در این زمینه نیز بایستی توجه کرد. دیدگاه ارائه شده، اگر چه به داده های تجربی مهمی متکی است، ولی این داده های تجربی، از تحقیق در یک فرهنگ مسیحی به دست آمده است. مسیحیت برخلاف دین یهود- که بسیار آیینی و سنت گراست-، بسیار رابطه گراست. حتی علمای مسیحی معتقدند که سنت و آیین گرایی یهود- که رابطه با خدا را به کل نادیده می گرفت- باعث شد که خداوند، اصولاً آیین و سنت را از انسان بردارد (با ظهور حضرت مسیح) و توجه را به رابطه با خدا- که هدف اصلی بوده است- جلب کند. اسلام، ظاهراً راهی میانه را برگزیده است و به هر دو بُعد دینداری، توجه کرده است (شاید هم یک تفسیر از حدیث منصوب به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) مبنی بر این که برادرم موسی از یک چشم و برادر دیگرم عیسی از یک چشم دیگر نابینا بوده اند- که معمولاً به صرف خوفی بودن یهود و رجایی بودن مسیحیان، تفسیر شده است-، به همین تک بُعدی بودن این ادیان در توجه به هر دو بُعد رابطه و آیین نیز اشاره داشته باشد). بدین ترتیب شاید انجام دادن مطالعات مشابهی در جوامع اسلامی، به نتایجی متفاوت با داده های تجربی موجود، منجر گردد.

به عبارت دیگر، رابطه انسان با خداوند، مهم ترین و اصلی ترین جزء تجربه دینی در ادیان مختلف و فرهنگ های متفاوت بوده است (1) (برای نمونه، نگاه کنید به مطالعه ملی گالوپ (2) و کاستلی، (3) 1989 م، به نقل از آرژیل، (4) 2000 م)؛ ثانیاً مردم، این رابطه را نوعی از رابطه می دانند که با مؤلفه هایی که در روابط نزدیک، صمیمی و عاشقانه وجود دارد، بسیار شباهت دارد. به عنوان مثال، تحقیقات مختلفی که از چند دهه قبل در زمینه «تصور از خدا» (5) با رویکردهای روش شناختی متفاوت انجام شده اند، تقریباً همیشه به یک عامل بسیار بزرگ و مهم (خدای نیکوکار یا خیرخواه (6)) دست یافته اند که شامل چنین ویژگی هایی بوده است: آرامش بخش؛ (7) کمک کننده؛ (8) محافظت کننده؛ (9)

ص: 96

1- (1). توجه خواننده به این نکته مهم و اساسی باید جلب شود که چنین نگاهی به دین، نگاهی اصولاً سکولاریستی محسوب می شود. توضیح این که در واقع، به طور منطقی می توان از چهار نوع کلی رابطه در مورد انسان، صحبت کرد: رابطه با جهان؛ رابطه با دیگران؛ رابطه با خدا؛ و رابطه با خود. در نگاه سکولاریستی، دین، تنها به تنظیم رابطه نوع سوم و حداکثر نوع چهارم می پردازد؛ زیرا در این دیدگاه، دین به عنوان امری فردی دانسته می شود و اصولاً با استناد به همین دیدگاه است که حکومت های سکولار، از حضور و نمود دین در جامعه جلوگیری می کنند. این در حالی است که در نگاه بسیاری از ادیان و از جمله اسلام، دین، صرفاً امری فردی که به رابطه فرد با خدا مربوط باشد، محدود نمی شود و در واقع، اسلام، مدعی تنظیم هر چهار نوع رابطه از روابط یاد شده است.

2- (2) G.Gallup.

3- (3) J.Castelli.

4- (4) M.Argyle.

5- (5) Image of God.

6- (6) Benevolen God.

7- (7) Comforting.

8- (8) Helpful.

9- (9) Protective.

حمایت کننده؛ (1) دوست دارنده؛ (2) مراقبت کننده؛ (3) بخشنده؛ (4) کسی با آغوش همیشه باز؛ (5) کسی که در مراقبت از من، عشق نشان می دهد (6) برای مروری بر این تحقیقات، نگاه کنید به کِرکپاتریک، 2005 م).

محدودیت ها و مشکلات روش های کمی در علم

تقریباً تمامی نظریه پردازی های روان شناختی در خصوص روان شناسی دین، بر پایه یک نگاه روان شناختی و نیز با استفاده از روش شناسی تجربی (بخوانید کمی) به رفتارهای دینی مردم در جامعه، شکل گرفته است. اگرچه در ارزش روش شناسی تجربی، هیچ شکی وجود ندارد، ولی بایستی این نکته را همیشه در نظر داشت که به دلیل مشکلات اجرایی در نمونه گیری، معمولاً نمی توان تمام تغییرات واریانس جامعه را مورد ارزیابی قرار داد و این امر، به معنای نادیده گرفتن یا از دست دادن پاره ای از کیفیت های خاص - به معنای غیر عمومی یا کمتر عمومی - در رفتار دینی خواهد بود.

این، دقیقاً همان مشکلی است که در مورد بررسی خصوصیاتمانند کمال شخصیت نیز وجود دارد. به عنوان مثال، مازلو (1367 ش) با تصریح این که خودشکوفایی، سندر می بسیار نادر است، بر اهمیت و ضرورت توجه به این گونه موارد نادر برای دست یافتن به شناخت کاملی از انسان و توانایی هایش تأکید کرده است. وی در مقایسه ای تأمل برانگیز، یادآوری می کند که چنانچه بخواهیم بدانیم انسان، با چه سرعتی می تواند بدود، طبیعتاً به سراغ افراد معمولی یا دونده ای که پایش آسیب دیده، نمی رویم، حتی یک دونده متوسط را هم در نظر نمی گیریم؛ بلکه به سراغ بهترین نمونه های موجود، یعنی برندگان مدال طلای دوی المپیک می رویم. بدین ترتیب، وی نتیجه می گیرد که برای شناخت توانایی های انسان باید بهترین، سالم ترین و بالغ ترین نمونه های نوع بشر را مورد مطالعه قرار داد، نه انسان های بیمار یا حتی عادی را (به نقل از شولتس، 1362 ش).

ص: 97

1- Supporting. (1)

2- Loving. (2)

3- Caring. (3)

4- Forgiving. (4)

5- Always ready with open arms. (5)

6- Who will take loving care of me. (6)

مازلو (1367 ش)، با تأکید بر لزوم مسئله مدار بودن علوم، به انتقاد از آنچه آن را ابزارمداری یا فن مداری در علوم می خوانند- و آن را یکی از خطاهای علم «رسمی» می داند- پرداخته است. منظور وی از ابزارمداری، «اشاره به این گرایش است که به جای آن که جوهر علم را در مسائل، سؤالات، عملکردها و اهداف آن بدانیم، در وسایل، تکنیک ها، طرز کارها، ادوات و روش های آن تصوّر کنیم. ابزارمداری، در بالاترین سطوح روشن فکرانه آن، به صورتی در می آید که علم و روش علمی، مترادف گرفته می شوند» (ص 41). مازلو (1367 ش)، به روشنی، بسیاری از ضعف های علوم اجتماعی و بویژه روان شناسی را از پیامدهای طبیعی تعریف ابزارمدارانه از علم می داند؛ زیرا «دانشمندان ابزارمدار می خواهند که علیرغم میلشان، مسائل خود را با تکنیک هایشان وفق دهند و نه برعکس» (ص 43-44).

او این وضعیت را به شکلی طعنه آمیز، به مرد مستی تشبیه می کند که به جای آن که در جایی که کیف دستی خود را گم کرده است، به دنبال آن بگردد، زیر تیر چراغ برق، به دنبال آن می گردد؛ تنها به این دلیل که در آن جا، نور بیشتری وجود دارد! و یا به پزشکی تشبیه می کند که تمام بیماران خود را مبتلا به بیماری صرع تشخیص می داد؛ چون این تنها بیماری ای بود که می دانست چگونه باید آن را درمان کند.

روش های کیفی در تحقیقات علمی

مشکلاتی که پژوهشگران و نظریه پردازانی مانند مازلو با آن روبه رو بودند و باعث انتقاد از روش های علمی کمی موجود می شد، به تدریج، منجر به ابداع و گسترش روش های تحقیق کیفی در علوم شد؛ روش هایی که توانستند به عنوان یک روش مکمل روش های علمی موجود، تا حد بسیار زیادی، مشکلات و محدودیت های مطروحه در خصوص روش های کمی و تجربی را حل نمایند.

ماسن (2002 م) در پاسخ به این پرسش که: «در تحقیقات کیفی، از چه منابعی می توان داده تولید کرد یا به دست آورد؟»، یک گروه مهم از این منابع را «متون» (1) منتشر شده یا منتشر نشده که شامل متون مجازی هم می شود) می نامد. روش

ص: 98

«تحلیل منابع مستند» (1) - که تحت عنوان «تحلیل محتوا» (2) نیز شناخته می شود - (یولین، رابینسون و تولی، 2005 م)، یک روش اصلی در تحقیقات اجتماعی محسوب می شود که بسیاری از پژوهشگران کیفی، به آن به عنوان یک شیوه مناسب و معنادار در استراتژی تحقیقاتی خود نگاه می کنند (ماسن، 2002 م).

اصطلاح «مستند» در این روش، به گستره وسیعی از منابع مکتوب و در دسترس و مرتبط با یک موضوع خاص، اشاره می کند و با توسعه این مفهوم، به مصنوعات دیگری که می توانند به عنوان مستند رفتار شود (مانند: عکس، فیلم، خبر، پرونده های پزشکی و...)، نیز اطلاق می شود (گرین و توروگود، 2004 م). بنا بر این در این روش، به جای تولید داده های اولیه، به احتمال استفاده از مواد و مستندات موجود - که به وسیله دیگران و برای اهداف دیگری جمع آوری شده اند، ولی به هر حال، هنوز هم می توانند اطلاعات زیادی را در مورد موضوع مورد بررسی و مطالعه، در اختیار پژوهشگران قرار دهند (یولین، رابینسون و تولی، 2005 م) -، توجه شده و نشان می دهد که چگونه می توان از در دسترس ترین منابع مستند برای پاسخ دادن به پرسش های پژوهش، استفاده کرد (گرین و توروگود، 2004 م).

واقعیت این است که هم در تحقیقات کیفی و هم در تحقیقات کمی، تا حدودی، بر تحلیل منابع مستند، تکیه می شود؛ حداقل برای مرور نتایج موجود در زمینه یا زمینه های مرتبط با موضوع تحقیق. در مطالعات موردی و نیز در تحقیقات قوم نگاری، علاوه بر داده های به دست آمده از مصاحبه ها و مشاهدات، اغلب به طور گسترده ای، از منابع مستند مختلف و متفاوت نیز استفاده می شود. بدین ترتیب می توان گفت که برای برخی پروژه های تحقیقاتی، منابع مستند، به عنوان اطلاعات زمینه ای محسوب می شوند که صرفاً برای جهت یابی تحقیق در تصحیح و تدقیق پرسش ها و طرح تحقیق، مورد استفاده قرار می گیرند.

در مقابل، در پاره ای دیگر از تحقیقات، این مستندات و مصنوعات، به عنوان اصل داده هایی محسوب می شوند که بایستی برای پاسخ دادن به سؤال یا سؤال های

ص: 99

1- (1).Documentary analysis.

2- (2).Conten analysis.

تحقیق، مورد تجزیه و تحلیل قرار گیرند. پرسش های تحقیقاتی بسیاری را می توان به جای تولید داده های جدید، صرفاً از طریق تحلیل منابع موجود داده ها پاسخ داد. یکی از مشوق های اصلی در استفاده از منابع مستند، فراوانی و در دسترس بودن این گونه منابع است. دلیل دوم (و شاید مهم تر) استفاده از مستندات، این است که در برخی مسائل تحقیقی، مستندات، تنها منبع داده ها محسوب می شوند. به عنوان مثال، در تحقیقات تاریخی، هیچ راهی به جز تکیه و اعتماد بر گزارش های ثبت شده شاهدان عینی در آن زمان، وجود ندارد (گرین و توروگود، 2004 م).

کاربرد روش تحلیل منابع مستند در پژوهش حاضر

با توجه به آنچه گذشت و به منظور غلبه بر مشکل مورد اشاره در خصوص روش های تجربی، به نظر می رسد که به عنوان یک روش مکمل، می توان حرکت را از متون دینی شروع کرد و با نگاهی روان شناختی به این متون، به ساختن الگویی نظری مبادرت کرد. شک نیست که چنین الگویی، بایستی بتواند در پایان، با روشی تجربی، مورد ارزیابی و آزمون قرار گیرد. مزیت این روش، آن است که می توان حداقل در سطح نظری، گستره وسیع تری از رفتارهای دینی را فرمول سازی کرد. با اتخاذ چنین دیدگاه و رویکردی، این مطالعه، به بررسی امکان دست یافتن به الگویی نظری، از طریق بررسی متون اسلامی می پردازد.

با توجه به آنچه گذشت، فرض زیربنایی و بنیادین محققین، این بوده است که چون هدف اصلی تمامی ادیان - حتی ادیان غیر الهی -، ایجاد رابطه ای بین انسان و خدا بوده است، انگیزه ها و مؤلفه هایی را که می توانسته اند به نوعی در ایجاد، شکل گیری، تنظیم، هدایت، تداوم، توسعه و تحکیم این رابطه، مؤثر واقع شوند، شناسایی نموده و مورد استفاده قرار داده اند. این امر، بدین معنا و مفهوم است که این عوامل، بایستی در متون اصلی دینی، به عنوان اصلی ترین مرجع پیروان آن دین، مورد اشاره و استفاده قرار گرفته باشند. بنا بر این می توان با بررسی عمیق و دقیق متون اصلی دینی، به انواع مختلف انگیزه های افراد در رویکرد به دین، دست یافت.

در چارچوب فرض بنیادین مورد اشاره، محققان در این مطالعه، تصمیم دارند که موضوع رابطه انسان با خدا را در دین اسلام، مورد مطالعه و بررسی قرار دهند. در راستای انجام دادن این مهم، تمرکز بر مجموعه منابع معتبر حدیثی در دسترس، از ائمه معصوم، (یعنی مهم ترین رهبران مذهبی اسلام)، به عنوان روش اصلی کار، برگزیده شده است. در علوم اسلامی و خصوصاً در علم فقه، مجموعه ارزشمند و بزرگ منابع حدیثی، در واقع، یکی از اصلی ترین مراجع و منابع شناخت و تفسیر اسلام دانسته شده اند.

بدین ترتیب، در این تحقیق، از روش تحلیل منابع مستند- که یکی از روش های تحقیق کیفی است- استفاده شده است. استفاده از متن قرآن و متون حدیث از این موضع «هستی شناختی» (1) مؤلفان این متن صورت گرفته است که معتقدند قرآن و حدیث، هر دو منابع دست اول و اصیل دین اسلام هستند و نیز این که از آن جا که هر دوی این متون با گستره بسیار وسیعی از مردم سر و کار داشته اند، می توان از لابه لای آنها به جنبه های مختلف دینداری و نیز به انواع مختلف رابطه فرد با خدا دست یافت.

فرایند اجرای پژوهش

روش اجرای تحقیق، به این صورت بوده است که ابتدا موضوعاتی که در حوزه علم حدیث، به نحوی با موضوع مورد مطالعه (رابطه انسان با خدا)، مربوط یا مرتبط اند، تعیین شد. سپس سعی شد تا با مراجعه به کلیه منابع معتبر حدیثی، احادیث موجود در هر یک از موضوع های تعیین شده، جمع آوری شوند.

لازم به توضیح است که در این مطالعه، از پایه گذاری بحث روی یک یا چند حدیث منفرد به دلیل مشکلات روش شناختی آن، اجتناب شده و برای نتیجه گیری در خصوص معنای احادیث به قرینه های حدیث و بخصوص به خانواده حدیث یا معنای برخاسته از احادیث هم مضمون و مرتبط در آن حوزه، استناد شده است. دلیل این امر نیز این است که آنچه معمولاً در بدو شنیدن یا خواندن از کلام فهمیده

ص: 101

می شود، لزوماً و همیشه با مقصود صاحب سخن، تطابق کامل ندارد. موضوعاتی که در منطق، تحت عنوان دلالت های سه گانه مطابقی، تضامنی و التزامی، مورد بحث قرار می گیرد و نیز مباحث مجاز و کنایه در علم معانی و بیان، به خوبی بر درستی مدّعی یاد شده، صحّه می گذارند (مسعودی، 1386 ش).

بدین ترتیب، کاملاً محتمل است که با تأمل و بررسی و به دست آوردن قرینه ها و فهم آنها، به معنایی دست یابیم که در مرحله پیش از آن، بدان نرسیده بودیم. بنا بر این در بررسی و مطالعه و فهم یک حدیث خاص، ضروری است که به جستجوی قرینه های آن حدیث، یعنی احادیثی که روی موضوع آن حدیث خاص متمرکز هستند، برآییم. بدیهی است که این احادیث، ممکن است رابطه های متعدّد و متفاوتی با حدیث اصلی داشته باشند؛ یعنی ممکن است مخصّص و مقید و مبین باشند و یا شارح و ناسخ و معارض و البته ممکن است که هم مضمون و هم معنای آن هم باشند (مسعودی، 1386 ش).

احادیث هم مضمون و مرتبط با یکدیگر را خانواده حدیث نامیده اند. یافتن احادیث هم مضمون با حدیث خاص مورد نظر، چنین معماگونه قطعه هایی از یک تصویر کلی نامشخص است که با قرار دادن هر قطعه در جایگاه واقعی و درست خود، به سیما و نمای نهایی تصویر، نزدیک تر می شویم. به عبارت دیگر، احادیث ناظر بر یک موضوع، اجزای موضوع و مفهوم ارائه شده توسط معصوم (علیه السلام) را- که در واقع، یک امر واحد بوده و در نقل روایات و نویسندگان، تکه تکه شده است- در کنار هم می نشانند و از ارتباط معنایی آنها با یکدیگر، معنایی کامل تر و کلی تر به دست می آید (مسعودی، 1386 ش).

بدین ترتیب، منظور از تشکیل خانواده حدیث، یافتن احادیث مشابه هم مضمون و ناظر به یک موضوع محوری و نیز فهم نسبت های آنها با یکدیگر برای کشف این معناست و بر این اساس، در بازایی احادیث هم مضمون، ضروری است که به جستجوی احادیثی که با حدیث مورد نظر ما یکی از رابطه های: تخصیص، تعمیم، اطلاق، تقیید، اجمال و تبیین را دارند، پردازیم که در این مطالعه، حداکثر تلاش برای انجام دادن چنین امری، صورت گرفته است.

در مرحله بعد، محتوا، مفهوم و معنای تمامی این احادیث، توسط یک نفر متخصص علوم حدیث و یک روان شناس به شیوه مباحثه، مورد بررسی قرار گرفت. در جریان این مباحثه ها، هر بار موضوع یا موضوع های جدیدی که لازم بود احادیث مربوط به آن موضوعات نیز جمع آوری شوند، تعیین می شد و پس از جمع آوری احادیث موجود در زمینه مذکور، این روایات، دوباره مورد بحث و بررسی قرار می گرفت.

هدف اولیه از انجام دادن این مباحثه ها این بود که از فحوای روایات و احادیث مورد بررسی، به طبقه بندی یا طبقه بندی های کلی ممکن در خصوص توضیح رابطه انسان با خدا دست یابیم، به نحوی که این طبقه بندی یا طبقه بندی ها، از یکسو با محتوای مجموعه موجود احادیث و روایات وارده از معصومان در این زمینه، همخوان و همراه باشد، و از سوی دیگر، با اصول و داده های شناخته شده علم روان شناسی نیز مطابقت داشته باشد.

هدف نهایی پژوهشگران نیز این بود که در جریان این مباحثه ها و از طریق بررسی، مطالعه، مقایسه و تحلیل محتوای احادیث جمع آوری شده، به یک طبقه بندی جامع و توضیح دهنده یا الگویی فراگیر در خصوص رابطه انسان با خدا، نایل آیند به گونه ای که: اولاً بتواند انواع مختلف رابطه انسان با خدا را به لحاظ کمی و کیفی و نوع و جهت آن در چارچوب یک الگوی نظری واحد و منسجم، توضیح دهد و تبیین نماید؛ ثانیاً بتواند زمینه و چارچوب نظری لازم برای تهیه ابزاری جهت اندازه گیری و ارزیابی کمی و کیفی ارتباط شخص با خدا را با حساسیت کافی نسبت به تفاوت های فردی موجود در این زمینه بسنجد.

در پایان، بیش از سه هزار و پانصد آیه و روایت در حداقل سیزده زمینه مختلف (شامل ایمان، اقسام ایمان، دوستی، محبت، خوف و رجا، تقوا، توکل، ثقه، تقویض، حسن ظن و سوء ظن نسبت به خدا، یأس، تجرّی و کفر) جمع آوری شدند و یک به یک، مورد بحث و بررسی قرار گرفتند.

فصل دوم: مثلث ایمان: الگوی سه بعدی رابط انسان با خدا

اشاره

ص: 105

اشاره

بررسی مورد به مورد مجموعه احادیثی که در زمینه های مربوط به مباحث ایمان، اقسام ایمان، دوستی، محبت، خوف و رجا، تقوا، توکل، تقه، تقویض، حسن ظن، سوء ظن و زمینه های مرتبط، از معصومان در دست است، نویسندگان را به طراحی الگویی سه بعدی از رابطه انسان با خدا رهنمون شد که ذیلاً به توضیح آن می پردازیم.

در جمع بندی احادیث با موضوع ایمان، و نیز با استناد به مباحث موجود در روان شناسی، در خصوص عشق و دین، به نظر می رسد که سه بُعد اساسی در رابطه انسان با خدا دخالت دارند؛ این سه بُعد، عبارت اند از: «ترس از خدا»، «نیاز به خدا»، و «محبت به خدا». زیر بنا و اساس این تقسیم بندی، در درجه نخست، روایاتی است که در خصوص اشکال بندگی وارد شده است. در برخی روایات وارده از معصومان، از سه گونه عبادت نام برده شده که مبنای آنها «ترس»، «نیاز»، و «محبت» است. البته در روایات مختلف، از این سه نوع بندگی، با تعبیرهای متفاوت، اما مضامین یکسان و یا بسیار نزدیک به هم، یاد شده است. به عنوان نمونه، در حدیثی، امیر مؤمنان علی (علیه السلام)، عبادت بندگان خدا را به عبادت بردگان، تاجران و آزادگان، طبقه بندی کرده است. (1)

ص: 107

1- (1). إنَّ قوماً عبدوا الله رغبة فتلك عبادة التجار وإنَّ قوماً عبدوا الله رهبة فتلك عبادة العبيد وإنَّ قوماً عبدوا الله شكراً فتلك عبادة الأحرار؛ همانا گروهی خدا را به امید پاداش می پرستند که این، عبادت بازرگانان است و گروهی، خدا را از سر ترس می پرستند که این، عبادت بردگان است و گروهی، خدا را از سر شکر می پرستند که این، عبادت آزادگان است (نهج البلاغه، حکمت 237؛ تحف العقول، ص 246؛ بحار الأنوار، ج 41، ص 14، ح 4، [1] به نقل از محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 292، ح 928).

امام صادق (علیه السلام) نیز در روایتی، از این سه گونه عبادت، با عنوان عبادت بردگان، مزدبگیران و آزادگان، یاد کرده است. (1) در حدیث دیگری نیز ایشان از این سه گونه عبادت، به عبادت طمعکاران (عبادة الحرصاء)، بردگان (عبادة العبيد) و بزرگواران (عبادة الكرام) یاد کرده و بر انگیزه هر یک نیز تصریح کرده است. جالب این که در این حدیث، امام صادق (علیه السلام)، عبادت خود را از نوع سوم بر می شمرد که نشانگر نوع عبادت اهل بیت است و اثر آن را نیز با استناد به آیات قرآن کریم، «ایمنی» می داند. (2)

در حدیثی نیز که فیض کاشانی در محجة البیضاء از قول حضرت عیسی (علیه السلام) آورده، در قالب جریانی، به همین سه گونه عبادت، اشاره شده و نتیجه «عبادت»

ص: 108

1- (1). إِنَّ الْعِبَادَ ثَلَاثَةٌ: قَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ خَوْفًا فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ، وَقَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ تَبَارَكَ وَتَعَالَى طَلَبَ الثَّوَابِ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَجْرَاءِ، وَقَوْمٌ عَبَدُوا اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ حُبًّا لَهُ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْأَحْرَارِ، وَهِيَ أَفْضَلُ الْعِبَادَةِ؛ بندگان، سه گونه اند: مردمی که از سر ترس، خداوند عزوجل را می پرستند که این، پرستش بندگان است و مردمی، خداوند عزوجل را برای به دست آوردن پاداش می پرستند که این، پرستش مزد بگیران است و مردمی که خداوند عزوجل را برای آن که دوستش دارند، می پرستند. پس این، پرستش آزادگان است و برترین نوع پرستش است (الكافی، ج 2، ص 84، ح 5؛ [1] تحف العقول، ص 246، به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 [2] ش، ص 292، ح 928).

2- (2). إِنَّ النَّاسَ يَعْبُدُونَ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ عَلَى ثَلَاثَةِ أَوْجُهٍ: فَطَبَقَةٌ يَعْبُدُونَهُ رَغْبَةً فِي ثَوَابِهِ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْحَرِصَاءِ وَهُوَ الطَّمَعُ، وَأَخْرُونَ يَعْبُدُونَهُ فَرَقًا مِنَ النَّارِ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْعَبِيدِ وَهِيَ الرَّهْبَةُ، وَلَكِنِّي أَعْبُدُهُ حُبًّا لَهُ عَزَّوَجَلَّ فَتِلْكَ عِبَادَةُ الْكِرَامِ وَهُوَ الْأَمْنُ؛ لِقَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ وَهُمْ مِنْ فِرْعَ يَوْمَئِذٍ آمِنُونَ، وَلِقَوْلِهِ عَزَّوَجَلَّ: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ، فَمَنْ أَحَبَّ اللَّهَ أَحَبَّهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ، وَمَنْ أَحَبَّهُ اللَّهُ عَزَّوَجَلَّ كَانَ مِنَ الْأَمِينِينَ؛ مردم، خداوند عزوجل را سه گونه می پرستند: طبقه ای خدا را به امید پاداشش می پرستند که این، پرستش آزمندان است و [انگیزه] آن، آزمندی است. دیگرانی، خدا را از ترس دوزخ می پرستند که این، پرستش بندگان است و [انگیزه] آن، ترس؛ لکن من، خدای عزوجل را از سر دوستی اش می پرستم که این، پرستش بزرگواران است و [انگیزه] آن، ایمنی است؛ چون که خداوند عزوجل می فرماید: آنان در آن روز، از هراس، ایمن هستند. نیز به سبب این گفته خدای عزوجل بگو: اگر خدا را دوست می دارید، از من پیروی کنید، تا دوستان بدارد و گناهان شما را بیاورد پس هر که خدا را دوست بدارد، خداوند عزوجل، دوستش خواهد داشت و هر که خداوند عزوجل دوستش بدارد، از افراد ایمن، به شمار خواهد رفت (الخصال، ص 188، ح 259؛ علل الشرایع، ص 12، ح 8؛ [3] الأملی، صدوق، ص 91، ح 65، [4] به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 294، ح 929).

خوفی» را «ایمنی از دوزخ»، و نتیجه «عبادت رجائی» را «کسب بهشت»، و نتیجه «عبادت حُبّی» را «تقرب» دانسته است. (1)

همچنین در همین چارچوب، آیات و احادیث فراوانی وجود دارد که در باره موضوع خوف و رج-ا- که یکی از ارکان اصلی اخلاق اسلامی دانسته شده است- نقل شده اند. علاوه بر این، در متون غنی عرفان اسلامی، از عرفا و شاعران پارسی گو، به موارد بسیار زیادی بر می خوریم که این سه بُعد را به عنوان ابعاد مکمل یکدیگر در رابطه انسان با خدا مطرح کرده اند. (2) در ادامه، توضیح مختصری در باره هر یک از ابعاد یاد شده ارائه می شود.

ص: 109

1- (1). یروی: أَنْ عِيسَى (عليه السلام) مَرَّ بِثَلَاثَةِ نَفَرٍ قَدْ نَحَلَتْ أَعْيُنُهُمْ وَتَغَيَّرَتِ أَلْوَانُهُمْ، فَقَالَ لَهُمْ: مَا الَّذِي بَلَغَ بِكُمْ مَا أَرَى؟ فَقَالُوا: الْخَوْفُ مِنَ النَّارِ. فَقَالَ: حَقُّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يَوْمِنَ الْخَائِفَ. ثُمَّ جَاوَزَهُمْ إِلَى ثَلَاثَةِ أُخْرَى، فَإِذَا هُمْ أَشَدُّ نُحُولًا وَتَغْيِيرًا، فَقَالَ: مَا الَّذِي بَلَغَ بِكُمْ مَا أَرَى؟ قَالُوا: الشُّوقُ إِلَى الْجَنَّةِ. قَالَ: حَقُّ عَلَى اللَّهِ أَنْ يُعْطِيَكُمْ مَا تَرْجُونَ. ثُمَّ جَاوَزَهُمْ إِلَى ثَلَاثَةِ أُخْرَى، فَإِذَا هُمْ أَشَدُّ نُحُولًا وَتَغْيِيرًا، كَأَنَّ عَلَى وُجُوهِهِمُ الْمَرَايَا مِنَ النَّورِ، فَقَالَ: مَا الَّذِي بَلَغَ بِكُمْ مَا أَرَى؟ قَالُوا: حُبُّ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ. فَقَالَ: أَنْتُمْ الْمُقْرَبُونَ، أَنْتُمْ الْمُقْرَبُونَ؛ حضرت عیسی (علیه السلام) بر سه تن گذشت که رنگ چهره هایشان دگرگون شده و تن هایشان نزار شده بود. پس به ایشان گفت: «چه چیز شما را به این حالی که می بینم، دچار کرده است؟». گفتند: ترس از دوزخ. فرمود: «بر خداوند، حق است که شخص ترسان را ایمنی بخشد». سپس از آنان گذشت و به سه تن دیگر رسید که از آنان، لاغرتر و رنگ پریده تر بودند. پرسید: «چه چیز شما را به این حالی که می بینم، دچار کرده است؟». گفتند: اشتیاق به بهشت. فرمود: «بر خداوند، حق است که آنچه را امید دارید، به شما ببخشد». سپس از آنان گذشت و به سه تن دیگر رسید که از آنان لاغرتر و رنگ پریده تر بودند و گویی بر چهره هایشان آینه هایی از نور بود. پرسید: «چه چیز شما را به این حالی که می بینم، دچار کرده است؟». گفتند: دوستی خدای عزوجل. فرمود: «شما ایمن! شما ایمن! شمایید مقربان». (تنبيه الخواطر، ج 1، ص 224؛ [1] شرح نهج البلاغه، ج 10، ص 156؛ المحجة البيضاء، ج 8، ص 6، به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 294، ح 931).

2- (2). به عقیده خواجه عبد الله انصاری: «مرید، آن است که در میان بیم و امید، راه محبت پیماید» (انصاری، 1363، ص 11). وی در رساله صدمیدان چنین آورده است: «رغبت و رهبت، دو قدم ایمان اند که بدان رود، که به یک قدم نتوان رفت، و دوستی سر آن» (ص 43). در جای دیگر از همین رساله آمده است: «از صدق تصدیق سه چیز زاید: خوف سوزنده، و رجای انگیزنده، و انس نوازنده» (ص 52)، و همو آورده است که: «مداومان بر ذکر، سه گونه اند: عذرگوی ملالت با وی همراه، و حاجت خواه اضطرار با وی همراه، و مناجاتگوی لذت با وی همراه» (ص 44).

منظور از ترس، به عنوان عامل رابطه با خدا، این است که فرد، به منظور دوری از پیامدهای منفی و غیر قابل قبول، رفتارهای خود را مطابق نظر و دستورهای خداوند (یعنی عامل قدرت) انجام می دهد. (1) لازم به توضیح است که در واقع، منظور از ترس، همان «خوف» در عربی است که بهتر است مترادف فارسی آن، چیزی بجز ترس گذاشته شود، مثلاً «بیم»؛ زیرا در لغت عربی، خوف، به معنای انتظار وقوع امری ناخوشایند در آینده است (2) و به همین دلیل هم ترسی است که به تعبیر امیر مؤمنان (علیه السلام)، انگیزه حرکت و عمل می شود و از جُبْن - یا ترس انفعالی - متمایز و متفاوت است؛ (3) حال آن که در فارسی، هر دو به ترس ترجمه شده اند. (4)

ساده ترین و بارزترین مثال برای این بُعد، ترس از جهنم و مؤاخذه در قیامت یا جهان پس از مرگ است که در همه ادیان، حتی ادیان غیر توحیدی هم، به نوعی به آن اشاره شده است. از دیگر نمونه های دنیایی و عمومی ترس، می توان به ترس از

ص: 110

1- (1). وَ خَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ از من بترسید اگر اهل ایمان هستید (سوره آل عمران، آیه 175). [1]

2- (2). راغب اصفهانی در کتاب مفردات، در تعریف خوف چنین آورده است: «ترس، انتظار چیز ناخوشایند است که از نشانه ای ظنی یا علمی نشأت می گیرد... و مخالف آن، امنیت است که هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی به کار می رود» (ص 161). علامه مجلسی (ره) نیز در توضیح خوف چنین آورده است: «اگر چیزی که مربوط به آینده است، به قلب تو گذشت و بر قلبت غلبه پیدا کرد، انتظار نامیده می شود. حال اگر موضوع، انتظار ناخوشایند باشد، از آن، دردی در قلب حاصل می شود که خوف و هراس نامیده می شود... به هر حال، نام رجاء و خوف، تنها در اموری که مشکوک است، صدق می کند و آنچه قطعی است، موضوع خوف و رجاء قرار نمی گیرد» (علامه مجلسی، ج 70، ص 352).

3- (3). الْخَوْفُ مُجَاهَدَةٌ الْأَمْرِ الْمَخُوفِ قَبْلَ وَقُوعِهِ، وَالْغَمُّ مَا يَلْحَقُ الْإِنْسَانَ مِنْ وَقُوعِهِ؛ درگیر شدن با یک امر ترسناک، قبل از واقع شدن آن، ترس نامیده می شود، و غم، حالتی است که بعد از واقع شدن آن امر ترسناک برای انسان اتفاق می افتد (ابن ابی الحدید، ج 20، ص 285). [2]

4- (4). الْخَوْفُ تَوَقُّعٌ مَكْرُوهٍ عَنْ أَمَارَةٍ مَظْنُونَةٍ أَوْ مَعْلُومَةٍ... وَيُضَادُّهُ الْأَمْنُ، وَيَسَّ تَعْمَلُ ذَلِكَ فِي الْأُمُورِ الدُّنْيَوِيَّةِ وَالْآخِرَوِيَّةِ؛ ترس، انتظار چیز ناخوشایند است که از نشانه ای ظنی یا علمی نشأت می گیرد... و مخالف آن، امنیت است که هم در امور دنیوی و هم در امور اخروی به کار می رود (راغب اصفهانی، ص 161). [3]

نزول بلا اشاره کرد که آن هم مفهومی مشترک در همه ادیان محسوب می شود. در قرآن کریم در موارد فراوانی، از تهدید و انذار برای قانع کردن کفار و مشرکان به پذیرش اسلام و نیز برای مجبور کردن مسلمانان به پیروی از احکام و دستورهای اسلام، استفاده شده است. (1) بنا بر این، هدف این بخش از متون دینی، آگاه کردن مردم و انذار دادن آنها نسبت به پیامدهای منفی رفتار و کردارشان است.

در همین چارچوب، هنگامی که صحبت از رسالت اندازی پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) می شود نیز بیان همین حقیقت است؛ یعنی یکی از رسالت های پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) این است که مردم را نسبت به اموری که از آنها یا بی خبرند و یا نسبت به آنها بی توجه اند، بیم دهد. از این رو پیامبر (صلی الله علیه و آله) مأموریت دارد تا خطرات پیش روی مردم را بازگو نموده و مردم را نسبت به آنها توجه دهد و حساس سازد تا شاید که باز ایستند و رفتار و کردارشان را اصلاح کنند. خداوند متعال در قرآن، تصریح کرده است که فلسفه بیان عذاب ها، تخویف و ترسانیدن مردم است و میان خوف و تقوا نیز رابطه ای برقرار کرده است. (2)

البته باید بر این نکته تأکید کرد که ترس از خدا در همه افراد، از ماهیتی واحد و یکسان برخوردار نیست و در واقع، این ترس می تواند ماهیت های کاملاً متفاوتی را

ص: 111

1- (1). برای نمونه، حدود 126 آیه در قرآن با واژه «انذار» و مشتقات آن آمده است و این بجز آیات قبلی یا بعدی است که ممکن است همراه آیه مورد نظر، به مسئله انذار پرداخته باشند. علاوه بر این، در قرآن از دوزخ، با نام های متعددی یاد شده که هر کدام می توانند بیانگر جنبه ای از جنبه های آن باشند؛ 145 آیه با واژه «نار»، 76 آیه با واژه «جهنم»، 26 آیه با واژه «جحیم» و 18 آیه با واژه «سعیر» نازل شده است و البته باز هم این بجز آیاتی است که قبل یا بعد از این آیات و بدون داشتن واژه ای خاص، به بیان ویژگی ها و مسائل پیرامونی دوزخ پرداخته اند. در احادیث نقل شده از معصومان نیز صدها حدیث در این زمینه وجود دارد که به عنوان نمونه، بیش از هزار مورد آن، در گروه تدوین موسوعه های حدیثی مرکز تحقیقات دار الحدیث، تهیه و آماده انتشار شده اند.

2- (2). لَهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ ظُلَلٌ مِنَ النَّارِ وَ مِنْ تَحْتِهِمْ ظُلَلٌ ذَلِكَ يُخَوِّفُ اللَّهُ بِهِ عِبَادَهُ يَا عِبَادِ فَاتَّقُونِ؛ و بر آنها از بالا و پایین سایبان آتش دوزخ است؛ آن آتشی که خدا از آن بندگان را می ترساند که ای بندگان، از آتش قهر من بترسید (سوره زمر، آیه 16). [1]

شامل شود. این نکته، در ادبیات اسلامی نیز به روشنی، مورد تأکید قرار گرفته است.

از جمله، امام خمینی (1382 ش) در کتاب چهل حدیث خود، ذیل بحث خوف و رجاء اشاره می کند که: «برای خوف و رجاء، مراتب و درجاتی است حسب حالات بندگان و مراتب معرفت آنها؛ چنانچه خوف عامه، از عذاب است، و خوف خاصه، از عتاب، و خوف اخصّ خواص، از احتجاب است» (ص 224).

از دیدگاهی دیگر، خواجه نصیر الدین طوسی (1384 ش) در اوصاف الأشراف، بین حزن، خوف و خشیت، تمایز ایجاد می کند؛ حزن، یعنی «اندوه نسبت به چیزی که از دست رفته» است (ص 69). خوف، یعنی «ترس نسبت به امری ناگوار که امکان وقوع آن می رود و عوامل پیدایش آن، قابل تحقّق هستند، و یا نگرانی و ترس نسبت به از دست رفتن امری مطلوب که جبران آن، میسر نیست» (ص 69). خشیت، «ترسی است که به واسطه فهم و ادراک عظمت و هیبت الهی و آگاهی به نقصان و قصور در بندگی و طاعت و یا احتمال ترک ادب در عبودیت یا کاستی در عبادت حاصل می شود» (ص 71 و 72). به همین دلیل است که خشیت را به عالمان نسبت داده اند. (1)

نتیجه ترس از خدا، «بازداری» (2) رفتار، یعنی احتیاط است و پرهیز از آنچه وی منع کرده است، و نیز مبادرت به آنچه وی خواسته یا فرمان داده است، به منظور دوری از پیامدهای منفی پیروی نکردن و سرپیچی کردن از این خواسته ها و فرامین. لازم به توضیح است که پیامدهای منفی و امور ناخوشایند، از اموری هستند که اگر درک یا شناخته شوند، انسان برای دوری از آنها، به طور طبیعی اقدام نموده، از عامل تهدید، دوری و اجتناب می کند؛ چرا که انسان، از زیان، گریزان است.

این واقعیت، در آیات و روایات مختلفی مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است. خداوند متعال در قرآن کریم، رابطه ای میان خوف (خاف) و بازداری (نهی النفس) برقرار نموده و بدین سان، تأکید کرده است که ترس، موجب بازداری نفس از هوس

ص: 112

1- (1). إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ؛ تنها عالمان از خداوند پروا دارند (سوره فاطر، آیه 28). [1]

2- (2). Inhibition.

می گردد. (1) امام صادق (علیه السلام) در تفسیر آیه 46 سوره الرحمان (2) می فرماید که: آگاهی انسان از ناظر بودن و شنوا بودن خداوند متعال، موجب ترس می شود و ترس، موجب بازداری می گردد. (3)

امام زین العابدین (علیه السلام) نیز در تبیین نقش کنترل کننده و تنظیم کننده خوف، تصریح می کند که خوف، موجب پرهیز، و پرهیز، موجب ترک کار می شود. (4) امام علی (علیه السلام) هم ترس را موجب فرار انسان از موضوع ترس می داند (5) و در جای دیگر، تصریح می کند که ترس، موجب بازداشتن نفس از گناه می گردد. (6)

ص: 113

1- (1). وَ أَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَىٰ؛ و هر کس از حضور در پیشگاه عزّ ربوبیت بترسید و از هوای نفس دوری جست، همانا بهشت منزلگاه اوست (سوره نازعات آیه 40 و 41). [1]

2- (2). وَ لِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٍ؛ و هر که از مقام قهر خدا بترسد، برای او دو باغ در بهشت خواهد بود (سوره الرحمن آیه 46). [2]
3- (3). مَنْ عَلِمَ أَنَّ اللَّهَ يَرَاهُ وَيَسْمَعُ مَا يَقُولُ وَيَعْلَمُ مَا يَعْمَلُهُ مِنْ خَيْرٍ أَوْ شَرٍّ، فَيَحْجُزُهُ ذَلِكَ عَنِ الْقَبِيحِ مِنَ الْأَعْمَالِ فَذَلِكَ الَّذِي خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَ نَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ؛ هر کس بداند که خدا او را می بیند و هر آنچه که می گوید، می شنود و هر کار خیر و شری را که انجام می دهد، می داند، این، او را از کارهای قبیح، باز خواهد داشت. پس چنین فردی، همان کسی است که از مقام پروردگارش می ترسد و خود را از هواهای نفسانی، برحذر می دارد (الكافی، ج 2، ص 70 ح 10 و [3] ص 80، ح 1، به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ح 5233).

4- (4). وَ اِنَّهُ عَرَوْا قُلُوبَكُمْ خَوْفَ اللّٰهِ... فَاِنَّهُ مَنْ خَافَ شَيْئًا حَذِرَهُ وَ مَنْ حَذِرَ شَيْئًا تَرَكَهُ؛ لباس ترس بر دل هاتان بپوشانید...؛ چرا که هر کس از چیزی بترسد، نسبت به آن، هشیار خواهد شد و هر کس نسبت به چیزی هشیار شود، آن را ترک خواهد کرد (علامه مجلسی، ج 78، ص 144).

5- (5). مَنْ خَافَ شَيْئًا هَرَبَ مِنْهُ، مَا أَذْرَىٰ مَا خَوْفٌ رَجُلٍ عَرَضَتْ لَهُ شَيْءٌ هُوَ فَلَمْ يَدْعُهَا لِمَا خَافَ مِنْهُ؛ هر کس از چیزی بترسد، از آن فرار خواهد کرد. نمی دانم چه معنا دارد ترس فردی که در معرض شهوت قرار گرفته و آن را به خاطر ترسش رها نمی کند! (تحف العقول، ص 213، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 5213).

6- (6). الْخَوْفُ سِيَجْنُ النَّفْسِ عَنِ الذُّنُوبِ وَ رَادِعُهَا عَنِ الْمَعَاصِي... نِعْمَ الْحَاجِزُ عَنِ الْمَعَاصِي الْخَوْفُ؛ ترس، بازداشتگاه نفس از گناهان و بازدارنده آن از نافرمانی هاست.... ترس، بازدارنده خوبی است از گناهان (محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 5229-5230).

منظور از نیاز به خداوند، این است که فرد، با هدف به دست آوردن چیزی و یا نیل به موقعیت خوشایند و خواسته شده ای، یا پیامد مثبت و انتظار رفته ای، از دستورها و اوامر خداوند (یعنی منبع فیض) پیروی می کند. در این بُعد نیز مفهوم نیاز، کاملاً گویا و رسا نیست و شاید بهتر باشد از مفهومی نزدیک تر به رجا- که نشان دهنده امیدواری به رفع نیاز و پاسخگویی خداوند به این نیاز است- و یا از مفهوم طمع- که حالت انگیزشی بیشتری را در مقایسه با حالت انفعالی یا مصدری نیاز می رساند-، استفاده شود. (1)

آشکارترین نمونه ها برای بُعد نیاز به خدا، تلاش برای به دست آوردن بهشت و نعمت های آن در جهان پس از مرگ است؛ مفهومی که بین تمامی ادیان، اعم از توحیدی و غیر توحیدی، مشترک است. نمونه های دنیایی و عمومی آن نیز بسیار فراوان اند که از جمله عمومی ترین آنها می توان به کمک طلبیدن از خداوند در نیل به مقصود مطلوب و موفقیت اشاره کرد. قرآن کریم در موارد بسیار زیادی، از وعده

ص: 114

1- (1). راغب اصفهانی در کتاب مفردات، در تعریف رجا چنین آورده است: وَالرَّجَاءُ وَالطَّمَعُ تَوَقُّعٌ مَّحْبُوبٍ عَنِ أَمَارَةٍ مَطْنُونَةٍ أَوْ مَعْلُومَةٍ؛ امید و طمع انتظار، چیز خوشایندی است که از نشانه ای ظنی یا علمی، سرچشمه می گیرد (ص 161). و در جای دیگری نیز چنین می نویسد: الرَّجَاءُ ظَنُّ يَفْتَضِي حُصُولَ مَا فِيهِ مَسْرَّةٌ؛ امید، گمانی است نسبت به حصول چیزی که مایه شادمانی است (ص 190). بدین ترتیب، مشخص است که در مفهوم رجا نیز همانند خوف، عنصر آینده، دارای نقشی مهم و تعیین کننده است. علامه مجلسی (ره) در تحلیل مفهوم رجا چنین آورده است: «اگر چیزی که مربوط به آینده است، به قلب تو گذشت و بر قلبت غلبه پیدا کرد، انتظار نامیده می شود. حال اگر موضوع انتظار... دوست داشتی و خوشایند باشد، لذت و نشاطی در قلب پدید می آید که رجا نامیده می شود. پس رجا، نشاط روح به خاطر انتظار امری دوست داشتنی است. البته باید این امر دوست داشتنی، سببی داشته باشد، لذا اگر انتظار به خاطر حصول اکثر اسبابش باشد، نام رجا بر آن صدق می کند و اگر انتظاری بدون آماده بودن اسباب و همراه با تشویش باشد، نام غرور و حماقت، بر آن صادق تر است.... به هر حال، نام رجا و خوف، جز در اموری که تردیدی است، صدق نمی کند؛ اما آنچه قطعی است، موضوع خوف و رجا قرار نمی گیرد (علامه مجلسی، ج 70، ص 352).

بهشت و نعمت های آن برای تطمیع غیر مسلمانان برای گرایش به اسلام و نیز مسلمانان، به پیروی از احکام و تعالیم اسلامی، کمک گرفته است. (1) بنا بر این، هدف این بخش از متون دینی، آگاه کردن مردم و مؤده دادن آنها به پیامدهای مثبت اعمال و برانگیختن اشتیاق و امید در مردم است تا به وسیله آن، مسیر مردم، اصلاح شود و اعمال آنان تنظیم گردد.

در همین چارچوب، هنگامی که از رسالت تبشیری پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) صحبت می شود نیز، بیان همین حقیقت است که آن حضرت مأموریت دارد تا مردم را به آنچه از آنها بی خبرند و یا نسبت به آنها بی توجه اند، بشارت دهد؛ باشد که با توجه دادن و حساس کردن مردم نسبت به آنها، مردم، با اشتیاق دست یافتن به آنها، رفتار و کردار خود را اصلاح کنند و یا با امیدواری و انگیزه بیشتر، به رفتارهای درست خود ادامه دهند.

از سوی دیگر، در اسلام، خداوند نیز به عنوان خدایی مهربان، بخشنده و نیکی کننده- که به نیازهای بندگان آگاه بوده و با علاقه مندی و کرامت به آنها پاسخ داده و می دهد- معرفی شده است. خداوند در قرآن، بیش از هر چیز به صفات رحمتش، (2) توصیف، معرفی و ستوده شده است. به عنوان مثال، قرآن کریم با آیه

ص: 115

1- (1). بخش مهمی از آیات قرآن کریم، به مسئله تبشیر یا بشارت و مؤده اختصاص دارد، به نحوی که این واژه و مشتقات آن بیش از هفتاد بار، در قرآن کریم به کار رفته است و این البته غیر از آیاتی است که بدون این واژه به تبشیر پرداخته اند. همچنین در قرآن کریم 145 بار واژه «جَنَّة» وارد شده است و البته باز هم این تعداد، بجز آیاتی است که قبل یا بعد از این آیات، و یا در موارد دیگر، بدون ذکر نامی از بهشت، به این مسئله پرداخته اند. علاوه بر این که در قرآن، از بهشت، با تعبیرهای متفاوتی مانند: «جَنَّة النعیم» (13 بار)، «جَنَّتِ»، «دار السلام» (2 بار)، «دار المتَّقین»، «دار المقامة»، «دار الأمان» و «دار الکرامه». در احادیث نقل شده از معصومان نیز صدها حدیث در این زمینه وجود دارند که به عنوان نمونه، بیش از هزار مورد آن، در گروه «دانش نامه نگاری» پژوهشکده علوم و معارف حدیث، تهیه شده و آماده انتشار اند.

2- (2). رحمت در لغت، به معنای رقت و دلسوزی آمده است (راغب اصفهانی، ص 347) و لذا نسبت به شخص نیازمندی مصداق می یابد که باید مورد حمایت قرار گیرد و به او کمک شود. به بیان دیگر، هنگامی که عواطف ما به شخص نیازمند مراقبت و نگهداری، جریان می یابد، نام «رحمت» بر خود می گیرد. مرحوم علامه طباطبایی در این باره می فرماید: رحمت، به معنای نوعی تأثیر نفسانی است، که از مشاهده محرومیت محرومی که کمالی را ندارد و محتاج به رفع نقص است، در دل پدید می آید و صاحب دل را وادار می کند به این که در مقام برآید و او را از محرومیت نجات داده و نقصش را رفع کند (علامه طباطبایی، ج 16، ص 166). [1]

شریف بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ آغاز شده است، ضمن آن که تمامی سوره های قرآن (بجز یک سوره) نیز با همین آیه، آغاز شده اند.

به عبارت دیگر، پس از ذکر نام «الله»- که اسم جامع است و جلوه جامع همه جلوه های حق تعالی است-، اسم رحمان و رحیم، به عنوان جلوه های آن اسم جامع آمده است (امام خمینی، 1378 ش، ص 104-105)، که البته به نظر می رسد وقتی ابتدا می آیند و با هم می آیند و مکرر در مکرر می آیند، اینها همگی می تواند نشان دهنده اهمیت آنها باشد. کما این که امام خمینی (1378 ش) در تفسیر همین ابتدا آمدن و همراه آمدن این نام ها با اسم «الله»، تأکید می کنند که «با این اسم الله که جامع همه کمالات است به مرتبه ظهور، رحمان و رحیمش را ذکر فرموده است از باب این که رحمت است و رحمانیت است و رحیمیت است؛ و اوصاف غضب و انتقام و امثال اینها تبعی است. آن که بالذات است، این دو است، رحمت بالذات است، و رحمانیت و رحیمیت بالذات است؛ آنها را دیگر، تبعی است» (ص 105).

رحمن و رحیم- که از امتهات اسمای الهی هستند (همان، ص 39) و هر دو، مشتق از رحمت بوده و در آنها عطوفت و رقت، مأخوذ است-، دو نام لطیف هستند که یکی از دیگری، لطیف تر است: رحمان، یعنی لطف کننده، و رحیم، یعنی مهربانی کننده با بندگان (همان، ص 25-26).

امام خمینی (1378 ش) با ذکر مستندات، از جمله آیه 156 سوره اعراف، [\(1\)](#) «رحمان» را محیطترین اسمای الهیه می داند، و به همین دلیل هم هست که بر دیگر تجلیات خداوند، مقدم شده است. کما این که این مسئله در دعای امام صادق (علیه السلام) نیز به روشنی، مورد اشاره قرار گرفته است. [\(2\)](#)

ص: 116

1- (1). رَحْمَتِي وَسِعَتْ كُلَّ شَيْءٍ؛ رحمت من، همه موجودات را فرا گرفته است.

2- (2). یا من سبقت رحمته غضبه؛ ای کسی که رحمتش بر غضبش سبقت گرفته است! (علامه مجلسی، ج 94، ص 239). [1]

امام خمینی (1378 ش) در تفسیر سوره حمد آورده است: «رحمت رحمانی، مقام بسط وجود است و رحمت رحیمی، مقام بسط کمال وجود. پس وجود، با رحمت رحمانی پدیدار شد و هر پدیده ای، با رحمت رحیمی، به کمال معنوی و هدایت باطنی خویش می رسد» (ص 213). با توجه به همین تفسیر و برداشت است که ابن عربی معتقد است که جهان، با بِسْمِ اللّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ پدید آمد. (1) بنا بر این، «این جلوه رحمت رحمانیه است که نظام عالم وجود، مطلقاً بر پایه آن نهاده شده» (همان، ص 221).

نتیجه نیاز به خدا در افراد، «فعال کردن» (2) رفتار است از طریق تشویق و تطمیع فرد، به مبادرت به انجام دادن آنچه خدا خواسته و یا فرمان داده است، و نیز اجتناب از آنچه خدا منع و نهی کرده است، به این امید که به پیامدهای مثبت پیروی کردن از این اوامر و نواهی، دست یابد. لازم به توضیح است که انسان، به طور طبیعی، از ویژگی جلب منفعت برخوردار بوده و برای کسب سود یا دست یافتن به موقعیتی خوشایند، تلاش می کند. بنا بر این، چنانچه بداند که انجام دادن رفتاری خاص، پیامدهای مثبتی به همراه خواهد داشت، امید در او برانگیخته می شود و برای کسب منفعت و دست یافتن به آن، اقدام می کند.

این مسئله، در آیات و روایات فراوانی نیز مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است. خداوند متعال در آیه ای، پس از توضیح اوصاف مؤمنان، آنها را از نظر اعمال و رفتارشان، این گونه معرفی می کند: «شبها از بستر خواب برمی خیزند و [در دل شب،] با بیم و امید [و ناله اشتیاق در نماز شب،] خدای خود را می خوانند و از آنچه به آنها روزی کرده ایم، به مسکینان انفاق می کنند». (3)

امام صادق (علیه السلام) در مورد گروهی که پیوسته گناه می کنند و می گویند امیدواریم، ضمن تکذیب ادعای امید بدون عمل آنها، به عنوان یک اصل، بیان می دارند که امید،

ص: 117

1- (1) ر.ک: الفتوحات المکیة، ج 1، ص 102: « [1] ظهر الوجود بیسم الله الرحمن الرحیم ».

2- (2) Activation.

3- (3) . تَجَافَى جُنُوبُهُمْ عَنِ الْمَضَاجِعِ يَدْعُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا وَ مِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ (سوره سجده، آیه 16). [2]

با طلب کردن، برابر است، همان گونه که خوف، با گریختن، مساوی است. (1) امام علی (علیه السلام) نیز در مورد مشابهی می فرماید: «به گمان خود، مدعی است که به خدا امیدوار است. به خدای بزرگ قسم دروغ می گوید! پس چرا امیدواری او در کردارش آشکار نمی شود؟ زیرا هر که امیدوار است، امید او در کردارش آشکار می شود». (2)

در حدیث دیگری از امام صادق (علیه السلام) نیز تأکید شده است که امید واقعی، آن است که اعمال و رفتار انسان، مطابق آن شکل گیرد. (3) از مجموع این احادیث می توان دریافت که رجا، موجب تحرک انسان می شود و او را به عمل وا می دارد.

این نکته، در بیان امام خمینی (1378 ش) در تفسیر سوره مبارک حمد نیز مورد تأکید قرار گرفته است: «این اسم رحمت... اسمی است که حق تعالی، بیشتر، خود را به آن معرفی فرموده و در هر یک از سوره قرآنی، آن را تکرار فرموده تا دل بستگی بندگان به رحمت و اسعۀ آن ذات مقدس، روزافزون شود و دل بستگی به رحمت حق، منشأ تربیت نفوس و نرم شدن قلوب قاسیه شود. با هیچ چیز، مثل بسط رحمت و رأفت و طرح دوستی و مودت، نمی توان دل مردم را به دست آورد» (ص 23).

روشن است که نیاز به خدا هم در افراد مختلف، ماهیت ها و درجات گوناگونی دارد که در بخش های بعدی این نوشتار، مورد بحث قرار خواهند گرفت.

ص: 118

1- (1). هُوَ لَاءِ قَوْمٍ يَتَرَجَّحُونَ فِي الْأَمَانِي كَذَبُوا لَيْسُوا بِرَاجِحِينَ، إِنَّ مَنْ رَجَا شَيْئاً طَلَبَهُ وَمَنْ خَافَ مِنْ شَيْءٍ هَرَبَ مِنْهُ؛ اینها مردمانی هستند که در آرزوها و خیالات خود غرق اند. دروغ می گویند. آنها امیدوار نیستند؛ زیرا هر که به چیزی امید داشته باشد، در طلب آن می کوشد و هر که از چیزی بترسد، از آن می گریزد (الكافی، ج 2، ص 68، ح 5، [1] به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 6949).

2- (2). يَدْعِي بِرَعْمِهِ أَنَّهُ يُرْجُو وَاللَّهِ، كَذَبَ وَالْعَظِيمِ! مَا بَالُ لَآ- يَتَبَيَّنُ رَجَاؤُهُ فِي عَمَلِهِ؟! فَكُلُّ مَنْ رَجَا عَرَفَ رَجَاؤَهُ فِي عَمَلِهِ (نهج البلاغه، خطبه 160، [2] به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 6948).

3- (3). لَا يَكُونُ الْعَبْدُ مُؤْمِنًا حَتَّى يَكُونَ خَائِفًا رَاجِيًا، وَلَا يَكُونُ خَائِفًا رَاجِيًا حَتَّى يَكُونَ عَامِلًا لِمَا يَخَافُ وَيُرْجُو؛ بنده مومن نیست مگر آن که خائف و امیدوار باشد و خائف و امیدوار نمی تواند باشد، مگر آن که نسبت به آن چیزی که از آن می ترسد و به آن چیزی که امید دارد، عمل نماید (الكافی، ج 2، ص 71، ح 11؛ [3] تحف العقول، ص 369، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 5215).

محبت در زبان عربی، از ریه ش «حُب» و به لحاظ لغوی، به معنای کشش و تمایل درونی آدمی به چیزی یا کسی (انصاری، بی تا). منظور از محبت به خدا، این است که فرد، به دلیل علاقه به خداوند و ذات واجب الوجودی اش، از اوامر و نواهی خداوند (یعنی موضوع محبت خود)، پیروی می کند. بدین ترتیب، در این بُعد، فرد، نگاهی به پیامدهای عمل خود ندارد، و یا این که حداقل پیامدی «عینی» و یا شاید «مادی» و در واقع «فردی» از عمل خود را انتظار ندارد. در مقایسه با دو بُعد قبل، می توان گفت در حالی که در دو بُعد «ترس» و «نیاز»، فرد، به دنبال به دست آوردن منفعتی شخصی در رابطه خود با خداست، در بُعد «محبت»، فرد، به دنبال به دست آوردن رضایت موضوع علاقه و محبت (عشق) خود (یعنی دیگری) است.

اریک فرام (1367 ش) تأکید می کند که «عشق، در درجه اول، نثار کردن است، نه گرفتن» (ص 39). در توضیح این مطلب، این پرسش به ظاهر ساده را مطرح می کند که: ایثار چیست؟ و در پاسخ به اشتباه عامیانه در این زمینه، اشاره می کند که ایثار را با چشم پوشی، محروم شدن و قربانی کردن، مترادف می دانند؛ برداشتی که مربوط به شخصیت های رشدنیافته و نگاه های کاسب کارانه است؛ اما برعکس، برای شخصیت های رشدیافته و بارور، ایثار، بالاترین و بهترین تجلیگاه قدرت و لیاقت آدمی است. به هنگام ایثار است که شخص، قدرت خود، غنای خود و توانایی خود را تجربه می کند و به همین دلیل هم، «ایثار، از گرفتن، شادی بخش تر است» (فرام، 1367 ش، ص 40). بدین ترتیب، بُعد محبت، در واقع، از سطحی کمتر عینی و جسمانی و شخصی، و سطحی بیشتر روانی، عاطفی، و فراشخصی برخوردار است.

پرسشی که پیش از ادامه بحث باید به آن پاسخ داده شود، این است که: عامل برانگیختن محبت چیست؟ و به تعبیر دیگر، چه چیزی سبب برانگیخته شدن محبت به خدا در وجود انسان می شود و او را به تلاش و تکاپو وادار می کند؟ ریه ش این محبت به خدا چیست و از کجا و چگونه به وجود می آید؟ بر اساس آنچه از روایات استفاده می شود، «احسان» و «انعام»، عوامل برانگیخته شدن محبت در وجود انسان اند. مطابق روایات، به عنوان یک قاعده کلی، وقتی انسان به احسان و انعامی

که در حق او شده، توجّه پیدا کند، محبت نسبت به عامل احسان و انعام، در وجودش برانگیخته می شود. حدیثی از پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) در این خصوص نقل شده است که به روشنی، این موضوع را بیان کرده است. ایشان می فرماید: «قلبها بر محبت کسی که به آنها احسان می کند و دشمنی با کسی که با آنها دشمنی می کند، سرشته شده است».⁽¹⁾

همان گونه که در این حدیث روشن است، به عنوان یک قاعده کلی، تصریح شده که احسان، عامل برانگیختن محبت، و بدی، عامل برانگیختن بغض و دشمنی است. در حدیث دیگری، امام علی (علیه السلام) با بیان یک قاعده کلی احسان را سبب محبت⁽²⁾ دانسته است. بدین ترتیب، محبت به خداوند نیز با توجّه به احسان و انعام او در حق بشر، برانگیخته می شود. با توجّه به این قاعده کلی است که پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) فرموده است: «...خدا را به خاطر نعمت هایی که به شما ارزانی داشته، دوست بدارید».⁽³⁾

توضیح این مسئله در چارچوب «نظریه دل بستگی»⁽⁴⁾ - به عنوان یکی از برجسته ترین دست آوردهای روان شناسی معاصر - نیز کمک کننده خواهد بود. این نظریه - که فرایند شکل گیری پیوندهای عاطفی را توضیح می دهد - توسط بالبی⁽⁵⁾ (1973، 1969، 1980 م) به نقل از مظاهری، (1377 ش) ارائه شده است. مفهوم محوری و اصلی این نظریه، به توضیح و تشریح این نکته می پردازد که چگونه طفل شیرخوار، از نظر عاطفی و هیجانی، نسبت به شخصی که به طور اصلی، وظیفه نگهداری از وی را بر عهده دارد (مادر یا تصویر مادرانه)⁽⁶⁾ دل بسته می شود.

ص: 120

-
- 1- (1). جُبِلَتْ الْقُلُوبُ عَلَى حُبِّ مَنْ أَحْسَنَ إِلَيْهَا، وَ بُغِضَ مَنْ أَسَاءَ إِلَيْهَا (کتاب من لا یحضره الفقیه، ج 4، ص 381، ح 5826 و ص 419، ح 5917؛ تحف العقول، ص 37؛ [1] بحار الأنوار، ج 77، ص 140، ح 18، به نقل از: محمدی ری شهری، ص 92، ح 245).
 - 2- (2). سَبَبُ الْمَحَبَّةِ الْإِحْسَانُ (غرر الحکم، ح 5518، به نقل از: محمدی ری شهری، ص 92، ح 249). [2]
 - 3- (3). علل الشرائع، ص 140، ح 3؛ [3] الأمالی، طوسی، ص 278، ح 531، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 3200.
 - 4- (4). Attachmen theory.
 - 5- (5). J. Bowlby.
 - 6- (6). Mother figure.

دل‌بستگی، (1) پیوند عاطفی نسبتاً پایداری است که بین کودک و یک یا تعداد بیشتری از افرادی که نوزاد، در تعامل منظم و همیشگی با آنهاست، ایجاد می‌شود. زندگی نوزاد انسان، حول محور یک شخص خاص - که قابل دسترسی است و به طور منظم، به نیازهای مراقبتی او پاسخ می‌دهد - می‌چرخد. بدین ترتیب، در جریان نخستین سال زندگی کودک، شخص یا اشخاصی که به صورت منظم، به نیازها و درخواست‌های وی پاسخ می‌دهند، سرانجام، موضوع دل‌بستگی وی قرار می‌گیرند (مظاهری، 1377 ش).

البته نظریه پردازان دل‌بستگی، به اتفاق بر این نکته تأکید کرده‌اند که دل‌بستگی، فرایندی صرفاً مربوط به دوره کودکی نیست و در همهٔ سنین، وجود دارد. بنا بر این، باید به عنوان سازه‌ای در گسترهٔ حیات، مورد مطالعه و بررسی قرار گیرد (بالبی، 1969 م؛ اینثورت و ویتینگ، 1969 م؛ آنتونوکی، 1976 م؛ ویس، 1982 م؛ اشترن، 1985 م؛ همگی، به نقل از: مظاهری، 1378 ش).

در همین چارچوب نیز پژوهشگران بسیاری، این نظریه را به روابط بزرگ سالان (از جمله: وست و شلدون کلا، 1994 م؛ ویس، 1982 م؛ هزن و شیور، 1987 م؛ سیمپسون، 1990 م؛ کرکپاتریک و دیویس، 1994 م؛ بینگ هال، 1995 م؛ فینی و نولر، 1996 م؛ مظاهری، 1379 ش) و حتی رابطهٔ انسان با خدا (از جمله: کرکپاتریک و شیور، 1996 م؛ کرکپاتریک، 1999 م؛ آرژیل، 2000 م؛ روات و کرکپاتریک، 2002 م؛ تقی یاره و همکاران، 1384 ش؛ شهابی زاده و همکاران، 1385 ش)، تعمیم و گسترش داده‌اند. در فصل دوم این گزارش، نظریهٔ «کرکپاتریک» در خصوص کاربرد نظریهٔ دل‌بستگی در توضیح رابطهٔ انسان با خدا، با تفصیل بیشتری، مورد بحث و بررسی قرار گرفته است.

همان‌گونه که اشاره شد، در دل‌بستگی، پاسخگویی منظم به نیازهای مراقبتی فرد - که در زبان حدیث، تحت عنوان احسان و انعام آمده است -، پیش نیاز اصلی شکل‌گیری این رابطه است. البته ذکر این نکته نیز ضروری است که اگر چه شکل‌گیری این محبت، مستلزم و مشروط به دریافت احسان است، تداوم آن، لزوماً

مشروط به تداوم احسان نیست. به عبارت دیگر، وقتی این محبت شکل گرفت، می تواند در شرایط سالم و به هنجار، از رابطه بر اساس دریافت احسان نیز فراتر رود. (1) درست همان گونه که آلپورت، از خودمختاری کنشی انگیزه ها در نظریه خود، بحث کرده است؛ یعنی انگیزه های بزرگ سالانی که پخته و از لحاظ هیجانی، سالم هستند، به صورت کارکردی، به تجربه های گذشته ای که از طریق آنها ظاهر شده اند، ارتباط ندارند (شولتز، 1377ش)، همان گونه که درخت بلوط کاملاً رشد یافته، از تخمی که روزگاری از آن تغذیه می کرده، مستقل است (شولتز، 1362ش).

در رابطه دل بستگی هم همین مسئله را به خوبی می توان مشاهده کرد. وقتی دل بستگی، به خوبی شکل گرفت و مستقر شد، تداوم این رابطه، مستلزم تداوم مراقبت های والدین نیست و در واقع، حتی زمانی که فرد، بزرگ سال شده و از والدین خود کاملاً مستقل می شود، هنوز هم این رابطه و نیاز و تأثیر روانی آن، باقی می ماند و حضور دارد.

ممکن است نتوان برای این بُعد (محبت)، نمونه هایی آن چنان عمومی و آشکار را- که در مورد دو بُعد دیگر ارائه شد-، را نشان داد؛ اما مواردی مانند: توجه، صمیمیت، ذکر، ایثار و فداکاری، از نمونه های بارز این بُعد به شمار می روند. البته عمیق ترین نوع یا بالاترین کیفیت آن را در «عشق به خدا» می توان سراغ گرفت که در بسیاری از ادیان، مورد تأکید و توجه خاص قرار گرفته است. شاید توضیحی در باره صمیمیت، روشن کننده باشد: صمیمیت، (2) شامل گذراندن زمان با یکدیگر، صحبت کردن با یکدیگر، گوش دادن به نیازهای یکدیگر یا مکالمه کردن با هم

است. خودافشایی، (3) اساسی ترین مؤلفه در به وجود آوردن صمیمیت محسوب می شود (برگ کراس، (4) 1997م).

ص: 122

1- (1). امام علی (علیه السلام) در دعای کمیل چنین می فرماید: ... فیهنی یا الهی و سیدی و مولای و ربی صبرت علی عذابک فکیف اصبر علی فراقک و هبنی صبرت علی حرّ نارک فکیف اصبر عن النظر إلی کرامتک...؛ ... ای معبود و آقا و مولا و پروردگار من! گیرم که من بر عذاب تو صبر کنم؛ اما چگونه بر دوری از تو طاقت آورم؟ و گیرم که حرارت آتش تو را تحمل کنم؛ اما چگونه چشم پوشیدن از بزرگواری ات را بر خود هموار کنم؟....

2- (2). Intimacy.

3- (3). Self-disclosure.

4- (4). Berg-Cross.

لازم به ذکر است که رفتارهایی مانند دعا کردن، راز و نیاز کردن با خداوند و اقرار به اشتباهات یا توبه کردن، از عمومی ترین رفتارهای مشترک در ادیان مختلف محسوب می شود که در واقع، با رفتارهای یاد شده و خصوصاً با کنش خودافشایی، کاملاً مشابه و مرتبط است. در قرآن و روایات نیز مکرراً بر اهمیت این رفتارها تأکید و تصریح شده است.

در قرآن کریم، نمونه های فراوانی از محبت و عشق به خدا مطرح شده است که از جمله می توان به آیه ای از قرآن اشاره کرد که در آن، خداوند سبحان، ایمان را مقوله ای وابسته به حب یا محبت می داند. (1) واقعیت، این است که ماهیت و جوهر دین، عشق و شور و محبت است (انصاری، 1386ش). این وابستگی و پیوستگی ایمان و محبت، به حدی است که در روایات متعددی، دین و محبت، مترادف و برابر با یکدیگر بیان شده اند (انصاری، 1386ش). به عنوان نمونه، از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که: «ایمان، عبارت است از دوست داشتن خداوند» (2) و یا در جایی دیگر، در پاسخ به شخصی که از چستی ایمان می پرسید، فرمود: «ایمان آن است که هیچ چیز نزدت محبوب تر از خدا و پیامبرش نباشد». (3)

امام باقر (علیه السلام) نیز در پاسخ به فردی که از ماهیت ایمان از ایشان می پرسد، می فرماید: «آیا دین، چیزی جز محبت است؟» (4) همچنین در بیانی مشابه از امام رضا (علیه السلام) نیز نقل

ص: 123

-
- 1- (1) ... وَ لَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ... ؛... ولیکن خداوند [به لطف خود]، مقام ایمان را محبوب شما گردانید... (سوره حجرات، آیه 7). [1]
- 2- (2) . الْإِيمَانُ فِي قَلْبِ الرَّجُلِ أَنْ يُحِبَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ؛ ایمان در دل انسان، آن است که خدا را دوست بدارد (الفردوس، ج 1، ص 114، ح 386؛ کنز العمال، ج 1، ص 40، ح 86، به نقل از محمدی ری شهری، 1379ش، ص 282، ح 893).
- 3- (3) ... لَا يَكُونُ شَيْءٌ أَحَبُّ إِلَيْكَ مِنَ اللَّهِ وَ مِنْ رَسُولِهِ... (اسد الغابة، ج 6، ص 106، ح 5885؛ مسند ابن حنبل، ج 5، ص 470، ح 16194؛ کنز العمال، ج 1، ص 289، ح 1402؛ به نقل از: محمدی ری شهری، 1379ش، ص 282، ح 897).
- 4- (4) . هَلِ الدِّينُ إِلَّا الْحُبُّ؟ (الخصال، ص 21؛ روضة الواعظین، ص 416؛ [2] بحار الأنوار، ج 66، ص 237، ح 5، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378ش، ح 3097).

شده است که: «دین، همان محبت است و محبت هم همان دین است» (1) (محمدی ری شهری، 1379 ش).

بدین ترتیب، در قرآن کریم، رابطه حبی با خداوند، بهترین و برترین نوع رابطه بین انسان و خداوند، معرفی شده است (انصاری، بی تا). نگاهی اجمالی به آیات مربوط به حب در قرآن کریم، جایگاه والا- و اهمیت محبت را در ایمان، به خوبی نشان می دهد، از جمله این که محبت، «سنگ محک ایمان»، دانسته شده است. خداوند در قرآن، (2) صریحاً اعلام می کند که میزان و درجه ایمان افراد را معلوم می کند، و طبیعتاً آنها که آن دل بستگی را نسبت به وی نچشیده اند، در مراتب فروتر و پایین تری از ایمان خواهند بود (انصاری، بی تا). از همین روست که یکی از مهم ترین القاب پیامبر (صلی الله علیه و آله) «حبیب الله» است؛ یعنی ایشان به عنوان برترین چهره ایمان، نماد محبت کامل و تمام، نسبت به خداوند است.

بررسی احادیث نقل شده از معصومان نیز حاکی از آن است که به طور کاملاً مشخص و روشن، ایمان و عبادت از روی محبت، برترین نوع ایمان دانسته شده و علاوه بر این که این برتری و فضیلت، در احادیث فراوانی به روشنی، مورد تأکید قرار گرفته است، (3) به طور ضمنی و غیر مستقیم نیز به آن اشاره

ص: 124

1- (1). الدِّينُ هُوَ الْحُبُّ وَ الْحُبُّ هُوَ الدِّينُ (المحاسن، ج 1، ص 263، ح 327؛ [1] الخصال، ص 21، ح 71؛ وسائل الشیعة، ج 16، ص 171، ح 21265، [2] به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 3098).

2- (2). وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَتَّخِذُ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَندَاداً يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ...؛ بعضی از مردم معبودهایی غیر از خداوند را برای خودشان انتخاب می کنند و آنها را همچون خدا دوست می دارند، اما آنها که ایمان دارند، محبتشان به خدا شدیدتر است... (سوره بقره، آیه 165). [3]

3- (3). برای مثال، از امام صادق (علیه السلام) نقل است: انّ العباد ثلاثة: قوم عبدوا الله عزوجل خوفاً قتلک عبادة العبيد، وقوم عبدوا الله - تبارک و تعالی - طلب الثواب فتلك عبادة الأجراء، وقوم عبدوا الله عزوجل حُبًّا له فتلك عبادة الاحرار، و حى افضل العبادة؛ بندگان، سه گونه اند: مردمی که از سر ترس، خدا را می پرستند که این، پرستش بندگان است. مردمی، خداوند-تبارک و تعالی- را برای به دست آوردن پاداش می پرستند که این، پرستش مزدبگیران است. مردمی که خداوند عزوجل را برای آن که دوستش دارند، می پرستند و این، پرستش آزادگان است و برترین نوع پرستش است (الكافی، ج 2، ص 84، ح 5؛ [4] تحف العقول، ص 246؛ بحار الأنوار، ج 70، ص 255، ح 12، [5] به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 292، ح 928). همچنین از حضرت عیسی (علیه السلام) نقل شده است که ایشان بر سه تن گذشت که چهره هایشان دگرگون شده و تن هایشان نزار شده بود. پس به ایشان گفت: «چه چیز شما را به این حالی که می بینم، دچار کرده است؟» گفتند: ترس از دوزخ. فرمود: «بر خداوند، حق است که شخص ترسان را ایمنی بخشد». سپس از آنان گذشت و به سه تن دیگر رسید که از آنان لاغرتر و رنگ پریده تر بودند. پرسید: «چه چیزی شما را به این حالی که می بینم، دچار کرده است؟». گفتند: اشتیاق به بهشت. فرمود: «بر خداوند، حق است که آنچه را امید دارید، به شما ببخشد». سپس از آنان گذشت و به سه تن دیگر رسید که از آنان لاغرتر و رنگ پریده تر بودند و گویی بر چهره هایشان آینه هایی از نور بود. پرسید: «چه چیز شما را به این حالی که می بینم دچار کرده است؟». گفتند: دوستی خدای عزوجل. فرمود: «شما میاید مقربان، شما میاید مقربان!» (محجة البیضاء، ج 8، ص 6، به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 294، ح 931. نیز ر. ک: همان، ح 929-930). در همین چارچوب، از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است که: الحبّ أفضل من الخوف؛ دوستی خدا برتر از ترس از خداست (همان، ح 902).

و تصریح شده است؛ از جمله آن که به وفور، به محبت به خدا سفارش شده است. (1)

اما پرسش اصلی، این است که: دلیل این حد از اهمیت محبت نسبت به خدا و ایمان مبتنی بر محبت چیست؟ در پاسخ شاید بتوان چهار نکته یا دلیل را در این زمینه، مورد توجه قرار داد:

1. چنانچه از امام علی (علیه السلام) نیز نقل شده است، اصولاً اسلام، ریشه در محبت خدا دارد. (2)

و این امر، بدین معناست که «خدا دوستی، اصلی ترین پایه های سازندگی فردی و اجتماعی و تکامل مادی و معنوی انسان است و همه آنچه انبیای الهی برای هدایت

ص: 125

1- (1). أَحِبُّوا اللَّهَ مِنْ كُلِّ قَلْبِكُمْ؛ با همه دل هایتان خدا را دوست بدارید (کنز العمال، ج 16، ص 124، ح 44147، به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 280، ح 890). نیز، ر. ک: دوستی در قرآن و حدیث، فصل «تشویق به دوستی خدا».

2- (2). إِنَّ هَذَا الْإِسْلَامَ دِينُ اللَّهِ الَّذِي اصْطَفَاهُ لِنَفْسِهِ... و اقام دعائمه علی محبته؛ این اسلام، دین خداوند است که آن را برای خود برگزیده است... و ستون هایش را بر محبت خویش استوار ساخته است (نهج البلاغه، خطبه 198؛ [1] بحار الأنوار، ج 68، ص 344، ح 16، [2] به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 308، ح 954).

جامعه بشر آورده اند، در صورتی به نتیجه مطلوب می رسد که بر این پایه، استوار باشد» (محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 331).

2. «اگر چه پیش نیاز دین، تعقل است، وقتی کسی این مرحله را طی کند و به اصل و اساس دین برسد (یعنی بعد از تعقل به گوهر ایمان برسد)، دیگر در این فضا آنچه موتور محرک و انگیزه اصلی است، محبت است. ایمان بدون محبت، هر چند بنیانی عقلانی و فلسفی داشته باشد، ولی تا زمانی که جوهر عشق و محبت در درونش ریخته نگردد، مبدأ عمل و تحرک نمی شود» (انصاری، 1386 ش، ص 84).

3. مزیت دیگر رابطه بر اساس محبت، این است که رابطه مبتنی بر محبت، پایدارتر از رابطه ای است که بر ترس یا طمع استوار است. رابطه ای که بر اساس خوف است، چنانچه ترس از کیفر نباشد، رابطه اش قطع و رفتارش تغییر خواهد کرد و کسی که بر اساس رجا، عمل می کند نیز اگر طمع به پاداش نداشته باشد، رابطه اش قطع و رفتارش تغییر خواهد کرد؛ اما کسی که رابطه اش بر محبت استوار است، از بند ترس و طمع، آزاد است و با وجود یا فقدان کیفر و پاداش، رفتارش تغییر نخواهد کرد.

امام زین العابدین (علیه السلام) در این باره می فرماید: «من دوست ندارم خدا را عبادت کنم و هدفی جز پاداش نداشته باشم؛ چرا که در آن صورت، مانند بنده طمع کار خواهم شد که اگر طمع نماید، عمل می کند و اگر طمع نکند، عمل نمی کند. و دوست ندارم خدا را به خاطر ترس از عقاب، عبادت کنم که در آن صورت، مانند بنده ناشایست خواهم شد که اگر نترسد، عمل نمی کند».

پرسیدند: پس چرا او را عبادت می کنید؟ فرمودند: «زیرا او به خاطر نعمت هایش اهل پرستش است».^[1]

4. می توان چنین ادعا کرد که رابطه بر اساس محبت اساساً و ماهیتاً از دو نوع دیگر رابطه، متفاوت است. یک دلیل مهم تأیید این ادعا، این است که رابطه حبی،

ص: 126

1- (1). اِنِّیْ اُكْرَهُ اَنْ اُعْبِدَ اللّٰهَ وَ لَا غَرَضَ لِیْ اِلَّا ثَوَابُهُ، فَاكُوْنَ كَالْعَبْدِ الطَّمْعِ الْمُطْمَعِ؛ اِنْ طَمِعَ عَمِلَ وَ اِلَّا لَمْ یَعْمَلْ، وَ اُكْرَهُ اَنْ (لَا) اُعْبُدَهُ اِلَّا لِخَوْفِ عِقَابِهِ، فَاكُوْنَ كَالْعَبْدِ السُّوْءِ؛ اِنْ لَمْ یَخَفْ لَمْ یَعْمَلْ. قِیْلَ: فَلِمَ تَعْبُدُهُ؟ قَال: لِمَا هُوَ اَهْلُهُ بِاِیَادِیْهِ عَلٰی وَ اِنْعَامِهِ (علامة مجلسی، ج 67، ص 210، ح 33). [1]

رابطه ای دوسویه میان خداوند و انسان است؛ زیرا آیات شریف قرآن کریم، صراحت دارند که وقتی انسان، محبت خداوند را به دل گرفت، خود نیز محبوب خدا می شود. یعنی در این جا، هم خدا و هم انسان، محبوب هستند و رابطه ای دوسویه میان خدا و انسان، ایجاد می شود. به همین دلیل است که در قرآن کریم، رابطه حبّی با خداوند را هم خدای سبحان از خود به خلق می گوید و هم از خلق به خدا (انصاری، بی تا).

این، در حالی است که در بیم یا امید، چنین رابطه دوسویه ای وجود ندارد. بنده می ترسد و خداوند بزرگ، ایمنی می دهد، یا بنده، طمع و خواسته ای دارد و خداوند کریم، خواسته او را برآورده می سازد. در همین چارچوب، این نکته نیز قابل توجه و تأمل است که در قرآن کریم، در حالی که خداوند رحمان، از رحمت واسعة خود نسبت به همه انسان ها سخن گفته و رحمت خود را در این دنیا، به وضعیت ها، شرایط یا افراد خاصی محدود و مشروط نکرده است. 1 هیچ گاه به طور عام و بدون مشخص و معین کردن موضوع، محبت خود را اعلام نکرده است.

به عبارت دیگر، خداوند سبحان، محبت خود را تنها نسبت به افراد خاصی اعلام نموده و آن را به صراحت، به افراد و شرایط معینی، محدود و مشروط کرده است. 2

به همین دلیل هم فصل مهمی از متون دینی، به بررسی و توضیح اسباب محبوبیت انسان نزد خداوند اختصاص دارد که حدود دویست آیه و روایت را شامل می شود. (1)

مسئله مهمی که باید از هم اکنون به آن پردازیم و توضیح دهیم، تفکیک و متمایز نمودن محبت عاشقانه و واقعی، از محبت انتفاعی است. خاصیت انسان، این است که دلش به سوی کسی که به او نیکی کند، کشیده می شود و وقتی ما خوبی ای از کسی ببینیم، او را دوست خواهیم داشت. این نوع محبت را می توان محبت احسانی یا انتفاعی نامید؛ یعنی چون انسان، از چیزی یا از کسی احسان دیده و از وی سودی برده است، به او محبت دارد. درست به همین دلیل است که از معصوم (علیه السلام) نقل شده که انسان، بنده احسان و نیکی است. (2) (انصاری، 1386 ش). این، همان محبتی است که از آن، تعبیر به «محبت انتفاعی» و یا «محبت سوداگرانه» شده است. به همین سیاق و در همین چارچوب نیز انسان به کسی که در برابر تهدیدها و مشکلات، به او ایمنی و امنیت بدهد، محبت پیدا خواهد کرد. این نوع از محبت هم انتفاعی است و محبتی است که اصطلاحاً آن را «محبت خائفانه» خوانده اند. این، در حالی است که در محبت عاشقانه، هیچ انتفاع خارجی و مادی ای دخیل نیست؛ بلکه خود محبوب، موضوعیت دارد و در واقع، وجود او منشأ و مبنای محبت است و این نوع محبت است که انسان را به عالی ترین مراتب می رساند. این، همان محبت حقیقی است؛ زیرا در آن، جوهر و حقیقت محبت، ساری و جاری است.

در قرآن، عالی ترین نوع ارتباط با خداوند سبحان، از این قسم است (انصاری، 1386). «پس اگر نوعی از محبت به خداوند وجود دارد که می توان آن را خائفانه خواند و نوعی از محبت به خداوند هست که می توان آن را تاجرانه نامید، نوع سومی از محبت هم هست که می توانیم آن را محبت عاشقانه بنامیم» (انصاری، 1386 ش، ص 88).

ص: 128

1- (1). برای آگاهی بیشتر، ر. ک: محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 400 (اسباب محبوبیت نزد خدا).

2- (2). الإنسانُ عَبْدُ الإِحْسَانِ (عیون الحکم و المواعظ، ص 61؛ غرر الحکم، ح 263، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 3998).

البته این مسئله نیز باید به روشنی، مورد توجه و تأکید قرار گیرد که احادیث و روایات مورد اشاره از امام علی (علیه السلام) و دیگر ائمه و اولیای خدا در خصوص ارجح دانستن ایمان مبتنی بر محبت، به این معنا نیست که این بزرگان، عبادت کردن خدا را با هدف رسیدن به بهشت یا احتراز از جهنم، غلط دانسته اند؛ بلکه ایشان این گونه پرستیدن خداوند را سطح پایینی از عبادت می دانند و تأکید دارند که از این سطوح، مقامی فراتر هم وجود دارد. بنا بر این، این گونه سخنان معصومان ارزش عبادت به خاطر بهشت و یا به خاطر جهنم را کاهش نمی دهند؛ بلکه ما را به این حقیقت رهنمون می کنند که پرستش خداوند، منحصرأ در این مقوله ها نیست و مقامات بالاتری هم وجود دارد (انصاری 1386 ش، ص 87-88).

این واقعیت را باید دوباره به خواننده محترم، توجه و تذکر داد که محبت، ماهیتی واحد و یگانه نیست؛ بلکه خود، دارای درجات و مراتب مختلف و متعدّد است. در همین چارچوب، تقریباً تمام آنچه در حوزه گسترده و بسیار غنی عرفان اسلامی وجود دارد، حول محور همین بُعد (یعنی محبت به خدا و درجات و مرتبه های متعدّد و مختلف آن)، دور می زند.

نتیجه محبت به خدا در انسان، تنظیم رفتار در چارچوب نظر و خواسته های موضوع محبت، به منظور به دست آوردن رضایت وی و نزدیک تر شدن به اوست. این که امام باقر (علیه السلام) ایمان را عبارت می داند از «دوستی و دشمنی»⁽¹⁾ نیز بدین معناست که تئیه این حب و بغض، آن است که تمام عواطف و رفتارهای انسانی که محبت خدا در دل او جای گرفته است، بر اساس محبت الهی، شکل خواهد گرفت و تمام زندگی او، رنگ خدایی خواهد گرفت. امام خمینی (1382 ش) می نویسد: «عرفا معتقدند که محبت به خداوند، نتیجه اش رفع حجاب است و البته روشن است که این محبوبیت نیز دارای مراتب و درجاتی است تا جایی که بین فرد و محبوب او، حجابی نباشد» (ص 290).

ص: 129

1- (1). الإیمان حُبٌّ وَ بُغْضٌ (تحف العقول، ص 295؛ بحار الأنوار، ج 78، ص 175، ح 27، به نقل از: محمّدی ری شهری، 1379 ش، ص 496، ح 1410).

بدین ترتیب، فرد مؤمنی که بر اساس محبت، به خدا ایمان دارد، از آن جهت به انجام دادن اموری که خدا فرمان داده است اقدام می کند که رضایت خدا (موضوع محبت خود)، و در نتیجه، نزدیک تر شدن به وی را، در انجام دادن آن امور می داند و از آن جهت از مبادرت به کارهایی که خداوند نهی کرده، اجتناب می کند که نارضایتی خدا، و در نتیجه، دور شدن از وی را، در انجام دادن آن امور می داند.

از زاویه ای دیگر و در چارچوبی فلسفی و عرفانی، صدرالمتألهین در اسفار اربعه، نشان داده که هر انسانی، به خودی خود، انواع مختلفی را در طول عمرش تجربه می کند. یعنی «خود» انسان، انواع مختلف می شود و این، بر اساس درجات محبت، امکان می یابد؛ یعنی انسان در دوره های مختلف زندگی خود، به هر چه محبت می ورزد، همان می شود. این مفهوم بسیار مهمی است تا بدانیم که هر چیزی که برای ما محبوب است، ما همان هستیم! (1) (انصاری، 1386 ش).

تمایز محبت و نیاز

لازم به توضیح است که اگرچه به طور نظری، «محبت به خدا»، از «نیاز به خدا»، جدا و متمایز است، واقعیت این است که جدا کردن این دو مفهوم در مراحل اولیه، بسیار مشکل است؛ زیرا محبت در مراحل اولیه-همچنان که در بخش قبل به آن نیز اشاره شد-، محبتی است که از راه کسب منفعت و دفع ضرر، به وجود آمده است و این در واقع، همان محبتی است که از سر نیاز، پدید آمده است.

در عرفان اسلامی، تقسیم عشق، به عشق مجازی و عشق واقعی، موضوعی شناخته شده و عمومی است. همان گونه که ماژلو نیز عشق از روی نیاز (2) و عشق به عنوان هدیه (3) را در نظریه خود، از یکدیگر متمایز و تفکیک می کند و تأکید می نماید که افرادی که هنوز در سلسله مراتب نیازهای زیستی قرار دارند، انگیزه عشق ورزی

ص: 130

-
- 1- (1). گر در طلب لقمه ن-انی، ن-انی گر در طلب گوهر کانی، کانی من فاش کنم حقیقت مطلب را هر چیزی که اندر پی آنی، آنی.
 - 2- (2). Need love.
 - 3- (3). gif love.

آنها، جنبه نابلغ و کودکانه دارد؛ اما افرادی که توانسته اند نیازهای مراحل پایین تر را ارضا کنند و به فراتر از آن، دست یابند، به مرحله متعالی عشق ورزی، یعنی عشق برآمده از وجود، (1) دست یافته اند (کریمی، 1383 ش).

در همین چارچوب، روان شناسان دیگر نیز تقسیم بندی های متفاوتی را از عشق، ارائه کرده اند که کم و بیش همین معنا را در بر دارد. به عنوان مثال، اریک فرام (1378 ش) عشق فعل پذیر یا عشق نابلغ و رشد نیافته را - که با نگاه های سودجویانه و کاسبکارانه، همراه است -، از عشق فعال یا عشق بالغ و رشد یافته - که با نگاه های ایثارگرانه، روبه روست -، متمایز کرده است؛ تمایزی که وی تحت عنوان «عشق به عنوان دادن» یا «عشق به عنوان گرفتن»، ایجاد کرده است. اریک فرام، معتقد است که عشق کودکانه، از این اصل پیروی می کند: «من دوست دارم؛ چون دوستم دارند». عشق پخته و بالغ، از این اصل پیروی می کند: «من دوست دارم». عشق نابلغ و ناپخته می گوید: «من دوست دارم؛ چون به تو نیاز دارم». عشق رشد یافته می گوید: «من به تو نیاز دارم چون دوستت دارم» (فرام، 1367 ش).

نکته ای که لازم است در این جا به آن پرداخته شود، این است که: آیا این عشق یا عشق های مراحل پایین تر، ارزشمند و سازنده هستند؟ و اگر نه، پس چرا تشویق شده اند؟ در پاسخ، باید به این مسئله مهم اشاره کرد که عشق مراحل پایین تر، می تواند راهی برای رسیدن به مراحل تحول یافته تر و بالاتر عشق باشد. فرایند تبدیل انگیزه های بلوغ نیافته و ابتدایی، به انگیزه های بلوغ یافته تر، پیشرفته تر و سازنده تر، مسئله ای است که مورد توجه نظریه پردازان بزرگی مانند فروید، آدلر و آلپورت نیز قرار گرفته است. به عنوان مثال، آلپورت، با طرح مفهوم «خودمختاری کنشی»، (2) موضوع مهم جدا شدن و مستقل شدن انگیزه ها از ریشه های اولیه آنها را در انسان کامل، مورد توجه و بررسی قرار می دهد. وی تأکید می کند که انگیزه های

ص: 131

1- (1).being love.

2- (2).functional autonomy.

بزرگ سالان سالم، به صورت کُنشی، به تجربه های گذشته ای که در آغاز از طریق آنها ظاهر شده اند، ارتباط ندارند.

آپورت سعی می کند تا با طرح مثال درخت، این مفهوم را توضیح دهد: «واضح است که رشد و نمو درخت را می توان به دانه آن، ردیابی کرد؛ اما هنگامی که درخت به طور کامل رشد کرده است، دیگر به دانه، به عنوان منبع تغذیه، نیازی نیست. اکنون درخت، خودمختار است؛ دیگر به صورت کارکردی، به دانه اش وابسته نیست» (نقل از شولتز و شولتز، 1381 ش؛ ص 284). بدین ترتیب، «نیروهایی که در اوایل زندگی، ما را بر می انگیزند، خودمختار می شوند. آنها از شرایط اولیه شان، مستقل هستند» (همان، ص 283).

در چارچوبی دیگر، مفهوم مکانیسم دفاعی «والایش» (1) در نظریه فروید-به عنوان سالم ترین نوع مکانیسم های دفاعی-، به فرایند پالایش و والایش انگیزه های اولیه و غیرقابل قبول فرد، به انگیزه هایی پسندیده و پذیرفته اشاره می کند.

تبیین نقش و جایگاه شناخت در دینداری

یکی از مهم ترین ابعاد یا عوامل در رفتار دینی، شناخت (معرفت یا علم) است. بنا بر این، ضروری است که نقش و جایگاه این عامل در الگوی یاد شده نیز به خوبی توضیح داده شود و تبیین گردد. در این چارچوب، باید یادآوری شود که عامل شناخت، نقش بسیار مهم، محوری و تعیین کننده ای در این الگو داشته و در واقع، در بطن هر سه عامل مورد اشاره، مستتر بوده و زیرساخت اصلی آنها را تشکیل می دهد. به عبارت دیگر، میزان ترس، نیاز و یا محبتی که شخص نسبت به خدا دارد، بی تردید، وابسته به ماهیت و میزان شناختی است که از خدا دارد، (2) و اساساً همان گونه که خواجه نصیر الدین طوسی تأکید کرده، «ایمان در لغت، به معنای هر گونه تصدیق و باور داشتن است و در اصطلاح محققان، تصدیق به معلومات یقینی و باور

ص: 132

1- (1). Sublimation.

2- (2). سهروردی در کتاب فی حقیقة العشق می نویسد: «... محبت، خاص تر از معرفت است؛ زیرا هر محبتی، معرفت است؛ اما هر معرفتی، محبت نیست...» (ص 13).

قلبی به فرموده های پیامبر اکرم (صلی الله علیه و آله) است، و شناخت پیامبر، از شناخت خداوند جدا نیست» (سهروردی، 1384 ش، ص 25).

باندورا (1994 م) فرآیندهای شناختی را در تعیین رفتار آدمی، بسیار مهم دانسته و بر اهمیت تأثیر فرایندهای شناختی بر انگیزش، عواطف و رفتار انسان، تأکید کرده است. آرژیل (2000 م)، با بیان این که بیشتر رفتارهایی که در انسان، معطوف به هدف هستند، متضمن اندیشه ش قبلی بر اهداف اند، مکانیزم (ساز و کار) اصلی و زیربنایی در رفتارها و اعتقادات دینی را ساز و کارهای شناختی می داند. ازراک (1989 م) نیز در بررسی و توضیح تحوّل دینی، نشان می دهد که تحوّل دینی بر پایه تحوّل شناختی، به عنوان زیربنای کسب معرفت های دینی، بنا می شود.

بدین ترتیب، عامل شناخت در این الگو، به عنوان عامل یا بُعدی در کنار دیگر ابعاد، در نظر گرفته نشده است؛ بلکه به عنوان عاملی کلی تر شناخته شده که زیرساخت های اصلی ابعاد سه گانه مورد اشاره - یعنی به طور کلی ایمان - را تعیین می کند. استدلال ما در این باره، بر این واقعیت استوار است که آغاز اسلام، همراه با آغاز یک حرکت علمی بود، بدین معنا که در نخستین آیاتی که در کوه نور و غار حرا به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله) نازل شد، بر مقام والای علم و قلم، اشاره و تأکید شده است. (1) این امر، نشان می دهد که پایه اسلام، از همان آغاز، بر علم و قلم گذاشته شد (مکارم شیرازی، ج 20).

علاوه بر این، در سوره مبارک قلم نیز شاهدیم که خداوند متعال، به قلم و آنچه می نویسد، قسم خورده است. (2) اهمیت این نکته، وقتی بیشتر می شود که بدانیم این همه، در محیط و شرایطی اتفاق می افتد که تعداد کل افرادی که در سرزمین مکه

ص: 133

1- (1). اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ؛ بخوان به نام پروردگارت که آفرید؛ آن خدایی که آدمی را از خون بسته بیافرید. بخوان [قرآن را] و پروردگارت تو کریم ترین است؛ آن خدایی که بشر را علم نوشتن به قلم آموخت (سوره علق، آیه 1-4). [1]

2- (2). ن وَالْقَلَمِ وَمَا يَسْطُرُونَ * مَا أَنْتَ بِمَجْنُونٍ ؛ نون و قسم به قلم و آنچه می نویسند، که تو به لطف پروردگارت [نعمت نبوت یافتی و هرگز] دیوانه نیستی! (سوره قلم، آیه 1-2). [2]

(یعنی مرکز عبادی، سیاسی و اقتصادی حجاز)، سواد خواندن و نوشتن داشتند، از بیست نفر، کمتر بوده است (مکارم شیرازی، ج 24، ص 369).

بنا بر این می توان مدعی شد که در الگوی نظری مورد بحث، «شناخت»، عاملی کلّی و گسترده است که هر یک از ابعاد سه گانه ترس، امید و محبت، بر آن، بنا شده اند. آیات و روایات فراوانی وجود دارند که علم و شناخت را ملازم با ایمان به خدا می دانند. به عنوان نمونه، این مسئله در قرآن کریم، با بیان این واقعیت که دانشمندان و علما، از خدا می ترسند، (1) مورد تأکید قرار گرفته است.

در باره ارتباط ابعاد سه گانه، با شناخت نیز احادیث فراوانی از معصومان نقل شده است. به عنوان نمونه، از پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که: «هر کس به خداوند، معرفت بیشتری داشته باشد، از خدا بیشتر می ترسد». (2)

نیز از امام علی (علیه السلام) نقل شده است که می فرماید: «آگاه ترین مردم به خداوند سبحان، ترسان ترین آنها از اوست». (3)

در باره نیاز نیز از امام علی (علیه السلام) نقل شده که می فرماید: «برای کسی که خداوند سبحان را می شناسد، شایسته است که به آنچه نزد خداوند است، رغبت داشته باشد». (4)

نیز پیامبر (صلی الله علیه و آله) از قول حضرت داوود (علیه السلام) نقل کرده که می فرماید: «حضرت داوود (علیه السلام)، به خدا عرض کرد: پروردگارا! کسی که تو را شناخت، حق است که امیدش از تو قطع نگردد». (5)

ص: 134

1- (1). إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ (سوره فاطر، آیه 28). [1]

2- (2). مَنْ كَانَ بِاللَّهِ أَعْرَفَ كَانَ مِنَ اللَّهِ أَخْوَفَ (جامع الأخبار، ص 258، ح 682؛ بحار الأنوار، ج 70، ص 393، ح 64، به نقل از: محمدی ری شهری، 1382 ش، ح 3696).

3- (3). أَعْلَمُ النَّاسِ بِاللَّهِ سُبْحَانَهُ أَخْوَفُهُمْ مِنْهُ (غرر الحکم، ح 3121؛ عیون الحکم و المواعظ، ص 121، ح 2762؛ بحار الأنوار، ج 70، ص 311، ح 8، به نقل از: محمدی ری شهری، 1383 ش، ح 3698).

4- (4). يَبْغَى لِمَنْ عَرَفَ اللَّهَ سُبْحَانَهُ أَنْ يَرْغَبَ فِيمَا لَدَيْهِ (غرر الحکم، ح 10926؛ عیون الحکم و المواعظ ص 551، ح 10167، به نقل از: محمدی ری شهری، 1383 ش، ح 3696).

5- (5). قَالَ دَاوُودُ (عَلَيْهِ السَّلَامُ): يَا رَبِّ! حَقٌّ لِمَنْ عَرَفَكَ أَلَّا يَقَطَعَ رَجَاءَهُ مِنْكَ (قرب الاسناد، ص 119، ح 417؛ [2] الكافي، ج 2، ص 189 ح 5؛ [3] الأُمالي، صدوق، ص 701، ح 955، به نقل از: محمدی ری شهری، 1383 ش، ح 3696).

در بارهٔ محبت نیز از امام حسن مجتبی (علیه السلام) نقل شده است که می فرماید: «هر کس خدا را بشناسد، او را دوست دارد». (1)

همچنین از امام علی (علیه السلام) نقل شده است که: «اشتیاق، خوی اهل یقین است». (2)

خواجه عبد الله انصاری نیز در رسالهٔ صد میدان خود، بر اهمیت وجود علم در هر یک از ابعاد یاد شده، تأکید می کند: «زندگانی دل، سه چیز است... یکی، زندگانی بیم است با علم، و دیگر، زندگانی امید با علم، سوم، زندگانی دوستی با علم» (ص 58).

شایستهٔ توضیح است که علم نیز خود، دارای درجات و مراتب گوناگون است و این درجات و مراتب، موجب تفاوت یافتن درجات ایمان افراد نیز می گردد. در روایات متواتری که از معصومان در دست است، برترین و بالاترین درجهٔ علم را یقین دانسته اند. (3) البته «یقین»، به معنای باور و شناختی است که هیچ شک و تردیدی در آن وجود ندارد (4) و نفس، کاملاً به آن، اطمینان دارد. (5) محقق طوسی نیز یقین را به اعتقاد قطعی ثابت و مطابق با واقع، تعریف می کند که زوال آن، ممکن نیست و در حقیقت، ترکیبی از دو علم است: علم به یک چیز و علم به این که خلاف آن، محال است. (6)

در برخی روایات نیز از یقین به چیزی که در نفس انسان، استقرار یافته و قلب، به آن مطمئن شده، (7) و ضدّ شک است، (8) یاد شده و در برخی دیگر، به این که گویی

ص: 135

-
- 1- (1). مَنْ عَرَفَ اللَّهَ أَحَبَّهُ (تنبيه الخواطر، ج 1، ص 52، [1] به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ص 318، ح 965).
 - 2- (2). الشَّوْقُ شِيمَةُ الْمُوقِنِينَ (غرر الحکم، ح 663، به نقل از: محمدی ری شهری، 1383 ش، ح 3696).
 - 3- (3). برای اطلاعات بیشتر، ر.ک: الکافی، کتاب الایمان و الکفر، باب حقیقت الایمان و الیقین؛ [2] علم و حکمت در قرآن و حدیث.
 - 4- (4). لسان العرب، ج 13، ص 458.
 - 5- (5). معجم فروق اللغویة، ص 374، ش 1510.
 - 6- (6). بحار الأنوار، ج 70، ص 143.
 - 7- (7). پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) می فرماید: «إِنَّ الْيَقِينَ مَا اسْتَقَرَّ فِي الصُّدُورِ وَ اطمَأَنَّ إِلَيْهِ الْقَلْبُ»؛ یقین، آن چیزی است که در سینه، استقرار می یابد و قلب، نسبت به آن، اطمینان حاصل نماید (کنز العمال، ج 3، ص 431، ح 7305).
 - 8- (8). امام صادق (علیه السلام) در بیان جنود عقل و جهل می فرماید: ... الْيَقِينُ وَ ضِدَّهُ الشَّكُّ (علامه مجلسی، ج 1، ص 110).

فرد، خدا را می بیند و یا دست کم، خدا او را می بیند (1) و در برخی دیگر از روایات، به آثار آن-که «توکل و تسلیم و رضا» است، (2) و از کسی غیر از خدا نترسد-، (3) اشاره شده است.

البته یقین، خود، اقسام گوناگونی دارد که به نظر می رسد طرح آن، از حوصله این بحث، خارج باشد؛ ولی در احادیث رسیده از معصومان، به تفصیل، مورد اشاره قرار گرفته است. در ادبیات غنی عرفان اسلامی نیز مباحث بسیار گسترده ای در این خصوص، وجود دارد.

ترکیب ابعاد یا مؤلفه های سه گانه با یکدیگر

بررسی و تحلیل آموزه های دینی و اعتقادی ادیان توحیدی (و حتی غیر توحیدی)، و نیز تحلیل رفتارهای معتقدان به ادیان، به خوبی نشان می دهد که یک یا ترکیبی از مؤلفه های سه گانه: «ترس از خدا»، «نیاز به خدا»، و «محبت به خدا»، محور و بنیاد اصلی رفتارهای دینی را تشکیل می دهند. البته بلافاصله باید بر این نکته نیز تصریح کرد که بین ادیان، تفاوت های مهمی در خصوص میزان توجه به هر یک از این عوامل (یا ابعاد) و نیز تأکید بر آنها وجود دارد.

ص: 136

1- (1). پیامبر خدا (صلی الله علیه و آله) از جبرئیل پرسید: «تفسیر یقین چیست؟». گفت: مؤمن، به گونه ای عمل می کند که گویا خدا را می بیند و اگر خدا را نمی بیند، پس خدا او را می بیند، و به یقین علم دارد که هر چیزی که به او می رسد، از روی خطا نبوده است و هر چیزی که به او نرسیده است، نباید به او می رسیده است (معانی الأخبار، ص 261، ح 1؛ [1] بحار الأنوار، ج 77، ص 20، ح 4، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 22951).

2- (2). یونس: سَأَلْتُ أَبَا الْحَسَنِ الرَّضَا (عَلَيْهِ السَّلَام) ...: فَأَيُّ شَيْءٍ الْيَقِينُ؟ قَالَ: «التَّوَكُّلُ عَلَى اللَّهِ وَالتَّسْلِيمُ لِلَّهِ وَالرِّضَا بِقَضَاءِ اللَّهِ وَالتَّقْوِيَّةُ إِلَى اللَّهِ»؛ یونس می گوید: از امام رضا پرسیدم: یقین چیست؟ فرمود: «توکل به خدا، تسلیم در برابر او و راضی شدن به قضای الهی و سپردن امور به خدای متعال» (الکافی، ج 2 ص 52 ح 5، [2] به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 22952).

3- (3). ابو بصیر از امام صادق (علیه السلام) پرسید: ...: فَمَا حَدَّ الْيَقِينِ؟ قَالَ: «أَلَّا تَخَافَ مَعَ اللَّهِ شَيْئاً؛ تعريف يقين چیست؟ فرمود: «به همراه خدا از هیچ چیز ترس نداشته باشید» (الکافی، ج 2، ص 57، ح 1؛ [3] تحف العقول، ص 266، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 22526).

بنا بر این می توان با استفاده از این سه مؤلفه، به ابداع الگویی به منظور فهم و تحلیل بهتر ماهیت سازه ایمان و ترسیم ساختار ایمان در سطح فردی، اقدام نمود. برای ساختن این الگو، ابعاد سه گانه یاد شده، هر یک-به شرحی که خواهد آمد-، در کنار یکدیگر قرار می گیرند: نیاز به خدا (امید) و ترس از خدا (بیم)، هر کدام به عنوان یک مقیاس در محور افقی، از نقطه صفر فرضی مشترک، به سمت معکوس یکدیگر کشیده می شوند. مقیاس محبت بر نقطه صفر فرضی مشترک این دو مقیاس، عمود می شود. بدین ترتیب، دو زاویه قائمه در طرفین شکل می گیرد که نیاز به خدا، زاویه سمت چپ آن و ترس از خدا، زاویه سمت راست را تشکیل می دهند (ر.ک: شکل 2-2-1).

شکل 2-2-1: نمودار ترکیب ابعاد سه گانه ارتباط با خدا

انسجام یافتن ابعاد یا مؤلفه های سه گانه با یکدیگر

در این الگو از ترکیب مؤلفه های «ترس از خدا» و «محبت به خدا» (زاویه سمت راست)، مؤلفه پیچیده ای به نام «احترام به خدا» به وجود می آید. پیازه (1) (1369ش) در بحث از تحوّل و تربیت اخلاقی در کودکان، تأکید می کند که احترام، احساس مختلطی از ترس و محبت است. جالب این که به نظر پیازه (1369ش)، احساس

ص: 137

تکلیف، تنها و تنها نتیجه احترام است و نه نتیجه اجبار یا علاقه. به عبارت دیگر، پذیرش اراده قوی تر و اجبار، موجب تکلیف نمی شود؛ بلکه به اطاعت سطحی و خارجی می انجامد. همچنین صرف علاقه و محبت به دیگری نیز موجب احساس تکلیف نیست. به عنوان مثال، خواست برادر فرد، یا شخص غریبه قوی تر، هیچ کدام احساس تکلیف را به وجود نمی آورند؛ ولی دستورهای والدین، باعث ایجاد حس تکلیف-حتی اگر کودک از آن پیروی نکند- می شود (پیاژه، 1369 ش).

البته وی بلافاصله تأکید می کند که این شکل اولیه از احترام می تواند در جریان یک تحوّل سالم، اشکال عالی تری به خود بگیرد و مثال می زند که اگرچه در وضعیت های پیشرفته تر اخلاقی (اخلاق متقابل)، هنوز هم ترس وجود دارد، این ترس، در حقیقت، ترس از تنزل و انحطاط در نظر دیگری است (پیاژه، 1369 ش). بنا بر این، چنین احترامی، ماهیتاً از شکل اولیه خود، متمایز و متفاوت است. در متون و ادبیات اسلامی، این مؤلفه «احترام به خدا» را «تقوی» نامیده اند.

خواجه نصیرالدین طوسی (1384 ش) در اوصاف الاشراف، تقوا را به معنای «پرهیز از گناهان، به واسطه ترس از خشم و دوری از درگاه خداوند» تعریف کرده و آن را مرگب از سه چیز می داند: خوف، پرهیز از معصیت، و طلب تقرب الهی (ص 59).

تقوا، به معنای احتراز، بازداری و خویشنداری است و در واقع، نوعی توانمندی است که انسان را در مقابله با آسیب ها و تهدیدهای درونی و بیرونی، قدرتمند می کند. واژه «انقی» در لغت، به معنای احتفاظ است و متقی، یعنی متحفظ؛ یعنی کسی که توانایی حفظ وجود خود را دارد. پس تقوا یعنی همان توانایی و قدرتی که در وجود انسان پیش می آید و بر اثر آن می تواند خود را حفظ کند» (انصاری، 1386، ص 220).

قرآن کریم نیز تقوا را در همین معنا به کار برده و آن را به لباس و زینت، تشبیه کرده است که مصونیت و محفوظ بودن را برای انسان به همراه می آورد و در عین

حال، مایه زینت و زیبایی اوست. (1) امیر مؤمنان علی (علیه السلام) نیز در همین چارچوب، تقوا را به دژ استوار، تشبیه کرده است. (2)

در قرآن کریم، به طور مکرر و به عناوین گوناگون، از تقوا نام برده شده و به آن، سفارش شده است: دعوت یا امر شدن مسلمانان و مؤمنان، به تقوا؛ 3 یادآوری نواهی و محرمات الهی و انذار دادن به تقوا؛ 4 اشاره به عوامل به وجود آورنده تقوا؛ 5 بیان ویژگی های متقین؛ 6 پرداختن به نقش و جایگاه تقوای پیشگان نزد خداوند

ص: 139

1- (1). يَا بَنِي آدَمَ قَدْ أَنْزَلْنَا عَلَيْكُمْ لِبَاسًا يُؤَارِي سَوْآتِكُمْ وَرِيشًا وَ لِبَاسُ التَّقْوَى ذَلِكَ خَيْرٌ...؛ ای فرزندان آدم! لباسی برای شما فرستادیم

که اندام شما را می پوشاند و مایه زینت شماست؛ اما لباس تقوا، بهتر است... (سوره اعراف، آیه 26). [1]

2- (2). اَعْلَمُوا عِبَادَ اللّٰهِ انّ التَّقْوَى دَارُ حِصْنٍ عَزِيزٍ...؛ ای بندگان خدا! بدانید که پرهیزگاری، خانه ای است چون دژ استوار... (نهج

البلاغه، خطبه 157). [2]

کریم؛ 1 برشمردن پیامدها و آثار تقوا در دنیا 2 و آخرت. 3

البته تقوا نیز خود درجات و مراتب مختلف و متفاوتی دارد، همان گونه که در قرآن کریم، یک بار از مسلمانان خواسته شده است که تا آن جا که می توانند، تقوای الهی پیشه کنند 4 و در جای دیگر، از مؤمنان خواسته شده است که در پرهیزگاری و تقوای پیشگی، حق تقوا را ادا کنند.

5

از ترکیب مؤلفه های «نیاز به خدا» و «محبت به خدا» (زاویه سمت چپ شکل)، مؤلفه پیچیده ای به نام «اعتماد به خدا» به وجود می آید. بسیاری از نظریه های روان شناسی، در این نکته، اتفاق نظر دارند که اعتماد در کودک، بر اساس کنش مادر

ص: 140

یا مراقب اصلی در نگهداری از کودک و پاسخ مقتضی و به موقع به نیازهای او به وجود می آید. به عنوان مثال، اریکسون، (1) ضمن تأکید بسیار بر اهمیت ایجاد اعتماد در نخستین سال زندگی کودک، توضیح می دهد که «تعامل بین کودک و مادر، تعیین می کند که آیا کودک، دنیا را با نگرش اعتماد خواهد دید یا بی اعتمادی. اگر مادر، به نیازهای جسمانی کودک پاسخ دهد و محبت، عشق و امنیت کافی برای او تأمین کند، از آن پس، کودک، حس اعتماد را در خود، پرورش خواهد داد؛ نگرشی که نظر کودک را در باره خودش و دیگران، مشخص خواهد کرد» (شولتز (2) و شولتز، (3) 1377ش، ص 245).

بالبی (4) نیز در «نظریه دلبستگی» (5) خود، به اهمیت سه عنصر در دسترس، حساس و پاسخ دهنده بودن مادر برای ایجاد احساس ایمنی یا اعتماد پایه در کودک تأکید می کند (مظاهری، 1377ش). همان گونه که احترام به خداوند، دارای مراتب گوناگونی است، اعتماد نیز درجات متفاوتی دارد. در متون اسلامی، مؤلفه اعتماد به خدا را «توکل» نامیده اند. توکل، به معنای واگذار کردن کار به خدا و اعتماد کردن به وکالت اوست، با این علم که خداوند، خیرخواه ما و داناتر و تواناتر از همه است.

امام خمینی (1382ش) در چهل حدیث، پس از توضیح اقسام توکل بر خدا، بر این نکته تأکید می کند که به هر حال، «متوکل، طالب خیر و صلاح» خویش است، و حق تعالی را-که فاعل خیر داند-وکیل کند در تحصیل خیر و صلاح» (ص 217).

توکل در لغت، به مفهوم وکیل گرفتن یا واگذار کردن کار به دیگری است. علامه مجلسی، دو معنا برای توکل بیان کرده است: یکی متولی نگهداری از مال-که وکیل بر مال جاری است-و دیگری به معنای تکیه گاه و پناهگاه-که همان توکل در قرآن و حدیث است. (بحار الأنوار، ج 4، ص 205). خواجه عبد الله انصاری در رساله صد میدان آورده است که «توکل، کار به وی سپردن است... و از وی

ص: 141

1- (1) E.Erikson.

2- (2) D.Schultz.

3- (3) S.E.Schultz.

4- (4) J.Bowlby.

5- (5) Attachmen Theory.

بیوسیدن (امید داشتن) است» (ص 29). فیض کاشانی، طبرسی، ملا احمد نراقی، خواجه نصیر الدین طوسی و غزالی نیز همگی توکل را به معنای اعتماد کردن و واگذار کردن امور به وکیل یعنی خداوند مَنَّان، معنا کرده اند.

در قرآن کریم، توکل، یکی از ویژگی های پیامبران (1) و از نشانه های مسلمان بودن (2) و مؤمن بودن، (3) دانسته شده و در موارد متعددی، به مسلمانان و مؤمنان سفارش شده است که به خدا توکل کنند. 4 همچنین در تعدادی از آیات، به پیامدها و آثار توکل، اشاره شده است. 5 البته توکل نیز خود، دارای درجات و مراتب گوناگونی است 6 که توضیح آن، از حوصله این نوشتار، خارج است.

همان گونه که گذشت، پیامد روان شناختی احترام، ایجاد احساس تکلیف، و پیامد روان شناختی اعتماد، ایجاد امید در فرد است. بدین لحاظ می توان از دیدگاه

ص: 142

1- (1). برای مثال، حضرت هود (علیه السلام) به قوم خود گفت: *إِنِّي تَوَكَّلْتُ عَلَى اللَّهِ رَبِّي وَرَبِّكُمْ...؛ من بر خداوند-که پروردگار من و شماست- توکل کرده ام... (سوره هود، آیه 56)؛ [1]* نیز حضرت یعقوب به فرزندان خود می گوید *...عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَعَلَيْهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُتَوَكِّلُونَ؛ بر او توکل کرده ام و همه متوکلان باید بر او توکل کنند (سوره یوسف، آیه 67)؛ [2]* نیز حضرت موسی (علیه السلام) خطاب به قوم خود گفت: *... وَأَفْوُضْ أَمْرِي إِلَى اللَّهِ إِنَّ اللَّهَ بَصِيرٌ بِالْعِبَادِ؛ و من کار خود را به خدا وامی گذارم که خداوند، نسبت به بندگانش بیناست (سوره غافر، آیه 44). [3]*

2- (2). برای مثال: *...فَعَلَيْهِ تَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُسْلِمِينَ؛ بر او توکل کنید، اگر تسلیم فرمان او هستید (سوره یونس، آیه 84). [4]*

3- (3). برای نمونه: *وَعَلَى اللَّهِ فَتَوَكَّلُوا إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ؛ و بر خدا توکل کنید، اگر ایمان دارید (سوره مائده، آیه 23). [5]*

نتایج و پیامدها، مثلث سمت راست را «مثلث تکلیف»، و مثلث سمت چپ را «مثلث امید» نامید. شاید هم بهتر باشد که مثلث سمت راست را مثلث «احترام و تکلیف» و مثلث سمت چپ را مثلث «اعتماد و امید» نامید.

از سوی دیگر می توان گفت که پیامد عملی احترام (یا احساس تکلیف)، عمل است؛ یعنی تعهد به انجام دادن آنچه فرد، خود را نسبت به آن، مکلف احساس می کند. پیامد عملی اعتماد (یا امید) هم، توکل است؛ یعنی تکیه کردن به خدا یا واگذار کردن امور خود به خداوند.

در پایان، از ترکیب دو مؤلفه پیچیده «احترام به خدا» (یا تکلیف نسبت به خدا) و «اعتماد به خدا» (یا امید به خدا)، مؤلفه پیچیده تری به نام «عشق به خدا» شکل می گیرد. نظریه سه وجهی یا مثلثی اشترنبرگ (1) (1985م) در مورد عشق، مورد توجه و استقبال فراوانی قرار گرفته است. مطابق این نظریه، عشق، دارای سه وجه یا مؤلفه است: صمیمیت، (2) شهوت (3) و تعهد. (4) صمیمیت، مؤلفه هیجانی عشق است که خودافشایی را در بردارد و به اتصال، گرمی و اعتماد می انجامد. شهوت، بعد یا مؤلفه انگیزشی عشق است و بر پایه کشاننده های درونی، مبتنی است که برانگیختگی فیزیولوژیایی را به تمایل جنسی، تبدیل می کنند. تعهد، رکن یا مؤلفه شناختی عشق است که شامل تصمیم به عشق و ماندن در کنار معشوق است.

بر اساس میزان و درجه ای که این عوامل دارند، می توان کیفیت و نوع عشقی را که فرد احساس می کند، تعیین کرد. اشترنبرگ، بر اساس حضور یا غیبت این ابعاد سه گانه، هفت نوع مختلف عشق را توضیح داده است. برخی تحقیقات نشان داده اند که اعتماد- که نقش مهمی در صمیمیت با معشوق دارد-، وابسته به ایمنی دلبستگی به والدین یا مراقبان در دوره نوزادی و کودکی است (دی انجلیس، (5) 1994م).

ص: 143

1-1 (1) Sternberg, R.J.

2-2 (2) intimacy.

3-3 (3) passion.

4-4 (4) commitment.

5-5 (5) DeAngelis.

چنانچه بخواهیم تطبیقی کلی بین نظریه سه وجهی اشترنبرگ و نظریه سه وجهی مورد بحث در خصوص رابطه انسان با خدا ایجاد کنیم، با کمی مسامحه، می توانیم بگوییم: ابعاد: تعهد، شهوت و صمیمیت، به ترتیب، با ابعاد: ترس از خدا، نیاز به خدا و محبت به خدا انطباق می یابند؛ البته با این توضیح و تفاوت که در نظریه اشترنبرگ، صمیمیت، تنها بُعدی در کنار دو بعد دیگر در نظر گرفته شده است، در حالی که در نظریه سه وجهی رابطه انسان با خدا، محبت را نمی توان-و نباید-بُعدی در کنار دیگر ابعاد در نظر گرفت؛ بلکه این بُعد، در واقع، روح بخش، احیاکننده و قوام دهنده ابعاد دیگر است.

در واقع، مطالعات گسترده اخیر در باره نقش صمیمیت در روابط زوجین، بر نقش برجسته تر، مهم تر و یگانه این عامل، در تعیین پایداری و کیفیت رابطه زوجین، تأکید و تصریح دارند. جالب توجه، این است که از دیدگاه عرفان اسلامی نیز تمام عالم خلقت، بر مدار محبت می چرخد و تمامی جهان، با قانون عشق و محبت اداره می شود، تا جایی که حتی حرکت جهان نیز اساساً یک حرکت حُبّی محسوب می شود؛ همان طور که علم فیزیک نیز نشان داده است که جهان، بر اساس قانون عام و جهان شمول نیروی جاذبه، اداره می شود.

مثلث ایمان

اگر با خطوطی فرضی، نقاط A، B و C را به یکدیگر متصل کنیم، مثلثی به دست می آید که مساحت کلّ ایمان به خدا محسوب می شود! و ما از این پس، آن را «مثلث ایمان» می نامیم ر.ک: شکل 2-2-2. حال چنانچه پرسش نامه ای تهیه شود که بتواند به خوبی، هر یک از ابعاد سه گانه مورد اشاره در این مثلث را به طور جداگانه، اندازه گیری نموده و سه نمره برای هر فرد به دست دهد، با تعیین محل هر فرد روی مقیاس های سه گانه و اتصال این نقاط به یکدیگر در درون مثلث بزرگ اصلی (مثلث ایمان)، مثلث کوچک تری شکل می گیرد که مساحت ایمان آن فرد خاص را در مقایسه با مساحت کلّ ایمان، نمایش می دهد؛ ضمن آن که شکل و محلّ مثلث در درون مثلث بزرگ کلی، می تواند نوع، ماهیت و کیفیت ایمان فرد را نیز توضیح دهد.

مثل این که مثلث فرد، گرایش بیشتری به سمت راست، چپ یا مرکز مثلث بزرگ داشته باشد یا ارتفاع آن چه قدر باشد و مانند آن.

بدین ترتیب، روشن است که هر چه ایمان فرد، رشد یافته تر و کمال یافته تر باشد، سطح بزرگ تری از مثلث اصلی را اشغال خواهد کرد و به عبارت دیگر، تطبیق یا همپوشی بیشتری با مثلث اصلی خواهد داشت.

دو مثلث بزرگی که در نتیجه دو نیمه شدن مثلث اصلی (توسط مقیاس محبت) ایجاد می شوند، هر یک نشان دهنده دو موضوع اصلی در ایمان افراد هستند: مثلث سمت راست (احترام) «مثلث جلالی» است، و مثلث سمت چپ (اعتماد) «مثلث جمالی» ر.ک: (شکل 2-2-3). اسما و صفات خداوند، به دو دسته تقسیم می شوند: صفات جلال و صفات جمال. صفات جلال، صفاتی را شامل می شود که نشان دهنده اعتلا و بزرگی و متناسب با دفع و منع هستند، مانند صفات: علو، تعالی، عظمت، کبریا، تکبر، احاطه، عزت، غلبه، جبار و قهار. صفات جمال، صفاتی را در بر می گیرد که نشانگر بهای و حسن باشند؛ بهای و حسنی که دیگران را مجذوب می کند، مانند صفات: رحمت، قدرت، لطافت، علم، جود و کرامت (طباطبایی، 1364 ش).

دین اسلام، مسلمانان را موکداً به توجه به هر دو دسته از صفات جلال و جمال خداوند، سفارش کرده است و منظور از خوف و رجا هم دقیقاً تأکید بر همین معناست. خداوند در قرآن، یکی از صفات مؤمنان را داشتن خوف و رجا دانسته است؛ (1) یعنی این که «نه از غضب و عذاب او ایمن می شوند و نه از رحمتش مأیوس می گردند؛ بلکه توازن این بیم و امید- که ضامن تکامل و پیشروی آنها در راه خداست-، همواره در وجودشان حکمفرماست؛ چرا که غلبه خوف بر امید، انسان را به یأس و سستی می کشاند، و غلبه رجا و طمع، انسان را به غرور و غفلت و امید و این هر دو، بازدارنده انسان از حرکت تکاملی او به سوی خداست» (مکارم شیرازی و همکاران، 1363 ش، ج 17، ص 147) (2).

ص: 145

1- (1)... يَدْغُونَ رَبَّهُمْ خَوْفًا وَ طَمَعًا؛ پروردگار خویش را از روی بیم و امید می خوانند (سوره سجده، آیه 16). [1]
2- (2). در این زمینه، احادیث فراوانی از معصومان نقل شده است؛ از جمله، امام علی (علیه السلام) فرموده است: خیر الاعمال اعتدال الرجاء و الخوف؛ بهترین چیزها برابر بودن بیم و امید است (عیون الحکم و المواعظ، ص 340؛ غرر الحکم، ح 5055، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 5206)؛ نیز امام صادق (علیه السلام) از پدرشان (علیه السلام) نقل کرده است: انه لیس من عبد مومن الا فی قلبه نوران: نور خیفه و نور رجاء، لو وزن هذا لم یزد علی هذا؛ هیچ بنده مؤمنی نیست مگر آن که در دلش دو نور است: نور ترس و نور امید که اگر هر یک از آنها را وزن کنی، بر دیگری فزونی نیابد (الکافی، ج 2، ص 67، ح 1؛ [2] تحف العقول، ص 375؛ [3] بحار الأنوار، ج 67، ص 352، [4] به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 5208).

در همین زمینه، امام خمینی (1382ش) با بیان حدیثی از امام صادق (علیه السلام) در باره خوف و رجا، توضیح می دهد که انسان (عارف به حقایق و آگاه از نسبت بین ممکن و ذات واجب)، دارای دو نظر است: یکی نظر به نقصان ذاتی و محدودیت های فراوان خود، و دیگر، نظر به کمال واجب و رحمت و عنایت و لطف بسیط و واسعۀ او. ایشان نتیجه می گیرند: «پس، انسان همیشه باید بین این دو نظر، متردد باشد: نه نظر از نقص خود و تقصیر و قصور از قیام به عبودیت ببندد؛ نه نظر از سعۀ رحمت و احاطۀ عنایت و شمول نعمت و الطاف حق -جل جلاله- پیوشد» (ص 223). (1)

خواجه عبد الله انصاری در رسالۀ صد میدان، در تفسیر آیه شریف *يَدْعُونَنَا رَغَبًا وَرَهَبًا* (2) آورده است: «رغبت و رهبت دو قدم ایمان اند که بدان رود، که به یک قدم نتوان رفت، و دوستی سر آن» (ص 43). وی در جای دیگری از این رساله آورده است: «میرید، آن است که در میان بیم و امید، راه محبت پیماید» (ص 11).

با توجه به آنچه تاکنون در باره ضرورت توأم بودن خوف و رجا بیان شد، مشخص می شود که چرا خداوند متعال، تبشیر و انذار را همواره همراه با یکدیگر و به عنوان رسالت پیامبران الهی، اعلام نموده است. به عبارت دیگر، در قرآن کریم، تقریباً هر جا که صحبت از رسالت تبشیری شده، انذار هم آمده است و هر جا رسالت انذاری مطرح شده، تبشیر هم آمده است. برای نمونه، در سوره بقره آمده است: خداوند، پیامبران را برانگیخت تا مردم را بشارت و بیم دهند (3) و یا در سوره

ص: 146

1- (1). در حدیثی از امام سجاد (علیه السلام) نقل است که: اذا رايت مولای ذنوبی فزعت و اذا رايت کرمک طمعت؛ مولای من! هرگاه گناهانم را می بینم، بی تاب می شوم و هرگاه کرم تو را می بینم، طمع می کنم (بحار الأنوار، ج 95، ص 83، ح 2، [1] به نقل از: محمّدی ری شهری، 1378ش، ح 11235).

2- (2). سوره انبیاء، آیه 90. [2]

3- (3). *فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ...* (سوره بقره، آیه 213). [3]

انعام و نیز سوره كهف آمده است: ما پیامبران را جز بشارت دهنده و بیم دهنده نمی فرستیم. (1)

شکل 2-2-2: مثلث ایمان

شکل 3-2-2: مثلث های جلالی و جمالی

ص: 147

1- (1). وَ مَا نُزِّلَ الْمُرْسَلِينَ إِلَّا مُبَشِّرِينَ وَ مُنذِرِينَ... (سوره انعام، آیه 48؛ [1] سوره كهف، آیه 56). [2]

بررسی آیات قرآن و احادیث معصومان، نشان می دهد که ترس از خدا را می توان به دو نوع کلی (و ماهیتاً متفاوت) تقسیم کرد: اول، ترس از عقاب، یعنی تنبیه و عذاب شدن، و دوم، ترس از جایگاه متعالی و عظمت کبریایی خداوند- که این نوع اخیر ترس را اصطلاحاً خشیت یا خشوع می نامند- نکته قابل توجه در متمایز کردن این دو نوع ترس از خداوند، این است که در نوع اول، فرد، به دلیل نافرمانی یا قصوری که مرتکب شده است، خود را مستوجب مجازات می داند و البته از آن، بیمناک و هراسناک است. در حالی که در نوع دوم، فرد خاشع، بدون آن که لزوماً نافرمانی کرده باشد یا مرتکب قصوری شده باشد و با وجود انجام دادن اعمال و عباداتی حتی فراتر از حد تکلیفش، احساس تقصیر می کند؛ زیرا می داند که به راستی، همه اینها در برابر عظمت کبریایی خداوند، ناچیز و بی ارزش اند و بنا بر این، نتوانسته است حق بندگی و عبادت را آن چنان که باید و شاید به جا آورد. بدیهی است که نوع دوم ترس از خداوند، بسیار پیش رفته تر و تحوّل یافته تر از نوع اول و ماهیتاً متفاوت از آن است.

بررسی آیات قرآن و احادیث معصومان همچنین نشان می دهد که نیاز به خدا را نیز می توان از جهتی دیگر، به دو گروه عمده تقسیم کرد: اول، نیاز به خدا برای برآوردن نیازهای فرد و رسانیدن وی به مطلوب و خواسته خود، و دوم، نیاز به خود خداوند و نه به چیزی (مطلوب) که خداوند قرار است به فرد بدهد. روشن است که این دو نوع نیاز به خداوند، تفاوت کیفی و ماهوی با یکدیگر دارند، و البته باز هم روشن است که نوع دوم نیاز به خداوند، پیش رفته تر و تحوّل یافته تر از نوع اول آن است.

با بررسی آیات قرآن و احادیث، به این نکته می رسیم که در موضوع محبت نیز ظاهراً می توان به همین سیاق، دو نوع (ماهیتاً متفاوت) محبت به خدا را از یکدیگر متمایز نمود: اول، محبت به خدا چون باعث نیل به مطلوب و یا دفع تهدید از فرد می شود، و دوم، این که خدا چون موجودی دوست داشتنی است (و به عبارتی، چون دوست داشتنی ترین چیزهاست)، دوست داشته می شود، بدون آن که دلیل دیگری نیاز داشته باشد. این تمایز، به عبارت دیگر، به معنای متمایز کردن دوست داشتن خدا به خاطر خود فرد است، از دوست داشتن خدا به

خاطر خودِ خدا. در این جا نیز کاملاً روشن است که نوع دوم محبت، پیش رفته تر و تحوّل یافته تر از نوع اول آن است.

تقسیم بندی ابعاد سه گانه بر اساس خودمداری و خدامداری

در نگاهی دوباره به تقسیم بندی های سه گانه یاد شده در مورد ابعاد سه گانه این الگو، می توان چنین نتیجه گیری کرد که در هر یک از این ابعاد، دو نوع گرایش اصلی را می توان مشاهده کرد: «خودمداری» در برابر «خدامداری». نوع نخست هر یک از سه بُعد، وضعیتی است که فرد، در واقع برای خود با خدا رابطه دارد؛ به دلیل مشکلی که خودش دارد، نگران است؛ نیاز به خدا دارد تا با کمک او نیاز خود را برطرف کند؛ و چون خدا به او کمک می کند، پس خدا دوست داشته می شود.

خودمداری در هر یک از ابعاد سه گانه این الگو، به دو نوع دنیایی و عقبایی تقسیم می شود: در خودمداری دنیایی، فرد، به دنبال پیامدی فوری در زندگی خود است، مانند این که از نازل شدن بلا بترسد یا به کمک و مداخله خداوند کریم در دست یافتن به هدفی در زندگی امید داشته باشد. یا خدا را دوست دارد؛ چون روزی رسان است و به او منفعی می رساند. این در حالی است که در خودمداری عقبایی، نگاه فرد، عمدتاً به پیامدهای ارتباط با خدا در جهان پس از مرگ یا آخرت است، مانند این که از عذاب جهنم بترسد و یا به قرار گرفتن در بهشت و برخوردار شدن از نعمت های آن، و یا به خاطر هدایت شدن، به خداوند متعال، محبت داشته باشد.

نوع دوم هر یک از سه بُعد (یعنی خدامداری)، وضعیتی است که فرد در واقع برای خود خداست که با خدا رابطه دارد؛ به دلیل بزرگی خداوند، نگران و ترسان است؛ به خودِ خدا نیاز دارد؛ و چون خدا دوست داشتنی است، او را دوست دارد. این طبقه بندی، از حدیثی منسوب به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)، الهام گرفته شده است؛ بدین معنا که ایشان قلب را به سه نوع: مشغول به دنیا، مشغول به آخرت و مشغول به مولا، تقسیم کرده است. (1)

ص: 149

1- (1). الْقَلْبُ ثَلَاثَةٌ أَنْوَاعٍ: قَلْبٌ مَشْغُولٌ بِالْدُّنْيَا، وَقَلْبٌ مَشْغُولٌ بِالْعُقْبَى وَ قَلْبٌ مَشْغُولٌ بِالْمَوْلَى. أَمَّا الْقَلْبُ الْمَشْغُولُ بِالْدُّنْيَا فَلَهُ الشَّدَّةُ وَالْبَلَاءُ وَ أَمَّا الْقَلْبُ الْمَشْغُولُ بِالْعُقْبَى فَلَهُ الدَّرَجَاتُ الْعُلَى وَ أَمَّا الْقَلْبُ الْمَشْغُولُ بِالْمَوْلَى فَلَهُ الدُّنْيَا وَالْعُقْبَى وَ الْمَوْلَى؛ قلب، سه گونه است: قلبی که به دنیا مشغول است و قلبی که به آخرت مشغول است و قلبی که به مولا مشغول است. قلب مشغول به دنیا را سختی و بلاست، و قلب مشغول به آخرت را درجات والاست، و قلب مشغول به مولا را دنیا و آخرت و مولا است (المواعظ العددیة، ص 146؛ به نقل از: محمدی ری شهری، 1378 ش، ح 21363).

آلپورت- که یکی از تأثیرگذارترین مطالعات و تحقیقات در زمینه دین را انجام داده است- با ارائه یک تقسیم بندی کلی، ولی کاملاً کاربردی، دین را در افراد، به دو نوع «جهت گیری دینی درونی» (1) و «جهت گیری دینی بیرونی»، (2) تقسیم کرده است. دینداران دارای جهت گیری دینی درونی، کسانی هستند که دینشان درونی است و در واقع، دین آنها به بخشی از سیستم بیولوژیک (زیست شناختی) آنها تبدیل شده است. برعکس، دیندارانی که جهت گیری دینی بیرونی دارند، تنها به خاطر علّت های بیرونی و ظاهری، به دین گرایش دارند و تنها از آن دسته از دستوره های دینی پیروی می کنند که منفعی برای آنها داشته باشد.

به عبارت دیگر، همان گونه که آلپورت (آلپورت و رز، 1967م) تأکید کرده است، اشخاص دارای جهت گیری بیرونی (برای نیل به مقاصد شخصی خود)، از دینشان استفاده می کنند، در حالی که دینداران دارای جهت گیری درونی، با دین خود، زندگی می کنند؛ یعنی دین برای گروه اول، ابزار است و برای گروه دوم، مقصود. تقسیم بندی آلپورت از دین، علی رغم قدیمی بودن و منتقدان فراوانش، هنوز هم یکی از کاربردی ترین و پُراستفاده ترین مفاهیم در مطالعات مربوط به «روان شناسی دین» است. تحقیقات گوناگون، با گروه های مختلف فرهنگی و دینی متفاوت، توانسته اند تفاوت های مهمی را در زمینه های مختلف ویژگی های روان شناختی بین دو گروه دینداران درونی و بیرونی، نشان دهند و این دو گروه را در بسیاری از زمینه ها، با موفقیت و به شکلی معنادار، از یکدیگر متمایز کنند.

با توجه به آنچه گذشت، چنانچه بتوان در اندازه گیری هر یک از ابعاد سه گانه، به شکلی عمل کرد که دو قسم کلی هر یک از ابعاد، در آزمودنی ها قابل ردیابی باشند، به نحوی که قسم پیش رفته تر و تحوّل یافته تر، در قسمت های انتهایی هر یک

ص: 150

1- (1) intrinsic religious orientation.

2- (2) extrinsic religious orientation.

از ابعاد قرار گیرد (نمره بیشتری بگیرد)، آن‌گاه دین خودمدار (به تفکیک خودمداری دنیایی و خودمداری عقبایی) و دین خدامدار را می‌توان بر اساس مساحت مثلث ایمان فرد نیز نشان داد؛ بدین معنا که هر چه مثلث ایمان فرد، کوچک‌تر باشد، دین او خودمدارتر خواهد بود.

انسجام ایمان در نظام روان‌شناختی فرد

لازم است این نکته، به خوبی مورد توجه و تأکید قرار گیرد که ایمان، مؤلفه‌ای منفرد، جدا افتاده و بی‌ارتباط با دیگر مؤلفه‌های روان‌شناختی نیست. بنا بر این، روشن است که تفاوت‌های مورد اشاره هم نمی‌توانند تنها مربوط به ایمان فرد باشند و باید به نوعی در چارچوب کلیت روان‌شناختی فرد، تعریف و توضیح داده شوند.

پیاژه (1965م) با بررسی تحوّل اخلاق از دیدگاهی شناختی، این فرض را پیش کشید که درک افراد از قواعد اخلاقی و عرف اجتماعی، با سطح کلی رشد شناختی آنها همگام است. در همین چارچوب، کلبِرگ (1981، 1969، 1964 و 1984م) با بسط نظریه پیاژه، تحوّل اخلاق را در سه دوره و شش مرحله توضیح داد. تمایز کلی سه دوره بزرگ کلبِرگ را -که با تحوّل شناخت در نظریه پیاژه، هماهنگ هستند- می‌توان این‌گونه دانست که در دوره اول، آنچه موجب پیروی از ارزش‌ها می‌شود، پیامدهای مثبت یا منفی عمل برای خود شخص است. یعنی برخی افراد، به دلیل اجتناب از پیامدهای منفی عمل نکردن به فعل اخلاقی، آن را انجام می‌دهند، و برخی هم به علت دست یافتن به پیامدهای مثبت عمل به فعل اخلاقی، به انجام آن اقدام می‌کنند. در دوره دوم، ارزش، آن چیزی است که منبع قدرت (در مفهوم وسیع آن به معنای فرد مهم) گفته و خواسته است، و در دوره سوم، ارزش، فقط چون ارزش است (یعنی به خاطر خود آن و نه پیامدهای آن)، مورد پیروی و عمل قرار می‌گیرد.

لووینگر (1) (1998م)، در چارچوبی وسیع‌تر و کلی‌تر، اما با تداوم همین خط، مسئله تحوّل «من» (2) (به عنوان چارچوب ارجاع و ایفا کننده نقش اساسی در درک و

ص: 151

1- Levinger.1(1)

2- Ego.2 (2)

دریافت تجارب زندگی) را در چارچوب تحوّل شخصیت، مورد بررسی قرار می دهد و به دنبال پیوستاری از توحید یافتگی و پیچیدگی شناختی، نُه مرحله را بر اساس تعیین انگیزه غالب در هر مرحله، متمایز می کند. وی معتقد است که «من»، بُعد محوری شخصیت است و طی یک توالی مرحله ای، هماهنگ با آنچه که پیازه در باره تحوّل شناختی و کلبِگ در مورد تحوّل استدلال اخلاقی ترسیم کرده اند، تحوّل می یابد (کاپرانا و سرون، 2000م). کنش من، جستجو برای تجربه کردن معانی منسجم و هماهنگ با چارچوب ارجاع فرد است و به همین دلیل هم با کنش سیستم ایمنی بدن، قابل مقایسه است؛ زیرا سیستم روانی، فرد را از طریق تصفیه اطلاعاتی - که تعادل حیاتی او را مختل می سازد -، محافظت می کند. به عبارت دیگر، کنش «من»، تلاش برای تسلط، انسجام، یک پارچگی و ساختن معنا برای تجربه های فرد است. تحوّل «من»، تکامل این انگیزه است و به وسیله ادراکی رو به تمایز از «خود» و «جهان پیرامونی» و نیز از تکامل ارتباط بین احساسات و افکار «خود»، با احساسات و افکار «دیگران»، مشخص می شود (هاوسر و همکاران، 1998م).

تقی یاره (1383ش) - که به بررسی تحوّل «من» بر اساس نظریه لوینگر و چگونگی رابطه فرد با خدا در این نظریه پرداخته بود -، نشان داد که سازه تحوّل «من» پیش نیاز دستیابی به تحوّل دینی است؛ اما با این حال بیان داشت که نیاز دل بستگی به خدا نیز پیش نیاز دستیابی به مراحل بالاتر تحوّل «من» بوده است. وی نتیجه می گیرد که خالص ترین و ایمن ترین گونه های ایمان را نزد افرادی که در پیشرفته ترین سطوح تحوّل «من» قرار دارند و در مقابل، پیشرفته ترین سطوح تحوّل «من» را در افرادی با ایمن ترین و خالص ترین رفتارها و باورهای دینی، جستجو نمود.

بدین ترتیب، باید بر این نکته تأکید شود که «شخصیت»، به عنوان یک سازمان پویا - حداقل در افراد سالم و به هنجار -، از وحدتی درونی برخوردار بوده و این بدان معناست که اگر شخص، پیش رفته باشد، تقریباً در همه زمینه ها پیش رفته

خواهد بود، و اگر عقب افتاده باشد نیز، کم و بیش در همهٔ زمینه‌ها چنین خواهد بود. به عبارت دیگر، نمی‌شود که در یک زمینه، کاملاً پیش رفته و در زمینه‌ای دیگر، کاملاً عقب افتاده (و اصطلاحاً کاریکاتوری) باشد. هدف از بیان این مطالب، رسیدن به این نتیجه‌گیری مهم است که ایمان در چارچوب روان‌شناسی، به هر حال، یکی از اجزا یا مؤلفه‌های شخصیت-و به احتمال بسیار زیاد، بخشی از نظام ارزشی فرد-خواهد بود و پیش رفته بودن آن، ناگزیر، نشان از تحوّل یافتگی شخصیت فرد دارد.

حالت‌های مطلوب و نامطلوب در ابعاد سه‌گانه: لوزی رابطهٔ انسان با خدا

اشاره

نکتهٔ بسیار مهم دیگری که باید در ارتباط با ابعاد سه‌گانهٔ رابطهٔ انسان با خدا، مورد توجه و تأکید قرار گیرد، این است که اگرچه نمرات بالا در ابعاد بیم و امید، رشدیافته‌تر و مطلوب‌ترند، ولی حالت‌های افراطی در این ابعاد، حالت‌های مطلوب و پسندیده‌ای نیستند و نه تنها پیامدهای به‌هنگام و سالمی ندارند، بلکه چنانچه از متون دینی نیز بر می‌آید، می‌توانند کاملاً آسیب‌زا نیز باشند تا حدّی که اگر کنترل و مهار نشوند، حتّی نقشی معکوس در رابطهٔ انسان با خدا ایفا خواهند کرد. دقیقاً به همین دلیل است که در متون دینی نیز نه تنها این حالت‌های افراطی، مورد تأیید قرار نگرفته‌اند، بلکه به شدّت تقبیح شده و از آنها نهی شده است.

امام صادق (علیه السلام) در این باره می‌فرماید: «به‌گونه‌ای به خدا امید داشته باش که تو را بر نافرمانی اش گستاخ نکنند، و به‌گونه‌ای از او بترس که تو را از رحمتش ناامید نسازد». (1) لقمان نیز در پندهای خود به فرزندش می‌گوید: «فرزندم! دو قلب داشته باش: قلبی که از خدا می‌ترسد؛ ترسی که چنان نباشد که با کوتاهی (ناامیدی و کم‌کاری) آمیخته شود، و قلبی که به خدا امید دارد؛ امیدی که با فریب (امید واهی)

ص: 153

1- (1). ارج الله رجاء لا یجرئک علی معاصیه و خفه خوفاً لا یؤیسک من رحمته (تحف العقول، ص 224، [1] به نقل از: محمّدی ری شهری، 1378ش، ح 5207).

آمیخته نباشد». (1) همان گونه که از این احادیث نیز برداشت می شود، آسیب خوف، ناامیدی است و آسیب امید، تجرّی. (2)

حالت افراطی ترس از خداوند، به یأس می انجامد؛ یعنی در ماندگی و مأیوس شدن از رحمت بیکران و گسترده خداوند-که خود، باعث بی عملی می شود- زیرا طبیعی است که انسان مأیوس، دلیلی برای خویشتنداری و بازداری خواسته ها، رفتارها و امیال خود نخواهد داشت. قرآن کریم، به طور مکرر، یأس از خداوند را نهی نموده است (3) و مأیوس شدگان از رحمت الهی را مورد نکوهش قرار داده و آن را یکی از ویژگی های کافران (و یا یکی از مصادیق کفر) دانسته، 4 و سعی کرده است که با یادآوری مکرر صفات جمالیّه خداوند مهربان در قرآن کریم، آنها را به خروج

ص: 154

1- (1). يَا بَنِي كُنْ ذَا قَلْبَيْنِ؛ قَلْبٌ تَخَافُ بِاللَّهِ خَوْفًا لَا يُخَالِطُهُ تَقْرِيظٌ، وَقَلْبٌ تَرْجُو بِهِ اللَّهَ رَجَاءً لَا يُخَالِطُهُ تَغْرِيْرٌ (تنبیه الخواطر، ج 1، ص 50، [1] به نقل از: محمّدی ری شهری، 1378 ش، ح 5210).

2- (2). در حدیثی از پیامبر (صلی الله علیه و آله) نقل شده است که: لَوْ يَعْلَمُ الْمُؤْمِنُ مَا عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الْعُقُوبَةِ مَا طَمَعَ أَحَدٌ فِي الْجَنَّةِ، وَ لَوْ يَعْلَمُ الْكَافِرُ مَا عِنْدَ اللَّهِ مِنَ الرَّحْمَةِ مَا قَنَطَ مِنَ الْجَنَّةِ أَحَدٌ؛ اگر مؤمن می دانست که نزد خدا چه عقوبتی وجود دارد، هیچ کس به بهشت امید نمی داشت و اگر کافر می دانست که خدا چه رحمتی دارد، هیچ کس از بهشت ناامید نمی شد. (مسند ابن حنبل، ج 2، ص 334؛ [2] صحیح مسلم، ج 8، ص 97؛ سنن الترمذی، ج 5، ص 209؛ کنز العمال، ح 5867، به نقل از: محمّدی ری شهری، 1378 ش، ح 5204). همچنین در حدیث دیگری از ایشان آمده است: لَوْ تَعْلَمُونَ قَدْرَ رَحْمَةِ اللَّهِ لَا تَكَلَّمُ عَلَيْهَا وَ مَا عَمِلْتُمْ إِلَّا قَلِيلًا، وَ لَوْ تَعْلَمُونَ قَدْرَ غَضَبِ اللَّهِ لَطَنْتُمْ بِأَنْ لَا تَنْجُوا؛ اگر اندازه رحمت خدا را می دانستید، بر آن تکیه می کردید و جز اندکی عمل نمی کردید، و اگر اندازه عذاب خدا را می دانستید، گمان می کردید که نجات نمی یابید (کنز العمال، ح 5894، به نقل از: محمّدی ری شهری، 1378 ش، ح 5203). اگر چه در هر دو حدیث، پیام اصلی، اندازه رحمت و غضب خداوند متعال است، به خوبی از آنها استفاده می شود که آسیب رجا، اتکال بیش از اندازه به رحمت خدا و کاهش عمل است، و آسیب خوف، باور بی مورد، به نجات نیافتگی و قطع امید.

3- (3). وَلَا تَيَاسُوا مِنْ رُوحِ اللَّهِ؛ از رحمت خدا مأیوس نشوید (سوره یوسف، آیه 87). [3]

از حالت یأس و ناامیدی، تشویق و ترغیب نماید. 1

احادیث فراوانی از معصومان نیز در دست است که به همین سیاق، به نهی از یأس از خداوند پرداخته، 2 آن را جزء بدترین و بزرگ ترین گناهان بر شمرده 3 و حتی آن را بدتر و بزرگ تر از اصل گناه دانسته اند. 4

حالت افراطی امید به خدا، منجر به «تجرّی» می شود؛ یعنی گستاخی و یا حالت بیباکی که خود، باعث می شود فرد، به دلیل امید افراطی ای که به رحمت گسترده و بیکران خداوند دارد، دست به ارتکاب گناه و نافرمانی بزند. به عبارت دیگر، انسان متجرّی، از هیچ چیز باکی نداشته و به همین دلیل هم هیچ گونه منع و بازداری ای بر اعمال وی حاکم نیست (پسندیده، زیر چاپ). قرآن کریم در موارد متعدّدی، به

ص: 155

تجری و احساس ایمنی نسبت به انجام دادن گناه و نافرمانی در برابر خداوند اشاره کرده و مردم را از آن، برحذر داشته و نهی نموده است (1) و تلاش کرده که با یادآوری صفات جلالیه خداوند عظیم، آنها را از حالت تجری خارج نماید. (2)

همچنین احادیث فراوانی از معصومان در دست است که در همین چارچوب، به نهی از تجری نسبت به خداوند پرداخته (3) و آن را جزو بدترین و بزرگ ترین گناهان برشمرده اند. برای مثال، هنگامی که شخصی از امام صادق (علیه السلام) در باره انواع گناهان کبیره می پرسد، ایشان تجری نسبت به خدا را یادآور می شود و به آیه شریفه أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ اشاره می کند. (4) احساس امنیت های نادرست، از جمله احساس امنیت از آینده، به این دلیل مورد نکوهش قرار گرفته است که کسی که احساس امنیت می کند، نسبت به مخاطرات، حساس نمی شود و بنا بر این، خود را از آنها نیز بر حذر نمی دارد و در نتیجه، در دام خطرها گرفتار می شود.

ص: 156

1- (1). أَفَأَمِنُوا مَكْرَ اللَّهِ فَلَا يَأْمَنُ مَكْرَ اللَّهِ إِلَّا الْقَوْمُ الْخَاسِرُونَ؛ آیا از مکر و تدبیر خدا ایمن شده اند؟ که جز گروه زیانکاران، از مکر خدا ایمن نشوند (احساس ایمنی نمی کنند) (سوره اعراف، آیه 99). [1]

2- (2). أَوْ أَمِنَ أَهْلَ الْقُرَى أَنْ يَأْتِيَهُمْ بَأْسُنَا ضَعْفَى وَهُمْ يَلْعَبُونَ؛ آیا اهل شهرها و دیار ایمن هستند از این که هنگام روز عذاب ما-در حالی که سرگرم اند-بر آنان درآید؟! (سوره اعراف، آیه 98). [2]

3- (3). برای مثال، در حدیثی از امام علی (علیه السلام) نقل شده است که: لَا يَجْتَرِي عَلَى اللَّهِ إِلَّا جَاهِلٌ شَقِيٌّ؛ جز جاهل بدبخت، کسی نسبت به خدای خودش گستاخ نمی شود (نهج البلاغه، نامه 53). همچنین در حدیثی دیگر از امام صادق (علیه السلام) نقل شده است که ارج الله رجاء لا يجرتك على معاصيه؛ به خدا آن گونه امید داشته باش که تو را نسبت به معصیت او جرأت ندهد (الأمالی، صدوق، ص 22، ح 29). [3] در این باره، امام سجاد (علیه السلام) در دعای خود چنین می فرماید: إِلَهِي وَ سَيِّدِي وَ مَوْلَايَ حُسْنُ ظَنِّي بِكَ جَرَائِي عَلَى مَعَاصِيكَ؛ ای خدا و آقا و مولای من! خوش گمانی من به تو، مرا بر معصیت تو گستاخ کرده است (بحار الأنوار، ج 94، ص 122، ح 19). [4] نیز ایشان در دعای دیگری آورده است: ... وَ يَحْمِلُنِي وَ يُجَرِّئُنِي عَلَى مَعَاصِيكَ جِلْمَكَ عَنِّي؛ ... خدایا! حلم تو نسبت به من، مرا بر معصیت، وادار و گستاخ کرده است (الإقبال بالاعمال، ج 1، ص 160). [5] امام علی (علیه السلام) نیز می فرماید: إِنَّ حِلْمَ اللَّهِ تَعَالَى عَلَى الْمَعَاصِي جَرَائِكَ وَ بَهْلَكَةَ نَفْسِكَ أَغْرَاكَ؛ حلم خداوند، تو را نسبت به نافرمانی اش گستاخ کرده و به هلاکت خودت فریب داده است (غرر الحکم، ح 3467، به نقل از: محمدی ری شهری، 1378، ش، ح 4371).

4- (4). المناقب لابن شهر آشوب، ج 4، ص 251؛ [6] بحار الأنوار، ج 47، ص 216، ح 4.

البته این نکته نیز باید مورد توجه و تأکید قرار گیرد که تجرّی یا یأس، ممکن است فراگیر بوده و به صفت پایدار فرد در رابطه با خدا تبدیل شود، و ممکن هم هست که موردی باشد. بدین ترتیب، ممکن است که برخی از افراد، در پاره ای از موارد، تجرّی نسبت به خداوند داشته باشند و در بعضی دیگر از موارد، یأس از خدا داشته باشند. بنا بر این، منظور از تجرّی و یأس، لزوماً این نیست که فرد، کاملاً اهل تجرّی و یا یأس باشد.

نکته بسیار مهم و جالب توجه، این است که در مقابل دو بُعد بیم و امید-که افراط در آنها مشکل ساز خواهد بود-، به نظر می رسد که بُعد محبّت به خدا، حالت افراط ندارد و به عبارت دیگر، هر چه شدّت پیدا کند، منفی نمی شود و به وضعیت یا حالت نامطلوب نمی رسد. بنا بر این، هر چه بیشتر باشد بهتر است؛ یعنی حد بهینه ندارد. این مفهوم، در آیات و روایات هم آمده است که خدا را حتّی از خودتان هم بیشتر دوست بدارید. (1)

اینک با فرض موارد مورد اشاره در دو بند یاد شده، بلافاصله این پرسش مطرح می شود که چگونه می توان در ابعاد ترس و نیاز، یأس (حالت نامطلوب) را از خشیت (حالت مطلوب)، و نیاز به خود خدا (حالت مطلوب) را از تجرّی (حالت نامطلوب) جدا و متمایز کرد (در حالی که نمرات بالاتر در الگوی فرضی ارائه شده، عملاً حالت های مطلوب تر و سالم تر را نشان می دهند)؟ به نظر می رسد که با در نظر گرفتن دو شرط (به صورت هم زمان) می توان این تمایز را با موفقیت انجام داد:

1. داشتن خوف و رجا با هم

همان گونه که گذشت، آنچه که در اسلام موکداً بدان توصیه شده، داشتن خوف و رجا (ترس و نیاز) هر دو با هم است و نه فقط یکی از آنها. در توضیحی هم که پیش از این، در باره آیات خوف و رجا ارائه شد، نشان داده شد که اهمیت همراهی این دو با یکدیگر، تعدیل آنها، و جلوگیری از تأثیرات نامطلوب این حالت ها به تنهایی است. به عبارت دیگر، راهبرد اصلی آسیب زدایی از خوف و رجا یا بیم و

ص: 157

امید، همراه بودن این دو با یکدیگر، و وجود و برقراری توازن و برابری بین آنهاست؛ زیرا در این صورت، هر کدام، دیگری را تعدیل می کند: از یک سو، خوف، سبب تعدیل رجا گشته، جنبه افراطی آن را مهار می کند و مانع تجزی می شود، و از سوی دیگر، رجا، سبب تعدیل خوف شده و جنبه افراطی آن را مهار می کند و مانع یأس می گردد. (1)

بنا بر این بر اساس این دیدگاه می توان مدعی شد که اگر فردی، فقط در یکی از ابعاد ترس یا نیاز، نمره بالایی بگیرد، احتمال نامطلوب بودن این حالت در وی بالا می رود؛ در حالی که چنانچه نمرات بالایی در هر دو بُعد داشته باشد، احتمال نامطلوب بودن این حالت ها با تأثیر تعدیل کننده بعد دیگر از بین می رود. به عبارت دیگر، تجزی، صرفاً به خاطر امید بیش از اندازه نیست که به وجود می آید؛ بلکه مهم تر از آن، به دلیل نبود خوف است؛ یعنی اهل تجزی، از یک طرف، امید افراطی به رحمت و مغفرت الهی دارند و از طرف دیگر، ترس و خشیتی از خداوند عظیم ندارند و این دو با هم، باعث گستاخی و بی باکی آنها می شوند. در باره یأس نیز این نکته، صادق است؛ یعنی ناامیدی و یأس، فقط به دلیل شدت ترس از خدا نیست؛ بلکه به علت فقدان امید به خدا نیز هست.

2. توجه به وضعیت فرد در مقیاس محبت

شرط دوم (و شاید مهم تر)، این است که همان گونه که در پیش فرض های الگوی ارائه شده آمد، می دانیم که ابعاد سه گانه ترس، نیاز و محبت، از یکدیگر مستقل و جدا هستند. در عین حال، پیش از این نیز بر این نکته تأکید شد که محبت را

ص: 158

1- (1). امام علی (علیه السلام) می فرماید: خَيْرُ الْأَعْمَالِ اعْتِدَالُ الرَّجَاءِ وَالْخَوْفِ؛ بهترین اعمال برابری و اعتدال در بیم و امید است. (عیون الحکم و المواعظ، ص 24؛ غرر الحکم، ح 5055، به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ح 5206). همچنین از امام صادق (علیه السلام) نیز نقل شده است که: کان أبی یقول: انه لیس من عبد مومن الا (و) فی قلبه نوران: نور خیفه و نور رجاء. لو وزن هذا لم یزد علی هذا؛ پدرم همیشه می گفت: هیچ مؤمنی نیست مگر آن که در قلبش دو نور وجود دارد: نور بیم و نور امید. اگر یکی را وزن کنند، بر دیگری، فزونی نخواهد داشت (الکافی، ج 2، ص 67، ح 1؛ [1] مشکاة الأنوار، ص 215؛ [2] بحار الأنوار، ج 67، ص 352، ح 1، [3] به نقل از: محمدی ری شهری، 1379 ش، ح 5208).

نمی توان- و نباید- بُعدی در کنار سایر ابعاد دیگر فرض کرد؛ بلکه این بُعد، در واقع، روح بخش، احیاکننده و قوام بخش ابعاد دیگر است. بنا بر این، شرط دوم برای متمایز کردن حالت های افراطی از وضعیت های مطلوب در ابعاد ترس و نیاز، توجه به وضعیت فرد در مقیاس محبت است؛ بدین معنا که وقتی محبت وجود دارد، شدت پیدا کردن ترس یا نیاز نمی تواند نامطلوب تلقی شود و نمی تواند به یأس و تجزی بینجامد؛ زیرا- همان گونه که پیش از این هم اشاره شد- ترکیب ترس و محبت، احساس تکلیف را به وجود خواهد آورد و به همین ترتیب، کسی که خدا را دوست دارد، نمی تواند در برابر وی گستاخ و بی پروا باشد.

بدین ترتیب، اگر فردی تنها در یکی از ابعاد ترس یا نیاز، نمره خیلی بالایی بگیرد، یعنی اگر در نمودار فرضی ارائه شده، فقط یک خط از نقطه صفر به سمت راست (ترس) یا چپ (نیاز) کشیده شود، و تصویر به دست آمده از وی، حالت تک بُعدی پیدا کند و دو بُعدی نشود (یعنی نمره محبت نداشته باشد و اصلاً شکل مثلث نسازد)، می توان مدعی شد که او در وضعیت افراطی (نامطلوب) آن بُعد قرار دارد و نمره بالای او منعکس کننده وضعیت خوب و مطلوب وی نخواهد بود.

مثلث کفر

البته وضعیت های نامطلوب تری هم در رابطه انسان با خدا وجود دارند. توضیح این که در بُعد محبت، آنچه به عنوان یک حالت نامطلوب می تواند مورد توجه قرار گیرد، فقدان محبت نسبت به خدا، دوست داشتن غیر خدا، و در وضعیت های افراطی، حتی عداوت (خصومت) نسبت به خداست. بنا بر این چنانچه در شکل، در نقطه صفر فرضی، پاره خطی را بر بُعد محبت عمود نماییم، عداوت نسبت به خداوند، به عنوان بُعد چهارم، به توضیح رابطه انسان با خدا افزوده خواهد شد و بدین ترتیب، شکل یاد شده، از حالت مثلث ایمان خارج شده و به لوزی رابطه انسان با خدا تبدیل خواهد شد (شکل 2-2-4).

اینک به منظور ایجاد انسجام و ارتباط میان ابعاد سه گانه یأس، تجزی و عداوت، و در چارچوب توضیحاتی که در صفحات پیشین در باره ابعاد سه گانه ایمان ذکر

شد، می توان چنین فرض کرد که اگر حالت های نامطلوب یا افراطی در ابعاد بیم (یأس) و امید (تجرّی)، با بُعد عداوت نسبت به خدا همراه شوند، می توانند در واقع، به نوعی تقابل در رابطه انسان با خدا بینجامند. در این الگو، از ترکیب مؤلفه های ترس (خصوصاً حالت نامطلوب آن: یأس) و عداوت نسبت به خدا، مؤلفه پیچیده ای به نام «کینه توزی» یا «بغض نسبت به خدا» به وجود می آید (مثلث O, A, D)، و از ترکیب مؤلفه های نیاز به خدا (خصوصاً حالت نامطلوب آن: تجرّی) و عداوت نسبت به خدا، مؤلفه پیچیده ای به نام «پرخاشگری» یا «نافرمانی نسبت به خدا» به وجود می آید (مثلث O, B, D)، و سرانجام، از ترکیب دو مؤلفه پیچیده «بغض (کینه توزی) نسبت به خدا» و «نافرمانی (طغیانگری) نسبت به خدا»، مؤلفه پیچیده تری به نام «بیزاری از خدا»، شکل می گیرد که همان «کفر» در زبان قرآن و متون دینی است.

بدین ترتیب می توان با استناد به فرمول بندی جدید، لوزی A, B, C, D (شکل 2-2-5) را لوزی رابطه انسان با خدا، مثلث بالای لوزی (C, B, A) را مثلث ایمان، و مثلث پایین لوزی (D, B, A) را مثلث کفر نامید (شکل 2-2-6).

ذکر این نکته نیز ضروری است که ابعاد سه گانه کفر یعنی یأس از خدا، تجرّی و عداوت نسبت به خدا، پدیده هایی مشکک و ذومراتب هستند و این، بدان معناست که همانند ابعاد سه گانه ایمان، نمی توان و نباید صرفاً به بررسی وجود یا فقدان (حضور یا غیبت) هر یک از این ابعاد پرداخت؛ بلکه باید به بررسی میزان یا درجه موجود بودن آنها توجه کرد. این امر، نه تنها بدین معناست که هر فرد می تواند نمراتی را روی هر یک از سه بُعد کفر به خود اختصاص دهد، بلکه در عین حال، بدین معنا هم هست که داشتن نمراتی در مثلث کفر و یا مثلث ایمان، وجود نمراتی را برای فرد در مثلث دیگر، منتفی و غیر ممکن نمی کند. به عبارت دیگر، ایمان داشتن و یا کفر ورزیدن به خداوند-تبارک و تعالی-، پدیده هایی مطلق و یا متناقض (غیر قابل جمع) با یکدیگر نیستند و موارد بینابینی برای آنها نیز وجود دارد. این ادعا بر اساس آیه 106 سوره یوسف، مطرح می شود که در آن، به صراحت بیان

شده که ایمان بسیاری از ایمان آوردندگان، به شرک آلوده است. (1)

بنا بر این، شاید درست تر این باشد که بگوییم برای بسیاری از افراد، بر اساس نمراتی که در هر یک از ابعاد سه گانه: بیم، امید و محبت به دست می آورد، می توان یک مثلث در درون مثلث ایمان ترسیم کرد، و در عین حال، بر اساس نمراتی که در هر یک از ابعاد سه گانه: یأس، تجزی و عداوت به دست می آورد، می توان برای وی یک مثلث در درون مثلث کفر نیز ترسیم کرد.

البته روشن است که این امکان هم وجود دارد که فردی، هیچ نمره ای در ابعاد سه گانه مثلث کفر به دست نیاورد و یا با این که نمره یا نمراتی را در یک یا دو بُعد از این ابعاد به دست می آورد، ولی امکان ترسیم مثلثی در درون مثلث کفر به وجود نمی آید (مواردی که یک خط به وجود می آید). از سوی دیگر، بدیهی است که هر چه ایمان فرد، قوی تر شود، و یا در چارچوب الگوی حاضر، هر چه بر مساحت مثلث ایمان فرد افزوده شود، می توان انتظار داشت که مساحت مثلث کفر وی، کوچک تر خواهد شد.

شکل 2-2-4: مثلث کفر

ص: 161

1- (1). وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ؛ و بسیاری از آنها به خدا ایمان نمی آورند، مگر آن که ایمانشان به شرک آلوده است (سوره یوسف، آیه 106). [1]

شکل 2-2-5: چگونگی ترکیب مؤلفه ها و ایجاد لوزی رابط انسان با خدا

شکل 2-2-6: لوزی رابط انسان با خدا

ص: 162

در این فصل، پاره ای از ویژگی های مهم الگوی سه وجهی رابطه انسان با خدا، مورد توجه و تأکید قرار گرفته و به اختصار، توضیحاتی در هر مورد، ارائه خواهد شد. هدف اصلی از بیان این مباحث، مشخص و برجسته کردن ویژگی های منحصر به فرد این الگوست به نحوی که بتواند به خوبی، این الگوی نظری را از دیگر الگوهای نظری ارائه شده در این زمینه، تفکیک و متمایز نماید و به عنوان الگویی متفاوت، مورد توجه پژوهشگران و علاقه مندان قرار دهد. بدیهی است که این ویژگی های متمایز کننده، در عین حال، خصوصیات کلیدی و اصلی این الگو محسوب می شوند و علاوه بر آن، حاوی برخی از اصول موضوعه و نیز پیش فرض های بنیادین مؤلفان، در طراحی و ارائه این الگوست.

مشکک یا ذومراتب بودن ایمان

واقعیت این است که ایمان، حقیقت واحدی نیست که در همه افراد، یکسان و برابر باشد و تفاوت افراد، صرفاً در موجود بودن یا نبودن آن باشد؛ بلکه حقیقتی است قابل تشکیک و دارای درجات فراوان. الگوی سه وجهی رابطه انسان با خدا، ماهیت مشکک یا ذومراتب بودن ایمان را به خوبی نشان داده و برجسته می کند. این دیدگاه، از یک سو به خوبی، با مشاهدات روزمره از رفتارهای دینی افراد، منطبق است، و از سوی دیگر نیز دیدگاهی است که در قرآن کریم و روایات و احادیث وارده از معصومان به روشنی، مورد اشاره و تأکید قرار گرفته است. از جمله دلایلی که می توان در این باره ارائه کرد، تفکیک صریح مفهوم ایمان و اسلام از یکدیگر در سوره مبارک حجرات است که خداوند متعال، خطاب به پیامبر اسلام (صلی الله علیه و آله)

(صلی الله علیه و آله) می فرماید: به اعراب بادیه نشینی که گفتند ایمان آوردیم، بگو که ایمان نیاورده اید؛ لیکن بگوید اسلام آوردیم و هنوز به دل های شما ایمان وارد نشده است و اگر خدا و پیامبر او را فرمان برید از [ارزش] کرده هایتان چیزی کم نمی کند که خدا آمرزنده مهربان است. (1)

همان گونه که مشخص است، در این آیه، مفهوم ایمان و اسلام، از یکدیگر تفکیک شده اند و اسلام آوردن (یعنی صرف ادعای گرویدن به اسلام)، لزوماً شامل نفوذ ایمان در دل شخص نمی شود. البته بلافاصله در آیه بعدی، ایمان نیز تعریف شده است. (2) همچنین آیه 136 سوره مبارک نساء- که در آن، مؤمنان به ایمان آوردن به خدا امر شده اند- (3) و نیز آیه 4 سوره مبارک انفال که عده ای از مؤمنان را «مؤمنان حقیقی» (4) دانسته یا نامیده است-، به خوبی، بر ماهیت سلسله مراتبی بودن مفهوم ایمان در دیدگاه قرآنی، دلالت دارند.

توجه به پیچیدگی مفهوم ایمان

در این مطالعه، محققان، این مفروضه را که رابطه انسان با خدا، رابطه ای پیچیده و چندوجهی است، به عنوان اصل موضوعه پذیرفته اند؛ زیرا همین پیچیدگی و

ص: 166

1- (1). قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ تُؤْمِنُوا وَلَكِنْ قُولُوا أَسَدْنَا وَمَا يَدْخُلُ الْإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ وَإِنْ تُطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَا يَلِتْكُمْ مِنْ أَعْمَالِكُمْ شَيْئاً إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ (سوره حجرات، آیه 14). [1]

2- (2). إِنَّمَّا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ؛ در حقیقت، مؤمنان، کسانی هستند که به خدا و پیامبر او گرویده و دیگر شک نکرده و با مال و جانشان در راه خدا جهاد کرده اند. اینها همان راستگویان اند (سوره حجرات، آیه 15). [2]

3- (3). يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا آمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ عَلَى رَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي أَنْزَلَ مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَكْفُرْ بِاللَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَكُتُبِهِ وَرُسُلِهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالاً بَعِيداً؛ ای کسانی که ایمان آورده اید، به خدا و پیامبر او و کتابی که بر پیامبرش فرو فرستاد و کتاب هایی که پیش از این نازل کرده، ایمان بیاورید و هر کس که به خدا و فرشتگان او و کتاب ها و پیامبرانش و روز بازپسین کفر ورزد، در حقیقت، دچار گمراهی دور و درازی شده است (سوره نساء، آیه 136). [3]

4- (4). أُولَئِكَ هُمُ الْمُؤْمِنُونَ حَقًّا لَهُمْ دَرَجَاتٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَمَغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ؛ آنان حقیقتاً همان مؤمنان هستند. برای آنان نزد پروردگارش درجات و آمرزش و روزی نیکو خواهد بود (سوره انفال، آیه 4). [4]

چندوجهی بودن این رابطه است که به ایمان افراد، شکلی کاملاً فردی و شخصی می دهد؛ امری که هم در مشاهدات و تجربه های روزمره به خوبی قابل ردیابی است و هم در احادیث بر آن تصریح و تأکید شده است.

در عین حال، به نظر می رسد که یکی از مزیت های مهم این الگو، آن است که پیچیدگی، چندوجهی و یگانه بودن ایمان فرد در این الگو، به سادگی و صراحت بسیار و تنها با توجه به سه مؤلفه، نشان داده می شود: 1. شکل مثلث ایمان فرد (خط راست یا مثلث، و اگر مثلث است چه نوع مثلثی: مختلف الاضلاع، متساوی الاضلاع یا متساوی الساقین)؛ 2. وسعت مثلث ایمان فرد نسبت به مثلث ایمان؛ 3. مکان مثلث ایمان فرد در مثلث ایمان. به عبارت دیگر، از دیدگاهی روان شناختی، برتری این الگو، توجه و تأکید بر تفاوت های فردی - به عنوان یک اصل مسلّم در روان شناسی - و نیز حسّاس بودن الگو نسبت به اندازه گیری آن است.

بنا شدن الگو بر یک دیدگاه انگیزشی

یکی از ویژگی های مهم این الگو، آن است که بر اساس یک دیدگاه انگیزشی، بنا شده است. لازم به توضیح است که تفاوت های افراد در دینداری، به سه زمینه: شناخت، عواطف و رفتار مربوط می شود و البته علاوه بر اینها عادت هم وجود دارد (اسپیلکا و همکاران، 2003م). شناخت به طور اولیه، با اعتقادات و چگونگی یادگیری آنها و به عبارت دیگر، چگونگی مفهوم سازی جنبه های ایدئولوژیک سروکار دارد. رفتار (و عادت)، شامل: مجموعه فعالیت ها، اعمال، گفتار، آیین ها، مراسم و مناسکی است که فرد، با عنوان دین خود، به طور منظم یا غیر منظم، ثابت یا متغیر و فردی یا گروهی، انجام می دهد. عواطف، به طور کلی، شامل: احساس ها، نگرش ها، نیازها، انگیزه ها و هیجان های مثبت یا منفی است که باعث کشش و جذب به سوی رفتار یا دفع و اجتناب از رفتار می شوند، مانند: عواطف دوست داشتن و دوست نداشتن.

نکته جالب، این جاست که در بررسی نظریه ها و آزمون هایی که در باره دینداری تهیه شده، نیز می توان سه گروه از نظریه ها و آزمون ها را از یکدیگر متمایز کرد.

برخی از نظریه‌ها و آزمون‌ها به بررسی، توضیح و اندازه‌گیری رفتارهای دینی پرداخته‌اند، پاره‌ای دیگر، به مطالعه و تبیین اعتقادات و باورهای دینی اقدام کرده‌اند، و سرانجام گروه سوم، به بررسی و ارزیابی انگیزه‌های دینی توجه کرده‌اند. شک نیست که گروه اول نظریه‌ها و آزمون‌ها، به دلیل توجه به عینی‌ترین بخش یا جزء دین، از سادگی، صراحت و عینیت بالایی برخوردار بوده و به همین جهت هم بسیار وسوسه‌انگیز و اغواکننده‌اند؛ ولی واقعیت این است که رفتارهای دینی، لزوماً نشان‌دهنده عمق و نوع و کیفیت اعتقادات، باورها، عواطف و انگیزه‌های دینی افراد نیستند و به عبارت دیگر، یک رفتار دینی واحد، ممکن است ناشی از باورها و حتی انگیزه‌های متفاوت باشد. به همین دلیل است که به نظر نمی‌رسد توجه و تأکید بر رفتار دینی در روان‌شناسی دین، از ارزش توضیحی و تبیین‌کنندگی بالایی برخوردار باشد.

از سوی دیگر، نظریه‌ها و آزمون‌هایی که به بررسی صرف اعتقادات و باورهای دینی پرداخته‌اند نیز در عمل، کارآمدی چندانی نشان نداده‌اند؛ زیرا صرف داشتن اعتقاد و باور برای نیل به عمل و اقدام، کافی نیست. بهترین استدلال برای این ادعا هم این است که چه بسا افرادی که از معرفت دینی بالایی برخوردار هستند؛ ولی در عمل و زندگی روزمره خود، چندان دیندار نیستند.

البته این مسئله، تنها به موضوع دینداری، محدود و منحصر نیست و در دیگر زمینه‌ها و ویژگی‌های روان‌شناختی نیز نشان داده شده است. برای مثال، یکی از مهم‌ترین و مؤثرترین انتقادات بر نظریه کلبِرگ در باره تحوّل اخلاق و استدلال اخلاقی، از سوی تعداد زیادی از پژوهشگران از جمله باندورا (1) (1979م)، به نقل از دارکین، (2) (1997م) و بر پایه داده‌های تجربی بسیار جالب و قانع‌کننده‌ای مطرح شده که نشان می‌دهند صرف تحوّل شناختی و دست‌یافتن به استدلال اخلاقی دوره سوم برای عمل به صورت اخلاقی مطابق با این سطح از استدلال، کافی نیست.

ص: 168

1- (1).Bandura.

2- (2).Durkin.

به نظر می‌رسد که در مقابل، انگیزه‌های دینی، ارزش توضیحی و تبیینی بسیار بالایی دارند؛ زیرا ارتباط محکم و عمیقی با مؤلفه‌های پیش گفته (اعتقادات و رفتارها) دارند. البته شک نیست که جنبه‌های مختلف دینداری، با یکدیگر در تعامل دائمی بوده و بر یکدیگر تأثیر داشته و متقابلاً از یکدیگر تأثیر می‌پذیرند؛ اما ارتباط بین اعتقادات یا باورها و رفتارها، یک رابطه خطی نیست؛ بلکه با انگیزش، جرح و تعدیل و تعیین می‌شوند.

ایجاد انسجام در ابعاد سه گانه الگو

از دیگر مزیت‌های برجسته این الگو، آن است که موفق شده تا با رویکردی اثباتی و ترکیبی، ابعاد مختلف رابطه انسان با خدا را بر اساس مفروضه‌های شناخته شده علمی، در تعاملی تنگاتنگ و مؤثر با یکدیگر قرار دهد. لازم به توضیح است که در نظریه پردازی‌هایی که در سطح جهانی در این باره ارائه شده است، و تقریباً همگی، پیشینه‌ای مسیحی/یهودی دارند، نگاه به رابطه با خدا، عموماً تک بُعدی و ساده انگارانه تر است. برای مثال، فروید (1) (1351ش) در تفسیر خود از مذهب، فقط بُعد ترس از خدا را مطرح می‌کند، و کرکپاتریک (2) (1992 و 1999م) فقط بُعد عشق به خدا را مطرح می‌کند. این در حالی است که حداقل تا آن جا که محققان اطلاع دارند، تاکنون هیچ نظریه‌ای، هر سه بُعد: ترس از خدا، نیاز به خدا و محبت یا عشق به خدا را در نظریه پردازی‌های خود وارد نکرده است.

در نظریه پردازی‌هایی که در ایران و توسط محققان مسلمان نیز تهیه شده، علیرغم تأکید بر وجود ابعاد مختلف، کمتر در ایجاد رابطه‌ای قابل توضیح و مستدل بین این ابعاد، توفیق یافته‌اند. برای مثال، اژه‌ای (1381ش)، در مروری کامل بر قرآن، دو نیاز گرسنگی و ایمنی را - بدون آن که بتوان یکی را بر دیگری مرجح دانست - به عنوان نیازهای اساسی مطرح شده در قرآن دانسته است، و در ادامه، محبت یا عشق به خدا را نیز مطرح می‌کند؛ ولی ظاهراً نیازهای دوگانه یاد شده و محبت را از دو ساحت متفاوت و غیر قابل جمع با یکدیگر می‌داند.

ص: 169

1- Freud.1(1)

2- Kirkpatrick.2 (2)

نکته جالب توجه دیگری که در همین چارچوب باید به آن اشاره شود، این است که بیشتر نظریه‌هایی که در حوزه روان‌شناسی دین و به صورت ابعادی ارائه شده‌اند (یعنی دو یا تعداد بیشتری از ابعاد را در نظر گرفته‌اند)، حضور و موجود بودن یک بُعد، به معنای حذف بُعد دیگر است. برای مثال، در نظریه «دین درونی/بیرونی» آلپورت، شیوه دین ورزی شخص، یا درونی است و یا بیرونی؛ یعنی اگر درونی است، دیگر بیرونی نیست و اگر بیرونی است، دیگر درونی نیست. به عبارت دیگر، ترکیب ابعاد با یکدیگر و حضور آنها با یکدیگر، ممکن نیست. در نظریه مک کانه‌های (1) و هوگ (2) (1973م، به نقل از اسپیلکا و همکاران، 2003م) نیز اگر «رویکرد عاشقانه»، (3) در دین باشد، دیگر «رویکرد مبتنی بر گناه» (4) نخواهد بود (اسپیلکا و همکاران، 2003م). به نظر می‌رسد که یکی از مهم‌ترین دلایل ناتوانی نظریه‌های موجود برای در نظر گرفتن ماهیت پیچیده ایمان نیز همین دیدگاه نفی‌کننده در ابعاد رابطه انسان با خدا یا ایمان باشد.

این در حالی است که در الگوی سه وجهی رابطه انسان با خدا (مثلث ایمان)، هر سه بُعد موجود در نظریه، به شکلی با یکدیگر انسجام یافته‌اند که نه تنها حضور هر یک از ابعاد، با حضور ابعاد دیگر، منافاتی ندارد، بلکه ماهیت و شکل ایمان فرد نیز بر اساس گونه ترکیب این ابعاد با هم مشخص شده و از دیگران متمایز می‌شود. طبیعی است که این الگو، با مشاهدات روزمره از رفتارهای دینی افراد نیز بسیار همخوان تر است.

فراهم کردن یک الگوی معیار برای مقایسه وضعیت موجود فرد

یک مزیت اساسی در الگوی نظری حاضر، توجه به تفاوت ایمان آن‌گونه که در عموم مردم مشاهده می‌شود، با ایمان آن‌گونه که می‌تواند باشد (وضعیت ایده آلی) است. تقریباً تمام نظریه‌هایی که در روان‌شناسی دین، رابطه انسان با خدا را بررسی

ص: 170

1-1) McConahay.

2-2) Hough.

3-3) Love-oriented.

4-4) Guilt-oriented.

و توصیف کرده اند، به کار با گروه های نمونه ای که از جامعه انتخاب شده بودند، پرداخته اند. اگرچه دست یافتن به چنین شناختی، به خودی خود، از اهمیت بسیار زیادی برخوردار است، ولی این روش، لزوماً نمی تواند به این سؤال ها که: «ایمان کامل چیست؟ و ایمان در نمونه های به اوج رسیده، چگونه است؟» پاسخ دهد.

اهمیت پاسخ به این سؤال، از آن جا مشخص می شود که به هنگام تقسیم بندی و طبقه بندی، ما در واقع، نیازمند در اختیار داشتن چشم اندازی کامل از پدیده یا فرآیند مورد مطالعه هستیم و طبیعتاً در حالی که تنها بخشی از آن را در اختیار داریم، نمی توانیم بر اساس این شناخت ناتمام (یعنی فقط بخشی که نسبت به آن شناخت داریم)، به طبقه بندی از کل فرآیند یا پدیده اقدام نماییم. بدین ترتیب، می توان ادعا کرد بسیاری از طبقه بندی هایی که در خصوص رفتار دینی مردم یا نوع ارتباط آنها با خدا انجام شده است، به دلیل در دست نداشتن چنین نمای کاملی از گستره مسئله مورد بررسی، دچار نقص و کمبودند.

اگر جنبش استعدادهای گسترده بشری در روان شناسی، مورد توجه خاص قرار گرفته است (شولتز، 1362ش)، پس این دیدگاه، باید به بررسی رابطه انسان با خدا نیز گسترش یابد و تعمیم داده شود. به عبارت دیگر، از دیدگاه کمال گرا، ایمان انسان، می تواند بسیار بیشتر و فراتر از آن چیزی باشد که در چارچوب میانگین ها و آمار و ارقام گروه های نمونه در تحقیقات میدانی به دست آمده است.

مازلو، در ارائه نظریه شخصیت خود، با انتقاد از نظریه پردازان شخصیت-که برای بیان نظریه و توصیف شخصیت، به بررسی نمونه های بیمار و ناسالم پرداخته اند-، تأکید می کند که برای بررسی شخصیت انسان باید به مطالعه بهترین، سالم ترین و بالغ ترین نمونه های نوع بشر پرداخت. تنها با مطالعه سالم ترین شخصیت هاست که می توانیم دریابیم تا چه حد و پایه ای می توان توانایی های خویش را گسترش و پرورش دهیم (شولتز، 1362ش). در همین چارچوب نیز تنها با مطالعه برترین و عالی ترین نمونه های ایمان، یعنی نمونه هایی که در «فراسوی به هنجاری» قرار گرفته اند، می توان به این سؤال پاسخ داد که رابطه انسان با خدا، تا چه حد و

مرتبه ای می تواند گسترش یابد و اوج بگیرد؛ پرسشی که با بررسی آماری گروه های عادی یا به هنجار جامعه، به هیچ عنوان قابل دستیابی نیست!

دیدگاه تحوّل نگر الگو

در یک جمع بندی کلی از توضیحات ارائه شده در باره الگوی فرضی رابطه انسان با خدا و مثلث ایمان، می توان گفت که حرکت از نقطه صفر فرضی به طرف های سه گانه، در واقع، جریان حرکت از ساده به پیچیده، از بسیط به مرکب، از مادی به غیر مادی، از عینی به ذهنی، از جسمی به روانی و از شخصی به فراشخصی است؛ جریانی که از یک سو، با اطمینان می توان آن را در اصل، یک فرایند تحوّل دانست، و از دیگر سو، به روشنی می توان هماهنگی و همگامی آن را با جریان کلی تحوّل روانی، عاطفی، اجتماعی و شناختی، بازشناسی کرد.

فراگیر و توضیح دهنده بودن الگو

کامل بودن یک نظریه یا الگو، در توانایی آن برای فراهم کردن توضیح کافی در زمینه های مختلف مرتبط با موضوعی است که در آن خصوص، نظریه پرداز انجام شده است. یکی از مهم ترین مشکلات و انتقاداتی که نسبت به نظریه های موجود در باره رابطه انسان با خدا وجود دارد، آن است که این نظریه ها در توضیح ابعاد مختلف این رابطه، یا به طور کلی پدیده دینداری، ناتوان هستند. برای مثال، بیشتر این نظریه ها فقط به توضیح این موضوع پرداخته اند که رابطه با خدا را چگونه می توان تبیین کرد؛ ولی نداشتن رابطه با خدا را - که به هر حال، وجهی مهم از وجوه پدیده دین محسوب می شود - توضیح نداده اند و اساساً توانایی یا گنجایش توضیح این موضوع را ندارند.

این در حالی است که الگوی سه بُعدی رابطه انسان با خدا یا مثلث ایمان، توانایی توضیح و تبیین گستره کامل رفتارهای انسان را در خصوص رابطه انسان با خدا که می تواند از رابطه مثبت تا رابطه منفی (یعنی از دینداری تا بی تفاوتی نسبت به دین و حتی تا دین ستیزی) باشد، داراست.

شکل مثلثی الگوی سه بُعدی ایمان یا شکل لوزی الگوی رابطه انسان با خدا، با پراکندگی افراد جامعه در هر یک از سطوح ایمان و یا رابطه با خدا، کاملاً همخوانی دارد و به نظر می رسد به طور کلی، با منحنی نرمال یا زنگوله ای شکل، تطابق داشته باشد. به عبارت دیگر، در قسمت های مرکزی مثلث ایمان (یعنی سطوح ابتدایی تر هر یک از ابعاد سه گانه) بیشترین فراوانی افراد وجود دارد و هر چه به سوی زاویه های مثلث یا لوزی (سطوح بالاتر هر یک از ابعاد سه گانه) نزدیک تر شویم، فراوانی کمتری از افراد را خواهیم یافت. بدین ترتیب چنانچه به عنوان مثال، بعد محبت را در نظر بگیریم، در قاعده مثلث، بیشترین فراوانی افراد وجود دارد و هر چه به سوی نوک هرم مثلث، بالاتر می رویم (یعنی هر چه بر کیفیت ایمان فرد و رابطه فرد با خدا افزوده می شود)، از فراوانی افرادی که در این سطوح از ایمان و رابطه با خدا قرار می گیرند، کاسته می شود. بنا بر این، نقطه اوج ایمان و نقطه حضيض کفر، هر دو بسیار نادر و کمیاب هستند و در عوض، سطوح پایین تر و معمولی تر ایمان و رابطه انسان با خدا، از فراوانی بیشتری برخوردار است.

پژوهشگران، در پی پاسخ به این سؤال که: «آیا می توان با استناد به متون اصیل اسلام، یعنی قرآن و سنت، به ارائه الگویی نظری در توضیح و تبیین رابطه انسان با خدا دست یافت؟» در گام نخست، الگوی نظری ابعاد سه گانه رابطه انسان با خدا یا مثلث ایمان را ارائه نمودند. گام بعدی در این چارچوب، طراحی و تهیه ابزاری معتبر برای سنجش و اندازه گیری کیفیت ارتباط فرد با خدا، بر اساس الگوی نظری ارائه شده (مثلث ایمان) است. در این فصل، فرایند شکل گیری و تهیه این ابزار، ویژگی های ساختاری ابزار و خصوصیات روان سنجی آن، تشریح شده است.

پیش از طرح مسئله، لازم است این نکته، مورد توجه قرار گیرد که پژوهشگران، با این استدلال که اولاً دین، فرایندی کاملاً هشیار است و بنا بر این، برای ارزیابی و اندازه گیری یا دستیابی به آن، نیازی به استفاده از روش های فرافکن یا نیمه فرافکن نیست، و ثانیاً هدف، تهیه ابزاری معتبر، اما سهل الوصول جهت اجرا در فعالیتهای پژوهشی است، نوع ابزاری را که قصد تهیه آن را دارند، «پرسش نامه» تعیین کردند. مشکل اصلی روان شناسی به طور عام، و روان شناسی دین به طور خاص در سنجش از طریق پرسشنامه ها، مسئله احتمال پاسخ دادن آزمودنی ها به پرسش نامه بر اساس فرایند «مطلوبیت اجتماعی» (1) است که اگرچه در علم روان سنجی، روش های متعددی برای رویارویی با آن، طراحی و اندیشیده شده است، ولی به هر حال، این مشکل را نمی توان به طور کامل حل کرد.

ص: 179

طبیعی است که با وجود تمهیدات اندیشیده شده در این خصوص، این مسئله، در باره پرسش نامه ای که شرح داده خواهد شد نیز وجود دارد و این نکته، بدین معناست که خصوصاً در مواقعی که نتیجه آزمون، دارای منفعت یا ضرری (احتمالی-واقعی یا غیر واقعی) برای آزمودنی ها باشد، پاسخ های آزمودنی ها، معتبر نخواهد بود.

فرایند شکل گیری و تهیه پرسش نامه 71 سؤالی

بر اساس الگوی نظری تهیه شده (الگوی سه بُعدی رابطه انسان با خدا یا مثلث ایمان)-که در فصل پیشین به تفصیل مورد بحث قرار گرفت-بررسی عمقی متون دینی و روان شناختی در حوزه ارتباط انسان با خدا، و با استناد به منابع روایی مورد استفاده در طراحی الگو-که مجدداً هم مرور شدند-، برای هر یک از ابعاد و زیرگروه های ابعاد، ماده آزمون یا پرسش هایی طراحی شد.

بدین ترتیب، در گام نخست، مجموعه ای از یک صد و بیست ماده آزمون تهیه شد. ارتباط این پرسش ها با ابعاد مورد نظر آنها در جریان چند جلسه مشترک و مباحثه بین مؤلفان اول و دوم طرح، مورد بحث و بررسی قرار گرفت و در صورت تأیید مرتبط بودن آنها، جرح و تعدیل و اصلاحات لازم روی آنها صورت گرفت. در پایان نیز 71 مورد از این مواد، برای قرار گرفتن در پرسش نامه اصلی، تعیین و انتخاب شدند.

در مرحله بعدی، مواد برگزیده شده به صورت تقریباً تصادفی، با یکدیگر مخلوط و ترکیب شدند و در پرسش نامه قرار گرفتند. بدین ترتیب، پرسشنامه ای با 71 ماده و سه زیرمقیاس: «بیم (ترس) از خدا»، «امید (نیاز) به خدا»، و «محبت به خدا»، جهت سنجش ارتباط افراد با خدا تهیه

شد. در ضمن هر یک از پرسش های پرسش نامه، با مقیاس لیکرت و با پنج گزینه، از «کاملاً موافقم» تا «کاملاً مخالفم» تدوین شد. پس از تعیین مثبت یا منفی بودن محتوای پرسش ها، شیوه نمره گذاری آنها نیز تعیین شد. نهایتاً دستور العمل اجرای آزمون هم تهیه و به ابتدای پرسش نامه، اضافه شد. بدین ترتیب، نسخه اولیه «پرسش نامه رابطه انسان با خدا» تهیه و آماده اجرا شد.

در مرحله بعد، برای بررسی روایی محتوایی این پرسش نامه و بررسی این مسئله که: «آیا این پرسش نامه، کیفیت ارتباط افراد را با خدا می سنجد؟»، متن نهایی تهیه شده، به منظور نظرسنجی در باره مرتبط و مناسب بودن پرسش ها برای اندازه گیری ارتباط با خدا در چارچوب ابعاد سه گانه مورد نظر، برای تعدادی از کارشناسان مباحث اسلامی (استادان حوزه علمیه قم) و متخصصان روان شناسی، ارسال شد. همچنین متن نهایی، در اختیار تعدادی از دانشجویان قرار گرفت تا آن را از نظر آسانی اجرا و درک و فهم آسان متن و نیز سهولت ایجاد ارتباط با آزمودنی، مورد ارزیابی قرار دهند. در این مرحله نیز با توجه به پیشنهاد های ارائه شده از سوی ارزیابی کنندگان، تغییرات و اصلاحات اندکی در متن برخی از مواد پرسش نامه، اعمال شد و سپس متن نهایی شده پرسش نامه 71 سؤالی، تکثیر گردید (ر.ک: ضمیمه شماره 1).

در مرحله بعد، به منظور بررسی اعتبار پرسش نامه، یک سؤال اضافی، جهت نظرسنجی در مورد پرسش نامه، به آن اضافه شد و بر روی نمونه ای 214 نفری از اقشار مختلف اجتماعی، شامل: دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی، دانشجویان شرکت کننده در کلاس های تابستانی پژوهشکده علوم و معارف حدیث (قم)، روحانیان حوزه علمیه قم و همچنین تعدادی از افراد ساکن در شهرهای تهران و بابل از سطوح مختلف اقتصادی، اجتماعی و فرهنگی، اجرا گردید. این مرحله، به دلیل اهمیت انجام پرسش نامه روی گروه های مختلف و از جمله روحانیان، بسیار بیشتر از آنچه انتظار می رفت، طولانی شد و نهایتاً هم پژوهشگران، به تعداد مورد نظر، دست نیافتند.

در همین جا لازم است این نکته نیز یادآوری شود که برای افزایش ضریب اطمینان پرسش نامه، باید این پرسش نامه، روی یک گروه از مؤمنان- که از سطح ایمان بالایی برخوردار هستند- اجرا شود و نتایج آن، با گروه های دیگر مقایسه گردد. بدیهی است که دست یافتن به این گروه و جلب همکاری آنها، یکی از مهم ترین و وقت گیرترین چالش های پیش روی تحقیق حاضر است که باید به هر حال برای آن چاره ای اندیشیده شود. در این مرحله، پژوهشگران مجبور شده اند که در برخی موارد به گونه ای، این مشکل را دور بزنند و در برخی موارد دیگر، از اجرای آن صرف نظر نمایند.

به هر حال، پس از وارد کردن داده های جمع آوری شده در رایانه، داده ها از طریق برنامه آماری SPSS، تجزیه و تحلیل شدند. مقایسه گروه ها با یکدیگر نشان داد که

آزمون می تواند بین دانشجویان و روحانیان و نیز بین زنان و مردان، بر اساس پاسخ های آنها به پرسش نامه، تمایز ایجاد کند. بررسی های آماری و تحلیل عاملی نتایج، نشان از آن داشت که به دلیل پایین بودن اعتبار بُعد نیاز- که توسط ضریب آلفای کرونباخ، 0/09 به دست آمده بود-، پرسش نامه باید دوباره توسط مؤلفان، بازبینی شود. بررسی ها نشان داد مشکل اصلی، این است که تعدادی از پرسش هایی که ابعاد محبت و نیاز را می سنجند، با یکدیگر مخلوط شده و یک عامل جدید را شکل داده اند، اگر چه این الگو هم کامل نیست. به هر حال، نتایج نشان داد که:

1. تعدادی از پرسش ها باید حذف شوند؛

2. تعدادی از پرسش نامه ها باید دوباره و احتمالاً به صورت معکوس، نمره گذاری شوند؛

3. قرار گرفتن پرسش ها در هر یک از عوامل به دست آمده، به نحوی است که اگر چه به الگوی نظری تهیه شده، کم و بیش نزدیک است، کامل نبوده و نیازمند کار بیشتری روی آنهاست.

مشورت های بسیاری با متخصصان روان شناسی و آمار انجام شد که همگی نشان داد که سیر کاری انجام شده، درست بوده است؛ ولی برای حلّ مشکل موجود، باید در پرسش نامه، اصلاحات کلی و ساختاری اعمال گردد و آزمون بازسازی شده، دوباره روی یک نمونه وسیع دیگر، اجرا شود.

همچنین پیشنهادهای مشورتی نشان داد که بهتر است با استناد به الگوی نظری تکمیل شده در طرح، مثلاً کفر نیز تکمیل گردد و سؤال هایی هم برای اندازه گیری آن به پرسش نامه افزود.

بدین ترتیب، در بازبینی دوباره، سه زیر مقیاس «یأس»، «تجری» و «عداوت نسبت به خدا» به زیر مقیاس های پیشین، افزوده شدند. علاوه بر این، پرسش های جدیدی (سی عدد) تهیه شد و تعداد زیادی از پرسش های متن اولیه (34 عدد)- که همبستگی مناسبی با دیگر سؤالات نداشتند-، حذف شدند و تعداد دیگری (16 عدد) نیز جرح و تعدیل و اصلاح و بازنویسی شدند.

بدین ترتیب، با اعمال تغییرات و اصلاحات فوق الذکر، پرسش نامه ای 67 ماده ای تهیه شد. این پرسش نامه نیز که به صورت مقیاس لیکرت تنظیم شده است، حاوی پانزده ماده برای اندازه گیری بُعد بیم (ترس از خدا)، پانزده ماده برای اندازه گیری بُعد امید (نیاز به خدا)، و شانزده ماده برای اندازه گیری بُعد محبت به خداست. همچنین از هفت ماده برای اندازه گیری بُعد عداوت نسبت به خدا، هفت ماده برای اندازه گیری بُعد یأس و از هفت ماده برای اندازه گیری بُعد تجرّی، استفاده شده است.

این پرسش نامه نیز مانند پرسش نامه 71 سؤالی، به صورت لیکرت و با پنج گزینه از «کاملاً موافقم» تا «کاملاً مخالفم» تدوین شد. پس از تعیین مثبت یا منفی بودن محتوای پرسش ها، شیوه نمره گذاری آنها نیز تعیین شد. نهایتاً دستور العمل اجرای آزمون هم تهیه و در ابتدای پرسش نامه اضافه شد. بدین ترتیب، نسخه 67 سؤالی «پرسش نامه رابطه انسان با خدا»، تهیه و آماده اجرا شد.

لازم به یادآوری است که بررسی آیات قرآن و همچنین احادیث رسیده از معصومان- که شمه ای از آنها در فصل پیش ذکر شده است-، نشان می دهد که در هر یک از ابعاد: بیم، امید و محبت به خدا، دو نوع گرایش اصلی را می توان مشاهده کرد: «خود مداری»، در برابر «خدا مداری». نوع نخست هر یک از سه بُعد، وضعیتی است که در واقع، فرد برای خود با خدا رابطه دارد: به دلیل مشکلی که خودش دارد، نگران است؛ نیاز به خدا دارد تا با کمک او نیاز خود را برطرف کند؛ چون خدا به او کمک می کند، پس خدا، دوست داشته می شود. در حالی که نوع دوم هر یک از سه بُعد، وضعیتی است که فرد در واقع، برای خداست که با خدا رابطه دارد: به دلیل عظمت و بزرگی خداوند، نگران و ترسان است؛ به خود خدا نیاز دارد؛ چون خدا دوست داشتنی است، او را دوست دارد. البته روشن است که گرایش دوم در هر بعدی، پیش رفته تر و تحوّل یافته تر از نوع اول آن است. بنا بر این، بر اساس

آنچه پیش از این، در الگوی نظری رابطهٔ انسان با خدا، مورد بحث و بررسی قرار گرفت و ارائه شد، و در راستای نیل به گرایش های ابعاد، محورهای اصلی و فرعی پرسش نامهٔ 67 سؤالی برای سه بُعد اصلی، در شش مقیاس به شرح زیر تعیین شد:

1. بیم (ترس)

ترس خودمحور

ترس خودمحور دنیایی

ترس خودمحور عقبایی

ترس خدامحور

2. امید (نیاز)

نیاز خودمحور

نیاز خودمحور دنیایی

نیاز خودمحور عقبایی

نیاز خدامحور

3. محبت

محبت خودمحور

محبت خودمحور دنیایی

محبت خودمحور عقبایی

محبت خدامحور

4. یأس

5. تجزی

6. عداوت نسبت به خدا

برای روشن شدن بیشتر مطالب، در جدول 3-1-1، زیر مقیاس ها و تعداد پرسش ها، در هر زیر مقیاس، ارائه شده است:

ص: 184

جدول 3-1-1: پرسش نام شیوه های ارتباط با خدا: تعداد پرسش ها در هر یک از

زیرمقیاس های پرسش نامه

ص: 185

روایی محتوایی: برای بررسی روایی محتوایی این پرسش نامه و بررسی این مسئله که: «آیا این پرسش نامه، کیفیت ارتباط افراد را با خدا می سنجد؟»، متن نهایی تهیه شده، به منظور نظرسنجی در خصوص مرتبط و مناسب بودن پرسش ها برای اندازه گیری ارتباط با خدا در چارچوب ابعاد شش گانه مورد نظر، برای تعدادی از کارشناسان مباحث اسلامی (استادان حوزه علمیه قم) و متخصصان روان شناسی، ارسال شد. همچنین متن نهایی، در اختیار تعدادی از دانشجویان قرار گرفت تا آن را از نظر آسانی اجرا و درک و فهم آسان متن و نیز سهولت ایجاد ارتباط با آزمودنی، مورد ارزیابی قرار دهند. در این مرحله نیز با توجه به پیشنهادهای ارائه شده از سوی ارزیابی کنندگان، تغییرات و اصلاحات اندکی در متن برخی از مواد پرسش نامه، اعمال شد و سپس متن نهایی شده پرسش نامه 67 سؤالی، تکثیر گردید (ر.ک: ضمیمه شماره 2).

روایی یابی سازه: در مطالعه ای مقدماتی، پرسش نامه یاد شده بر روی 98 نفر از دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی و افراد ساکن تهران، همراه با یک پرسش نامه خود گزارش دهی، اجرا شد. پرسش نامه خود گزارش دهی، اطلاعاتی در باره این که آزمودنی، چه قدر مسائل دینی را رعایت می کند، به دست می دهد. نتایج، با استفاده از آزمون «تحلیل کراسکال والیس»، نشان داد که پرسش نامه، از روایی سازه بالایی برخوردار است و بنا بر این، آزمون ساخته شده، توانایی تشخیص افراد و گروه های مختلف را از نظر ارتباط با خدا داراست.

اعتبار پرسش نامه: اعتبار آزمون، بر اساس اجرای مقدماتی، روی 94 نفر دانشجوی به وسیله آلفای کرونباخ، 0/81 به دست آمد.

فرایند نمره گذاری پرسش نامه

مقیاس 67 ماده ای ارتباط با خدا، با توجه به فرهنگ جامعه اسلامی ایران، در شش بُعد، ساخته شد. هر یک از مواد این مقیاس، توصیف کوتاهی از چگونگی ارتباط افراد با خداست. آزمودنی ها پس از مطالعه هر جمله، میزان تطابق آن را با حالات و تجربه های خود در ارتباط با خدا، بر روی یک مقیاس پنج درجه ای، از «کاملاً مخالف» تا «کاملاً موافق»، تعیین می کنند. نتیجه انجام شدن این آزمون، شش نمره

(عدد) است که هر نمره، شاخص یکی از ابعاد ارتباط با خداست. نمره کل آزمودنی در هر بُعد، با تبعیت از دستور العمل خاصی، محاسبه می‌گردد. گستره نمرات برای هر سؤال و با توجه به این که هر بُعد، از جمع چند سؤال، و تقسیم بر تعداد همان سؤالات به دست آمده است، از یک تا پنج در تغییر است.

تفسیر و تعبیر پرسش نامه

در تفسیر پرسش نامه، باید توجه داشت که فرضیه مضاعف بودن هر یک از ابعاد سه گانه (یعنی این فرض که هر چه از نقطه صفر فرضی، بیشتر فاصله می‌گیریم، با کیفیت های بهتر و الاتری از ایمان، رویه رو خواهیم شد)، به دلایل آماری و فنی - حداقل در حال حاضر - امکان اجرا ندارد؛ زیرا این ابعاد، قابل جمع شدن با یکدیگر نیستند. ضمن آن که کیفیت های پایین تر دین، الزاماً پیش شرط دست یافتن به کیفیت های بالاتر دین نیستند. به عبارت دیگر، ممکن است که یک نمره واحد (مثلاً پنج) برای سه نفر در بُعد ترس، واجد معنا و مفهوم واحدی نباشد؛ زیرا ممکن است برای فرد نخست، تماماً از ترس خود محور دنیایی به دست آمده باشد و در ابعاد دیگر ترس، هیچ نمره ای به دست نیآورده باشد، برای نفر دوم، 80% این نمره، از ترس خود محور عقبایی و 20% باقی مانده، از ترس خود محور دنیایی اشباع شده باشد، و برای نفر سوم، 60% این نمره، از ترس خود محور و 40% باقی مانده، از ترس خود محور عقبایی، اشباع شده باشد. این، در حالی است که نمره هر سه نفر مورد اشاره، یک عدد ثابت را نشان می‌دهد.

محققان برای حل این مشکل، تصمیم گرفتند که به جای ترسیم یک مثلث، از ترسیم سه مثلث برای هر فرد استفاده نمایند. بدین معنا که نمرات فرد برای ترس، نیاز و محبت خود محور دنیایی، یک مثلث و برای ترس، محبت و نیاز خود محور عقبایی، یک مثلث جداگانه و نهایتاً برای ترس، محبت و نیاز خود محور نیز مثلث جداگانه ای ترسیم شود. چنانچه این سه مثلث، روی یک نمودار، ولی با رنگ های متفاوت ترسیم شوند، امکان مقایسه بسیار خوبی را برای روان شناس، به وجود خواهند آورد.

در فصل بعدی، نتایج اجرای پرسش نامه بام اول، روی یک گروه بزرگ، به تفصیل، مورد بحث و بررسی قرار خواهد گرفت.

پس از آماده سازی فرم نهایی پرسش نامه 67 ماده ای بام اول و روایی سازی محتوایی و سازه و اعتباریابی اولیه آن-که در فصل پیشین تشریح شد-، این پرسش نامه، همراه با یک پرسش نامه خودگزارش دهی بر روی یک گروه 810 نفره، اجرا شد. هدف این فصل، فراهم سازی گزارشی از گام های نهایی عملیاتی، برای بررسی اعتبار و روایی آزمون است. همچنین نتایج تحلیل های آماری انجام شده بر روی پرسش نامه 67 سؤالی نیز ارائه می شوند.

ابتدا لازم است که برخی شاخص های توصیفی در باره شیوه توزیع آزمودنی ها بر حسب متغیرهای مختلف ارائه شود تا با ایجاد نمایی کلی از توزیع، فهم مناسب تری از بخش تحلیلی داشته باشیم.

روش: جامعه، نمونه و روش نمونه گیری

این پژوهش، از نوع زمینه یابی است. جامعه آماری پژوهش حاضر را دانشجویان دانشگاه های تهران، شهید بهشتی، علامه طباطبایی، آزاد اسلامی واحد جنوب تهران-که در سال تحصیلی 1386-1387 مشغول به تحصیل بودند-و نیز افراد ساکن تهران تشکیل می دهند. از جامعه آماری دانشگاه ها، با مراجعه به مکان های عمومی دانشگاه ها (نظیر: سالن های غذاخوری، فضاهای باز، کتابخانه ها و...) و نیز از جامعه آماری افراد ساکن تهران، با مراجعه به امام زاده ها و پارک ها، نمونه ای 810 نفری به صورت در دسترس و غیر احتمالی، انتخاب شدند و پرسش نامه بام اول را تکمیل نمودند.

پرسش نامه ارتباط با خدا (بام اول): شرح دقیق تهیه و مؤلفه های روان سنجی آن، در فصل پیشین، توضیح داده شد.

پرسش نامه خودگزارش دهی: این پرسش نامه، از یک سؤال چهارگزینه ای تشکیل شده است که میزان اعتقادات آزمودنی را بررسی می نماید و آزمودنی ها پس از انتخاب یکی از گزینه ها، به چهار گروه تقسیم می شوند: گروه اول: «خود را مسلمان معتقد و پایبند به رعایت کامل دستورها و آداب دینی می دانم»؛ گروه دوم: «من مسلمان هستم و اگرچه دوست دارم که دستورهای دینی را رعایت کنم، ولی گاهی چنین نیستم»؛ گروه سوم: «من مسلمانم؛ ولی در واقع، چندان پایبند آداب و دستورهای دینی نیستم»؛ گروه چهارم: «هنوز در مورد دین خود تصمیمی نگرفته ام».

نتایج

شاخص های توصیفی گروه نمونه

داده های جمعیت شناختی مطالعه نهایی پژوهش حاضر، نشان می دهد که گستره سنی آزمودنی ها بین 20-50 سال و با میانگین سنی 25/3 است. در جدول های 1-2-3 و 2-2-3، توزیع فراوانی گروه نمونه، بر اساس جنسیت و شغل آزمودنی ها ارائه شده است.

جدول 1-2-3: توزیع فراوانی جنسیت

در جدول 2-2-3، داده های جمعیت شناختی آزمودنی ها، بر اساس شغل آنها نشان داده شده است.

جدول 3-2-2: توزیع فراوانی شغل آزمودنی ها

همان طور که در جدول 3-2-2، مشخص است، دانشجویان، با 84/3 درصد، بیشترین فراوانی را از نظر شغل آزمودنی ها به خود اختصاص داده اند.

در جدول 3-2-3، تعداد آزمودنی ها در سطوح تحصیلی: بی سواد، ابتدایی، راهنمایی، دبیرستان، دیپلم، فوق دیپلم، لیسانس و فوق لیسانس، نشان داده شده است. در حالی که درصد پاسخگویان بی سواد، یک درصد است، درصد پاسخگویان با سطح تحصیلی لیسانس، 87/7 درصد است.

جدول 3-2-3: توزیع فراوانی سطوح تحصیلی افراد

در جدول 3-2-4، فراوانی تقسیم بندی گروه ها بر اساس درک پاسخ دهندگان در میزان اعتقادات دینی، به تفکیک نشان داده شده است.

ص: 195

جدول 3-2-4: توزیع فراوانی گروه‌ها به تفکیک

همان‌طور که در جدول 3-2-4، نیز نشان داده شده است، گروه «مسلمان اغلب معتقد»، با 60/1 درصد، بیشترین فراوانی را در بین آزمودنی‌ها دارد.

ویژگی‌های آماری و روان‌سنجی پرسش‌نامه در کاربرد و پژوهش

پرسش‌نامه ارتباط با خدا (با 67 ماده و سه مقیاس اصلی)، مثلث ایمان (با نه زیرمقیاس و سه مقیاس اصلی) و مثلث کفر (با شش مقیاس اصلی و نه زیرمقیاس)، بر روی یک نمونه 810 نفری از بزرگسالان اجرا شد. مقدار میانگین برای هر شش بُعد از 1/51 تا 4/26، و انحراف استاندارد از 0/53 تا 0/78 در تغییر بود. جدول 3-2-5، امتداد میانگین و انحراف استاندارد را برای هر یک از ابعاد، نشان داده است.

ص: 196

بررسی اعتبار پرسش نامه

اعتبار نشان می دهد که اجرای یک پرسش نامه، به عنوان یک ابزار اندازه گیری، تا چه حد در شرایط مشابه، به نتایج یک سانی منتهی می شود. اعتبار این پرسش نامه، در دو مطالعه با نمونه های 98 و 810 نفری، مورد بررسی قرار گرفت. نتایج به دست آمده از مطالعه در زمینه اعتبار پرسشنامه، به قرار زیر است:

در اولین مطالعه برای تعیین شاخص اعتبار، از روش «ضریب آلفای کرونباخ» استفاده شد. نتایج، نشان داد که اعتبار آزمون برای کل پرسش نامه به وسیله آلفای کرونباخ، 0/81 به دست آمد. نتایج ضریب همسانی درونی (1) برای هر یک از ابعاد،

ص: 197

1- (1). internal consistency reliability coefficients.

در جدول 3-2-6، نشان داده شده است که این ضریب برای اعتبار پرسش نامه، از 0/70 (عداوت نسبت به خدا) تا 0/75 (محبت نسبت به خدا)، در تغییر است.

جدول 3-2-6: نتایج ضریب همسانی درونی برای ابعاد پرسش نامه ارتباط با خدا

در نمونه 98 نفری

در مطالعه نهایی، برای محاسبه ضریب اعتبار، از روش آزمون آلفای کرونباخ استفاده شد. استفاده از فرمول کرونباخ، به منظور بررسی همسانی درونی ابزار اندازه گیری، و ضریب به دست آمده برای کل پرسش نامه، 0/87 نشان دهنده اعتبار بالای این ابزار است. در جدول 3-2-7، نتایج اعتبار تمامی ابعاد، با استفاده از آلفای کرونباخ، محاسبه و گزارش شده است. ضرایب آلفای کرونباخ گزارش شده در جدول 3-2-7، نشان دهنده اعتبار بالای این ابزار است. همان طور که در جدول 3-2-7، گزارش شده، ضریب اعتبار این پرسش نامه، از 0/64 برای بُعد تجزی، تا 0/89 برای بُعد محبت نسبت به خدا، در تغییر است.

ص: 198

جدول 3-2-7: نتایج ضریب همسانی درونی برای ابعاد پرسش نام ارتباط با خدا در نمونه 810 نفری

همچنین از طریق «ضریب آلفای کرونباخ»، و «ضریب همبستگی پیرسون»، همبستگی درونی ابعاد ارتباط با خدا بررسی شد که نتایج آن، در جدول 3-2-8 نشان داده شده است. همان طور که در این جدول مشاهده می شود، در پژوهش حاضر، بیشترین همبستگی مثبت درونی (0/74)، بین دو بُعد محبت خودمحور دنیایی و محبت خودمحور عقبایی، وجود دارد. همچنین ابعاد نیاز خدامحور و محبت خدامحور با همبستگی 69 درصد، و ابعاد یأس و خصومت (عداوت) نسبت به خدا نیز با همین همبستگی، پس از آن قرار دارند. کمترین همبستگی مثبت درونی (0/11) نیز بین ابعاد نیاز خودمحور دنیایی و عداوت نسبت به خداست. همچنین نتایج این جدول نشان می دهد که بیشترین همبستگی منفی درونی (0/47)، بین دو بُعد محبت خدامحور و تجزی، و کمترین همبستگی منفی درونی (0/07-) بین ابعاد ترس خدامحور و یأس به خدا وجود دارد.

ص: 199

* 1: خودمحور دنیایی 2: خودمحور عقبایی 3: خدامحور

* $p < 01/0$ و ** $p < 05/0$

بررسی روایی پرسش نامه

منظور از شاخص روایی، این است که پرسش نامه تهیه شده، تا چه میزان ویژگی مورد نظر را می سنجد. در مطالعه مقدماتی و بررسی نهایی، برای تعیین میزان روایی پرسش نامه، علاوه بر روایی محتوایی، از روایی سازه نیز استفاده شد. روایی سازه، بیانگر آن است که آزمون بتواند تفاوت بین گروه هایی را نشان دهد که بین آنها از نظر متغیر مورد بررسی، تفاوت وجود دارد و آنها را از هم متمایز می سازد. در این بخش بین نمرات گروه های چهارگانه در مورد ارتباط با خدا، تفاوت های معنادار گزارش شده است. به این ترتیب که در مطالعه مقدماتی، 98 نفر از دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی و افراد ساکن تهران، به صورت در دسترس انتخاب شدند و با پرسش نامه خودگزارش دهی، و جای دهی خود در یکی از گروه های چهارگانه ای که چه قدر مسائل دینی را رعایت می کنند («خود را مسلمان معتقد و پایبند به رعایت

ص: 200

کامل دستورها و آداب دینی می دانم»، تا «هنوز در مورد دین خود تصمیمی نگرفته ام»، به سؤالات آزمون پاسخ دادند. گستره سنی آزمودنی ها بین 20-45 سال، با میانگین سنی 28/15 سال، و در این گروه، 59 نفر زن در مقابل 39 نفر مرد، شرکت داشتند. نتایج، با آزمون تحلیل کراسکال والیس، نشان داد که پرسش نامه ساخته شده، توانایی تشخیص افراد و گروه های مختلف را از نظر ارتباط با خدا داراست و در ابعاد مختلف ارتباط با خدا، تفاوت گروه ها معنادار است که نتایج تحلیل داده ها در جدول های 3-2-9 تا 3-2-12، گزارش شده است.

در جدول 3-2-9، شاخص های توصیفی نمرات انواع ابعاد ترس از خدا و نتایج تفاوت میانگین های گروه های مختلف، با استفاده از تحلیل کراسکال والیس، نشان داده شده است. همان طور که در جدول یاد شده مشاهده می شود، تفاوت ها به شکلی هستند که ترس خودمحور عقبایی از ابعاد ترس از خدا، در گروه «بدون تصمیم»، بالاترین نمره را در مقایسه با دیگر گروه ها دارد و ترس خدامحور در گروه «مسلمان اغلب معتقد»، نمره بالایی دارد.

جدول 3-2-9: تعداد آزمودنی ها، میانگین، انحراف استاندارد و رتب متوسط نمرات نگرش های بُعد ترس از خدا و نتایج تحلیل کراسکال والیس در گروه های مختلف

در مطالع مقدماتی (N 98)

در جدول 3-2-10، تفاوت گروه ها در سطوح مختلف بُعد نیاز به خدا، گزارش شده است. تفاوت های معنادار بین گروه ها در سطوح نیاز خودمحور عقبایی و نیاز خدامحور، مشخص شده است.

ص: 202

جدول 3-2-10: تعداد آزمودنی ها، میانگین، انحراف استاندارد و رتب متوسط نمرات نگرش های بُعد نیاز به خدا و نتایج تحلیل کراسکال والیس در گروه های مختلف در مطالع مقدماتی (N 98)

در جدول 3-2-11، شاخص های توصیفی نمرات نگرش های بُعد محبت به خدا و نتایج تفاوت میانگین های گروه های مختلف، با استفاده از تحلیل کراسکال والیس، نشان داده شده است. همان طور که در جدول یاد شده نشان داده شده است، این

ص: 203

تفاوت‌ها به گونه‌ای است که افراد گروه «مسلمان کامل معتقد و پایبند»، محبت خود نسبت به خدا را بیشتر از نوع خدامحور گزارش داده‌اند.

جدول 3-2-11: تعداد آزمودنی‌ها، میانگین، انحراف استاندارد و رتبه متوسط نمرات نگرش‌های بُعد محبت به خدا و نتایج تحلیل کراسکال والیس در گروه‌های مختلف در مطالع مقدماتی (N 98)

در جدول 3-2-12، تعداد آزمودنی‌ها، میانگین، انحراف استاندارد و رتبه متوسط نمرات مقیاس‌های یأس، تجزی و خصومت نسبت به خدا و نتایج تحلیل کراسکال والیس در گروه‌های مختلف در اولین مطالعه مقدماتی، نشان

داده شده است. مقایسه داده ها نشان می دهد که در حالت های افراطی ابعاد گروه «بدون تصمیم»، نمره بالاتری را در مقایسه با دیگر گروه ها به دست آورده اند.

جدول 3-2-12: تعداد آزمودنی ها، میانگین، انحراف استاندارد و رتب متوسط نمرات ابعاد یأس، تجرّی و خصومت نسبت به خدا و نتایج تحلیل کراسکال والیس در گروه های مختلف در مطالع مقدماتی (N 98)

ص: 205

پس از این که روایی سازه در نمونه 98 نفری بررسی شد، به بیان دقیق تر این روایی در آخرین مطالعه که بر روی نمونه ای 810 نفری با شرایطی که پیش از این، ذکر شد، خواهیم پرداخت.

در جدول 3-2-13، تعداد آزمودنی ها، میانگین، انحراف استاندارد نمرات گروه ها، در گرایش های مختلف بُعد ترس از خدا و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در مطالعه نهایی، نشان داده شده است. همان طور که نتایج تحلیل داده ها در این جدول نشان می دهد، تفاوت بین گروه های چهارگانه در نگرش های ترس خودمحور دنیایی، ترس خودمحور عقبایی، و ترس خدامحور، معنادار است. میانگین نمرات نشان می دهد که بالاترین میانگین نمرات در نگرش های یاد شده، مربوط به گروه «مسلمان اغلب معتقد»، مشاهده می شود. به عبارت دیگر، در حالی که در این گروه، ترس از خدا در تمام ابعاد، بالاتر است، کمترین ترس در گروه «بدون تصمیم» مشاهده می شود.

ص: 206

جدول 3-2-13: تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات گرایش های بُعد ترس از خدا و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در گروه های مختلف در مطالع نهایی

در جدول 3-2-14، تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات نگرش های متفاوت بُعد نیاز به خدا در گروه ها، و نتایج تحلیل واریانس یکراهه آن، نشان داده شده است. همان طور که در جدول مشخص است، تفاوت بین گروه های چهارگانه در نگرش های نیاز خودمحور دنیایی، نیاز خودمحور عقبایی، و نیاز خدامحور، معنادار است. به عبارت دیگر، در حالی که بالاترین میانگین نمرات در نگرش های ذکر شده، مربوط به گروه «مسلمان کامل معتقد» است، پایین ترین میانگین نمرات در

ص: 207

نگرش های سه گانه، مربوط به گروه «بدون تصمیم» است و این گروه، نیاز به خدا را در خود، کمتر ارزیابی کرده است.

جدول 3-2-14: تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات گرایش های بُعد نیاز به خدا و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در گروه های مختلف در مطالع نهایی

در جدول 3-2-15، تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات گروه ها در نگرش های متفاوت بُعد محبت نسبت به خدا، و نتایج تحلیل واریانس

ص: 208

یکراهه آن در مطالعه نهایی، نشان داده شده است. همان طور که نتایج تحلیل داده ها در جدول یاد شده نشان می دهد، تفاوت نمرات، به شکلی است که افراد گروه «مسلمان کامل معتقد و پایبند»، در بُعد محبت نسبت به خدا، بالاترین نمره و افراد گروه «بدون تصمیم» پایین ترین نمره را این بُعد به دست آورده اند.

جدول 3-2-15: تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات گرایش های بُعد محبت نسبت به خدا و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در گروه های مختلف در مطالعه نهایی

جدول 3-2-16، تعداد آزمودنی‌ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات گروه‌ها در ابعاد یأس، تجرّی و خصومت نسبت به خدا و نتایج تحلیل واریانس یکراهه آن را نشان می‌دهد. همان‌طور که نتایج تحلیل داده‌ها در جدول نشان می‌دهد، تفاوت بین گروه‌های چهارگانه در ابعاد یاد شده، به شکلی است که در ابعاد نامطلوب ارتباط با خدا، بالاترین میانگین نمرات، متعلّق به افراد گروه «بدون تصمیم»، و پایین‌ترین میانگین نمرات، در گروه «مسلمان کامل معتقد»، مشاهده می‌شود.

جدول 3-2-16: تعداد آزمودنی‌ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات ابعاد یأس، تجرّی و خصومت (عداوت) نسبت به خدا و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در گروه‌های مختلف در مطالع نهایی

به دنبال توضیحات پیشین در مورد مثلث ایمان در جدول های 3-2-17 تا 3-2-20، با توجه به فرمول محاسبه مساحت مثلث، مساحت مثلثهای جمالی، جلالی، ایمان و کفر در گروه های چهارگانه، مورد مقایسه قرار گرفته است.

جدول 3-2-17: تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات مثلث جلالی در ابعاد مختلف رابط با خدا در آزمودنی ها و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در گروه های مختلف

در مطالع نهایی

ص: 211

جدول 3-2-17، تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات مساحت های انواع مثلث های جلالی را در گروه های چهارگانه نشان می دهد. همان طور که نتایج تحلیل داده ها در جدول یاد شده نشان می دهد، تفاوت مساحت های مثلث های جلالی، بین گروه های چهارگانه، به گونه ای است که مساحت این مثلث ها در ابعاد مختلف دنیایی، عُقبایی و خدامحور در گروه های «مسلمان کامل معتقد» و «مسلمان اغلب معتقد» در مقایسه با گروه «بدون تصمیم» نمره بالاتری را به خود اختصاص داده است.

جدول 3-2-18، تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات مساحت های مختلف مثلث های جمالی را در گروه های مختلف چهارگانه، نشان می دهد.

جدول 3-2-18: تعداد آزمودنی‌ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات مثلث‌های جمالی در ابعاد مختلف رابط با خدا در آزمودنی‌ها و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در گروه‌های مختلف در مطالع‌نهایی

نتایج تحلیل داده‌ها در جدول 3-2-18 نشان می‌دهد که تفاوت مساحت‌های مثلث‌های جمالی بین گروه‌های چهارگانه، معنادار است، به گونه‌ای که مساحت این مثلث‌ها در ابعاد مختلف دنیایی، عُقبایی و خدامحور در گروه «بدون تصمیم» در

ص: 213

مقایسه با گروه های «مسلمان کامل معتقد» و «مسلمان اغلب معتقد» نمره پایین تری را به دست آورده است.

جدول 3-2-19: تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات مثلث ایمان در ابعاد مختلف رابط با خدا در آزمودنی ها و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در گروه های مختلف

در مطالع نهایی

ص: 214

نتایج تحلیل داده ها در جدول 3-2-19 نشان می دهد که تفاوت مساحت های مثلث های ایمان در ابعاد مختلف رابطه با خدا در بین گروه های چهارگانه، به گونه ای معنادار است که بیشترین مساحت مثلث ایمان در تمام ابعاد دنیایی، عقبایی و خدامحور، متعلق به گروه «مسلمان کامل معتقد» است و کمترین نمره مساحت نیز در گروه «بدون تصمیم» مشاهده می شود.

جدول 3-2-20، تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات مساحت مثلث کفر را در گروه های مختلف چهارگانه، نشان می دهد. همان طور که نتایج تحلیل داده ها در جدول یاد شده نشان می دهد، تفاوت بین گروه های چهارگانه در مثلث کفر، بدین گونه است که بالاترین نمرات مساحت این مثلث، متعلق به گروه «بدون تصمیم»، و پایین ترین نمرات نیز متعلق به دو گروه «مسلمان کامل معتقد» و «مسلمان اغلب معتقد» است.

جدول 3-2-20: تعداد آزمودنی ها، میانگین و انحراف استاندارد نمرات مثلث کفر در آزمودنی ها و نتایج تحلیل واریانس یکراهه در گروه های مختلف در مطالع نهایی

بحث و نتیجه گیری

در این فصل، نتایج داده های حاصل از اجرای پرسش نامه بام اول، بر روی 810 نفر از گروه های مختلف، ارائه شده است. همان گونه که در بخش نتایج گزارش شد، اعتبار این آزمون، با استفاده از آلفای کرونباخ، 0/87 نشان داده شد. اعتبار

مقیاس های اصلی این آزمون نیز با استفاده از آزمون آلفای کرونباخ برای ابعاد ترس، نیاز و محبت به خدا، به ترتیب 0/89 و 0/80، 0/76، همچنین نتایج محاسبه شد و برای ابعاد یأس، تجرّی و خصومت نیز به ترتیب 0/71، 0/64 و 0/75 به دست آمد. همچنین نتایج داده ها دامنه تغییر نتایج ضریب همسانی درونی برای هر یک از ابعاد را از 0/70 (خصومت نسبت به خدا) تا 0/75 (محبت نسبت به خدا) در نوسان نشان داد. به طور خلاصه و با توجه به نتایج ارائه شده، اعتبار این آزمون، در سطح بالایی گزارش شده است.

نتایج تحلیل داده ها در رابطه با بررسی روایی این آزمون، این گونه است:

مقایسه داده ها در پژوهش حاضر، نشان داد که ابعاد ارتباط با خدا در گروه های مختلف (مسلمان کامل معتقد و پایبند؛ مسلمان اغلب معتقد و پایبند؛ مسلمان نه چندان پایبند؛ بدون تصمیم در مورد دین)، تفاوت معناداری دارد.

نتایج تحلیل داده ها نشان داده است در حالی که در ابعاد ترس، بیشترین ابعاد ترس نسبت به خدا (دنیایی، عقبایی و خدامحور) در گروه «مسلمان اغلب معتقد و پایبند»، مشاهده می شود کمترین ترس نسبت به خدا در ابعاد چندگانه نیز در گروه «بدون تصمیم در مورد دین»، مشاهده می شود. به عبارت دیگر، به نظر می رسد که افراد این گروه، به دلیل این که هنوز در مورد دین خود تصمیمی نگرفته اند، حتی ترس از بلایای دنیایی و عقاب (تنبيه و عذاب شدن) نیز ندارند، در حالی که در گروهی که اعتقاد دارند مسلمان هستند و اگرچه دوست دارند که دستورهای دینی را رعایت کنند، ولی گاهی چنین نیستند، ترس از خدا در تمامی ابعاد وجود دارد و میزان آن به تدریج، از ترس خودمحور دنیایی و عقبایی به سوی ترس خدامحور بیشتر می شود و بیشترین ترس در این گروه، ترس از مقام متعالی و عظمت و کبریایی خداوند است و در مقابل این عظمت، احساس تقصیر می کنند و می دانند که حق بندگی و عبادت را آن چنان که باید و شاید به جا نیاورده اند.

در بُعد نیاز به خدا نیز گروه «مسلمان کامل معتقد و پایبند»، نیاز بیشتری نسبت به خدا در تمامی ابعاد گزارش کرده اند و نیاز به خدای این گروه، از برآوردن نیازهای خود تا نیاز به خود خداوند و نه به چیزی (مطلوب) که خداوند قرار است

به فرد بدهد، جهت داده شده است. این در حالی است که در گروه «بدون تصمیم در مورد دین»، در مقایسه با دیگر گروه ها کمترین نیاز نسبت به خدا در تمامی ابعاد، گزارش شده است.

در ابعاد سه گانه محبت نسبت به خدا نیز تفاوت گروه ها به شکلی است که در گروه «مسلمان کامل معتقد و پایبند»، محبت نسبت به خدا، بیشترین نمره را در مقایسه با دیگر گروه ها دارد و میزان محبت نسبت به خدا در گروه «بدون تصمیم در مورد دین»، کمترین مقدار، مشاهده شده است. نکته و تفاوت قابل توجه این بُعد با ابعاد دیگر، این است که در بُعد محبت، میزان محبت خودمحور دنیایی، بیشتر از محبت خودمحور عقبایی و خدامحور است. در تبیین این یافته، پیش از این نیز روایات متواتری اشاره شد که امامان معصوم، دین را جز محبت به خدا (محبت خدامحور) ندانسته اند.

بنا بر این، با عنایت به آنچه گذشت، و با مشاهده نتایج و استناد به روایاتی که پیش از این بیان شد، می توان چنین نتیجه گرفت که افراد متعلق به گروه «بدون تصمیم در مورد دین»، نسبت به خداوند، معرفت بسیار کمی دارند و نتوانسته اند با خداوند، ارتباط مناسب و مطلوبی برقرار نمایند؛ بنا بر این، این افراد به دلیل ترس و نیاز و محبت بسیار کمی که نسبت به خداوند دارند، اشتیاقی برای فعال کردن رفتار خود و امید به خداوند ندارند.

یافته های پژوهش، نشان داد که در ابعاد نامطلوب ارتباط با خدا نیز تفاوت های جالبی گزارش شده است. به عبارت دیگر، نتایج نشان می دهند که گروه «بدون تصمیم در مورد دین»، در ابعاد نامطلوب ارتباط با خدا، بیشترین نمره را داشته و گروه «مسلمان کامل معتقد و پایبند»، در مقایسه با دیگر گروه ها، کمترین نمره را دریافت کرده است. به عبارت دیگر، افراد گروه «بدون تصمیم در مورد دین»، ترس از خدا را در حالت افراطی (یعنی یأس) تجربه کرده و دچار درماندگی شده اند و به دلیل این که در امید نسبت به خدا، حالت افراطی دارند، دچار تجزّی و بی باکی شده اند. همچنین این افراد در بُعد خصومت (عداوت) نسبت به خدا نیز نمرات بالاتری داشته اند.

به عبارت دیگر، در حالی که در لوزی رابطه انسان با خدا، مساحت مثلث ایمان در گروه «مسلمان کامل معتقد و پایبند»، مساحت بیشتری دارد، در گروه «بدون تصمیم در مورد دین»، مساحت مثلث کفر، بیشتر از سایر گروه ها است.

در شکل های 1-2-3 تا 12-2-3، وضعیت های مختلف مثلث های جلالی، جمالی (و جمع آنها: مثلث ایمان) در ابعاد مختلف دنیایی، عقبایی و خدامحور و نیز وضعیت مثلث کفر در گروه های چهارگانه، نشان داده شده است.

شکل 1-2-3: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان دنیایی و نیز مثلث کفر، در گروه مسلمان کامل معتقد

شکل 3-2-2: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان دنیایی و نیز مثلث کفر، در گروه مسلمان اغلب معتقد

شکل 3-2-3: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان دنیایی و نیز مثلث کفر، در گروه مسلمان نه چندان معتقد

ص: 219

شکل 3-2-4: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان دنیایی و نیز مثلث کفر، در گروه بدون تصمیم

همان طور که شکل های 3-2-1 تا 3-2-4 نشان می دهند، مقایسه مثلث ها حکایت از این دارند که هر چه از گروه های «مسلمان کامل معتقد» و «مسلمان اغلب معتقد» به سوی گروه های «مسلمان نه چندان معتقد» و «سرانجام گروه «بدون تصمیم» در مورد دین حرکت می نمایم، از یک سو مساحت مثلث های جلالی و جمالی و در نهایت، مثلث ایمان، کمتر شده و از سوی دیگر بر مساحت مثلث کفر افزوده می گردد. این گونه سیر نزولی حرکت در مورد مساحت مثلث های ایمان، نه تنها در بُعد دنیایی، بلکه در دیگر ابعاد عقبایی و خدامحور نیز مشاهده می گردد (ر.ک: شکل 3-2-5 تا 3-2-12).

ص: 220

شکل 3-2-5: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان عقبایی، در گروه مسلمان کامل معتقد

شکل 3-2-6: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان عقبایی، در گروه مسلمان اغلب معتقد

ص: 221

شکل 3-2-7: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان عقبایی، در گروه مسلمان نه چندان معتقد

شکل 3-2-8: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان عقبایی، در گروه بدون تصمیم

ص: 222

شکل 3-2-9: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان خدامحور، در گروه مسلمان کامل معتقد

شکل 3-2-10: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان خدامحور، در گروه مسلمان اغلب معتقد

ص: 223

شکل 3-2-11: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان خدامحور، در گروه مسلمان نه چندان معتقد

شکل 3-2-12: وضعیت مثلث های جمالی، جلالی و ایمان خدامحور، در گروه بدون تصمیم

ص: 224

به طور خلاصه، نتایج شکل‌ها، نشان از آن دارند که در گروه «بدون تصمیم در مورد دین»، مثلث‌های احترام (تقوا) و اعتماد (توکل) نسبت به خداوند، مساحت خیلی کوچکی دارند و تقوا و توکل به خدا، بسیار کم رنگ است، به گونه‌ای که پیامد احترام (یا احساس تکلیف)، یعنی تعهد به انجام دادن آنچه که فرد، خود را نسبت به آن، مکلف احساس می‌کند و پیامد اعتماد (یا امید) یعنی توکل و تکیه کردن به خدا یا واگذار کردن امور خود به خداوند، در قلب این افراد، جای کمی داشته و در نهایت، میزان عشق به معبود در مقابل نافرمانی از خدا و عداوت نسبت به وی، کم رنگ تر شده است. این بدان معناست که طبق روایت امام صادق (علیه السلام)، این افراد، به گونه‌ای به خدا امید دارند که آنها را بر نافرمانی خدا گستاخ کرده است، و به گونه‌ای از او می‌ترسند که خود را از رحمتش ناامید ساخته اند. (1)

با توجه به آنچه گذشت و نیز مشاهده نتایج گزارش شده در فصل پایانی، می‌توان نتیجه گرفت که «پرسش نامه بام اول»، با توجه به اعتبار و روایی بالایی که به دست آورده، به خوبی توانسته است که تفاوت بین گروه‌ها در نمره اکتسابی مثلث‌های ایمان و کفر را نشان دهد. البته اگر چه مشاهده نتایج گزارش شده در پایان این پژوهش، ادعایی بر کارایی این پرسش نامه است، اما پژوهشگران، مطالعات و بررسی‌های بیشتر در ابعاد مختلف روان‌شناسی دین با این پرسش نامه را ضروری می‌دانند و آن را نیازی جدی و فوری ارزیابی می‌کنند.

در پایان این بخش، لازم است دو نکته مورد تأکید مجدد قرار گیرد:

1. در تفسیر پرسش نامه باید توجه داشت که این فرض که هر چه از نقطه صفر فرضی، بیشتر فاصله بگیریم، با کیفیت‌های بهتر و والاتری از ایمان روبه‌رو خواهیم شد، به دلایل آماری و فنی و این که این ابعاد، قابل جمع شدن با یکدیگر نیستند، حداقل در این مطالعه، امکان اجرا ندارد. ضمن آن که کیفیت‌های پایین‌تر دین، الزاماً پیش شرط دست یافتن به کیفیت‌های بالاتر دین نیست. بنا بر این باید برای حل این مشکل، سه مثلث برای هر فرد در نظر گرفت.

ص: 225

1- (1). ارج الله رجاء لا یجرئک علی معاصیه و خفه خوفاً لا یؤیسک من رحمته (علامه مجلسی، ج 70، ص 384، ح 39). [1]

2. با توجه به مشکل احتمال مداخله عامل مطلوبیت اجتماعی در پاسخ های پاسخ دهندگان به پرسش نامه های روان شناختی - که در فصل اول این بخش نیز مورد اشاره و تأکید قرار گرفت - و با عنایت به جایگاه و اهمیت زیاد دین در جوامع و بخصوص در جامعه ایران که جامعه ای دینی است، به طور طبیعی می توان نتیجه گرفت که احتمال مداخله و تأثیر منفی عامل مطلوبیت اجتماعی (یعنی احتمال وقوع خطای ناشی از سوگیری پاسخ دهندگان) در پاسخ به پرسش نامه های مرتبط با دین، افزایش می یابد. بنا بر این، مؤلفان بر این نکته تأکید می نمایند که نتایج حاصل از اجرای پرسش نامه بام اول در موارد و شرایطی که نتیجه این آزمون به هر شکلی دارای منفعت یا ضرری (احتمالی یا قطعی، واقعی یا غیر واقعی) برای پاسخ دهندگان باشد، معتبر نخواهد بود.

الف. فارسی

1. آقاجانی حسین آبادی، محمد حسن (1381ش)، هنجاریابی مقدماتی پرسش نامه سبک هویت برای دانشجویان مقطع کارشناسی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تربیت معلم.
2. آذربایجانی، مسعود (1382ش)، تهیه و ساخت آزمون جهتگیری مذهبی با تکیه بر اسلام، قم: پژوهشکده حوزه و دانشگاه.
3. آزموده، پیمان (1382ش)، رابطه جهتگیری مذهبی با سرسختی و شادکامی دانشجویان دانشگاه شهید بهشتی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
4. احمدی علوان آبادی، سید احمد (1352ش)، مقایسه ای در طرز فکر مذهبی کلاس سوم دبیرستان های اسلامی و غیر اسلامی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
5. اژه ای، جواد (1381ش)، «نیازها در قرآن»، مجله روان شناسی، شماره 24، ص 307-323.
6. اسلامی، احمد علی (1376ش)، «بررسی نگرش فرد نسبت به مذهبی بودن و رابطه آن با افسردگی در دانش آموزان سال آخر دبیرستان های اسلام شهر»، همایش نقش دین در بهداشت روان، 24-27 آذرماه 1376، تهران.

7. الیاده، میرچا (1374ش)، فرهنگ و دین، ترجمه زیر نظر: بهاء الدین خرّمشاهی، تهران: طرح نو.
8. الیاده، میرچا (1372ش)، رساله در تاریخ ادیان، ترجمه: جلال ستّاری، تهران: سروش.
9. انصاری، خواجه عبد الله (1363ش)، رساله صد میدان، تصحیح: قاسم انصاری، تهران: کتابخانه طهوری.
10. انصاری، محمّدعلی (1386ش)، تفسیر سوره حجرات، مشهد: بیان هدایت نور.
11. انصاری، محمّدعلی (بدون تاریخ)، تفسیر آیات حب در قرآن کریم، CD و DVD، مشهد: بیان هدایت نور.
12. پیاز، ژان (1369ش)، تربیت به کجاره می سپرد؟، ترجمه: محمود منصور و پریرخ دادستان، تهران: دانشگاه تهران.
13. پسندیده، عبّاس (زیر چاپ)، اخلاق پژوهی حدیثی، قم: دار الحدیث.
14. توفیقی، حسین (1385ش)، آشنایی با ادیان بزرگ، تهران: سمت و مؤسسه فرهنگی طه و مرکز جهانی علوم اسلامی.
15. تقی یاره، فاطمه، (1382ش)، بررسی رابطه تحوّل من، دل‌بستگی به خدا و جهت‌گیری مذهبی در دانشجویان، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
16. ثلاثی، محسن (1380ش)، «دین و عاطفه»، ماه نامه علمی، آموزشی، تحلیلی روان شناسی دین، سال اوّل، شماره 7 و 8، ص 46-62.
17. دلاور، علی (1382ش)، مبانی نظری و عملی پژوهش در علوم انسانی و اجتماعی، تهران: رشد.
18. جان بزرگی، مسعود (1378ش)، بررسی اثربخشی روان درمانگری کوتاه مدت «آموزش خودمهارگری» با و بدون جهت‌گیری مذهبی (اسلامی) بر مهار اضطراب و تنیدگی، رساله دکتری، دانشگاه تربیت مدرس.
19. جیمز، ویلیام (1367ش)، دین و روان، ترجمه: مهدی قانینی، قم: دار الفکر.

20. خدایاری فرد، محمّد و شکوهی یکتا، محسن و غباری بناب، باقر (1379ش)، «آماده سازی مقیاس نگرش مذهبی دانشجویان»، مجله روان شناسی 15، سال چهارم، شماره 3، ص 268-286.
21. خمینی، روح الله (1382ش)، چهل حدیث، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
22. خمینی، روح الله (1378ش)، تفسیر سوره حمد، تهران: مؤسسه تنظیم و نشر آثار امام خمینی.
23. سهروردی، شیخ شهاب الدین (1374ش)، فی حقیقه العشق یا مونس العشاق، تهران: انتشارات مولی.
24. شولتز، دوآن و شولتز، سیدنی آلن (1377ش)، نظریه های شخصیت، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: هما.
25. شولتز، دوآن و شولتز، سیدنی آلن (1381ش)، نظریه های شخصیت، ترجمه: یحیی سیدمحمدی، تهران: ویرایش، چهارم.
26. شولتز، دوآن (1362ش)، روان شناسی کمال، ترجمه: گیتی خوشدل، تهران: نشر نو.
27. شهابی زاده، فاطمه (1383ش)، بررسی رابطه بین ادراک سبک دلبستگی دوران کودکی و سبک دلبستگی بزرگ سال با سبک دلبستگی به خدا، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه شهید بهشتی.
28. طباطبایی، سید محمدحسین (1364ش)، تفسیر المیزان، ترجمه: سید محمدباقر موسوی همدانی، قم: دفتر انتشارات اسلامی.
29. طوسی، خواجه نصیر الدین (1384ش)، اوصاف الأشراف (سیر و سلوک و تهذیب نفس)، بازنویسی: سید محمد درضا غیاثی کرمانی، قم: حضور.
30. عطار نیشابوری، فرید الدین محمّد (1382ش)، گزیده منطق الطیر: هفت شهر عشق، تلخیص، مقدمه و شرح: حسین محی الدین الهی قمشه ای، تهران: علمی و فرهنگی.

31. غباری بناب، باقر و لواسانی، مسعود غلامعلی، و محمدی، محمدرضا (1384ش)، «ساخت مقیاس تجربه معنوی دانشجویان»، مجله روان شناسی 35، سال نهم، شماره 3، ص 261-278.
32. فرام، اریک (1367ش)، هنر عشق ورزیدن، ترجمه: سعد الله علیزاده، تهران: گلشایی.
33. فرام، اریک (1368ش)، داشتن یا بودن، ترجمه: اکبر تبریزی، تهران: مروارید.
34. فرزاد، حمید رضا (1383ش)، «یونگ و دین»، روزنامه ایران، سال دهم، شماره 2774، اردیبهشت 1383ش.
35. فروید، زیگموند (1351ش)، توتم و تابو، ترجمه: محمدعلی خنجی، تهران: کتاب خانه طهوری.
36. کریمی، عبدالعظیم (1383ش)، عشق درمانی، تهران: دانژه.
37. گلریز، گلشن (1353ش)، پژوهشی برای تهیه نگرش مذهبی و بررسی رابطه بین نگرش مذهبی با سایر بازخوردها و خصوصیات شخصیتی، پایان نامه کارشناسی ارشد، دانشگاه تهران.
38. مازلو، آبراهام اچ (1367ش)، انگیزش و شخصیت، ترجمه: احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی.
39. مسعودی، عبد الهادی (1386ش)، روش فهم حدیث، تهران: سمت، سوم.
40. محمدی ری شهری، محمد (1379ش)، دوستی در قرآن و حدیث، ترجمه: سید حسن اسلامی، قم: دار الحدیث.
41. مظاهری، محمدعلی (1377ش)، «الگوهای دلبستگی نوزادان ایرانی»، مجله روان شناسی، شماره 8، ص 291-315.
42. مورنو، آنتونیو (1376ش)، خدایان و انسان مدرن، ترجمه: داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
43. مکارم شیرازی، ناصر (1366ش)، تفسیر نمونه (27 ج)، تهران: دارالکتاب الاسلامیه.

44. وولف، دیوید ام (1386ش)، روان شناسی دین، ترجمه: محمد دهقانی، تهران: رشد.

45. هیوم، رابرت (1382ش)، ادیان زنده جهان، ترجمه: عبد الرحیم گواهی، تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

ب. عربی

46. ابن أبی الحدید، عبد الحمید بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقیق: ابوالفضل ابراهیم، بیروت: دار احیاء التراث العربیه، 1385ق، دوم.

47. ابن اثیر، علی بن محمد، أسد الغابة، تحقیق: علی محمد المعوض بیروت: دار الکتب العلمیة، 1415ق، اول.

48. ابن حنبل، احمد بن محمد، مسند ابن حنبل، تحقیق: عبد الله محمد الدرویش، بیروت: دار الفکر، 1411ق، اول.

49. ابن سعد، محمد بن سعد، الطبقات الكبرى، بیروت: دار احیاء التراث العربی، 1417ق.

50. ابن شعبه حرّانی، حسن بن علی، تحف العقول، تحقیق: علی اکبر غفاری، قم: مؤسسه النشر الإسلامی، 1404ق، دوم.

51. ابن شهر آشوب، محمد بن علی، مناقب آل ابی طالب، تحقیق: گروهی از محققان، نجف: المكتبة الحیدریة، 1376ق.

52. ابن طاووس، علی بن موسی، إقبال الأعمال، تحقیق: محمد جواد القیومی، قم: مکتب الاعلام الإسلامی، 1414ق.

53. ابن عساکر، علی بن حسن، تاریخ مدینة دمشق، تحقیق: علی شیری، بیروت: دار الفکر، 1415ق، اول.

54. ابن منظور، محمد بن مکرم، لسان العرب، بیروت: دار صادر، 1410ق، اول.

55. آمدی، عبد الواحد بن محمد، غرر الحکم و درر الکلم، تحقیق: میر جلال الدین محدّث ارموی، تهران: دانشگاه تهران، 1360ش، سوم.

56. برقي، احمد بن محمد بن خالد، المحاسن، تحقيق: مهدي رجائي، قم: المجمع العالمي لأهل البيت، 1413ق، أول.
57. ترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، تحقيق: احمد محمد شاکر، بيروت: دار احياء التراث.
58. حرّ عاملي، محمد بن حسن، وسائل الشيعة، تحقيق: مؤسّسة آل البيت، قم: مؤسّسة آل البيت، 1409ق، أول.
59. حسيني عاملي، محمد بن حسن، المواعظ العددية، تحقيق: علي مشكيني، قم: الهادي، 1414ق، پنجم.
60. راغب اصفهاني، حسين بن محمد (1412ق)، مفردات الفاظ القرآن، بيروت: دار القلم.
61. ديلمی، شیرويه بن شهردار، الفردوس بمأثور الخطاب، تحقيق: سعيد زغلول، بيروت: دار الكتب العلمية، 1406ق، أول.
62. سبزواری، محمد بن محمد الشعيري، جامع الأخبار أو معارج اليقين في اصول الدين، تحقيق: مؤسّسة آل البيت، قم: مؤسّسة آل البيت، 1414ق، أول.
63. شريف رضی، محمد بن حسين، نهج البلاغة، ترجمه و تحقيق: محمد دشتی، قم: امام علي، 1369 ش، دوم.
64. شيخ صدوق، محمد بن علي بن الحسين، كتاب من لا يحضره الفقيه، تحقيق: علي اكبر غفّاري، قم: مؤسّسة النشر الإسلامي، 1404ق، دوم.
65. شيخ صدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، معاني الأخبار، تصحيح: علي اكبر غفّاري، قم: دفتر انتشارات اسلامي، 1361 ش.
66. شيخ صدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، الأمالي، تحقيق: قسم الدراسات مؤسّسة البعثة، قم: مؤسّسة البعثة، 1417ق، أول.
67. شيخ صدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، الخصال، تحقيق: علي اكبر غفّاري، بيروت: مؤسّسة الأعلمی، 1402ق، دوم.

68. شيخ صدوق، محمد بن علي بن بابويه القمي، علل الشرائع، بيروت: دار إحياء التراث، 1408ق، أول.
69. طباطبائي، سيد محمد حسين، الميزان في تفسير القرآن، قم: اسماعيليان، 1394ق، سوم.
70. طوسي، محمد بن حسن، الأمل، تحقيق: مؤسسة البعثة، قم: دار الثقافة، 1414ق، أول.
71. طوسي، محمد بن حسن، تهذيب الأحكام، بيروت: دار التعارف و دار الصعب، 1401ق، سوم.
72. عسكري، حسن بن عبد الله، الفروق اللغوية، قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1412ق، أول.
73. فتال نيشابوري، محمد بن احمد، روضه الواعظين، تحقيق: حسن اعلمي، بيروت: مؤسسة الأعلمي، 1406ق، أول.
74. فيض كاشاني، ملا محسن، المحجة البيضاء، تحقيق: علي اكبر غفاري، قم: مؤسسة النشر الإسلامي.
75. كليني، محمد بن يعقوب، الكافي، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، تهران: دار الكتب الإسلامية، 1388ق، سوم.
76. ليشي واسطي، علي بن محمد، عيون الحكم و المواعظ، تحقيق: حسين حسيني بيرجندی، قم: دار الحديث، 1376 ش.
77. متقى الهندي، علي بن حسام الدين، كنز العمال، تصحيح: صفوة السقا، بيروت: مكتبة التراث الإسلامي، 1390ق، أول.
78. مجلسي، محمد باقر بن محمد تقى، بحار الأنوار، بيروت: مؤسسة الوفاء، 1403ق، دوم.
79. محمدى رى شهرى، محمد (1378ش)، ميزان الحكمة، ترجمه: حميد رضا شيخى، قم: دار الحديث.
80. محمدى رى شهرى، محمد (1383ش)، موسوعة العقائد الاسلامية، قم: دار الحديث.

81. مسلم نيشابوري، مسلم بن حجاج، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، قاهره: دار الحديث، 1412ق، اول.

82. ورام، مسعود بن عيسى، تنبيه الخواطر (مجموعة ورام)، بيروت: دار التعارف و دار الصعب.

ج. انگليسي

Allen, R.O., Spilka, B.(1967).Committed and consensual religion:A specification of religion - . 83
.prejudice relationship.Journal for he Scientific Study of Religion, 6:191-206

Allport, G.W., Ross, J.M.(1967).Personal religious orientation and prejudiced.Journal of Personality . 84
.and Social Psychology.5:432-443

.Argyle, M.(2000).Psychology and religion.London:Rutledge . 85

Benson, P., and Spilka, B.(1973).God image as a function of self - esteem and locus of control.Journal . 86
.for he Scientific Study of Religion.12:297-310

Bergin, A.E.(1983).Religiosity and mental health:A critical reevaluation and meta-. 87
.analysis.Professional Psychology:Research and Practice.14:170-184

Bowers, M.(1968).Conflicts of he clergy:A psychodynamic study with case histories.New . 88
.York:Thomas Nelson

.Brown, L.B.(1987).The psychology of religious belief.London:Academic Press Inc . 89

.Cassidy, J. Shaver, P.(1999).Handbook of attachmen heory and research.New York:Guilford . 90

.Casebalt, J.(2002).A program on he psychology of religion.<http://home.earthlink.net> . 91

.Cloninger, S.C.(1996).Personality.New York:W.H.Freeman and Company . 92

Craigie, F.C., Lin, Jr., Larson, D.B., Lyons, J.S.(1988).A Systematic analysis of religious . 93
.variable.Journal of Family Practice.27:509-513

Danahue, M.J. Benson, P.L (1995).Religion and Well-Being of Adolescents.Journal of Social Issues.51 . 94
. (2):145-160

.Danahue, M.J.(1995).Religion and he well-being of adolescent.Journal of Social Issue.51(2):145-160 . 95

.Durkin, K.(1997).Developmental social psychology.Massachusetts:Blackwell .96

ص:234

- Gorsuch, R.L.(1994).Toward motivational theories of intrinsic religious commitment.Journal for the Scientific Study of Religion.33(4):315–327
- Hall, T.W., and Sorenson, R.L.(1999).God image inventory.In p.c.Hill R.W.Hood.Measures of religiosity (pp.399–406).Birmingham,Alabama:Religious Education Press
- Hilty, D.M., Morgan, R.L., Burns, J.E.(1984).King and hunt revisited:Dimensions of religious involvement.Journal for the Scientific Study of Religion.23:252–266
- Kahoe, R.D.(1977).Intrinsic religion and authoritarianism:A differentiated relationship.Journal for the Scientific Study of Religion.16:179–182
- Klausner, C.(1964).Methods of data collection in studies of religion.Journal for the Scientific Study of Religion.3(2):193–203
- Kirkpatrick, L, A.(2005).Attachment, evolution, and the psychology of religion.New York:Guilford Press
- Kirkpatrick, L.A.(1999).Attachments and religious representations and behavior:Childhood attachments, religious beliefs, and conversion.Journal for the Scientific Study of Religion, 29:315–334
- Kirkpatrick, L.A.(1998).God as a substitute attachment figure:A longitudinal study of adult attachment style and religious change in college students.Personality and Social Psychology Bulletin, 24:961–973
- Kirkpatrick, L.A.(1992).An attachment–theory approach to the psychology of religion.International Journal of Psychology of Religion, 2:3–28
- Kirkpatrick, L.A., Shaver, P.R.(1996).An attachment theoretical approach to romantic love and religious belief.Personality and Social Psychology Bulletin.18:226–275
- Kirkpatrick, L.A., Hood.R.W.(1990).Intrinsic – extrinsic religious orientation:The boon or bane of contemporary psychology of religion?Journal for the Scientific Study of Religion, 29:442–462
- King, M.B., Hunt, R.A.(1972).Measuring the religious variable replication.Journal for the Scientific Study of Religion, 11:240–251
- Kunkel, C.J., Cook.S., Meshel, D.S., Daughtry, D., Hauenstein, A.(1999).God images:A conceptual map.Journal for the Scientific Study of Religion, 38:193–202

- Lawrence, R.T.(1997).Measuring he Image of God:The God image inventory and he God image . 109
.scales.Journal of Psychology and Theology.25(2):214-226
- Levin, J.S., Schiller, P.L.(1987).Is here a religious factor in health?Journal of Religion and . 110
.Health.26:9-36
- Levin, J.S., Vanderpool, H.Y.(1989).Is religion herapeutically significant for hypertension?Social . 111
.Science and Medicine.29:69-78

- Manock, D.I.(2003).The relationships of adult attachment styles and image of God in . 112
.individuals.Retrieved March 5, 2005, from <http://www.Find article.Com>
- McConahay, J.B., Hough, J.C.(1973).Love and guilt-oriented dimensions of Christian belief.Journal . 113
.for the Scientific Study of Religion, 12:53-64
- Nielsen, M.E.(2001).Psychology of religion in the USA.Psyweb Resources.Retrieved March 9, . 114
.2004, from <http://www.Psywww.Com/psyrelig/usa.Html>
- Nelsen, H.M.(1990).The religious identification of children of interfaith marriages.Review of . 115
.Religious Research.24:207-218
- Rowatt, W.C. Hood, R.W.; Hunsberger, B. Gorsuch, R.(2003).The psychology of religion.New . 116
.York:Guilford
- Ventis, L.W.(1995).The Relationships between Religion and Mental health.Journal of Social . 119
.Issues.51(2):33-48
- Wulff, D.M.(1993).On the origins and goals of religious development.International Journal for the . 120
.Psychology of Religion.3:181-186

بسمه تعالی

هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

آیا کسانی که می دانند و کسانی که نمی دانند یکسانند؟

سوره زمر / 9

آدرس دفتر مرکزی:

اصفهان - خیابان عبدالرزاق - بازارچه حاج محمد جعفر آباده ای - کوچه شهید محمد حسن توکلی - پلاک 129/34 - طبقه اول

وب سایت: www.ghbook.ir

ایمیل: Info@ghbook.ir

تلفن دفتر مرکزی: 03134490125

دفتر تهران: 021 - 88318722

بازرگانی و فروش: 09132000109

امور کاربران: 09132000109



مرکز تحقیقات رایانگی

اصفهان

گامی

WWW



برای داشتن کتابخانه های تخصصی
دیگر به سایت این مرکز به نشانی

www.Ghaemiyeh.com

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

مراجعه و برای سفارش با ما تماس بگیرید.

۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹

