

جایگاه معنویت و تجارب اوج از دیدگاه آبراهام مزلو

* حسین حیدری

** جواد روحانی رصاف

*** خدیجه کار دوست فیینی

چکیده

آبراهام مزلو (۱۹۷۰-۱۹۰۸م) را مبدع و رهبر معنوی مکتب روان‌شناسی انسان‌گرایانه به‌شمار آورده‌اند. هرچند بسیاری از پژوهندگان به بحث و بررسی آرای وی پرداخته‌اند، ولی درخصوص جایگاه معنویت، تجارب اوج و دین در اندیشه‌های این نظریه‌پرداز روان‌شناسی، پژوهش جداگانه‌ای انجام نشده است؛ گویی اندیشه‌های وی در این باره جدی گرفته نشده است.

در این مقاله نگارندگان می‌کوشند تا پس از نگاهی اجمالی به رویکرد انسان‌گرایی، آرا و نظریه‌های روان‌شناسی آبراهام مزلو در مورد دین و اندیشه‌های دینی و معنویت را گزارش کنند. هدف این پژوهش، شناساندن این آموزه مزلو است که معنوی بودن، جزئی از ذات انسان می‌باشد و انسان به‌طور طبیعی، دینی است.

در نگاه مزلو معنویت همانند دیگر نیازهای طبیعی انسان (مانند نور خورشید، کلسیم و محبت) است که عدم ارضای آن به روان‌پریشی‌ها، افسردگی‌ها و بحران روانی می‌انجامد. براساس این نیاز، دین به‌معنای عام

* استادیار گروه ادیان و فلسفه دانشگاه کاشان (نویسنده مسئول: golestan1387@gmail.com)

** عضو هیئت علمی مؤسسه عالی آموزش و پژوهش مدیریت و برنامه‌ریزی

*** کارشناس ارشد ادیان و عرفان دانشگاه کاشان

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۰۴/۲۴

تاریخ دریافت: ۱۳۹۱/۱۲/۲۳

(معنویت‌گرایی) در طول تاریخ همواره محور اصلی فرهنگ‌های بشری بوده است. افزون بر آن، مزلو معتقد است در همه انسان‌ها استعداد رسیدن به تجارب اوج وجود دارد و بنیان‌گذاران ادیان در مرتبه والایی از این تجربه بهره‌مند بوده و آن را شکوفا کرده‌اند. ریشه و کارکرد اولیه ادیان نهادینه، انتقال احوال عرفانی این بزرگان به دیگران است.

واژگان کلیدی: آبراهام مزلو، روان‌شناسی انسان‌گرا، تجارب اوج، معنویت، روان‌شناسی سلامت.

مقدمه

رابطه بین مدرنیته و تغییر جایگاه دین در دوران مدرن، توجه بسیاری از اندیشمندان اجتماعی اواخر سده نوزدهم و اوایل سده بیستم را به خود جلب نمود. بسیاری از آنان از جمله تیلور^۱، فریزر^۲، کارل مارکس^۳ و فروید^۴ پیش‌بینی می‌کردند که با چیرگی علم بر شیوه تفکر جامعه مدرن، دین، نخست نفوذ خود را در جامعه مدرن از دست می‌دهد و سرانجام ناپدید خواهد شد. دسته دیگری از نظریه‌پردازان از جمله کنت^۵ و امیل دورکیم^۶ که رویکردی کارکردگرایانه نسبت به دین برگزیده بودند، پیش‌بینی می‌کردند اشکال سنتی دین ناپدید و اصول و باورهای جانشین آن خواهد شد که بر مبانی فراطبیعی و متعالی استوار نباشد. باین‌حال، هر دو دسته بر سر اینکه گسترش مدرنیته باعث نابودی اشکال سنتی دین خواهد شد، اشتراک نظر داشتند (همیلتون، ۱۳۸۷، ص ۲۸۰-۲۷۹).

آنچه مخاطبان دین‌دار این مقاله و الهی‌دانان سنت‌های مختلف دینی و همچنین نواندیشان دینی که دغدغه دینی کردن عصر و عصری کردن دین را دارند با آن روبه‌رو می‌شوند، این مسئله چالش‌انگیز است که اگر پدیده‌های دیگری در عرض دین بتواند مقصود و غایت مؤسسان و آورندگان ادیان را در دوران جدید برآورده کند، دین در عصر جدید چه کارکردی خواهد داشت؟ در مقابل چنین چالش‌هایی، دین‌داران باید به جنبه ایجابی و فراشخصی مطالعات

-
1. Taylor
 2. Frazer
 3. Karl Marx
 4. Freud
 5. Conte
 6. Emile Durkheim

روان‌شناسان انسان‌گرا که معنویت را برای انسان یک نیاز می‌دانند، توجه کنند. توجه آنان به دین به این جهت بوده است که دین را پدیده‌ای می‌دانستند که به لحاظ تاریخی و اجتماعی حامل معنویت بوده است. تأکید اینان بر تفکیک بین دین نهادینه و دین فردی با هدف بیان این نکته بوده که دین گرچه حاوی و مشوق تجربه‌های معنوی و عرفانی است، در شکل نهادینه خود ممکن است از محتوا تهی شود (الکینس، ۱۳۸۵، ص ۸۷-۸۶).

در دوران جدید که آبراهام مزلو^۱ آن را دوران خلأ ارزشی می‌نامد (مزلو، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵)، هنوز دین که حامل معنویت است، می‌تواند معنا بخش زندگی باشد (الکینس، ۱۳۸۵، ص ۸۷). از همین روی، در دنیای معاصر تنها در سایه دین می‌توان به زندگی آدمی معنا و اهمیت بخشید (موسوی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۷)؛ حتی به تعبیر مزلو، معناجویی به‌عنوان نگرانی اصلی بشر تلقی می‌گردد (فرانکل، ۱۳۸۳، ص ۲۳).

آبراهام مزلو یکی از متفکرین پیشگام و از مؤسسان «روان‌شناسی انسان‌گرا»^۲ است؛ جنبشی که آن را «روان‌شناسی نیروی سوم»^۳ می‌نامند (جلالی تهرانی، ۱۳۷۵، ص ۳۹). در عین حال، مزلو روان‌شناسی انسان‌گرایی را «نیروی سوم»، روان‌کاوی^۴ را «نیروی دوم» و رفتارگرایی^۵ را «نیروی اول» نامید. او معتقد بود که مکتب روان‌کاوی به طرز مخاطره‌آمیزی به فلسفه انکار ارزش‌ها و فلسفه‌های پوچ‌گرایی نزدیک است. وی راجع به مکتب رفتارگرایی می‌گفت: این مکتب مشروعیت ارزش‌ها و معانی را به‌عنوان یک موضوع مهم و مورد علاقه روان‌شناسی انکار می‌کند. او معتقد بود رفتارگراها حتی از فروید نیز بدترند؛ آنها نه تنها جوابی برای سؤالات اساسی وجود انسانی ندارند، بلکه دقیقاً خود سؤالات را هم انکار می‌کنند و اساساً برای سؤالات

۱. آبراهام هارولد مزلو (Abraham Harold Maslow) در اول آوریل ۱۹۰۸م در منهتن نیویورک متولد شد. در هشتم ژوئن ۱۹۷۰م، درحالی‌که به آهستگی مشغول دوییدن درجا بود، ناگهان در اثر سکته قلبی شدید درگذشت. وی در دوران زندگی خود افتخارات متعددی کسب کرد که انتخاب او به‌عنوان ریاست انجمن روان‌شناسی آمریکا در سال ۱۹۶۷-۱۹۶۸م از آن جمله بود (فیست و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۵۹۰).

۲. اصطلاح روان‌شناسی انسان‌گرا (Humanistic Psychology) ابتدا توسط گوردون آلپورت در سال ۱۹۳۰م به‌کار برده شد (Maddi, 1996, p.95).

3. The Third Force Psychology

4. Psychoanalysis

5. Behaviorism

وجودی انسانی موضوعیتی قائل نیستند (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۲۳). به همین دلیل است که مزلو رفتارگرایی و روان‌کاوی، به‌ویژه رویکرد فرویدی در شخصیت را مورد انتقاد قرار داده است. وی برخلاف فروید و دیگر نظریه‌پردازان شخصیت که با مطالعه روان‌نژندان، ماهیت شخصیت انسان را بیان می‌کنند، سالم‌ترین نمونه‌های شخصیت را به‌مثابه موضوع آزمون شایسته تحقیق می‌داند. از دیدگاه مزلو، مطالعه درماندگان و واماندگان تنها شناسای وجوه بیمارگون شخصیت آدمی است. به اعتقاد وی، برای آنکه بدانیم انسان با چه شتابی توان دویدن دارد، نمی‌توان مفلوجان را به خط کرد بلکه دونده‌ای پر قدرت می‌باید میزان سنجش باشد (همو، ۱۳۶۷، ص ۹). یکی از عباراتی که دائماً به‌وسیله مزلو تکرار شده، این است که «مطالعه نمونه‌های چلاق، از رشد بازمانده، ناقص و ناسالم صرفاً می‌تواند روان‌شناسی چلاقی^۱ را به‌دست دهد» (Maslow, 1970b, p.180).

نباید از نظر دور داشت که تا پیش از مزلو، فرض بر این بود که می‌توان امیال عمیق‌تر بشر را در دیوانگان، افراد روان‌نژند، الکلیست‌ها، حیوانات، افراد کم‌عقل و کودکان با وضوح بیشتری مشاهده کرد. این در حالی است که چنین فرضی نادرست می‌باشد؛ مزلو به ما می‌گوید امیال عمیق‌تر در سالم‌ترین افراد و افرادی که تحول‌یافته‌تر و پخته‌ترند، بهتر مشاهده می‌شود (مزلو، ۱۳۸۶، ص ۴۹۲). بنابراین نظریه شخصیت مزلو از افراد دارای اختلال‌های هیجانی سرچشمه نمی‌گیرد، بلکه نشئت گرفته از سالم‌ترین شخصیت‌هاست^۲ (شولتز، ۱۳۸۷، ص ۳۵۶). بر این پایه، وی به جنبه سالم طبیعت آدمی می‌پردازد، نه به جنبه ناسالم او (بیماری روانی). هدف نیز درمان مبتلایان به روان‌نژندی و روان‌پریشی نیست، بلکه بیداری و رهایی استعداد‌های عظیم انسان برای از قوه به فعل رساندن و یافتن معنای ژرف‌تری از زندگی است (آذربایجانی، ۱۳۷۵، ص ۹).

به‌موجب ملاحظات گذشته، مزلو تحقیقی را برای تعریف بهتری از انسان آغاز نمود و متقبل نگرش تازه و نوینی درباره انسان شد. به‌هرحال مطالعه وسیع مزلو در مورد افراد سالم و خودشکوفای نتایج و ویژگی‌های خاصی به‌دنبال داشته است. به نوشته مزلو «چنین افرادی را که استعداد‌های بالقوه و نهفته در خود را تحقق می‌بخشند، می‌توان "خودشکوفاساز"^۳ نامید. این افراد در مقایسه

1. Cripple Psychology

۲. از این‌رو تلویحاً روان‌شناسی انسان‌گرا به‌عنوان «روان‌شناسی سلامت» (Health Psychology) نیز نامیده می‌شود.

3. Self-actualized Individuals

با دیگران از بلوغ بیشتری برخوردار و در انسانیت خود از دیگران فراتر هستند» (مزلو، ۱۳۸۱، ص ۵۳). به دلایل زیادی مفهوم خودشکوفایی^۱ و نام آبراهام مزلو ارتباط تنگاتنگی با یکدیگر دارند. گرچه مزلو این اصطلاح را وضع نکرد و تنها نظریه پرداز شخصیتی نبود که از آن استفاده کرد، اما بیش از هر روان شناس دیگری به مفهوم خودشکوفایی عمومیت بخشید (فیست و دیگران، ۱۳۸۶، ص ۵۸۶). وانگهی واژه خودشکوفایی در اینجا به شیوه ای بسیار اختصاصی تر و محدودتر به کار برده می شود و به تمایل بشر به تحقق خویشتن^۲ اشاره دارد؛ یعنی به گرایش او در جهت شکوفا شدن آنچه بالقوه در وی وجود دارد. این گرایش را می توان تمایل نسبت به تکوین تدریجی آنچه ویژگی فردی شخص ایجاب می کند و شدن هرآنچه شخص شایستگی شدنش را دارد، تعبیر کرد (مزلو، ۱۳۷۵، ص ۸۳). تعریف مزلو از خودشکوفایی این است که افراد خودشکوفا از «تمام استعدادها، قابلیت ها، توانایی ها و غیره بهره برداری می کنند» (Maslow, 1979, vol1, p.150).

هرم نیازها^۳

نخستین گام علمی که مزلو در مسیر تقریب به معنویت و دین و فرامادی دیدن آدمیان برداشته، نظریه مشهور هرم نیازهاست. وی برای اولین بار از هرم نیازها در نشریه روان شناسی سخن به میان آورد و بعدها، یعنی یازده سال پس از آن در سال ۱۹۵۴م، نظریه وی در این مورد به طور کامل تری در کتاب **انگیزش و شخصیت منعکس گردید** (رحیمی نیک، ۱۳۷۴، ص ۱۱). آنچه در ایران از هرم مزلو ارائه شده، بیشتر ۵ مرتبه دیدن نیازهای انسانی است؛ ولی در واقع با تأکید وی بر نیازهای دانستن و زیبادوستی، این نیازها به هفت مرتبه افزایش می یابند. در سلسله مراتب هرم مزلو، نیازهای روی پله های پایین نردبان باید ارضا شوند تا نیازهای پله های بعدی خودنمایی کنند. در پایین ترین سطح، نیازهای فیزیولوژیکی^۴ غالب هستند. وقتی این نیازها ارضا شدند، نیازهای ایمنی^۵ خودنمایی می کنند؛ بعد نیاز به تعلق داشتن و عشق^۶؛ به دنبال آن نیاز به عزت و احترام^۷.

1. Self Actualization
2. Self-fulfillment
3. Hierarchy of Needs
4. Physiological Needs
5. Safety Needs
6. Belongingness & Love Needs
7. Esteem Needs

نیاز به دانستن و فهمیدن^۱، نیازهای زیبایی‌شناختی^۲ و سرانجام نیاز برای خودشکوفایی^۳ (مزلو، ۱۳۷۵، ص ۸۴-۷۰).



هرم نیازهای مزلو

بین آن دسته از نیازهایی که «عالی»^۴ نامیده و آنهایی که «پست»^۵ خوانده می‌شوند، تفاوت‌های عملکردی و روانی واقعی وجود دارد (همان، ص ۱۴۹). نیازهای «بالتر» یا «رشد» که همان نیاز عام به خودشکوفایی است، نیاز ویژه انسان به شکوفایی استعدادهای خود می‌باشد که معمولاً پس از ارضای مناسب نیازهای دیگر پدید می‌آید. این نیاز کمتر از سایر نیازها ضرورت دارد و اگر هم برآورده نشود، مشکل کمتری ایجاد می‌کند. برخلاف نیازهای کاستی که وقتی ارضا شوند، فروکش می‌کنند، نیازهای رشد در صورت ارضا شدن، تشدید می‌شوند (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۲). این معیار همچنین گویای آن است که نیازهای اساسی افراد خودشکوفایی به ایمنی، تعلق،

1. Need to Know & Understand

2. Aesthetic Needs

3. Needs Self-Actualization

۴. نیازهای عالی یا «فرانیاها» یا «نیازهای بودن» (B-Needs - Being- Needs).

۵. شش سطح نخست در مجموع نیازهای «پست» یا «کاستی» یا «کمبود» (Deficiency Needs) را تشکیل می‌دهند.

محبت، احترام، عزت نفس و همین‌طور نیازهای شناختی‌شان همچون نیاز به دانش و فهم ارضا شده است یا حداقل آنان بر این نیازها غلبه یافته‌اند (مزلو، ۱۳۶۷، ص ۱۴).

اساساً در سلسله‌مراتب نیازها، نیازهای اولیه و اساسی از نیازهای متعالی قوی‌تر هستند و بر آنها تقدم دارند (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۲). نیازهای اولیه را می‌توان کمبودهایی تلقی کرد که بایستی به کمک محیط در حد مطلوبی ارضا شوند تا بدین وسیله از بیماری و نابسامانی ذهنی پیشگیری شود. این نیازها را می‌توان اساسی یا زیست‌شناختی نامید و نیاز به آنها را می‌توان شبیه نیاز به نمک یا کلسیم یا ویتامین «د» دانست. این نیازها به‌طور سلسله‌مراتبی و تکاملی و با ترتیبی از قدرت و اولویت به هم مرتبط می‌باشند (همو، ۱۳۷۱، ص ۱۷۲).

معنویت از منظر مزلو

روان‌شناسانی که رویکردهای رفتارگرایانه و روان‌کاوانه را برای روان‌شناسی دین به‌کار می‌برند، همواره بین تجارب دینی و بیماری‌های روحی مقایسه‌هایی می‌کنند. بعضی روان‌کاوها و بیشتر روان‌شناسان رفتارگرا فرض را بر این می‌گذارند که هیچ حقیقت معنوی وجود ندارد. با وجود این، نظریات انسان‌گرایانه‌ای وجود دارند که از احتمال فهم روان‌شناسانه و کشف و بررسی معنویت دفاع می‌کنند. جنبش انسان‌گرا، به‌ویژه نظرات مزلو، با دیدگاه‌های پذیرفته‌شده رایج در ماهیت روان‌شناختی انسان مقابله کرده و تعریفی ارائه داده است که بتواند بسیاری از ویژگی‌های تجربه معنوی یا دینی را در خود جای دهد (ویلیامز، ۱۳۸۲، ص ۶۲).

به‌طور کلی افرادی که از دیدگاه انسان‌گرایانه درباره معنویت اظهارنظر کرده‌اند، معمولاً موضعی مثبت یا حداقل خنثی اتخاذ نموده‌اند (وست، ۱۳۸۳، ص ۵۵). در روان‌شناسی انسان‌گرا معنویت همواره موضوع مهمی به‌شمار می‌رفته است. نویسندگان این حوزه، کتب بسیاری در باب این موضوع تألیف کرده‌اند (Schneider & other, 2001, p.201). بر این اساس، در اواسط دهه ۱۹۸۰م در دانشگاه پیردین آمریکا، گروهی از پژوهشگران به رهبری پروفیسور الکینز (الکینز و دیگران، ۱۹۸۸)^۱ تصمیم گرفتند معنویت را از دیدگاه انسان‌گرایی و پدیدارشناختی بررسی کنند.

1. Elkins & other, 1988, 28 (4), p5-18.

این پژوهشگران تعریف پیش‌رو را از معنویت ارائه داده‌اند: «معنویت^۱ از واژه لاتین اسپیریتوس^۲ به معنای نقش زندگی یا "روشی برای بودن" و "تجربه کردن" است که با آگاهی یافتن از یک بعد غیرمادی به وجود می‌آید و ارزش‌های قابل تشخیص، آن را معین می‌سازد. این ارزش‌ها به دیگران، خود، طبیعت و زندگی مربوط‌اند و به هر چیزی که فرد به عنوان غایت قلمداد می‌کند، اطلاق می‌شوند». مسئله دیگری که غالباً درباره معنویت مطرح می‌شود این است که معنویت با مذهب هم‌معنا نیست (وست، ۱۳۸۳، ص ۲۵-۲۴). این جدایی معنویت از سنت دینی، تحول نوینی به‌شمار می‌رود (وولف، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

آنچه در جامعه رو به افزایش است، پدیده «معنویت عصر جدید»^۳ یا «معنویت خودآموز»^۴ است که طی آن، مردم علائق معنوی خود را خارج از چارچوب‌های مذهبی رایج پیگیری می‌کنند (وست، ۱۳۸۳، ص ۴۰). به بیانی دیگر، «معنویت عصر جدید برای بازسازی معنویت در قلب زندگی مدرن تلاش می‌کند. معنویت عصر جدید اعتراضی است به استیلای مذهب علم، جهان‌شناسی، اقتصاد و سلامتی در قرن نوزدهم، و نمادی است از پس زدن عقل‌گرایی غیر مذهبی و برداشت مادی‌گرا از علم، صنعت، مصرف‌گرایی و مذهب رسمی غربی» (همان، ص ۱۰۰).

بسیاری از افرادی که از معنویت عصر جدید پیروی می‌کنند، آشکارا هر نوع مذهب سازمان‌یافته را که سده‌ی در برابر رشد معنوی و شخصی خود می‌پندارند، کنار می‌گذارند (همان، ص ۱۹۴). به نظر می‌رسد مزلو نیز در زمره این افراد است و بین دین نهادینه و معنویت شخصی تمایز قائل می‌شود. وی معتقد بود که «مذهب مورد قبول عام می‌تواند بیشتر زندگی را نامقدس کند؛ می‌تواند به دوپارگی زندگی، به شقه کردن آن به دو بخش متعالی و دنیوی رهنمون شود که در نتیجه به مجزا ساختن آن به لحاظ زمانی، مکانی، مفهومی و تجربی بینجامد. این در ضدیت آشکار با عملکردهای تجربه‌والاست» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۴۷). به عبارت دیگر ممکن است

۱. کلمه spirituality (معنویت) از کلمه لاتین «spiritus» به معنای «نَفَس» از ریشه «spirare» به معنای دمیدن یا نفس کشیدن می‌آید. در ترجمه‌های لاتین عهد جدید «spiritualis» یا «شخص معنوی» کسی است که زندگی‌اش تحت امر یا نفوذ «روح‌القدس» یا «روح خدا» است. در قرن دوازدهم معنویت کم‌کم دلالت‌های نوعی کارکرد روان‌شناختی مجازی را پیدا کرد که در تضاد با جسمانیت یا مادیت بود (وولف، ۱۳۸۶، ص ۳۸).

2. Spiritus

3. New Age Spirituality

4. Do-it-Yourself Spirituality

درجه تشکل مذهبی رابطه‌ای معکوس با بسامد تجربه‌های دینی داشته باشد؛ حتی ممکن است مذاهب رسمی به‌عنوان تدافعات و مقاومت‌هایی در برابر تجارب تکان‌دهنده متعالی به‌کار روند (همان، ص ۴۸).

بنابر آنچه گفته آمد، می‌توان دریافت که از نظرگاه مزلو قرائت متشرع و تشکیلاتی دین، گرایش به سرکوب تجربه‌های والا و متعالی دارد و سبب می‌شود که تجربه‌های والا و متعالی کمتر روی دهد. از همین روی می‌توان گفت میان تشکیلاتی بودن مذهب و تجربه اوج^۱ رابطه معکوس وجود دارد. در اینجا برای درک بهتر موضوع به تعریف تجربه مذهبی متعالی یا همان تجربه اوج می‌پردازیم. به نوشته صریح مزلو «تجربه اوج، تشدید عظیم هر تجربه‌ای است که در آن، خود انسان گم شود یا تعالی پیدا کند. این به‌معنای تمرکز شدید، توجه به غیر از خود، رفتار بی‌خودانه، تجربه احساسی شدید و از خود بی‌خبر شدن است» (همو، ۱۳۶۷، ص ۳۹).

با نگاهی به تاریخ ادیان درمی‌یابیم که هر دینی به‌سرعت به دو شاخه چپ و راست تقسیم می‌شود. به گفته مزلو، آنچه سرانجام افراد بشر را به‌لحاظ دینی از هم جدا می‌کند، وجود یا فقدان تجربه درونی محض است (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۵). بر همین اساس «انسان‌ها به‌لحاظ مذهبی ظاهراً دو گروه‌اند: اوج‌گرایان^۲ و نااوج‌گرایان^۳ یا به عبارت دیگر کسانی که دارای تجربه‌های دینی اصیل، خصوصی، شخصی و متعالی‌اند و اغلب به‌آسانی آنها را به‌دست می‌آورند و می‌پذیرند و از آنها بهره می‌گیرند و از سوی دیگر، کسانی که هرگز چنین تجربه‌هایی نداشته‌اند یا کسانی که آنها را واپس می‌زنند یا سرکوب می‌کنند و بنابراین نمی‌توانند از آنها برای درمان شخصی، رشد و تکامل شخصی یا ارضای شخصی بهره گیرند» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۴۴).

بنابه نظریات مزلو، سازمان یافتن دین نهادینه، کوششی است برای انتقال تجربه. به اعتقاد وی «بخش اعظم الهیات، بخش اعظم مذهب کلامی در سرتاسر جهان می‌تواند کمابیش تلاشی ناچیز برای انتقال تجربه ناب عارفانه، پیام‌آور اصلی از طریق کلمات و قواعد و مراسم و آداب

1. Peak-Experiences
2. Peakers
3. Non-peakers

نمادین تلقی شود. در یک کلام، مذهب تشکیلاتی را می‌توان به‌عنوان تلاشی برای شناساندن تجربه‌های والا و آموزش و کاربردشان به والایی‌ناگراها تصور کرد» (همان، ص ۳۹-۴۰). گذشته از این، از دید مزلو در تاریخ دین الگوی یکسان و تأسف‌باری پیوسته خود را تکرار می‌کند؛ یعنی پیامبر تنها صاحب تجربه‌ای عرفانی است؛ یکباره تشکیلاتی پدید می‌آید تا آن تجربه را جلوه‌گر سازد، تبلیغ کند و به‌کار گیرد؛ سپس ناآج‌گرایان که این جلوه‌های نمادین را می‌پذیرند، آنها را با خود وحی اشتباه می‌گیرند و بنابراین فرمول‌های لفظی، اشیای آیینی و حتی خود تشکیلات را مقدس و محترم می‌شمرند. معنای اصیل دین در بت‌پرستی گم می‌شود و برداشت‌های تازه از آن، بدعت و ارتداد تلقی می‌گردد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۶). در واقع وقتی تعالیم پیامبر توسط پیروان او مدون و یکدست می‌شود، بینش عرفانی وی به نهادینه شدن می‌گراید.

مزلو مدعی است تجربه اعلا و ارزش‌های والای مربوط به آن که به‌واسطه روان‌شناسی انسان‌گرایانه جدید از این سرنوشت مکرر رهایی یافته‌اند، اهداف نهایی همه نظام‌های آموزش و پرورش هستند. پاسخ به پرسش‌های کهن هرچه بیشتر بر «عوامل طبیعی و تجربی و کمتر بر آداب دینی و متون مقدس» متکی خواهد بود. در عصری که به زوال ارزش‌های سنتی دچار گشته است، روان‌شناسی انسان‌گرایانه امکان ایمانی مثبت و طبیعت‌گرایانه را فراهم می‌آورد که احتمالاً به شکل سنتی بیان می‌شود (همان). هر جنبه و جزء کوچکی از تجربه امر قدسی ممکن است از جانب خداشناس و ملحد به یکسان امری واقعی تلقی گردد. همچنین است روحیه تجربی و تصدیق این نکته که دانش ما «باز هم می‌تواند به "حقیقتی" که به انسان وابسته نیست، نزدیک‌تر و نزدیک‌تر شود» (Maslow, 1970a, p.55).

به عقیده مزلو، حاصل استخراج تجربه دینی کاملاً شخصی از سنت‌های دینی و در دسترس نهادن وسیع‌تر آن، تشخیص این نکته است که «در نزد اوج‌گرایان همه متعلقات مذهب تشکیلاتی - ساختمان‌ها و کارکنان متخصص، آداب، مراسم - در مقایسه با تجربه تعالی و مذهبی، درجه دو و حاشیه‌ای به حساب می‌آیند و ارزش‌شان مورد شک است. از دید اوج‌گرایان هر فردی مذهب خصوصی خود را دارد و به بیانی حتی ساده‌تر، هر والایی‌گرایی مذهب خویش را کشف و دنبال می‌کند» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۴۳).

بدین‌سان می‌توان نتیجه گرفت که به عقیده مزلو «دم و دستگاه دین سازمان‌یافته نه‌تنها مشخصاً دارای اهمیتی ثانوی است، بلکه در عمل ممکن است خطرناک هم باشد و تجربه اصیل را یا سرکوب کند یا به‌صورت مانعی در مقابل آن درآید. این تنگ‌نظری‌ها تفرقه‌انداز هم هست. تجربه اوج، برعکس "زمینه آشتی" میان اهل هر سنخ و طایفه‌ای است» (دولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۵).

در این زمینه می‌توان چنین اندیشید که از نظرگاه مزلو، تفکیک بین دین نهادینه و دین فردی (معنویت) با هدف بیان این نکته است که دین گرچه حاوی و مشوق تجربه‌های معنوی و عرفانی است، در شکل نهادینه‌اش ممکن است از محتوا تهی شود؛ ولی همچنان حامل معنویت است و می‌تواند معنابخش زندگی باشد. پس می‌توان گفت مزلو اولاً مدعی اینکه ادیان نهادینه باید کنار نهاده شود، نیست؛ ثانیاً نیاز آدمی به معنویت را به‌معنای نیاز او به دین نهادینه نمی‌داند.

در همین راستا، مزلو معنویت را از مهم‌ترین عناصر نگرش انسان‌گرایانه می‌داندست. وی به‌جای اینکه به آسیب‌شناسی نیازهای دینی بپردازد، بر این باور بود که «انسان به چارچوبی از ارزش‌ها، فلسفه‌ای برای زندگی، مذهب یا جایگزین مذهب نیاز دارد که با آن زندگی کند و با آن درک کند؛ تقریباً به همان مفهوم که به نور خورشید، کلسیم یا محبت نیاز دارد. این را می‌توان "نیاز شناختی به درک" نامید» (مزلو، ۱۳۷۱، ص ۲۲۶). او همچنین بر آن است که «روان‌شناسان انسان‌گرا احتمالاً کسی را که به این مسائل دینی اهمیت نمی‌دهد، باید بیمار یا نابهنجار وجودی تلقی کنند» (Maslow, 1970a, p.18). درعین‌حال، بیماری‌های ناشی از عدم توجه به ارزش‌های بودن که در صورت برآورده نشدن نیازهای فراتر از نیازهای اساسی و اولیه حاصل می‌شوند، بیماری‌های تازه‌ای هستند که طی قرون و تحت عنوان کمبودهای روحانی یا مذهبی مورد توجه و بحث صاحبان ادیان، مورخان و فلاسفه بوده‌اند (مزلو، ۱۳۸۱، ص ۶۸). مزلو این بیماری‌ها یا نقصان‌های انسان بودن را «فرارنج»^۱ می‌نامد و آن را به‌عنوان نتیجه محرومیت از ارزش‌های بودن تعریف و توصیف می‌کند (همان، ص ۶۹).

بدین نسق او مدعی بود به میزانی که همه تجربه‌های اوج و تجربه‌های عارفانه در جوهرشان یکسان‌اند و همواره با هم بوده‌اند، همه ادیان هم در جوهرشان یکسان‌اند و همواره چنین بوده‌اند. مزلو این امر مشترک را «تجربه جوهر مذهب» یا «تجربه متعالی» می‌نامد (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۶). البته مزلو بر آن است که این تجربه اساسی جوهر مذهب ممکن است در چارچوب خداپرستانه و فوق طبیعی یا در زمینه‌ای غیر خداپرستانه رخ دهد (همان، ص ۴۳).

با وجود این، او معنویت را پدیده‌ای انسانی و جهان‌شمول می‌داند که در انحصار هیچ دین یا گروه دینی‌ای نیست. وی با تأکید بر خصیصه انسانی معنویت، آن را در قلمرو علوم انسانی قرار داد تا بتوان با روش طبیعی درباره آن تحقیق کرد (Fuller, 1994, p.174). مزلو امیدوار بود که با بیرون کشیدن هسته درونی دین از چنگ متشرعان و سپس با آوردن این هسته به قلمرو علم انسان‌گرایانه، هم فهم عمیق‌تری از آن به‌دست آید و هم پرورش آن میسر گردد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۵).

۱. معنویت و تجارب اوج

روان‌شناسی انسان‌گرایانه بار دیگر برای روان‌شناسی دین فضای مساعدی به‌وجود آورد که می‌کوشد تا نه‌تنها رفتار برون‌دینی، بلکه تجربه باطنی و تأثیر اعتقادات، وفاق و مفاهیم دینی را بر متغیرهای عینی و ذهنی بررسی کند. نقطه شروع روان‌شناسی انسان‌گرایانه این است که همه حالات و تجربه‌های افراد که از نظر آنها برای انسانیت مهم است، در روان‌شناسی اهمیت دارد (فونتان، ۱۳۸۵، ص ۶۳). این بدان خاطر است که در طبقه‌بندی نیازهای مزلو که به‌صورت یک مثلث مجسم می‌شود، تجارب معنوی درست در بالای آن قرار گرفته‌اند که می‌تواند نشانه وضعیتی استثنایی و ارتقادهنده حیات باشد. تجارب معنوی و اوج به‌عنوان یک مثال در میان بسیاری از اشکال استثنایی تجربه‌های انسانی طبقه‌بندی شده‌اند که می‌توان آنها را دانه‌هایی تلقی نمود که به راه‌های جدید زندگی و دیدن دنیا منجر می‌شوند (ویلیامز، ۱۳۸۲، ص ۶۶).

مزلو تجارب معنوی را رکن مهمی از سلامت روان قلمداد می‌کرد. در واقع برای تفکیک چنین تجربیات وجدآمیزی از همه تعبیرهای دینی سنتی و برعکس، برای تأکید بر سرچشمه‌های کاملاً طبیعی آنهاست که آنها را تجربه‌های اعلا یا اوج نامید (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۳). وی بر آن است که به‌وسیله چنین تجربیاتی، انسان خواستار تحقق خود، حتی در

جریان عادی زندگی روزانه تا اندازه‌ای دگرگون می‌شود و نیرو کسب می‌کند (مزلو، ۱۳۶۷، ص ۳۹). اساساً افرادی که دارای این تجربه‌اند، خودشان را فعال‌تر، کاری‌تر و خلاق‌تر احساس می‌کنند (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۳). تصدیق این تجربه‌های والا به‌عنوان تجارب غایی، از یک نظر به تجربه‌گر ثابت می‌کند که غایاتی در جهان وجود دارند. به سخن دیگر، تجربه‌های والا بخشی از تعریف کاربردی بیان این نکته است که «زندگی ارزنده است» یا «زندگی پر معناست» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۷۸). به زعم مزلو، این تجربه‌های عارفانه همراه با احساس گشودن چشم‌اندازی بی‌کرانه، احساس نیرومندی بسیار و درعین حال عجز بسیار، احساس حیرت و وجد و سرور، و سرانجام از دست دادن مقام خود در مکان و زمان (بی‌خودی) است، با این احساس که چیزی به‌غایت مهم و ارزشمند به‌وقوع پیوسته است (همو، ۱۳۶۷، ص ۳۸).

درعین حال، مزلو متذکر می‌شود که ما آگاهی و معرفتی به چگونگی دست یافتن به تجربه اوج نداریم؛ تنها چیزی که می‌دانیم این است که این تجربه به‌نحوی به‌دست می‌آید. درست مثل رنگین‌کمانی که لحظه‌ای پدیدار می‌شود و لحظه‌ای دیگر ناپدید می‌شود، انسان به‌نوعی بیش از آنکه تلاش جدیدی کند، می‌کوشد وضعیت یا حالتی از آگاهی را حفظ کند که دوامی ندارد. به بیانی دیگر، «تجربه‌های اوج، لحظات گذرای خودشکوفایی است. این لحظات، لحظات جذبه هستند که نه می‌توان آنها را خریداری کرد و نه می‌توان وقوع آن را تضمین کرد و نه حتی می‌توان به جستجوی آنها پرداخت. انسان باید در تجربه اوج از خوشی به وجد درآید» (همو، ۱۳۸۶، ص ۹۱).

با این‌همه، انسان می‌تواند شرایطی ایجاد کند که احتمال تجربه‌های اوج بیشتر شود یا برعکس، از روی خطا شرایطی ایجاد کند که احتمال تجربه‌های اوج کمتر شود. در عمل هر کسی اوج را تجربه می‌کند، اما هر کسی بدان معرفت ندارد؛ بعضی این تجربیات عارفانه را کنار می‌زنند (همان). به‌عنوان مثال، برخی انسان‌ها تجاربی از این دست را در درون خود سرکوب یا نفی و انکار می‌کنند (همو، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

داده‌های پیش‌گفته بدین معناست که تجربه‌های اوج ممکن است در زندگی کسانی که خودشکوفاگر نیستند و حتی در زندگی افراد منفور، روی دهد. لکن شواهد مزلو نشان داد که در این موارد چنین تجربه‌ای نسبتاً کمیاب و فاقد محتوای شناختی است. در غیر این صورت تجربه‌های اوج دست‌کم به شکل گذرا، به مراتب خودشکوفاگری راه می‌یابند. این تجربه‌ها بهترین

لحظات عمر و نشانه برترین حد خشنودی و بلوغ آدمی هستند (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۴). برآیند این نکات این است که برای مزلو چنین تجربی آن چنان گسترده و طبیعی است که او «ناوج‌گرایان» را نه به‌عنوان مردمانی که قادر به درک چنین لحظاتی نیستند، بلکه ترجیحاً به‌عنوان انسان‌هایی که یا از چنین لحظاتی در هراس‌اند یا آنها را سرکوب می‌کنند، تلقی می‌کند (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۳۸).

در واقع مزلو در آغاز تصور کرد که تجربیات اوج در افراد خودشکوکا شایع‌تر از افراد غیر خودشکوکا هستند؛ اما بعدها اظهار داشت که «اغلب افراد، یا تقریباً همه افراد، تجربیات اوج یا حالت‌های وجدآور داشته‌اند» (Maslow, 1971, p.175). از این رو می‌گوید: بسیاری از افراد، تجربه خفیف عارفانه داشته‌اند؛ لکن در افراد مساعد، چنین تجربه‌ای بیشتر و شاید هرروزه تکرار می‌شود (مزلو، ۱۳۶۷، ص ۳۹).

برپایه این اصل است که با گذشت زمان، تجربه‌های اوج خود ممکن است به مقدار کمتر و با شدت کمتری روی دهند، اما در عمل جای خود را به چیزی می‌دهند که ارزش آن کمتر نیست و آن نوعی فیضان زندگی همراه با بصیرت و تجربه عمیق است. مزلو این پدیده نسبتاً پایدار را تجربه فلات بلند^۱ می‌نامد. تجربه فلات بلند که ارادی‌تر از تجربه اوج و همواره دارای عنصر شناختی است، شامل حس مداوم اشراق و دیدن معجزه در چیزهای عادی می‌باشد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۴). اما به‌رحال تجربه‌های اوج و فلات بلند، همواره عرصه جولان سنت‌های دینی بوده‌اند (همان، ص ۸۱۵).

گذشته از این، از نظر مزلو معنویت با تجارب اوج پیوندی عمیق دارد. او معتقد بود منشأ دین چنین احوال عرفانی‌ای است. وی توضیح می‌دهد که «هسته ذاتی و جوهره جهان‌شمول ادیان برجسته و شناخته‌شده، همان جذبه، مکاشفه یا اشراق شخصی، خصوصی و منحصربه‌فرد پیامبر یا هر صاحب بصیرتی است که طبع بسیار حساسی دارد» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۳۵).

از سویی دیگر، مزلو تجربه‌های اوج را به‌عنوان تجارب دینی به‌حساب می‌آورد: «در عمل می‌شود همه آنچه را که در تجربه‌های اوج اتفاق می‌افتند، تحت عنوان رویدادهای دینی فهرست کرد و واقعاً هم در گذشته صرفاً به‌عنوان تجارب دینی تلقی شده‌اند» (همان، ص ۷۵). حتی مزلو تا

آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «وحی‌ها یا اشراقات شهودی می‌توانند زیرمجموعه تجربه اوج، وجد یا تجربه متعالی قلمداد شوند» (همان، ص ۳۵). در حقیقت «تجربه اوج می‌تواند الگوی وحی مذهبی و اشراق مذهبی یا گفت‌وگویی باشد که تأثیر شگرفی در تاریخ مذاهب داشته است» (همان، ص ۴۲). بر این پایه می‌توان گفت که به‌نظر مزلو مکاشفات فوق طبیعی مانند وحی، اشراق، جذب و مانند آن، کاملاً طبیعی و از نوع تجربه والای انسانی بوده‌اند که امروزه می‌توانند مورد بررسی قرار گیرند. همچنین مزلو تجارب اوج را ویژگی مقدرشده نوع بشر می‌داند، با این تفاوت که از منظر تجارب اوج، هر کس دین شخصی و انکشاف شخصی خود را به‌صورتی که به او نمودار گشته است، بسط و گسترش می‌دهد؛ نمادها و اسطوره‌های شخصی و آیین‌های دینی خودش را دارد و ممکن است اینها عمیق‌ترین معنا را برای وی داشته باشند، درحالی‌که برای دیگری فاقد معنا باشند (همان، ص ۴۳). بدین‌سان، هر صاحب تجربه‌ای معنویت شخصی خود را کشف می‌کند و بسط می‌دهد. به گفته مزلو «این تجربه‌ها می‌توانند از منابع متفاوتی نشئت گیرند، اما مضمون آنها را می‌توان بسیار مشابه در نظر گرفت» (همان، ص ۴۴).

به این ترتیب، این حضور گسترده و فراگیر تجربه دینی بیانگر این نکته است که بشر دارای یک نوع ظرفیت درونی یا حتی تمایل ذاتی برای تجربه جهان به‌عنوان امر مقدس می‌باشد. درعین‌حال که تجارب اوج هسته جهان‌شمول هر دینی را شکل می‌دهند، همواره لباس زمان، مکان، فرهنگ و نظام عقیدتی خاصی را در قالب زبان و نماد بر تن می‌کنند. بر همین اساس، انتقال این تجربه‌ها به مردم در قالب محدودیت‌های زبانی و فرهنگی و ادراکی آنان صورت می‌گیرد. مزلو معتقد است اگر بشود این پوسته‌های محدودکننده (زبانی، قوم‌گرایی و عرفی) را دور انداخت، جوهره اصلی‌ای که می‌ماند، همان تجربه والا و عصاره دین است (همان، ص ۳۶).

۲. ویژگی‌های معنویت

بنابر آنچه گفته آمد، می‌توان دریافت در نظر مزلو معنویت دارای ویژگی‌های زیر می‌باشد:

۱. معنویت، جهان‌شمول است. معنویت در دسترس هر انسانی می‌باشد و محدود به یک دین، فرهنگ یا گروه نمی‌شود. در هر بخشی از جهان می‌توان کسانی را یافت که جانشان را پرورش و حیات معنوی‌شان را بسط و گسترش می‌دهند.

۲. معنویت پدیده‌ای انسانی است. البته این سخن بدان معنا نیست که هیچ مؤلفه الهی در آن نیست، بلکه بدین معناست که معنویت استعدادی ذاتی و طبیعی در انسان‌هاست و معنویت اصیل و معتبر ریشه در انسانیت ما دارد و امری نیست که از بالا یا بیرون بر ما تحمیل شود.
۳. هسته مشترک معنویت، در سطحی پدیدارشناسانه و باطنی قرار دارد. معنویت در اشکال ظاهری بی‌شماری جلوه‌گر می‌شود؛ اما در این اشکال ظاهری، دل‌بستگی مشترکی به امر قدسی وجود دارد.
۴. معنویت با ظرفیت ما در پاسخ به امر مینوی مرتبط است. معنویت در جان آدمی ریشه دارد و به واسطه تجربه امر قدسی پرورش می‌یابد و با احساس تأثیر عمیق، ابتهاج و خشیت قوت می‌یابد.

دین و علم متعالی (مکمل بودن علم و دین)

مزلو تفکر خود را در مورد دین درست در همان مسیر تنوع تجربه دینی^۱ جیمز^۲ و روان‌کاوی و دین فروم^۳ قرار داده بود. برخلاف فروم، مزلو در نوشته‌های متعدد خود کمتر توجه منظمی به دین نشان می‌داد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۰).

در اینجا برای درک بهتر موضوع، به پشتوانه نظریات دین‌شناسانه مزلو می‌پردازیم. مزلو در فضای فکری مدرنیته تنفس کرده بود و به‌طبیع با اصول و آموزه‌های مدرنیته آشنایی کامل داشت. یکی از مهم‌ترین اصول یا ویژگی‌های مدرنیته که ریشه در اندیشه‌های عصر روشنگری دارد، توجه به علم تجربی است.^۴ در واقع دوران مدرنیته دو جنبه تخریبی و ترمیمی عمده به‌دنبال داشت: جنبه تخریبی آن کاهش و نفی حاکمیت دین و کلیسا و جنبه ترمیمی آن افزایش قدرت علم و قبول حاکمیت مطلق علم بود (کریمی، ۱۳۸۴، ص ۴۵). علم‌گرایان معتقدند که علم تجربی برخاسته از حس، تنها روش شناخت جهان است و هر چیزی که از کانال علم تجربی به اثبات نرسد، غیرعلمی، غیر قابل قبول و مردود می‌باشد. بنابراین مباحثی از قبیل خدا، روح و بسیاری از

۱. «The Varieties of Religious Experience» سخنرانی‌های گیفورد ویلیام جیمز که تحت عنوان تنوع تجربه دینی انتشار یافت (الیاده، ۱۳۷۳، ص ۲۹۸).

۲. W. James

۳. E. Fromm

۴. این الگوگیری و اینکه همه چیز را فقط از دریچه علوم تجربی نگاه کنیم، به «سیانتیسم» تعبیر می‌شود.

معنویات، باید رنگی مادی و تجربی به خود بگیرند؛ وگرنه چون از طریق تجربه و حس قابل بررسی نیستند، نمی‌توان آنها را پذیرفت و داخل خرافات و اوهام می‌شوند (همان، ص ۴۶). بدین خاطر است که مشاهده می‌شود فلسفه و مذهب با شدت مورد حمله واقع می‌شوند؛ زیرا در قلمرو علم تجربی نیستند.

در ادبیات مربوط به رابطه علم و دین، به‌طور کلی سه رویکرد وجود دارد:

۱. تعارض کامل علم و دین؛
۲. تمایز علم و دین؛
۳. مکمل بودن علم و دین (جلیلی، ۱۳۸۳، ص ۹۰).

مزلو قائل به مکمل بودن علم و دین می‌باشد و بر آن است که پوزیتیویست‌ها به دو پاره کردن واقعیات و ارزش‌ها مشغول‌اند. آنها ارزش‌ها را از قلمرو علم و دانش اثباتی خارج می‌کنند؛ از این‌رو توجه به تمام ارزش‌ها به غیر دانشمندان واگذار می‌شود (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۲۱). بر این اساس، مزلو معتقد است ارزش‌های روحانی و معنوی از وجود بیولوژیکی ما جدا نیست و این باور غلط را که معنویت و روحانیت از ما جداست، روان‌شناسان پوزیتیویست، رفتارگرایان، رفتارشناسان نو، روان‌کاوان و تجربه‌گرایان افراطی^۱ ایجاد کردند. در واقع آنان کاهلانه همه ملاحظات مربوط به هر تجربه مذهبی و متعالی را انکار می‌کنند (همان). از همین روی، مزلو به نقد دو نظریه پوزیتیویست‌ها و روان‌کاوان به‌ویژه فرویدگراها پرداخت.

اساساً پوزیتیویست‌ها در زمینه معرفت‌شناختی معتقد به اصالت دادن به علم تجربی و برتر دانستن آن بر دیگر شناخت‌ها هستند (طالبی، ۱۳۸۱، ص ۱۸۵). درعین‌حال مزلو نیز می‌گوید: پوزیتیویست‌ها هرگونه تجربه درونی را به‌خاطر عینی نبودنش به‌عنوان پدیده‌ای «غیرعلمی» و نامناسب برای مطالعه به روش علمی، پس می‌زنند (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۲۱). بدین‌سان، اساس ایمان نیز همانند اساس علم باید بر چیزهایی مبتنی باشد که مستقیماً دیده و تجربه می‌شوند (سودارشان، ۱۳۸۳، ص ۴۳۰).

نظریه برجسته دیگر که با انکار وظیفه خویش در بررسی ارزش‌های اخلاقی و روحانی به نتیجه مشابهی می‌رسد، فرویدگرایی است. فرضیه فروید چیزی جز فروکاهش مرتبت آدمی به جایگاه حیوانی و فروتر از آن نیست. به گفته مزلو وی «نظریه پویای خام و نامشکلی ارائه داد که غرایز، نقشی بنیادی در آن ایفا می‌کنند» (مزلو، ۱۳۷۵، ص ۱۳۸). پیروان مکتب فروید، رفتار انسان را چون رفتار حیوانات تنها ناشی از نیازها و انگیزه‌های بدنی می‌دانند. به‌نظر آنان ریشه‌دارترین انگیزه‌ها در انسان، انگیزه‌هایی پلید و خطرناک‌اند و ارزش‌ها و فضیلت‌های والای انسانی جز ادعاهایی بی‌پایه نمی‌باشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۰).

فروید کاملاً شیفته علم‌گرایی و عقل‌گرایی مدرنیته و عصر روشنگری شده بود؛ چنان‌که می‌گوید: «اصول و معتقدات مذهبی جز اوهام و پندارهایی بیش نیستند؛ چون موارد و اصولی می‌باشند که قابل اثبات نبوده و منطبق با تجربیات استدلالی و اصول علمی نمی‌گردند» (فروید، ۱۳۵۷، ص ۳۲۶). با توجه به چنین پشتوانه‌هایی است که فروید معتقد بود حذف حتمی مذهب از پیکره تمدن، یکی از اصولی‌ترین راه‌های پیشرفت است (همان، ص ۴۸۰).

بنابراین روان‌کاوی به این نزدیک است که فلسفه نفی‌گرا و ارزش‌انکارگر باشد (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۲۳). به همین دلیل به زعم مزلو «روان‌کاوی فرویدی برای ما روان‌شناسی زندگی والاتر و یا "زندگی روحانی" را فراهم نمی‌کند» (همان، ص ۲۲). همچنین نباید از نظر دور داشت که برخلاف یافته‌های فروید، بشر دیگر دچار ناتوانی جنسی نیست، بلکه مبتلا به ناتوانی وجودی است و نگرانی اصلی او احساس پوچی و احساس خلأ وجودی می‌باشد (فرانکل، ۱۳۸۳، ص ۹۷). در همین رابطه، مزلو می‌گوید عمل پوزیتیویست‌ها و روان‌شناسان فرویدگرا و رفتارگرا موجب شد بیشتر ارزش‌های سنتی فروریخت و در نتیجه امروزه بسیاری از مردم با بحران نیهیلیستی روبه‌رویند (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۲۴). اینجاست که مزلو مدعی می‌شود نهایی‌ترین بیماری زمان ما خلأ ارزشی است و وضعیت خلأ ارزشی به صور متعددی از قبیل لابلالی‌گری، بی‌اخلاقی، فقدان احساس لذت، بی‌ریشگی، تهی بودن، ناامیدی، فقدان چیزی برای باور داشتن یا فداکاری در راه آن توضیح داده شده است. در نهایت اینکه، «ما به تدریج به این نتیجه می‌رسیم که حالتی که در آن نظامی از ارزش‌ها وجود نداشته باشد، حالتی روان‌بیماری‌زاست» (همو، ۱۳۷۱، ص ۲۲۵).

به نظر مزلو راه برون‌رفت از این وضعیت، ایجاد یک نظام ارزشی است. در نظر وی ما به یک نظام ارزشی قابل استفاده و معتبر نیاز داریم؛ ارزش‌هایی که بتوانیم باورشان کنیم و خود را وقف آنها نماییم (همو، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰). این نظام ارزشی باید یک علم متعالی یا یک مذهب متعالی باشد. علم یا مذهب دو پاره شده در روان‌شناسی مزلو دارای صورت صحیحی نیست. مزلو در روان‌شناسی انسان‌گرایانه جدید مزایایی می‌دید که به رفع این شکاف کمک می‌کرد؛ چنان‌که به اعتقاد وی علم و دین مانند مرد و زن اگر از هم جدا شوند، خصوصیات را از دست می‌دهند که فقط در آینده یکدیگر زمینه ظهور و بروز داشته است. بر همین اساس، مزلو به‌ویژه متأسف است که تمایلی مشخص به ایجاد مقولات دوگانه دیده می‌شود؛ گرایشی که دین را از علم و امر قدسی را از امر دنیوی جدا کرده است (Maslow, 1970a, p.15).

از نظرگاه مزلو، شکاف موجود میان امر قدسی و امر دنیوی، امر قدسی را از قلمرو طبیعت خارج کرده و در عوض آن را با زمان‌ها و مکان‌های خاص، مراسم خاص، زبان، آلات موسیقی و غذای خاص پیوند داده است. چنین نگرشی به‌جای آنکه سراسر زندگی را پر از ارزش کند، نوعی «دین‌پا در هوا» به‌وجود می‌آورد (Ibid).

بر همین اساس «مذهب نه‌تنها در سطوح بالاتر تکامل شخصیت با عقلانیت، با علم و با احساسات شدید اجتماعی دمساز است، بلکه اصولاً می‌تواند کاملاً به‌سادگی با جسمانیت، مادیت، خویش‌نخواهی سالم، تعالی طبیعت‌گرایانه^۱ روحانی و اصول اخلاقی درهم آمیزد» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۱۳). به زعم مزلو، علم را بد تعریف کرده‌ایم که گویی هیچ سخنی در مورد فرجام‌ها، ارزش‌های نهایی یا ارزش‌های روحانی ندارد (همان، ص ۲۷). در اینجا مزلو مدعی می‌شود رسالت جدیدی باید برای علم یافت که همان توضیح و توجیه ارزش‌های والا است، و علم عرفی را باید با علم جدیدی جایگزین کرد که نسبت به سؤالات دینی بی‌تفاوت نباشد. در نهایت اینکه، علوم کلاسیک باید ارزش‌ها را موضوعی برای مطالعه و تحقیق به‌شمار آورند؛ یعنی علوم انسانی باید حقایق ابدی، حقایق نهایی و ارزش‌های غایی را «واقع» و طبیعی و براساس واقعیات به‌حساب آورند (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۶).

مزلو بر آن است که علم در معنای ابتدایی، آن است که آدمی امور و اشیا را صرفاً به‌خاطر خود بنگرد و در خدمت خود ببیند. لکن در بالاترین حد، علم عبارت است از «سازماندهی و جستجوی نظام‌مند رمز و راز که با لذتی از سر ترس و اعجاب همراه است». او نتیجه می‌گرفت که چنین علمی می‌تواند دین افراد غیر مذهبی و منبعی برای تجربه‌های دینی پرارزش باشد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۸۱۱). برای این نوع علم متعالی باید تعریف بازبینی‌شده‌ای از علم ارائه داد که ظرفیت خدمت به ارزش‌های متعالی را دارا باشد و به گفته صریح مزلو «اگر علم گسترده‌تر و بازتعریف شود، احتمالاً ما را قادر خواهد ساخت سوالات اساسی دینی را به‌عنوان بخشی درخور حوزه نفوذ علم بپذیریم» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۲۷).

با بیان آنچه گذشت، آشکار شد که کوشش‌های مزلو برای وحدت بخشیدن به حوزه‌های متفرق مذهب و علم یقیناً شایسته تقدیر است.

مذهب، ذاتی بشر

امروزه روان‌شناسان در حال یافتن امکاناتی از یک ایمان مثبت و طبیعی هستند؛ ایمانی که جان دیویی آن را «ایمان عمومی»، اریک فروم آن را «ایمان انسان‌گرا» و بسیاری دیگر آن را «روان‌شناسی انسان‌گرا» می‌نامند؛ چنان‌که جان مک موری گفته است: «حالا نقطه‌ای است در تاریخ که در آن برای آدمی ممکن می‌شود که مقصودی را که از پیش در طبیعتش نهفته بوده، آگاهانه به‌عنوان مقصود برگزینند» (McMurray, 1951, p.49).

یکی از نگرانی‌های اصلی مزلو - آن‌چنان که خود اظهار می‌دارد - این بود که نشان دهد «ارزش‌های معنوی، معنا و مدلولی طبیعی‌گرایانه دارند؛ بدین معنا که در مالکیت انحصاری ادیان نهادینه نیستند و برای کسب اعتبار هم نیازی به مفاهیم ماورای طبیعی ندارند و به‌خوبی در علم تجربی می‌گنجد. از این‌رو معنویت مسئولیتی عمومی است که بر دوش همه افراد بشر است» (Maslow, 1970a, p.33). باید اضافه کرد بسیاری از مردم ظاهراً به مذهب تشکیلاتی به‌عنوان منبع، متولی و تعلیم‌دهنده زندگی روحانی می‌نگرند؛ روش‌ها و موضوعاتش به‌گونه‌ای وسیع و رسماً به‌عنوان مسیر، به‌سوی زندگی درستکارانه و خوب پذیرفته شده است (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۲۰). اما طبق نظرات مزلو، ما می‌توانیم معنوی و روحانی باشیم؛ یعنی معنوی بودن و مذهبی بودن

وجهی طبیعی از وجوه انسانی است. وی می‌گوید: «بنیان مشترک تمام مذاهب انسانی، طبیعی است و ارزش‌های روحانی نیز به صورت طبیعی قابل اشتقاق‌اند» (همان).

به موجب این تحلیل، در واقع دین به یک معنا مستقیماً ریشه در بیولوژی ما دارد؛ به یک معنا نیز مزیت بیولوژیکی‌ای که دین به همراه دارد، همیشگی است (ریوس، ۱۳۸۳، ص ۱۸۰). به همین دلیل مزلو معتقد است نیاز به ارزش‌های معنوی، اخلاقی و روحانی، ارتباطی به هیچ کلیسایی ندارند؛ آنها هسته مشترک تمام کلیساها و ادیان، از جمله ادیان خداناکرا هستند (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۷۲).

بر پایه این تبیین، اگر اعتبار مفروض امر مقدس بر شالوده‌های فوق طبیعی قرار گیرد، به احتمال زیاد از جهان طبیعت و از طبیعت انسان کنار گذاشته شده است و به صورت حادی، از امور مادی یا دنیوی بریده می‌شود و رابطه‌اش را با آنها قطع می‌کند. به گفته رولو می^۱ نیز وقتی ارزش‌ها و اهداف چنین پاره‌پاره و تقسیم‌بندی شده باشند، طولی نخواهد کشید که وحدت و یکپارچگی شخصیت، خدشه‌دار می‌شود و شخص در تعیین راه و روش زندگی خود سردرگم می‌ماند (می، ۱۳۸۷، ص ۵۹).

بدین‌سان، به اعتقاد مزلو وقتی امر موجود ارتباط ذاتی و مداوم با امر آرمانی نداشته باشد، وقتی عرش جایی بیرون و بسیار دور از زمین باشد، وقتی بهبودی انسان در دنیا ناممکن شود و تحقیق منوط به ترک دنیا باشد، این نوعی مذهب حل‌وای نسیه است؛ چنان‌که جان دیویی گفته است: «تلاش در جهت بهبودی، تحت‌تأثیر ایمان به ممکنات است و نه تابع واقعیت موجود»^۲ (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۳۱-۳۰).

با این‌همه گرچه در روان‌شناسی مزلو معنویت و روحانیت جزئی از ذات ما به‌شمار می‌رود، اما مشکل اینجاست که وقتی می‌خواهیم از معنویت و مذهب صحبت کنیم، گنجینه واژگان ما محدود به آن چیزی است که در کتب دینی داریم. به نوشته مزلو «برای توضیح این تجارب لزومی به توسل به سرچشمه‌های بیرون از طبیعت و ذات انسان نیست» (همان، ص ۲۱). به عبارتی دیگر، طبق تعالیم ادیان بزرگ، امکانات فوق‌العاده بهتری وجود دارد که در درون ما نهفته است (هیک، ۱۳۸۲، ص ۴۹). به بیانی دیگر، «انسان‌ها در طبیعت مناسب خویش و در بهترین حالت‌شان

بسیار تحسین‌برانگیزتر، خداگونه، بزرگ، الهی از هرچه تصور می‌شده، هستند» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۵۲). فولر در این خصوص می‌گوید: «ناتورالیسم مزلو دعوت به نشان شکوه و جلال همه‌اشیاست؛ شهادت دادن به اینکه امر ماوراءالطبیعه در باطن امر طبیعی است؛ یک نوع آگاهی‌ای که در جسم فانی آدمی است. نهایتاً روان‌شناسی مزلو به ویژگی روحانی و مذهبی زندگی انسان می‌پردازد که این یک کار جسورانه و شجاعانه است» (Fuller, 1994, p.179).

بنابراین می‌توان دریافت والاترین ارزش‌های معنوی و مذهبی ظاهراً حریمی طبیعت‌گرایانه دارند؛ در نتیجه حریم فراطبیعی برای این ارزش‌ها ضروری نیست. این بدان خاطر است که «اگر تنها حریم برای ارزش‌های روحانی فراطبیعی باشد، پس فروریختن این حریم، فروریختن همه ارزش‌های والاتر است؛ چنان‌که داستایوسکی، نیچه و دیگران بسیار روشن درک کرده‌اند، اگر خدا مرده باشد، پس هر چیزی مجاز، هر چیزی ممکن است» (مزلو، ۱۳۸۷، ص ۵۲). اینک روشن‌تر می‌توان فهمید که یکی از منابع اضمحلال ایمان به حریم فوق طبیعی، افزایش ایمان به امکانات بالاتر طبیعت انسان است.^۱

مزلو معتقد است نه تنها محل ارزش‌ها طبیعی است، بلکه روش کار برای کشف این ارزش‌ها نیز طبیعی می‌باشد (همو، ۱۳۸۶، ص ۲۱۴). زندگی روحانی در محدوده تفکر و استدلال آدمی است و قاعدتاً از طریق سعی و کوشش خود شخص قابل دستیابی می‌باشد (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۶). با اتکا به نظریات فوق، از یک سو می‌توان گفت «زندگی روحانی قسمتی از زندگی بدنی و خصوصیات زیستی است؛ البته والاترین قسمت زندگی و خصوصیات زیستی» (همان، ص ۷۵). باید گفت زندگی براساس ارزش‌ها و زندگی حیوانی ما از هم جدا و هرکدام متعلق به محدوده جداگانه‌ای نیستند (همان، ص ۷۶). معنای این حرف آن است که آنچه در روان‌شناسی مزلو به‌عنوان ارزش‌های بودن نامیده می‌شود، با ارزش‌های مربوط به زندگی بدنی یا حیوانی یا مادی در یک خط تداوم و از یک نوع و کیفیت است. بر این اساس مزلو معتقد است که «زندگی ارزشی، معنوی و مذهبی، جنبه‌ای از زیست انسانی است» (همو، ۱۳۸۶، ص ۴۲۶).

۱. به‌عنوان مثال، زمانی آمدن بلایای طبیعی را به امور مابعدالطبیعی نظیر غضب خدایان نسبت می‌دادند که این امر به‌جهت محدودیت علم تجربی در آن دوران بود. از این‌رو انسان گذشته منشأ بلایای طبیعی را امری متعالی می‌شمرد. اما امروزه صبغه تعالی آنها از دست رفته است.

از سوئی دیگر، مزلو به این نکته معترف است که احتمالاً این ارزش‌ها برای همه انسان‌ها، بدون توجه به تفاوت در زمینه‌هایی چون نژاد وجود دارند. گرچه این ارزش‌ها همیشه در داخل فرهنگ پدید می‌آیند، اما خود پدیده‌ای برتر و فراتر از فرهنگ هستند (همو، ۱۳۸۱، ص ۷۴). در واقع والاترین اهداف غایی و ارزش‌های مذهبی در مورد همه انسان‌ها مصداق دارد و بیش از آن، از لحظه تولد تا لحظه مرگ جاری است. از این رو آیا می‌توان گفت هر انسانی در آرزوی زندگی والاتر و زندگی معنوی است؟ مزلو در پاسخ به ما می‌گوید: «یقیناً می‌توان گفت که باید چنین آرزو و اشتیاقی در هر نوزادی عامل بالقوه باشد، مگر اینکه خلافتش ثابت شود؛ یعنی به عبارت دیگر اگر این توانایی گم شده است، این گم شدن پس از تولد اتفاق افتاده است» (همو، ۱۳۸۶، ص ۴۲۸-۴۲۷).

این تأکید بدان علت است که «زندگی معنوی، بخشی از ذات انسانی و ویژگی تعریف‌کننده طبیعت انسان است که بدون آن طبیعت انسان کامل نیست. زندگی معنوی بخشی از خویشتن واقعی، هویت آدمی، انسانیت آدمی و انسان کامل بودن است» (همان، ص ۴۲۶). از همین روی، مزلو دین را جزو ماهیت بشر تعریف می‌کند و آن را جزو عالی‌ترین نیازهای بشری می‌داند. در واقع باید اذعان کرد مزلو سرسختانه معتقد است که زندگی معنوی ریشه در طبیعت زیستی نوع بشر دارد. در حقیقت زندگی روحانی و معنوی قسمتی از جوهر انسانی هر کس است و خصوصیتی به‌شمار می‌رود که طبیعت انسان را با اشاره به آن باید تعریف و توصیف کرد؛ طبیعتی که بدون آن انسان، کامل نیست. مذهب گونه‌ای از تجلی نوع انسان و نیازی فطری و درونی است که همواره با انسان هست؛ از انسان غارنشین و جنگلی و ابتدایی تا انسان‌های کاخ‌نشین و عصر فضا و قمرهای مصنوعی؛ گویی بشر هر قدر ترقی می‌کند، احساس احتیاجش به دین بیشتر می‌گردد.

نتیجه

۱. آبراهام مزلو معتقد است ارزش‌های روحانی و داشتن تجربه‌های معنوی از وجود بیولوژیکی و استعداد ذاتی و طبیعی انسان‌ها جدا نیست. وی بر آن است این باور غلط را که معنویت و روحانیت از ما جداست، روان‌شناسان پوزیتیویست، رفتارگرایان، رفتارشناسان نو، روان‌کاوان و تجربه‌گرایان افراطی ایجاد کردند.

۲. انسان‌ها در طبیعت مناسب خویش و در بهترین حالت‌شان بسیار تحسین‌برانگیزتر از آنچه تصور می‌شده است خداگونه، بزرگ و الهی هستند. معنویت پدیده‌ای انسانی و جهان‌شمول

است که در انحصار هیچ دین و گروه دینی‌ای نیست. بنابر این نظرگاه، انسان به چارچوبی از ارزش‌ها، فلسفه‌ای برای زندگی، مذهب یا جایگزین مذهب نیاز دارد که با آن زندگی کند و با آن درک کند؛ تقریباً به همان مفهوم که به نور خورشید، کلسیم یا محبت نیاز دارد.

۳. همه انسان‌ها بالقوه می‌توانند صاحب تجربه اوج باشند، ولی عده‌ای این توان را پرورش می‌دهند و در مقابل، بسیاری آن را نادیده می‌انگارند و در درون خود انکار و سرکوب می‌کنند.

۴. پیامبران کسانی بوده‌اند که از نیازهای کاستی فراتر رفته، به مرحله خودشکوفایی نائل گردیده‌اند. تمامی ادیان نهادینه از نقطه‌ای آغاز می‌شوند که پیامبری برای انتقال تجربه، دین و تشکیلات آن را بنیاد نهاده است. بنابراین هسته ذاتی و جوهره جهان‌شمول ادیان برجسته و شناخته‌شده، همان جذبه، مکاشفه یا اشراق جهان‌شمول است.

۵. نیاز به ارزش‌های معنوی، اخلاقی و روحانی، هسته مشترک تمام کلیساها و ادیان، از جمله ادیان خداناکرا هستند؛ ولی معنویت پیامبران در قالب دین، همواره لباس زمان، مکان، فرهنگ و نظام عقیدتی خاصی را در قالب زبان و نماد بر تن می‌کند.

۶. انسان‌ها به لحاظ مذهبی ظاهراً دو گروه‌اند: اوج‌گرایان و ناوج‌گرایان. دسته اخیر نه‌تنها کمکی به معنویت نکرده‌اند، بلکه بزرگ‌ترین مانع بشر برای تحقق آمال عرفانی پیامبران بوده‌اند.

۷. تجارب اوج، افراد را به نفی انانیت و خودپرستی می‌رساند و زندگی را در نگاه او بامعنا و ارزشمند می‌کند.

۸. در دوران مدرنیته بی‌علاقگی به لذت، بی‌ریشگی، دل‌مردگی، سرگشتگی، فساد اخلاقی، نومیدی و بدبینی در میان جوامع فراگیر شده است. مزلو معتقد است ریشه همه این ناهنجاری‌ها، زوال ارزش‌های سنتی و رنگ باختن معنویت‌گرایی است. راه برون‌رفت از این بحران نهیلیستی، ایجاد یک نظام ارزشی است. در این مسیر، علم نباید خنثی و نسبت به تحلیل ارزش‌ها بی‌تفاوت باشد؛ بلکه باید تجربیات ارزشی ما را دربر گیرد.

فهرست منابع

- آذربایجانی، مسعود، «انسان کامل (مطلوب) از دیدگاه روان‌شناسی»، مجله حوزه و دانشگاه، سال سوم، ش ۹، ۱۳۷۵.

- الکنیس، دیوید. ن، «فراسوی دین؛ به سوی معنویت انسان‌گرا»، ترجمه مهدی اخوان، مجله هفت آسمان، ش ۲۹، ۱۳۸۵.
- الیاده، میرچا، دین‌پژوهی، ترجمه بهاء‌الدین خرمشاهی، دفتر دوم، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، ۱۳۷۳.
- جلالی تهرانی، محمدمحسن، «تکامل انسان - مقایسه یک نظریه اسلامی با نظریه‌ای در روان‌شناسی انسان‌گرا»، حوزه و دانشگاه، سال سوم، ش ۹، ۱۳۷۵.
- جلیلی، هادی، تأملاتی جامعه‌شناسانه درباره سکولار شدن، تهران: طرح نو، ۱۳۸۳.
- رحیمی نیک، اعظم، تئوری‌های نیاز و انگیزش، تهران: انتشارات دانشگاه آزاد اسلامی - واحد تهران، ۱۳۷۴.
- ریوس، مایکل، «داروینیسیم و الحاد»، علم و کندوکاو معنوی؛ تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز، ترجمه محمدحسین ملایری، تهران: پنگان، ۱۳۸۳.
- سودارشان، جورج، «یک پژوهش، یک آگاهی»، علم و کندوکاو معنوی؛ تازه‌ترین نوشتارها از پیشگامان علم امروز، ترجمه محمدحسین ملایری، تهران: پنگان، ۱۳۸۳.
- شولتز، دوان، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و دیگران، چ ۷، تهران: ارسباران، ۱۳۸۷.
- طالبی، ابوتراب، «تجدد، سنت و احیاءگری»، مدرنیته، روشنفکری و دیانت (مجموعه مقالات و گفتگوها)، به اهتمام مجید ظهیری، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۱.
- فرانکل، ویکتور امیل، فریاد ناشنیده برای معنی، ترجمه مصطفی تبریزی و علی علوی‌نیا، تهران: فراروان، ۱۳۸۳.
- فروید، زیگموند، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران: آسیا، ۱۳۵۷.
- فونتانا، دیوید، روان‌شناسی، دین و معنویت، ترجمه الف. ساوار، قم: ادیان، ۱۳۸۵.
- فیست، جس، جی فیست و گری گوری، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، چ ۲، تهران: روان، ۱۳۸۶.
- کریمی، عبدالقاسم، «اسباب و زمینه‌های توهم تعارض علم و دین»، مجله کلام اسلامی، ش ۵۳، ۱۳۸۴.
- مزلو، آبراهام. اچ، انگیزش و شخصیت، ترجمه احمد رضوانی، چ ۴، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۵.

- _____ ، به‌سوی روان‌شناسی بودن، ترجمه احمد رضوانی، مشهد: آستان قدس رضوی، ۱۳۷۱.
- _____ ، زندگی در اینجا و اکنون؛ هنر زندگی متعالی، ترجمه مهین میلانی، چ ۲، تهران: فراروان، ۱۳۸۶.
- _____ ، «انسان سالم و خودشکوفایی»، شعوری دیگر (چشم باطن) (روان‌شناسی و مردم‌شناسی عرفانی)، ترجمه سید مهدی ثریا، تهران: دانژه، ۱۳۸۱.
- _____ ، روان‌شناسی شخصیت سالم، ترجمه شیوا رویگریان، تهران: هدف، ۱۳۶۷.
- _____ ، مذاهب، ارزش‌ها و تجربه‌های والا، ترجمه علی‌اکبر شاملو، تهران: آگاه، ۱۳۸۷.
- موسوی، محمود، «معنای زندگی، گزارشی از یک کتاب»، مجله نقد و نظر، سال هشتم، ش ۳۰-۲۹، ۱۳۸۲.
- می، رولو، انسان در جستجوی خویشتن، ترجمه سید مهدی ثریا، تهران: دانژه، ۱۳۸۷.
- وست، ویلیام، روان‌درمانی و معنویت، ترجمه شهریار شهیدی و سلطان‌علی شیرافکن، تهران: رشد، ۱۳۸۳.
- وولف، دیوید. ام، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد، ۱۳۸۶.
- ویلیامز، کارل، دین و روان‌شناسی، ترجمه افسانه نجاریان، اهواز: رزش، ۱۳۸۲.
- همیلتون، ملکم، جامعه‌شناسی دین، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: ثالث، ۱۳۸۷.
- هیک، جان، بعد پنجم: کاوش در قلمرو روحانی، ترجمه بهزاد سالکی، تهران: قصیده‌سرا، ۱۳۸۲.
- Dewey, J, **A Common Faith**, New Haven and London: Yale University Press, 1934.
- Elkins, D. N & Others, "Towards a Humanistic – Phenomenological Spirituality", **Journal of Humanistic Psychology**, 28 (4), 1988.
- Fuller, A. R, **Psychology and Religion: Eight Points of View**, USA: Rowman and Littlefield Publishers, 1994.
- Maddi, S. R, **Personality theories: a comparative analysis**, 6th Ed, California: Brookes Cole Publishing Company, 1996.
- Maslow, A. H, **The journals of A. H. Maslow** (Vols.1-2), R.J. Lowry, Ed, 1979.
- _____, **The Farther Reaches of Human Nature**, New York: Viking Press, 1971.

- _____, **Religions, Values, and Peak Experiences**, New York: Penguin Books, 1970a.
- _____, **Motivation and Personality**. Rev. ed, New York: Harper & Row, 1970b.
- McMurray, John, **Man and God**, Boston: Houghton Matlin, 1951.
- Schneider, Kirk J & Others, **The Handbook of Humanistic Psychology: Leading Edges in Theory, Research, and Practice**, London: SAGE Publications, 2001.

