

Islamic Psychology: A Philosophical and Critical Appraisal

Hadi Samadi*

Abstract

This paper attempts a philosophical and critical appraisal of "Islamic Psychology". The claim of the article is that the so-called Islamic psychology in Iran is too comprehensive, ambiguous, and blended. The paper aims to distinguish relatively separate areas under it. Some people infer a kind of religious science from this title and call it "Islamic psychology" in the same sense as "Islamic economics". In the article, this perception of Islamic psychology is criticized. Others have a different understanding of this concept and consider the psychological study of Islam, which can be better included under the "psychology of religion" and called the "psychology of Islam". In the article, some suggestions for work in this field are presented. Another group also refers to the technological aspect of Islamic psychology, and considers it as a kind of religious psychology. This article introduces five different meanings of "Islamic psychology". Failure to pay attention to these distinctions is among the main causes of ambiguities in Islamic psychology.

Keywords: Islamic Psychology, Religious Psychology, Psychology of Religion, Religious Psychology, Philosophy, Metaphore.

* Assistant Professor of Philosophy, Department of Law, Theology and Political Science, Tehran Science and Research Branch, Islamic Azad University, Tehran, Iran, samadi@srbiau.ac.ir

Date received: 2022/12/20, Date of acceptance: 2023/02/26



روانشناسی اسلامی: تحلیلی فلسفی و نقادانه

هادی صمدی*

چکیده

مقاله حاضر تلاشی است در جهت تحلیل فلسفی و نقادی «روانشناسی اسلامی». دعوی مقاله آن است که آنچه امروزه در ایران روانشناسی اسلامی خوانده می‌شود مفهومی بیش از حد فراگیر، مبهم، و درهم‌آمیخته است. هدف آن است که ذیل آن حیطه‌های نسبتاً مجزایی را تشخیص دهیم. عده‌ای از این عنوان نوعی علم دینی را استنباط می‌کنند و به معنایی مشابه «اقتصاد اسلامی» آن را «روانشناسی اسلامی» می‌خوانند. در مقاله، از منظر فلسفه علمی این برداشت از روانشناسی اسلامی نقد می‌شود. برخی دیگر مطالعه روانشناسانه اسلام را در نظر دارند که با این برداشت می‌توان آن را ذیل «روانشناسی دین» گنجانند و آن را «روانشناسی اسلام» خوانند. در این مقاله برخی پیش‌نهادها برای کار در این حوزه عرضه می‌شود. دسته‌ای نیز به وجه تکنولوژیک روانشناسی اسلامی اشاره می‌کنند و آن را به عنوان نوعی روانشناسی مذهبی در نظر دارند. در این مقاله پنج معنای متفاوت از «روانشناسی اسلامی» معرفی می‌شود. دعوی مقاله آن است که بی‌توجهی به این تفکیک‌ها از علل اصلی ابهام‌های فراوان موجود در «روانشناسی اسلامی» است و توجه به آن‌ها می‌تواند به پژوهش‌گران علاقه‌مند به این حوزه کمک کند تا جایگاه پژوهش خود را در گستره روابط متنوعی که میان روانشناسی و دین وجود دارد شناسایی کنند.

کلیدواژه‌ها: روانشناسی اسلامی، روانشناسی دینی، روانشناسی دین، روانشناسی مذهبی، فلسفه، استعاره.

* استادیار گروه فلسفه، دانشکده حقوق، الهیات و علوم سیاسی، واحد علوم و تحقیقات، دانشگاه آزاد اسلامی، تهران، ایران، samadi@srbiau.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۱/۰۹/۲۹، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۱۲/۰۷



۱. مقدمه

روان‌شناسی اسلامی در میان بخشی از روان‌شناسان کشور جایگاه ویژه‌ای یافته است و باتوجه به حمایت‌هایی که از انجام پژوهش‌ها در این حوزه صورت می‌گیرد، به‌نظر می‌رسد بر تعداد پژوهش‌هایی که ذیل این نام انجام می‌شوند افزوده شود. این درحالی است که در میان پژوهش‌گران علاقه‌مند به انجام پژوهش در این حوزه، اجماعی بر سر چیستی «روان‌شناسی اسلامی» وجود ندارد. تا این جای کار با امری عجیب مواجه نیستیم. بسیاری از پژوهش‌گرانی که مثلاً ذیل عنوان «علوم شناختی» به فعالیت مشغول‌اند نیز درباره چیستی این عنوان گسترده اجماعی ندارند، اما تفاوتی اساسی میان این دو وجود دارد. ذیل عنوان «علوم شناختی» حوزه‌ها و برنامه‌های پژوهشی مشخصی وجود دارد، به‌نحوی که تفاوت کار عصب‌زیباشناس را با کسی که مثلاً مدل‌سازی محاسباتی انجام می‌دهد به‌وضوح تشخیص می‌دهیم. مقاله حاضر تلاشی است در جهت معرفی زیربخش‌هایی که می‌توانند ذیل نام «روان‌شناسی اسلامی» بگنجد، اما در حال حاضر به هم آمیخته‌اند و پژوهش‌گران این حوزه را دچار سردرگمی می‌کنند. از پی آمده‌ای برقراری این تمایزها مشخص شدن دقیق‌تر محل‌های اختلاف در نزاع بر سر «علم دینی»، به‌ویژه ضمن بحث بر سر روان‌شناسی اسلامی به‌عنوان معروف‌ترین گزینه برای علم دینی، در کشور است، زیرا گاه موافقان و مخالفان روان‌شناسی اسلامی به دو معنای مختلف از آن اشاره دارند. به‌علاوه با برقراری این تمایزها در بخش‌های انتهایی مقاله حوزه‌های جدیدی برای پژوهش معرفی می‌شوند که روان‌شناسان علاقه‌مند می‌توانند در آن حوزه‌ها به پژوهش بپردازند. وقتی سخن از رابطه روان‌شناسی و دین است باید به برخی تمایزهای مفهومی توجه داشت که در این مقاله معرفی می‌شوند: الف) تمایزهایی در روان‌شناسی (میان روان‌شناسی توصیفی — تبیینی و روان‌شناسی کاربردی و هم‌چنین میان روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی و روان‌شناسی‌های موضوعی)؛ ب) تمایزی در فلسفه علم (میان خوانش‌های رئالیستی و آنتی‌رئالیستی در روان‌شناسی) (Mackay and Petocz 2010; Fletcher 1996; Parker 1998)؛ ج) تمایزهایی در دین (میان وجوه چهارگانه شناختی، مناسکی، اخلاقی، و تجربه دینی و هم‌چنین میان دو خوانش نص‌گرایانه و سمبلیک از متون مقدس) (Besecke 2007). تأکید مقاله حاضر تنها بر تمایزهای بخش روان‌شناسی (یعنی تمایزهای الف) است، درحالی که بر پژوهش‌گران این حوزه است که به تمایزهای دیگر (یعنی تمایزهای ب و ج) نیز توجه داشته باشند.

دعوی مقاله آن است که بی‌توجهی به این تمایزها ابهامات زیادی در حوزه پژوهش «روان‌شناسی و دین» ایجاد کرده است؛ ازجمله به این دلیل که وقتی سخن از «روان‌شناسی اسلامی» در میان است، دقیقاً مشخص نیست کدام یک از موارد زیر مدنظر گوینده است:

برقراری چشم‌اندازی نو در روان‌شناسی از منظر اسلام؛ جمع‌آوری و دسته‌بندی موضوعی آیات و روایاتی که به موضوع‌های روان‌شناسی می‌پردازند؛ بررسی علم‌النفس فیلسوفان اسلامی؛ بررسی نقش دین‌داری در روان و رفتار مسلمانان؛ به‌کارگیری آموزه‌های روان‌شناسی در جهت افزایش دین‌داری مؤمنان و سوق‌دادن عموم مردم به اسلام؛ یا مواردی دیگر که در مقاله به آن‌ها اشاره خواهد شد.

در واقع در تمامی این موارد مقالاتی با نام واحد «روانشناسی اسلامی» منتشر شده است. نوشته حاضر تحلیلی از منظر فلسفه علم است تا با معرفی تمایزهای مفهومی یادشده در روان‌شناسی (تمایزهای الف)، به روان‌شناسان مشغول به فعالیت در این حیطه در جهت ابهام‌زدایی از مفهوم «روانشناسی اسلامی» کمک کند تا شاید بتوانند پژوهش‌های موردنظر خود با این عنوان را در چهارچوب مفهوم دقیق‌تری قرار دهند.

ساختار مقاله چنین است:

پس از مقدمه، بخش دوم این نوشتار دو قسمت دارد: قسمت نخست به تمایز میان روان‌شناسی توصیفی-تبیینی (یا روان‌شناسی علمی) با روان‌شناسی کاربردی و قسمت دوم آن به تمایز میان روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی و روان‌شناسی‌های موضوعی اختصاص دارد.

بخش سوم نوشته سه قسمت دارد: قسمت اول میان روان‌شناسی دینی و روان‌شناسی دین تفاوت قائل می‌شود؛ قسمت دوم آن از این تمایز برای روشن‌کردن چالش‌های پیش‌روی روان‌شناسی اسلامی به‌مثابه نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی بهره می‌برد؛ در قسمت سوم خواهیم دید روان‌شناسی اسلامی، به‌مثابه نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی، با فقدان استعاره‌ها و اصول بنیادین مواجه است و در روش‌شناسی نیز ابهام‌های زیادی دارد.

بخش چهارم مقاله، که روان‌شناسی اسلامی را ذیل روان‌شناسی دین معرفی می‌کند، دو قسمت دارد: قسمت نخست آن به معرفی اجمالی برخی پژوهش‌ها، که از منظرهای روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی به مطالعه دین پرداخته‌اند، اختصاص دارد؛ و قسمت دوم آن به برخی هم‌پوشی‌ها میان روان‌شناسی اسلامی و برخی روان‌شناسی‌های موضوعی اشاره می‌کند. در این بخش خواهیم دید چه پژوهش‌های نوینی را می‌توان ذیل روان‌شناسی اسلامی در این معنای جدید انجام داد که بکر مانده‌اند.

در بخش آخر، ضمن جمع‌بندی، اشاره مختصری به روان‌شناسی اسلامی به‌مثابه نوعی روان‌شناسی مذهبی خواهیم داشت.

۲. معرفی دو دسته تمایز در روان‌شناسی

۲.۱ تمایز میان روان‌شناسی تبیینی / توصیفی و روان‌شناسی کاربردی

روان‌شناسی، همانند پزشکی، دارای وجوه متفاوتی است. در کلی‌ترین حالت می‌توان دو وجه نظری / علمی (توصیفی / تبیینی / تشخیصی) را از یک سو و وجوه کاربردی / مداخله‌ای را از سوی دیگر برای آن برشمرد (وجه تشخیصی رابط میان دو بخش است، اما از آن‌جاکه در فرایند تشخیص، مقدم بر مداخله، «توصیفی» از شرایط یک فرد خاص عرضه می‌شود، «تشخیص» نیز در کنار وجه نخست قرار داده شده است). هرچند این دو وجه به هم وابسته‌اند، اما آن‌قدر از هم متمایزند که وقتی، برای نمونه، یک پژوهش‌گر روان‌شناسی بر روی تأثیر ژن‌ها در بروز اختلالات طیف اوتیسم پژوهش می‌کند یا مشغول معرفی معیارهایی برای مقوله‌بندی این اختلالات است، به راحتی کار او را از روان‌شناس دیگری که برای تغییرات رفتاری در یک کودک اقدامات مداخله‌ای انجام می‌دهد تمیز می‌دهیم. از یک سو، مداخلات روان‌شناس بالینی بر دسته‌ای از کارهای مفهومی نخست مبتنی است و از سوی دیگر، پژوهش‌گران دسته‌های نخست نیز با بازخوردهایی که از روان‌شناسان بالینی می‌گیرند تغییراتی در مدل‌های خود می‌دهند که برای نمونه به تغییراتی در دی. اس. ام‌ها (ویراست‌های کتاب *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی*) می‌انجامد.

برای مشخص کردن و تمیز قائل شدن میان این دسته از فعالیت‌ها نقطه آغاز فرضی را در نظر آوریم و فرض کنیم کار روان‌شناس با بیان توصیف‌هایی که پدیده‌های روانی و انواع رفتارها را مقوله‌بندی می‌کنند آغاز می‌شود. این کار خود محصول یک چرخه بازخوردی است (و به همین دلیل نیز نقطه آغاز را «فرضی» نامیدیم)؛ چرخه مشتمل بر: ۱. مشاهداتی از رفتارهای نامتعارف؛ ۲. و بر آن اساس معرفی رفتار متعارف به نحوی تصریح‌شده (چیزی که از قبل به نحوی ضمنی در روان‌شناسی عامه وجود داشته است، زیرا درغیراین صورت در گام نخست تشخیص رفتار نامتعارف ناممکن می‌بود)؛ ۳. مقوله‌بندی رفتارهای نامتعارف ذیل نام اختلال‌ها؛ ۴. اعمال این مقوله‌ها بر روی افراد (در این مرحله، موارد مؤید بعدی مقوله را مستحکم می‌کنند و موارد مکذب به بازنگری در مقوله و معرفی مقوله جدید می‌انجامند)؛ ۵. تکرار چرخه بازخوردی (مراحل چهارگانه معرفی‌شده در چرخه) (مطابق همین فرایند تکراری و بازخوردی است که کتاب *راهنمای تشخیصی و آماری اختلال‌های روانی* ویراست‌های جدید پیدا می‌کند و در آن اختلال‌های نوعی معرفی می‌شوند).

برای به‌کارگیری این مقوله‌ها در مداخله مرحله واسطه «تشخیص» وجود دارد، اما تشخیص نیز نوعی توصیف و تبیین است: توصیف شرایط یک «فرد خاص» و تبیین این‌که این توصیف‌های فردی ذیل توصیف‌های نوعی معرفی شده برای یک اختلال خاص می‌گنجند و با بیان و توصیف عللی که باعث شده‌اند رفتارهای فرد از رفتارهای نوعی به‌هنگار تخطی کنند. به این ترتیب، دوگانه معروف توصیف/تبیین در عمل درآمیخته‌تر از آن است که در ابتدا به‌نظر می‌رسد.

روانشناسان در مقام تشخیص (که کماکان در مقام توصیف و تبیین است) از این توصیفات نوعی بهره می‌گیرند و برچسب‌های «سلامت» یا «اختلال» را به مراجعان خود می‌زنند (کسانی که از گرایش‌های رفتاری و روانی عمومی انسان‌ها پیروی می‌کنند تشخیص «سلامت» را دریافت می‌کنند و مراجعانی که ذیل یک اختلال خاص می‌گنجند تشخیص «اختلال» را دریافت می‌کنند).

به‌طور خلاصه، فعالیت‌های اصلی روان‌شناسان در سطح توصیف و تبیین عبارت‌اند از:

(الف) در سطح نوعی، تبیین پدیده‌هایی چون رفتارهای نوعی انسان‌ها (مثلاً این‌که چرا انسان‌ها عصبانی می‌شوند)؛

(ب) در سطح فردی، تبیین رفتارهای منفرد افراد خاص (مثلاً این‌که چرا رضا فلان روز در هنگام رانندگی عصبانی شد، یا چرا رضا کلاً بیش از متعارف عصبانی می‌شود)؛

(ج) در سطح نوعی، تبیین اختلال‌هایی مانند افسردگی، اعتیاد، و خوانش‌پریشی که تنها در زیربخش‌هایی از جمعیت‌های انسانی مشاهده می‌شود؛

(د) در سطح فردی، تبیین این‌که چرا فلان فرد خاص دچار افسردگی شده است.

در مرحله مداخله از توصیف‌ها، تبیین‌ها، و تشخیص‌های انجام‌شده بهره گرفته می‌شود و مدلی برای تغییر معرفی می‌شود که عموماً پروتکل‌های مداخله نامیده می‌شوند. کارآمدی این پروتکل‌ها در عمل برای رسیدن به رفتار مطلوب مؤیدی بر به‌کارگیری‌های بعدی مقوله‌های به‌کار گرفته‌شده است و گزارش از ناکارآمدی نظام‌مند آن‌ها راه را بر بازنگری در مقولات قبلی باز می‌کند. روان‌شناسان در وجه کاربردی از توصیف‌ها و تبیین‌های انجام‌شده در وجه نخست بهره می‌گیرند تا تغییراتی را چه در سطح فردی (مثلاً کمک به یک فرد خاص در کنترل خشم) و چه در سطح جمعیتی (مثلاً کمک به تغییر در شرایط اجتماعی برای کاهش دادن میزان بروز خشم در جامعه) انجام دهند. در دهه‌های اخیر، با ظهور روان‌شناسی مثبت‌نگر، علاوه بر وجه

ترمیمی، به وجه مثبت روان‌شناسی در افزایش شکوفایی در یک فرد خاص یا در کل افراد جامعه نیز توجه زیادی شده است.

هرچند درهم‌تنیدگی این دو بخش روان‌شناسی را بیان کردیم، اما آن‌قدری این وجوه از هم جدا هستند که روان‌شناسان می‌توانند در گفت‌وگوهای روزمره خود مراحل نظریه‌پردازی، تشخیص، و مداخله را از هم تمیز دهند. از آن‌جاکه توجه به این تفاوت‌ها در تحلیل روان‌شناسی اسلامی به کار می‌آید، به جاست برای کمک در برقراری تمایزهای معرفی‌شده آن‌ها را در جدولی بیاوریم. بی‌توجهی به جدول زیر از علل اصلی ابهام در به‌کارگیری مفهوم «روان‌شناسی اسلامی» بوده است.

جدول ۱. تحلیل فعالیت‌هایی که ذیل نام چتر فراگیری به نام «روان‌شناسی» انجام می‌شود

روان‌شناسی: علم و تکنولوژی ←	روان‌شناسی علمی: (روان‌شناسی تجربی یا آزمایشی و روان‌شناسی نظری) روان‌شناسی به مثابه علمی توصیفی و تبیین‌گر	روان‌شناسی کاربردی: روان‌شناسی به مثابه ابزار و تکنولوژی برای کنترل و تغییر رفتار و روان (افکار، احساسات، ...)، یا گرایش‌های رفتاری و روانی مبتنی بر روان‌شناسی علمی.
در سطح نوعی یا در سطح فردی ↓	۱. توصیف و تبیین گرایش‌های عمومی رفتار در انسان‌ها (مثلاً توصیف مراحل رشد) و قابلیت‌های نوعی در انسان و معرفی سوداری‌های شناختی.	۵. کمک در به‌فعلیت‌رسیدن قابلیت‌های نوعی در انسان و افزایش شکوفایی عموم مردم در روان‌شناسی مثبت‌نگر (یا در حیطه‌هایی مانند اقتصاد رفتاری، مثلاً با استفاده از شیوه‌های تلنگر).
	۲. توصیف اختلال‌هایی که در زیرجمعیت‌ها مشاهده می‌شوند و تبیین آن‌ها (مثلاً افسردگی، اعتیاد، اختلال طیف اوتیسم، ...).	۶. کمک به طراحی «مداخلات نوعی» براساس توصیف‌ها و تبیین‌هایی که در خانه ۲ عرضه شده است.
در سطح فردی (تشخیص)	۳. تبیین این‌که چرا در یک فرد خاص گرایش مورد اشاره در بند ۱ مختل شده است.	۷. کمک به یک فرد خاص با بهره‌گیری از توصیفات و تبیین‌های عرضه‌شده در خانه‌های شماره ۱ و ۳ برای تغییر در رفتار و گرایش‌ها در جهت افزایش به‌زیستی و شکوفایی فرد.
	۴. تبیین این‌که چرا یک فرد خاص به فلان اختلال مورد اشاره در بند ۲ دچار است.	۸. کمک به یک فرد خاص با بهره‌گیری از توصیفات و تبیین‌های عرضه‌شده در خانه‌های شماره ۲ و ۴ برای ترمیم اختلال‌های نسبت داده شده به او.

به‌طور متعارف و از نظر عموم مردم، شاخصه روانشناسی فعالیت‌های روانشناسی است که در خانه شماره ۸ انجام می‌شود. اما خود روانشناسانی که از «روانشناسی اسلامی» سخن می‌گویند باید دقیقاً مشخص کنند فعالیت در کدام خانه(ها) را مدنظر دارند؟ ممکن است به برخی خانه‌ها بیش‌تر اشاره شود و به برخی کم‌تر.

در مواردی روانشناسی اسلامی به‌مثابه یک چشم‌انداز به روانشناسی در نظر گرفته می‌شود و بنابراین به هیچ‌کدام از این خانه‌های هشت‌گانه اشاره ندارد. برای توضیح بیش‌تر در این مورد باید میان روانشناسی‌های موضوعی و چشم‌اندازی تمایز قائل شویم تا بتوانیم میان روانشناسی دین، روانشناسی دینی، و روانشناسی مذهبی تمایز قائل شویم و با این تمایز فعالیت‌های ذیل «روانشناسی اسلامی» را دقیق‌تر تفکیک و تحلیل کنیم. در ادامه، با معرفی مفهوم روانشناسی چشم‌اندازی خواهیم دید که در مواردی که برخی پژوهش‌گران این حوزه از «روانشناسی اسلامی» به‌مثابه چشم‌انداز سخن می‌گویند (Iqbal and Skinner 2021) نیز از معنای رایج روانشناسی چشم‌اندازی تخطی می‌کنند و مفهومی عامیانه از چشم‌انداز را در نظر دارند (در ادامه خواهیم دید که این متن «چشم‌انداز» به‌معنای مشخصی به‌کار برده شده است).

۲.۲ روانشناسی موضوعی درمقابل روانشناسی چشم‌اندازی

روانشناسی دارای شاخه‌های متعددی است؛ در یک تقسیم‌بندی کلی و بنا بر آنچه در این مقاله مدنظر است، می‌توان همه روانشناسی‌ها را در دو دسته عمده قرار داد: روانشناسی‌های چشم‌اندازی و روانشناسی‌های موضوعی. روان‌تحلیلی، رفتارگرایی، روانشناسی انسان‌گرا، روانشناسی شناختی، و روانشناسی تکاملی در زمره روانشناسی‌های چشم‌اندازی هستند. این نوع روانشناسی‌ها به عینک‌هایی می‌مانند که روانشناسان آن‌ها را به چشم خود می‌زنند و از آن منظر برخی فعالیت‌های هشت‌گانه مندرج در جدول ۱ را انجام می‌دهند و مثلاً به مطالعه موضوع‌های مختلف موردتوجه علم روانشناسی می‌پردازند. برای نمونه، در یک روانشناسی موضوعی، مانند روانشناسی رشد که به مطالعه فرایند رشد کودک می‌پردازد، می‌توان رشد کودک را از منظرهای مختلف بررسی و نظریه‌های متنوع، که گاه رقیب‌اند و گاه مکمل، عرضه کرد.

روانشناسی‌های موضوعی (مثلاً روانشناسی رشد، ورزش، صنعتی، و ...) و روانشناسی‌های چشم‌اندازی هر دو در عرض یک‌دیگرند، اما میان این دو دسته از روانشناسی‌ها رابطه طولی وجود دارد. در مشخص کردن رابطه «روانشناسی و دین» این تقسیم‌بندی را باید مدنظر داشت.

۳. روان‌شناسی اسلامی به عنوان روان‌شناسی دینی

۱.۳ روان‌شناسی دین و روان‌شناسی‌های دینی

در حال حاضر عمده پژوهش‌هایی که در روان‌شناسی دین صورت می‌گیرند و در مجلات معتبر روان‌شناسی به چاپ می‌رسند روان‌شناسی دین را در زمره روان‌شناسی‌های موضوعی قلمداد می‌کنند؛ یعنی روان‌شناسان با رویکردهای مختلف (عمدتاً با رویکردهای شناختی و تکاملی) به مطالعه پدیده‌ای به نام دین می‌پردازند.

اما «روان‌شناسی دینی» به مثابه نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی نیز طرف‌دارانی یافته است (ibid.). در ویراست سوم دانش‌نامه ۲۵۰۰ صفحه‌ای *روان‌شناسی و دین* (Leeming 2020) نه تنها مدخلی به روان‌شناسی دینی اختصاص نیافته است، بلکه در کل کتاب نیز تنها سه بار این اصطلاح به کار رفته است. اما از آن جاکه روان‌شناسی اسلامی در ایران طرف‌داران زیادی دارد، جا دارد از منظر فلسفه علمی به تمایز روان‌شناسی دین و روان‌شناسی دینی اشاره‌ای کنیم.

در یکی از مواردی که روان‌شناسی دینی در دانش‌نامه یادشده تعریف شده است (ص ۱۸۸۳) این گونه آمده که منظور از این اصطلاح اشاره به «مطالب روان‌شناسی در متون دینی» است. در این بخش نوشته حاضر این معنی را در نظر نداریم. در ایران به راحتی میان این معنا از روان‌شناسی اسلامی و معنای دیگری که روان‌شناسی اسلامی را به مثابه روان‌شناسی چشم‌اندازی در نظر می‌گیرد خلط می‌شود. به عبارتی «روان‌شناسی اسلامی» به سه معنای متفاوت «روان‌شناسی دینی» است: در معنای نخست ذیل این نام به بیان آیات قرآن، گفته‌های پیامبر (ص) و ائمه (ع)، و بزرگان دین در موضوعاتی می‌پردازد که امروزه در متون روان‌شناسی مطرح‌اند (این همان تعریفی است که در دانش‌نامه یادشده آمده است. در این معنا شاهد نوعی روان‌شناسی اصل موضوعی خواهیم بود که از ابتدا نسبت به تجربه‌های مکذب مقاوم است و تنها تجربه‌های مؤید را می‌پذیرد. این امر وجه ابطال‌ناپذیری به آن می‌دهد و آن را از حیطه علوم تجربی خارج می‌کند و در ساحت خود دین قرار می‌دهد؛ در معنای دوم به بیان آرای فلسفی فیلسوفان مسلمان درباره نفس اختصاص می‌یابد که معمولاً در این حالت آن را «علم النفس» می‌خوانیم و شاید اگر بخواهیم اصطلاحی روزآمد برای آن جعل کنیم، «فلسفه ذهن فیلسوفان مسلمان» مناسب باشد (در این نوشته معنای نخست و دوم روان‌شناسی دینی مدنظر نیست)؛ در معنای سوم روان‌شناسی اسلامی نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی است که

خواهان تأسیس روانشناسی اسلامی در معنای نوعی روانشناسی تجربی است و بیش‌تر محل بحث نوشته کنونی است.

طرف‌داران معتقدند در معنای اخیر از روانشناسی اسلامی می‌توان از منظر اسلام به موضوعات مختلف مطرح در روانشناسی‌های موضوعی پرداخت (Iqbal and Skinner 2021; Skinner 2019; Rothman and Coyle 2018). طرف‌داران این سنخ روانشناسی‌های چشم‌اندازی معتقدند که با برچشم‌گذاردن عینک یک دین خاص، مانند اسلام، قادر خواهیم بود بسیاری از مشکلاتی را که در روانشناسی‌های موضوعی گوناگون وجود دارد حل کنیم. به این معنا طرف‌داران این رویکرد مدعی ارائه چشم‌اندازی بدیل برای چشم‌اندازهای موجود از جمله چشم‌اندازهای رفتاری، شناختی، روان‌تحلیلی، تکاملی، و ... هستند. این دسته برای برقراری چشم‌انداز بدیل خود و جدی گرفته شدن آن از سوی آحاد روان‌شناسان با چالش‌هایی اساسی مواجه‌اند که اگر نتوانند به آن‌ها پاسخ گویند، کم‌تر می‌توانند امید به قبول نگرش پیش‌نهادی خود از سوی جامعه روان‌شناسان داشته باشند.

۲.۳ چالش‌های پیش‌روی روانشناسی اسلامی به‌مثابه نوعی روانشناسی چشم‌اندازی

گام نخست در تأسیس روانشناسی اسلامی، به‌مثابه نوعی روانشناسی چشم‌اندازی، معرفی مشکلات عملی و مفهومی در روانشناسی‌های چشم‌اندازی رایج دیگر است. یعنی ابتدا باید گفته شود چشم‌انداز جدید درصدد حل چه مشکلاتی در چشم‌اندازهایی مانند تحلیل روانی، رفتارگرایی، شناختی، تکاملی، و غیره است. بنابراین، در زمینه روانشناسی‌های موضوعی نیز اشاره به برخی مسائل بدون پاسخ یا نیازمند تبیین ضروری است.

چالش اصلی بعدی مشخص کردن اصول کلی و روش‌های به‌رسمیت شناخته‌شده در این چشم‌انداز است. اما پیش‌نیاز ورود به این مرحله مشخص کردن استعاره‌هایی است که اصول کلی و روش‌های روانشناسی دینی مبتنی بر آن‌ها خواهند بود. باتوجه به نقش اساسی استعاره‌ها در علم، برنداشتن این گام میانجی است که باعث شده است آن‌چه در این سال‌ها به‌نام «روانشناسی اسلامی» معرفی شده از روح حاکم بر یک روانشناسی چشم‌اندازی تهی باشد. برای روشن‌تر شدن این گفته خوب است، برای نمونه، به چند چشم‌انداز رایج در روانشناسی امروز نظری بیندازیم تا ببینیم چگونه اصول و روش‌های هرکدام از این روانشناسی‌های چشم‌اندازی مبتنی بر استعاره‌هایی ساده و قابل‌تصویرسازی ذهنی برای دانشجویان روانشناسی

است؛ چیزی که بدون آن گسترش آن‌ها متصور نبود (در معرفی این استعاره‌ها وام‌دار کتاب روان‌شناسی: ذهن، مغز، و فرهنگ هشتم) (Westen 1996: 9-25).

۱.۲.۳ چشم‌انداز روان‌تحلیلی

معروف است که طرف‌داران روان‌تحلیلی رفتارهای آدمی را عمدتاً نتیجه فرایندها، انگیزش‌ها، و تجربه‌های کودکی ناخودآگاه صورت می‌دانند. روان‌تحلیل‌گران برای بیان منظور خود و قبولاندن این اصل بنیادین از استعاره‌هایی مانند کوه یخ بهره می‌گیرند که در آن فرایندهای ناخودآگاه به مثابه آن قسمت از کوه یخ که در زیر آب است و فرایندهای خودآگاه به مثابه قسمت کوچکی از کوه یخ که بیرون از آب قرار دارد در نظر گرفته می‌شوند. ذهن مخاطب با این استدلال تمثیلی به‌خوبی رابطه برقرار می‌کند و اصل بنیادین را به‌راحتی می‌پذیرد. استعاره دیگر طرف‌داران روان‌تحلیلی تشبیه ذهن به میدان جنگ است. نبرد میان سوپرایگو و اید شاخص‌ترین مورد این نزاع درون‌ذهنی است.

۲.۲.۳ چشم‌انداز رفتارگرایی

روان‌شناسان طرف‌دار این چشم‌انداز از این اصل کلی دفاع می‌کنند که رفتارها یاد گرفته می‌شوند و توسط پی‌آمدهای محیطی‌شان انتخاب می‌شوند. این دسته از روان‌شناسان در تلاش برای قبولاندن این اصل به جامعه روان‌شناسان از استعاره‌ها و تمثیل‌های معروفی بهره برده‌اند: مثلاً این که انسان و دیگر جانوران به سان ماشین‌هایی هستند که به‌ازای دسته‌ای از ورودی‌ها خروجی‌های خاصی را خواهند داشت. از دید رفتارگرایان این که چه درون ماشین می‌گذرد به کار دانشمند نمی‌آید. ایشان ذهن را به مثابه سیاهی درون این ماشین یا جعبه سیاه در نظر می‌گیرند. مطابق این تمثیل تنها محرک‌ها و پاسخ‌های قابل مشاهده و اندازه‌گیری برای کنترل و پیش‌بینی از اهمیت برخوردارند و آن‌چه در درون جعبه سیاه می‌گذرد فاقد اهمیت عینی است. بنابراین، استعاره موردعلاقه این دسته از روان‌شناسان «ماشین» و «جعبه سیاه» است. با برگرفتن این استعاره‌ها بود که این دسته از روان‌شناسان به آزمایش علاقه‌مند شدند و پای آزمایش‌های کمی را به روان‌شناسی باز کردند. از استعاره‌های «کوه یخ» و «جنگ»، که روان‌کاوان از آن بهره می‌برند، تشویق به آزمایش‌گری استنباط نمی‌شود و به همین دلیل نیز روان‌درمان‌گران به آزمایش‌های روان‌شناسی نمی‌پردازند. این جاست که به‌خوبی تأثیرات عمیق تمثیل‌های پایه مشخص می‌شود.

۳.۲.۳ چشم‌انداز شناختی

اصل کلی حاکم بر چشم‌انداز شناختی آن است که رفتار انسان نتیجه پردازش اطلاعات یعنی ذخیره‌سازی، انتقال، و بازیابی اطلاعات است. طبیعی است که تا قبل از پیدایی و همگانی شدن کامپیوترها مفاهیمی مانند «اطلاعات»، «داده»، و «پردازش» نمی‌توانستند وارد روان‌شناسی شوند. اما هزاران وسیله دیگر هم‌زمان با کامپیوترها وارد بازار شده‌اند. آنچه باعث شد اصطلاحات علوم کامپیوتری وارد روان‌شناسی شوند برقراری استدلالی تمثیلی بود که دسته‌ای از روان‌شناسان میان ذهن و کامپیوتر برقرار کردند: همان‌گونه که کامپیوترها به‌ازای ورودی‌های خاصی خروجی‌های خاص دارند انسان‌ها نیز چنین‌اند. تا این‌جا استعاره «کامپیوتر» روان‌شناسان شناختی با استعاره «جعبه سیاه» رفتارگرایان هم‌پوشی دارد، اما کامپیوترها جعبه سیاه نیستند. مطابق نظر روان‌شناسان شناختی، همان‌طور که از نحوه پردازش اطلاعات در کامپیوترها آگاهی داریم، به‌نحو مشابه از نحوه پردازش اطلاعات در ذهن نیز می‌توانیم آگاه شویم. جدی‌گرفتن این استعاره بوده است که به شکل‌گیری علوم شناختی انجامیده است. رواج این استعاره با خود روش‌های نوینی نیز وارد روان‌شناسی کرد. برای نمونه، این دسته از روان‌شناسان علاوه‌بر آزمایش‌های مورد‌استفاده توسط رفتارگرایان به مطالعه تجربی حافظه نیز پرداختند و هم‌چنین مدل‌سازی‌های کامپیوتری را نیز وارد پژوهش‌های روان‌شناسی کردند. امروزه ذیل رویکرد شناختی ده‌ها رویکرد فرعی ایجاد شده است که به‌جاست به‌جای رویکرد از «رویکردهای شناختی» سخن بگوییم (Winn 2013). معرفی استعاره‌ها، اصول، و روش‌های فرعی هرکدام از این رویکردها خارج از حوصله و موضوع این مقاله است. در این‌جا هدف فقط عرضه چند مثال است که اگر قرار است «روانشناسی اسلامی» به‌مثابه یک چشم‌انداز عرضه شود باید چه گام‌هایی را بردارد که تاکنون برنداشته است. بنابراین، با عرضه مثالی دیگر این بخش را به‌تمام می‌رسانیم.

۴.۲.۳ چشم‌انداز تکاملی

مهم‌ترین اصل چشم‌انداز تکاملی آن است که ویژگی‌ها، وضعیت‌ها، فرایندهای روانی، و بسیاری از رفتارهای نوعی انسان نتیجه فرایندهای تکاملی و به‌ویژه انتخاب طبیعی هستند. طرفداران این نحله استعاره‌های متعددی را به‌کار می‌گیرند که در آن میان استعاره‌های «جنگ» و «مسابقه» جایگاه ویژه‌ای دارد. اصطلاح کلیدی «تنازع برای بقا» در نظریه تکامل، که خود یک استعاره است، به‌وضوح مبتنی بر دو استعاره «جنگ» و «مسابقه» است.

۳.۳ استعاره‌ها، اصول بنیادین، و روش‌ها در روان‌شناسی اسلامی

۱.۳.۳ استعاره‌ها

اگر با عرضه مثال‌های بیان‌شده بپذیریم که استعاره‌ها و تمثیل‌ها نقشی اساسی در موفقیت و گسترش چشم‌اندازها در روان‌شناسی دارند، باید بگوییم از اساسی‌ترین چالش‌های پیش‌روی روان‌شناسی‌های دینی فقدان استعاره‌ها و تمثیل‌هایی قوی، مانند مثال‌های ذکرشده، است. فقدان تمثیل‌ها و استعاره‌های وحدت‌بخش مانع رسیدن به اجماع در میان طرف‌داران این چشم‌انداز است.

۲.۳.۳ اصول کلی

در مثال‌هایی که از اصول و استعاره‌ها در چشم‌اندازها معرفی شد، مشاهده کردیم که استعاره‌ها در فهم اصل یا اصول بنیادین آن چشم‌انداز کمک می‌کنند و به روش پژوهش در آن چشم‌انداز جهت می‌دهند.

در معرفی اصول کلی یک چشم‌انداز باید دقت کرد که میزان کلیت اصول آن‌قدر زیاد نباشد که حیطه‌هایی فراتر از آن چشم‌انداز را پوشش دهد. مثلاً این اصل کلی که «انسان دارای رفتار است» کلی‌تر از آن است که اولاً وجه تمایز چشم‌اندازها باشد و ثانیاً قدرت تبیینی داشته باشد. به‌نحو مشابه، اصل متافیزیکی کلی‌ای مانند آن‌که «خداوند بر رفتار انسان ناظر است» را نمی‌توان به‌عنوان یکی از اصول کلی روان‌شناسی دینی معرفی کرد، چراکه این اصل کلی‌تر از آن است که اولاً بتواند در مطالعه و تبیین رفتارهای انسان به‌کار گرفته شود و ثانیاً وجه تمایز آن از سایر رویکردها باشد. مثلاً یک روان‌شناس خدا‌باور در رویکرد شناختی یا رفتاری نیز این اصل را می‌پذیرد، اما بدون به‌کارگیری آن و صرفاً با امکاناتی که در چهارچوب چشم‌انداز شناختی یا رفتاری وجود دارد به مطالعه و تبیین کارکردهای ذهنی و رفتار انسان می‌پردازد. این اصل جزئی از دین است، اما مشخصه چشم‌اندازی در روان‌شناسی نیست.

بنابراین، از گام‌های اصلی در معرفی روان‌شناسی دینی معرفی اصل یا اصول متافیزیکی خاصی است که اولاً، بتواند این روان‌شناسی چشم‌اندازی را از سایر روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی بدیل متمایز سازد؛ ثانیاً، قدرت تبیین بسیاری از پدیده‌هایی را که در چشم‌اندازهای دیگر قابل تبیین هستند داشته باشد؛ ثالثاً، بتواند برخی پدیده‌های فاقد تبیین و مسائل لاینحل را، که در چشم‌اندازهای دیگر وجود دارد، تبیین و حل کند. بهترین نشان موفقیت یک چشم‌انداز جدید در برآوردن این سه شرط آن است که توسط عموم روان‌شناسان جدی گرفته شود.

فرض کنید که اصل متافیزیکی کلی پیش‌نهادشده توسط چشم‌انداز دینی چنین باشد: «انسان علاوه بر ذهن و بدن واجد عنصر دیگری به نام نفس است و نفس آدمی مسبب بسیاری از رفتارهای اوست». پیش‌نهاددهنده این اصل باید در بدو امر عنصر جدیدی را که معرفی کرده است (یعنی نفس) به نحوی تعریف کند که وجوه تمایز آن از ذهن مشخص شود؛ عملی که با چالش‌های فراوانی روبه‌روست و پیش‌نهاددهنده اصل کلی فوق را به زحمت می‌اندازد. اما اگر از حل این چالش سربلند بیرون آمد و توانست هستار موردنظر خود، یعنی نفس، را به حدی که مورد قبول عده‌ای از روان‌شناسان باشد به ایضاح کافی معرفی کند، آن‌گاه باید بتواند قدرت تبیینی نظریه‌های حاصل از این چشم‌انداز را به رخ نظریه‌های رقیبی بکشد که از منظر چشم‌اندازهای دیگر نگاشته شده‌اند؛ به این معنا که بتواند علاوه بر تبیین پدیده‌هایی که نظریه‌های رقیب قادر به تبیین آن‌ها هستند پدیده‌هایی را تبیین کند که از چشم‌اندازهای رقیب به مسائلی بغرنج و لاینحل تبدیل شده‌اند. اما این هنوز پایان کار نیست. دانشمندانی که در چشم‌انداز دینی موفق به این عمل شده‌اند باید بتوانند علل ناکارآمدی چشم‌اندازهای رقیب را توضیح دهند و بدین ترتیب افرادی سرشناس از چشم‌اندازهای رقیب را به سمت خود جذب و جایگاه خود را در میان جامعه روان‌شناسان باز کنند، به نحوی که چشم‌انداز دینی در متون درسی روان‌شناسی جایگاه خود را باز کند و حداقل در عرض چشم‌اندازهای چهارگانه بالا به عنوان چشم‌اندازی بدیل مورد اشاره قرار گیرد. یافتن استعاره‌هایی برای روشن‌تر شدن اصول کلی حاکم بر چشم‌انداز دینی از گام‌های اساسی‌ای است که طرفدار روان‌شناسی دینی برای رسیدن به نقطه موردنظر باید آن را بردارد. همان‌طور که در بالا آمد، سایر چشم‌اندازها با بهره‌گیری از استعاره‌هایی دقیق و روشن تبادل نظر در باب چشم‌اندازهای خود را کاری ساده‌تر می‌دانند و این کاری است که طرفدار روان‌شناسی دینی باید از عهده آن برآید. به علاوه چشم‌انداز دینی نیز باید همانند چشم‌اندازهای چهارگانه فوق «روش‌های پژوهش» خود را به دقت معرفی کند.

چالش‌های فوق بیان‌گر سختی کارند، اما این چالش‌ها فقط مختص چشم‌انداز دینی نیستند و هر چشم‌انداز جدیدی که برای تبیین پدیده‌های روان‌شناختی شکل می‌گیرد باید از عهده آن‌ها برآید.

برای نمونه، از زمان داروین، بسیاری از متفکران، از جمله خود داروین، می‌پنداشتند که با ابزاری که نظریه تکامل در اختیار آن‌ها قرار داده است می‌توان به مطالعه فرایندها و حالت‌های روانی انسان پرداخت (Buss 2009). از همان ابتدا نیز چنین دیدگاهی مخالفانی داشت، اما روان‌شناسی تکاملی، به عنوان چشم‌اندازی نو به پدیده‌های روان‌شناختی، با صرف بیان این ادعا

که چنین مطالعه‌ای ممکن است تحقق خارجی پیدا نکرد. تنها در دهه‌های آخر قرن بیستم بود که عده‌ای از روان‌شناسان این امکان را به‌فعلیت رساندند. چنین سخنی درمورد روان‌شناسی دینی نیز می‌تواند صادق باشد. اگر عده‌ای می‌پندارند که از منظر دینی در حالت کلی و یا از منظر یک دین خاص مانند اسلام می‌توانند چشم‌انداز جدیدی برای مطالعه انسان و فرایندهای روانی او فراهم آورند به‌جاست که به‌جای قانع کردن مخالفان درباب این‌که چنین امکانی وجود دارد درعمل اقدام به تأسیس چشم‌انداز موردنظر خود کنند: اصول کلی، تمثیل‌ها، و استعاره‌های مقوم پارادایم و روش‌شناسی خود را معرفی کنند و بر آن اساس نظریه‌هایی در روان‌شناسی عرضه کنند که ویژگی‌های تبیینی مورد اشاره را داشته باشند.

۳.۳.۳ روش پژوهش در روان‌شناسی دینی

چشم‌انداز دینی به روان‌شناسی باید مشخص کند چه موضعی درقبال پژوهش‌های تجربی دارد که گاه برای خوانشی نص‌گرایانه از برخی متون دینی دردرسازند. در این معناست که چشم‌انداز دینی به روان‌شناسی باید وارد بحثی فلسفی در فلسفه دین میان نص‌گرایی، تفسیرگرایی، سمبلیسم، و بحث فلسفی دیگری در فلسفه علم در گزینش میان واقع‌گرایان و ضدواقع‌گرایان و هم‌چنین رویکردهای بینابینی ازجمله پراگماتیسم و واقع‌گرایی انتقادی شود (همان‌طورکه در ابتدای مقاله بیان شد، این موارد در این مقاله بررسی نخواهد شد). از مهم‌ترین دلایلی که روان‌شناسی دینی به‌مثابه روان‌شناسی چشم‌اندازی شکل نمی‌گیرد باقی‌گذاشتن این ابهام‌هاست.

۴. روان‌شناسی اسلامی به‌عنوان روان‌شناسی دین

تا بدین‌جا دیدیم که اگر منظور از روان‌شناسی اسلامی نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی باشد، چه چالش‌هایی را باید پشت سر گذارد تا به‌عنوان یکی از چشم‌اندازهای استاندارد توسط جامعه جهانی روان‌شناسی به‌رسمیت شناخته شود. اما اگر منظور از روان‌شناسی اسلامی نوعی روان‌شناسی دین است، باید ببینیم که روان‌شناسی دین در روان‌شناسی رایج به چه معنایی به‌کار می‌رود و چه سنخ فعالیت‌هایی با این نام انجام می‌شود. هشام ابوریا، که از روان‌شناسان نام‌آشنا در این حوزه است، ترجیح می‌دهد تا از اصطلاح «روان‌شناسی اسلام» بهره‌گیرد تا مشخص شود روان‌شناسی چشم‌اندازی را مدنظر ندارد (Abu-Raiya and Pargament 2011; Abu-Raiya). با تفکیک و تحلیل آن‌چه ذیل نام چتر گسترده روان‌شناسی دین قرار می‌گیرد خواهیم

دید که آنچه در ایران ذیل نام «روانشناسی اسلامی» انجام می‌شود تنها شامل بخش بسیار محدودی از این فعالیت‌هاست.

روانشناسی دین به‌عنوان رشته‌ای در عرض سایر روانشناسی‌های موضوعی، مانند روانشناسی رشد یا روانشناسی یادگیری، تاریخی به‌قدمت خود روانشناسی دارد. هرچند می‌توان در آثار و نوشته‌های گذشتگان نیز مطالبی یافت که امروزه مطابق‌هایی در روانشناسی دین داشته باشند ولی از آن‌جاکه تاریخ روانشناسی جدید به اواخر قرن نوزدهم بازمی‌گردد، معمولاً تاریخ روانشناسی دین نیز از این دوره پی‌گیری می‌شود. کتاب ویلیام جیمز (James 2003)، فیلسوف و روان‌شناس پرگماتیست آمریکایی که معمولاً به‌عنوان پدر روانشناسی دین معرفی می‌شود، با عنوان *انواع تجربه دینی* از آثار کلاسیک در این زمینه است. کتاب او، که در سال ۱۹۰۲ انتشار یافته، پس از گذشت یک قرن با تنوعی از تفاسیر مواجه شده است (Carrette 2004; see Proudfoot 2004). امروزه چاپ کتاب‌های متعددی در این حوزه توسط انجمن روانشناسی آمریکا بیان‌گر پویایی و به‌رسمیت شناخته‌شدن این رشته توسط روان‌شناسان است (Pargament et al. 2013; Paloutzian and Park 2014).

روانشناسان دین به مطالعه چهار بخش دین و روابط میان آن‌ها می‌پردازند: تجربه دینی، مناسک و رفتارهای مناسکی، اخلاق (که مستقل از دین مدت‌ها موردبررسی روان‌شناسان بوده است)، و وجوه شناختی دین از جمله باور به موجودات فراطبیعی و ایدئولوژی‌های دینی. لزوماً همه چشم‌اندازهای روانشناسی به همه این بخش‌ها نمی‌پردازند؛ مثلاً اگر قرار باشد رفتارگرایی به مطالعه دین بپردازد، احتمالاً تنها به رفتارهای مناسکی توجه نشان می‌دهد و نه به تجربه دینی.

بسیاری از کارهایی که تا قبل از دهه ۱۹۶۰ میلادی در زمینه روانشناسی دین انجام شده است عمدتاً از دو چشم‌انداز روان‌تحلیلی و انسان‌گرایی و از نوع نظریه‌پردازی‌های غیرآزمون‌پذیر درباب سرشت انسان و علل تمایل او به دین بوده و کم‌تر به یافته‌های تجربی و روش‌های کمی بها داده شده است. کارهای این دسته به‌لحاظ روش‌شناسی با کارهای جیمز، که در سنت پراگماتیسم گام می‌نهاد (و ظاهراً می‌بایست مانند دیگر پراگماتیست‌ها از رویکردی تجربی در فلسفه دفاع می‌کرد، اما در حوزه روانشناسی دین کارهایش کاملاً فلسفی بود)، تفاوت چندانی نداشت. کلاً این دسته از کارها را می‌توان در خانه شماره ۱ جدول ۱ گنجانده، اما با رویکردی غیرتجربی. از این منظر، بیش‌تر این کارها نوعی «روانشناسی فلسفی دین» است، زیرا بیش‌تر از سنخ کارهایی است که فیلسوفان درباب سرشت انسان انجام داده‌اند. برخی از کارهای جیمز، فروید، آدلر، اوتو، یونگ، اریکسون، فروم، و آلپورت را می‌توان

به‌عنوان نمونه‌ای از این دسته از کارها ذکر کرد. غیرتجربی بودن این سنخ از کارها به‌معنای غیرکاربردی بودن آن‌ها نیست. به‌وضوح روان‌کاوی و روان‌شناسی انسان‌گرا کاربردهای زیادی در روان‌شناسی امروز دارند و بخش مهمی از فعالیت‌هایی که در خانه‌های شماره‌های ۷ و ۸ جدول ۱ انجام می‌شود مبتنی بر این دو چشم‌انداز است.

توجه به این نکته در بررسی و نقد روان‌شناسی اسلامی حائز اهمیت است. اگر منظور از روان‌شناسی اسلامی نوعی روان‌شناسی فلسفی دین باشد، از آن برنمی‌آید که چون مبنای آن غیرتجربی است پس غیرکاربردی نیز است.

کارهای دسته دوم تاریخچه‌ای کوتاه‌تر دارند و اوج گرفتن فعالیت‌ها در آن عمدتاً به چند دهه اخیر محدود می‌شود. در ۱۹۸۸ در مرور سالانه روان‌شناسی (annual review of psychology) فصلی با عنوان «روان‌شناسی دین» ظاهر شد و از آن تاریخ رشد سریع این رشته را در قالب به‌کارگیری روش‌های تجربی (آزمایشی و آماری) شاهد بوده‌ایم. بخش مهمی از پژوهش‌هایی که در کشور با نام «روان‌شناسی اسلامی» انجام می‌شوند در این حیطه می‌گنجند؛ ازجمله وقتی پژوهش‌گران روان‌شناسی به مطالعه تأثیرات دین‌داری در سلامت روان و نحوه مواجهه با عوامل اضطراب‌آور می‌پردازند. بزرگ‌ترین مشکل این دسته از پژوهش‌ها در کشور «سوداری چاپ» (Begg 1994) است. پژوهش‌هایی که در آن‌ها فرض تحقیق (که عمدتاً رابطه مثبتی را میان وجهی از دین و وجهی از سلامت روان بازگو می‌کند) تأیید نشود، گو این‌که علیه اسلام قرار دارند، راهی برای انتشار ندارند (در مواردی خود پژوهش‌گر دین‌مدار به نشر آن تمایلی پیدا نمی‌کند و در موارد بیشتری پژوهش‌گر داده‌ها را به‌نحوی دست‌کاری می‌کند که فرض تحقیق تأیید شود و اگر هیچ‌کدام از این دو نباشد نشریات روان‌شناسی تمایلی به چاپ آن ندارند).

از دیگر نقاط عطف رویکرد شناختی به مطالعه دین سال ۱۹۹۷ است که عصب‌شناسان آمریکایی اعلام کردند که قسمتی از لوب گیجگاهی سمت چپ در مغز انسان پایه عصبی تجربه‌های دینی را فراهم می‌کند (Saver and Rabin 1997). بخش مهمی از فعالیت‌هایی که در این حوزه در سطح جهانی انجام می‌شود در حوزه عصب الهیات (یا علوم اعصاب دین) است: مطالعه پدیده‌هایی مانند تجربه دینی یا گرایش‌های مذهبی در آزمایشگاه‌های عصب‌روان‌شناسی (Newberg 2016). این بخش تاکنون متناظری در روان‌شناسی اسلامی پیدا نکرده است، فقط گاه شاهد نقدهای نظری بر کارهایی بوده‌ایم که در دیگر کشورها انجام گرفته است (برای نمونه، بنگرید به آقابابایی ۱۳۹۷؛ سنایی ۱۳۹۵) که مشخصاً چنین فعالیت‌هایی در حوزه «فلسفه دین»

روانشناسی اسلامی: تحلیلی فلسفی و نقادانه (هادی صمدی) ۱۶۳

می‌گنجند و نه متن روان‌شناسی. برای این فعالیت‌ها نام «فلسفه اسلامی دین» بامسماتر از «روانشناسی اسلامی» است.

از دیگر فعالیت‌های رایج در روان‌شناسی دین مطالعه تفاوت‌ها و شباهت‌های میان دین‌داری افراد موجود در فرهنگ‌های متفاوت با استفاده از روش‌های روان‌شناسی میان‌فرهنگی است (Tarakeshwar et al. 2003; Saroglou and Cohen 2013). این بخش نیز در روان‌شناسی اسلامی متناظری پیدا نکرده است، هرچند قابلیت پژوهش‌های گسترده‌ای در آن وجود دارد. مقایسه میان روان‌شناسی دین‌داری پیروان ادیان و مذاهب مختلف در ایران در گام نخست، مقایسه میان ایران و کشورهای مسلمان همسایه در گام دوم، و همین مقایسه با مردم کشورهای دورتر دسته بسیار بزرگی از مطالعات را می‌طلبد که تاکنون انجام نشده است. در همین زمینه، بخش دیگری از روان‌شناسی دین در جهان با به‌کارگیری یافته‌های جدید روان‌شناسی اجتماعی در مطالعه دین انجام می‌شود (Argyle and Beit-Hallahmi 2013). دو گروه اخیر از فعالیت‌ها ارتباط نزدیکی با جامعه‌شناسی دین پیدا کرده‌اند (Edgell 2012) و پژوهش‌گران مشترکی از هر دو دسته روان‌شناسان و جامعه‌شناسان در آن حیطه مشغول فعالیت هستند. این بخش نیز متناظری در روان‌شناسی اسلامی ندارد.

در یک تقسیم‌بندی جامع‌نگرتر، که براساس تمایز میان روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی و روان‌شناسی‌های موضوعی صورت می‌گیرد، می‌توانیم دو دسته عمده از فعالیت‌ها را، که توسط روان‌شناسان دین انجام می‌شود، به شرح زیر بیان کنیم.

۱.۴ دین و روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی

روان‌شناسان دین از چشم‌اندازهای متفاوتی به مطالعه دین پرداخته‌اند. بخش مهمی از فعالیت‌هایی که در زمینه روان‌شناسی دین از چشم‌انداز روان‌تحلیلی بوده است در اوایل قرن بیستم توسط فروید، آدلر، و یونگ انجام گرفت. در نیمه دوم قرن بیستم (Zilboorg 1962) و بعد از آن در قرن بیست‌ویکم (Black 2012) نیز نگرستن به دین از منظر روان‌تحلیلی ادامه یافت. هرچند درمجموع ارزیابی آن‌ها درباره دین و ازجمله اسلام مثبت نبوده است (Benslama 2009; Massad 2009)، اما از آن‌جاکه چشم‌اندازها گزاره نیستند که حاملان صدق و کذب باشند امکان به‌کارگیری روان‌تحلیلی به‌عنوان یک چشم‌انداز در مطالعه اسلام ممکن است (در این جا منظور به‌کارگیری آموزه‌های اسلامی درحین روان‌تحلیلی بالینی نیست. به‌وضوح باورهای روان‌کاو و مراجع او در فرایند روان‌کاوی اثر دارند و باورهای دینی و ازجمله اسلامی از این قاعده مستثنا نیستند) (Fayek 2004).

اما تاکنون روان‌شناسی اسلامی از چشم‌انداز روان‌تحلیلی مطالعه نشده است. البته نقدهایی به نظرهای فروید به دین عرضه شده است، اما این با به‌کارگیری روان‌تحلیلی در مطالعه اسلام متفاوت است.

با گسترش رویکردهای شناختی و تکاملی طی دهه‌های اخیر مطالعات گسترده‌ای از چشم‌اندازهای شناختی و تکاملی انجام شده و تقریباً عمده کارهایی که در دهه‌های اخیر در روان‌شناسی دین انجام شده از چشم‌اندازهای شناختی و تکاملی و گاهی ترکیبی از آن‌ها بوده است. درحالی‌که برخی از این دسته روان‌شناسان نیز نگاهی منفی به دین داشته‌اند، اما برخی دیگر نگاهی مثبت از کارکرد دین در جوامع را معرفی کردند (Wilson 2003).

مطابق نظریه تکامل زیستی، انسان و تمام ویژگی‌های او محصول فرایند انتخاب طبیعی است. روان‌شناسان تکاملی بر این باورند که دین‌داری خصیصه‌ای است که طی فرایند تکامل زیستی به‌وجود آمده است و بنابراین باید بتوان تبیین تکاملی برای آن عرضه کرد. دو تبیین غالب در این‌باره تبیین‌های سازگاری و طفیلی (spandrel) هستند. مطابق تبیین اول، پیدایی دین سازگاری جمعی انسان را افزایش داده است و مطابق تبیین دوم، قسمت‌هایی از مغز، که مربوط به پدیده‌های دینی هستند، محصول فرعی (طفیلی) اجزای دیگری از مغزند که برای مقاصد دیگری تکامل یافته‌اند. باتوجه‌به گسترش روزافزون رویکردهای تکاملی به روان‌شناسی دین، طرف‌داران روان‌شناسی اسلامی باید موضع خود را نسبت به این چشم‌انداز مشخص کنند. برای این کار ابتدا باید بدانیم که به‌جاست از چشم‌اندازهای تکاملی سخن بگویم و نه از چشم‌انداز تکاملی. برای نمونه، از دو چشم‌انداز تکاملی میمیتیک و نظریه هم‌تکاملی ژن-فرهنگ آثار متعددی منتشر شده است که به مطالعه دین پرداخته‌اند. اشاره‌ای کوتاه به دومی لازم است، زیرا امکانات زیادی را برای روان‌شناسی اسلامی فراهم می‌کند. این مطالعات را می‌توان ذیل نام کلی تکامل فرهنگی دین (Bulbulia et al. 2013) قرار داد که تاکنون شاید به‌دلیل وجود نظرهای منفی افرادی مانند دانیل دنت به دین (Dennett 2007) موردتوجه قرار نگرفته‌اند. از جمله رویکردهای تکاملی به دین، که از دریچه تکامل فرهنگی به دین می‌نگرند و می‌توانند موردتوجه علاقه‌مندان به روان‌شناسی اسلامی باشند، نظریه هم‌تکاملی ژن-فرهنگ است. کارهای مشابهی در دیگر نقاط جهان انجام شده است (Norenzayan and Gervais 2012). در این سنخ پژوهش‌های درزمانی (diachronic) بر تأثیرات قوانین در تغییرات در تنوع خصوصیات رفتاری و گرایشی افراد جامعه و ریشه‌های زیستی آن تأکید می‌شود. کتاب جوزف هنریک با عنوان عجیب‌ترین مردم جهان نمونه‌ای از این کارها در جهان غرب است که مشابه آن را می‌توان در ایران انجام داد (Henrich 2020).

اما اگر طرف‌داران روان‌شناسی اسلامی هیچ‌کدام از چشم‌اندازهای رایج را نمی‌پسندند و آن را برای مطالعهٔ اسلام مناسب نمی‌دانند، ابتدا باید در گام نخست چشم‌انداز خود را به روان‌شناسی، مطابق آنچه در بخش قبل بیان شد، معرفی کنند؛ درغیراین‌صورت، تبیین‌های ایشان بخشی از روان‌شناسی نخواهد بود، هرچند ممکن است به‌عنوان بخشی از دین و در زمینه‌ای دینی موردتوجه دین‌داران آن دین خاص قرار گیرد. در این حالت به‌معنای دومی روان‌شناسی ایشان دینی است (جدول آخر را مشاهده کنید).

۲.۴ هم‌پوشی روان‌شناسی دین و سایر روان‌شناسی‌های موضوعی (توصیه‌هایی برای پژوهش‌گران علاقه‌مند در انتخاب موضوع)

جدا از این‌که از منظر چشم‌اندازهای مختلفی می‌توان ابعاد چهارگانهٔ دین را، که در بالا اشاره شد، بررسی کرد، برخی از این ابعاد از قبل در برخی روان‌شناسی‌های موضوعی مطالعه شده‌اند. برای نمونه به چند مورد از این هم‌پوشی‌ها اشاره می‌کنیم که می‌تواند در روان‌شناسی اسلامی به‌مثابه نوعی روان‌شناسی دین موردتوجه قرار گیرد.

الف) چگونگی توسعهٔ مفهوم خدا در کودکان و در حالت کلی نقش مفاهیم و آموزه‌های دینی در آن‌ها و چگونگی تغییرات در آن‌ها در مراحل مختلف رشد کودک موردتوجه مشترک روان‌شناسان رشد و روان‌شناسان دین بوده است. مثلاً جیمز فاولر در کتابی با عنوان *مراحل ایمان* مراحل رشد ایمان را به‌پیروی از کارهای پیازه و کلبِرگ معرفی کرده است (Fowler 1981). در این بخش از روان‌شناسی زمینه‌های بکری برای مطالعه ذیل نام «روان‌شناسی اسلامی» وجود دارد. برای نمونه، جای پژوهش‌هایی در این مورد خالی است؛ مثلاً این‌که چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی میان مراحل رشد مفاهیم دینی در میان کودکان شیعه در ایران با دیگر کودکان اقلیت‌های دینی و مذهبی کشور وجود دارد و بررسی این‌که هرکدام از این مراحل معرفی‌شده نیز چه شباهت‌ها و تفاوت‌هایی با مراحل که افرادی مانند فاولر معرفی کرده‌اند دارند. این مطلب می‌تواند موضوع پژوهش‌هایی برای دانشجویان دکتری روان‌شناسی رشد باشد که قابلیت عرضه در سطح جهانی را نیز دارند.

ب) روان‌شناسی شخصیت نیز رابطه‌ای طولانی با روان‌شناسی دین داشته است. کیرک پاتریک معتقد است از آن‌جاکه روان‌شناسان شخصیت به مطالعهٔ دین و معنویت علاقه‌مندند، توجه به جهان استعلایی جزء ذاتی انسان‌بودن است (Kirkpatrick 1999). امونوز می‌گوید که نظریه‌های شخصیت و الهیات اتحادی طبیعی با یک‌دیگر دارند، چراکه هردو به این سؤال

علاقه‌مندند که «انسان چیست؟» (Emmons 1998). در مجله شخصیت (۱۹۹۹) انجای متفاوت روابطی که میان موضوعات دینی و معنوی با ویژگی‌ها و فرایندهای شخصیتی برقرار است فهرست شده است (Emmons 1999). از آن زمان تا کنون تکتیری از موضوعات دیگر نیز در این حوزه موردتوجه بوده‌اند که کماکان در انتظار پژوهش‌های علاقه‌مندان به روان‌شناسی اسلامی باقی‌مانده‌اند و کم‌تر کاری در این حوزه‌ها در کشور انجام شده است. به‌ویژه بخش‌هایی از روان‌شناسی سیاسی که به رابطه دین و شخصیت می‌پردازد می‌تواند کاربردهای عملی نیز داشته باشد (برای نمونه، بنگرید به Lodi-Smith and Roberts 2007).

ج) رابطه میان دین و هیجان رابطه‌ای نزدیک است و از دیرباز موردتوجه قرار گرفته است. دین همواره منبعی برای تجربیات هیجانی عمیق بوده است. مثلاً فریزر واتس دو مفهوم اصلی از نقش هیجانات در زندگی دینی را معرفی می‌کند (Watts 1996). هم‌چنین، روان‌شناسان دین به تحقیق درباب این نکته علاقه‌مندند که چگونه دین می‌تواند در مواجهه با عوامل تنش‌زا به کمک فرد آید. چهره اصلی بحث در این حیطه کنت پارگامنت است که سه شیوه متفاوت مواجهه را از هم تمیز می‌دهد (Pargament 2001). سه روش مواجهه که او معرفی می‌کند عبارت‌اند از: روش به‌تعویق‌انداختن، روش خودهدایتی، و روش مشارکتی. در روش به‌تعویق‌انداختن فرد دین‌دار حل تمام مشکلات را به خدا واگذار می‌کند، در روش خودهدایتی فرد از قدرتی که خداوند به او داده است برای حل مشکل خود استفاده می‌کند، و در روش مشارکتی فرد در فرایند حل مسئله با خدا به‌عنوان یک هم‌تیمی رفتار می‌کند (Phillips III et al. 2004). پرسش‌هایی از این دست که در میان مسلمانان کدام روش مواجهه بیش‌تر شایع است از موضوعاتی است که می‌تواند در روان‌شناسی اسلامی مورد مطالعه قرار گیرد. به‌علاوه پی‌آمدهای اجتماعی هر کدام از این سه شیوه مواجهه نیز موضوعی است که مطالعات گسترده‌ای را می‌طلبد. د) در زمینه رابطه میان دین و سلامت روانی پژوهش‌های بسیار متنوعی صورت گرفته است. دسته‌ای از این پژوهش‌ها رابطه میان دین‌داری و تجربه دینی را با برخی از بیماری‌های روانی از جمله اسکیزوفرنی موردتوجه قرار داده و برخی دیگر به آثار مثبت دین‌داری در بهداشت روان دین‌داران پرداخته‌اند. هرچند در کشور کارهایی در زمینه تأثیرات دین‌داری در بهداشت روان دین‌داران انجام شده است، اما جای پژوهش‌های دسته نخست خالی است. همان‌طور که قبلاً نیز اشاره شد، وقتی نتیجه چنین پژوهش‌هایی تأثیرات مثبت را گزارش کند به راحتی چاپ می‌شوند و در مواردی که نتایج مثبتی مشاهده نشود پژوهش‌ها بختی برای چاپ ندارند. این امر باعث می‌شود درک ما از تأثیرات دین‌داری در بهداشت روانی مسلمانان ایرانی بسیار سودار باشد.

ه) آگاهی از گرایش‌های ایدئولوژیک مردم یک جامعه پی‌آمدهای فراوانی در سطح علوم سیاسی دارد. طی دهه‌های گذشته بخش مهمی از روان‌شناسی سیاسی به مطالعه این گرایش‌های ایدئولوژیک و نحوه توزیع این گرایش‌ها در جامعه (Jost et al. 2008) و میان زنان و مردان (Sidanius et al. 1994) می‌پردازد که در این بخش نیز کارهای چندانی در کشور انجام نشده است. مثلاً این‌که چه تفاوت‌هایی در گرایش‌های رفتاری شیعیان و اهل سنت وجود دارد تنها در سطح حدس‌هایی آزمون نشده است، درحالی‌که روان‌شناسی ابزارهای مناسبی برای سنجش این حدس‌های خام را در اختیار ما قرار می‌دهد. نمونه‌های متعددی از این سنخ کارها در جهان مسیحیت انجام شده است (Park et al. 1990; Muravchik 2011; Kugelman 2011).

۵. بحث و نتیجه‌گیری

در تحلیل روان‌شناسی اسلامی، به‌مثابه نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی، باید گفت: همان‌طور که قبلاً اشاره شد، چشم‌اندازها گزاره نیستند که صادق یا کاذب باشند، بلکه کارآمد یا ناکارآمدند. بنابراین، به‌نحوی پیشینی، نادرست‌نامیدن روان‌شناسی اسلامی (به‌مثابه نوعی چشم‌انداز) نوعی خطای مقوله‌ای است (Hofstadter 1951). چشم‌اندازها به سه نحو کارآمدی خود را نشان می‌دهند: نخست آن‌که مبنایی برای ساخت فرضیه‌های آزمون‌پذیری باشند که فرضیه‌های آن‌ها با درصد بهتری از فرضیه‌های صورت‌بندی‌شده توسط رقبا از بوته آزمون‌ها سربلند بیرون آیند؛ دوم آن‌که فرضیه‌های ساخته‌شده قدرت فهم‌افزایی بالایی داشته باشند. این دو مورد ضرورتاً با هم همراه نیستند. در چشم‌اندازهایی مانند روان‌تحلیلی و انسان‌گرایی دومی بر اولی ارجح است، درحالی‌که تأکید رفتارگرایی بر اولی است. البته اگر چشم‌اندازی هم‌زمان هر دو کفایت را از خود نشان دهد، بخت بیشتری برای رشد خواهد داشت. رویکردهای شناختی و تکاملی بر هر دو وجه تأکید دارند و شاید این سبب اقبال بیشتر روان‌شناسان به این چشم‌اندازهاست؛ سوم آن‌که، چشم‌اندازها مبنای مداخلاتی عملی قرار گیرند و بتوانند مشکلاتی عملی را برطرف کنند (چه در مقام برطرف کردن اختلالات و چه در مقام افزایش شکوفایی). دو نحو نخست نشان‌دادن کارآمدی ذیل روان‌شناسی در مقام تبیین و توصیف می‌گنجد و نحو سوم ذیل روان‌شناسی در مقام کاربرد. سومی تابع دوتای اول است. چشم‌اندازی که نتواند به توصیف‌های دقیقی از جهان منجر شود، بخت کم‌تری برای موفقیت در عمل دارد. البته موفقیت در عمل ضرورتاً نتیجه توصیف‌های مطابق واقع نیست. نظام بطلمیوسی واجد موفقیت‌های عملی بود بدون آن‌که مطابق واقع باشد، اما شرط دوم را برآورده می‌کرد؛ در غیاب نظریه‌های بدیل قرن‌ها مهم‌ترین ابزار فهم انسان‌ها از نحوه حرکت اجرام سماوی بود.

روان‌شناسی اسلامی، به مثابه نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی، فقط وقتی از اقبال عمومی روان‌شناسان برخوردار خواهد شد که شروط زیر را محقق کند و پاسخ‌های روشنی به پرسش‌های مطرح‌شده بدهد. چشم‌انداز شناختی به‌وضوح چنین پرسش‌هایی را پاسخ گفت تا به چشم‌انداز اصلی روان‌شناسی بدل شد.

۱.۵ شرط‌های مقدماتی و پایه

روان‌شناسی اسلامی، به مثابه نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی، باید به این پرسش‌ها پاسخ دهد:

۱. درصدد حل کدام مسائل در روان‌شناسی‌های موضوعی است؟
۲. چه نقدهایی به اصول سایر روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی دارد؟ آیا با تمامی اصول آن‌ها مخالف است یا تلفیقی از آن‌ها را می‌پذیرد و در این صورت تلفیقی از کدامین اصول در کدام‌یک از روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی را می‌پذیرد؟
۳. استعاره‌های مختار آن چه هستند و اصول بر ساخته از این استعاره‌ها کدام‌اند که نسبت به اصول روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی بدیل نوآورانه محسوب می‌شوند؟
۴. روش‌شناسی‌اش چیست؟ (مثلاً این که در کلام گفته شود بهره‌گیری از آزمون‌های تجربی موردپذیرش روان‌شناسی اسلامی است کفایت نمی‌کند. این گفته مستلزم آن است که وقتی در عمل فرضیه‌ای برآمده از نگاه اسلامی نقض شد، پژوهش‌گر صادقانه و با تعهد علمی آن را گزارش کند و نشریات علمی مربوطه نیز آن را منتشر کنند. چنین پدیده‌ای در غرب بسیار رایج است، حتی در مواردی که هزینه پژوهش را مؤسسات دینی پرداخت کرده باشند. مشخص کردن روش‌شناسی روان‌شناسی اسلامی بخشی اضافه نسبت به معرفی روش‌شناسی چشم‌اندازهای رایج در روان‌شناسی دارد، زیرا باید به دقت مشخص کند چه خوانشی از متون دینی دارد. نبود اجماع در این بخش مانع از شکل‌گیری یک پارادایم خواهد شد. برای نمونه، اگر روان‌شناس در قبال گزاره‌های روان‌شناسی برآمده از متون دینی موضعی سمبل‌گرا داشته باشد، راحت‌تر می‌تواند آن را در سایه شواهد تجربی تفسیر کند، در حالی که اتخاذ موضع نص‌گرایانه مانعی بر این راه است. بنابراین، از همان ابتدا و در هنگام معرفی روش‌شناسی باید نوع خوانش متون دینی به‌وضوح معرفی شود.

۲.۵ شروط اصلی

۵. عملاً فرضیه‌هایی معرفی کند که قابل تحقیق تجربی باشند و یا قدرت فهم‌افزایی برای عموم جامعه روان‌شناسی داشته باشند.

۶. در مقام کاربرد بتوانند در درمان اختلال‌های روان‌شناختی یاری‌گر باشند و یا شکوفایی افراد را افزایش دهند.

بنابراین، برای خارج‌شدن از حالت امکان و به منصه ظهور رسیدن این سنخ از روان‌شناسی چشم‌اندازی نظریه‌پردازان باید شروط یادشده را جدی بگیرند تا چشم‌انداز بدیل آن‌ها جایگاهی در کتاب‌های آموزشی روان‌شناسی در سطح جهانی پیدا کند.

خواننده آشنا با متونی که با نام «روانشناسی اسلامی» به چاپ رسیده‌اند اذعان خواهد داشت که این شروط به هیچ وجه برآورده نشده‌اند و عموماً آن‌چه با نام «روانشناسی اسلامی» انجام شده نوعی «روانشناسی دین»، آن هم با نگاهی بسیار محدود، است.

روانشناسی دین را می‌توان برای مقاصد دینی به کار گرفت. در این معنا، می‌توان آن را روان‌شناسی مذهبی نامید؛ معادل آن‌چه در مسیحیت روان‌شناسی شبانی (pastoral psychology) خوانده می‌شود (Capps 2001). در این معنا یافته‌های روان‌شناسی در جهت تبلیغات مذهبی و به عنوان ابزاری در جهت افزایش دین‌داری فردی و اجتماعی به کار گرفته می‌شود. هم‌چنین، می‌توان در مقام عمل برای برطرف کردن برخی اختلال‌های روان‌شناختی در افراد دین‌دار نیز از آن بهره گرفت. دهه‌هاست که از نقش ارزش‌ها در فرایند مشاوره سخن گفته می‌شود (Rokeach and Regan 1980)، اما فقط از اواسط دهه ۱۹۹۰ بود که مقالاتی اختصاصی به نقش ارزش‌های دینی در فرایند مشاوره اشاره کردند (Ingersoll 1994) و کتاب‌هایی مستقل در این مورد منتشر شد (Kelly Jr 1995). مثلاً برخی یافته‌ها نشان می‌دهند که در شرایطی، در مشاوره جمعی، معنویت و دین می‌توانند نقش مثبتی ایفا کنند (Cornish and Wade 2010). در این معنا در فرایند مشاوره از دین‌داری و معنویت به عنوان ابزاری کمکی به منظور رسیدن به نتایج مطلوب در مشاوره بهره گرفته می‌شود.

در چنین مواردی روان‌شناسی اسلامی به معنای نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی نیست. هم‌چنین، چنین مواردی از روان‌شناسی اسلامی به معنای نوعی روان‌شناسی موضوعی، که موضوع آن اسلام و ابعاد روان‌شناختی دین‌داری مسلمانان است، نیز نیست. در این موارد، از روان‌شناسی در مقام تکنولوژی بهره گرفته می‌شود: در مورد اول ابزاری برای تبلیغ دینی است و در مورد دوم ابزاری برای بهبود در وضعیت مراجع یا مراجعان مؤمنی که برای مشاوره مراجعه کرده‌اند.

به طور خلاصه، جدول زیر برای تمیز نهادن میان اهم موضوعاتی که ذیل رابطه «روانشناسی و دین» می‌گنجند عرضه می‌شود. در این جا از ذکر مواردی مانند «روانشناسی به مثابه دین» (Vitz 1994) خودداری شده است، زیرا هدف اصلی مشخص کردن موضوعات متفاوتی است که ذیل نام کلی «روانشناسی اسلامی» می‌گنجند و عموماً میان آن‌ها خلط صورت می‌گیرد.

جدول ۲. تفاوت روان‌شناسی دینی، روان‌شناسی دین، و روان‌شناسی مذهبی در یک نگاه و معناهای مختلفی که روان‌شناسی اسلامی در برقراری این تمایزها پیدا می‌کند

روان‌شناسی اسلامی به‌عنوان نوعی روان‌شناسی مذهبی	روان‌شناسی اسلامی به‌عنوان نوعی روان‌شناسی دین (و دین‌داری)	روان‌شناسی اسلامی به‌عنوان نوعی روان‌شناسی دینی
روان‌شناسی در مقام ابزار برای رسیدن به اهداف مطلوب: ۱. افزایش سطح دین‌داری یا افزایش تعداد دین‌داران؛ ۲. افزایش کیفیت مشاوره در افراد دین‌دار.	نوعی روان‌شناسی موضوعی: مطالعه دین و دین‌داری به‌مثابه پدیده‌هایی تبیین‌خواه از منظر روان‌شناسی‌های چشم‌اندازی رایج (شناختی، تکاملی، ...).	۱. نوعی روان‌شناسی چشم‌اندازی: از چشم‌انداز یک دین خاص، مثلاً اسلام، به مسائلی جزئی در روان‌شناسی‌های موضوعی (به‌ویژه روان‌شناسی شخصیت و رشد) یا به مسائل کلی مانند انسان پرداخته می‌شود. ۲. روان‌شناسی دینی به‌مثابه بخشی از یک دین خاص: الف) مثلاً این‌که بزرگان آن دین درباره موضوعاتی که عموماً در روان‌شناسی مطرح می‌شود (کنترل خشم، نحوه روابط میان اعضای خانواده، و مواردی از این دست) چه سخنانی گفته‌اند؛ ب) درباره موضوعات نظری‌تر مانند قوای ذهنی و ارتباط آن‌ها باهم چه نظریه‌هایی داشته‌اند (مانند علم‌النفس در فلسفه اسلامی) که در این صورت ارتباط وثیقی با تاریخ فلسفه برقرار می‌کند.

کتاب‌نامه

- آقابابایی، ناصر (۱۳۹۷)، «نقد پژوهش‌های علم عصب‌نگر در حوزه دین و معنویت»، *روان‌شناسی فرهنگی*، دوره ۲، ش ۲.
- سنایی، علی (۱۳۹۵)، «تحلیل فلسفی دیدگاه نیویرگ در الهیات عصب (الگوی برای رابطه علم و دین)»، *پژوهش‌های علم و دین*، ش ۱۴.

- Abu-Raiya, H. (2013), "The Psychology of Islam: Current Empirically Based Knowledge, Potential Challenges, and Directions for Future Research", in: *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (vol 1): Context, Theory, and Research*, K. I. Pargament, J. J. Exline, and J. W. Jones (eds.), American Psychological Association.
- Abu-Raiya, H. and K. I. Pargament (2011), "Empirically Based Psychology of Islam: Summary and Critique of the Literature", *Mental Health, Religion & Culture*, vol. 14, no. 2.
- Argyle, M. and B. Beit-Hallahmi (2013), *The Social Psychology of Religion (Psychology Revivals)*, Routledge.
- Begg, C. B. (1994), "Publication Bias", *The Handbook of Research Synthesis*, vol. 25.
- Benslama, F. (2009), *Psychoanalysis and the Challenge of Islam*, University of Minnesota Press.

- Besecke, K. (2007), "Beyond Literalism: Reflexive Spirituality and Religious Meaning", in: *Everyday Religion: Observing Modern Religious Lives*, Nancy T. Ammerman (ed.), Oxford: Oxford University Press.
- Black, D. M. (ed.) (2012), *Psychoanalysis and Religion in the 21st Century*, Routledge.
- Bulbulia, J. et al. (2013), "The Cultural Evolution of Religion", in: *Cultural Evolution: Society, Technology, Language, and Religion*, MIT Press.
- Buss, D. M. (2009), "The Great Struggles of Life: Darwin and the Emergence of Evolutionary Psychology", *American Psychologist*, vol. 64, no. 2.
- Capps, D. (2001), *Agents of Hope: A Pastoral Psychology*, Wipf and Stock Publishers.
- Carrette, J. (ed.) (2004), *William James and the Varieties of Religious Experience: A Centenary Celebration*, Routledge.
- Cornish, M. A. and N. G. Wade (2010), "Spirituality and Religion in Group Counseling: A Literature Review with Practice Guidelines", *Professional Psychology: Research and Practice*, vol. 41, no. 5.
- Dennett, D. C. (2007), *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*, Penguin.
- Edgell, P. (2012), "A Cultural Sociology of Religion: New Directions", *Annual Review of Sociology*, vol. 38, no. 1.
- Emmons, R. A. (1998), "Religion and Personality", in: *Handbook of Religion and Mental Health*, Academic Press.
- Emmons, R. A. (1999), "Religion in the Psychology of Personality: An Introduction", *Journal of Personality*, vol. 67, no. 6.
- Fayek, A. (2004), "Islam and Its Effect on My Practice of Psychoanalysis", *Psychoanalytic Psychology*, vol. 21, no. 3.
- Fletcher, G. J. (1996), "Realism Versus Relativism in Psychology", *The American Journal of Psychology*, vol. 109, no. 3.
- Fowler, J. W. (1981), *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for Meaning*, San Francisco: Harper dr Row.
- Henrich, J. (2020), *The WEIRDest People in the World: How the West Became Psychologically Peculiar and Particularly Prosperous*, Farrar, Straus and Giroux.
- Hofstadter, A. (1951), "Professor Ryle's Category-Mistake", *The Journal of Philosophy*, vol. 48, no. 9.
- Ingersoll, R. E. (1994), "Spirituality, Religion, and Counseling: Dimensions and Relationships", *Counseling and Values*, vol. 38, no. 2.
- Iqbal, N., and R. Skinner (2021), "Islamic Psychology: Emergence and Current Challenges", *Archive for the Psychology of Religion*, vol. 43, no. 1 77.
- James, W. (2003), *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature*, Routledge.

- Jost, J. T., B. A. Nosek, and S. D. Gosling (2008), "Ideology: Its Resurgence in Social, Personality, and Political Psychology", *Perspectives on Psychological Science*, vol. 3, no. 2.
- Kelly Jr, E. W. (1995), *Spirituality and Religion in Counseling and Psychotherapy: Diversity in Theory and Practice*, American Counseling Association.
- Kirkpatrick, L. A. (1999), "Toward an Evolutionary Psychology of Religion and Personality", *Journal of Personality*, vol. 67, no. 6.
- Kugelman, R. (2011), *Psychology and Catholicism: Contested Boundaries*, Cambridge University Press.
- Leeming, D. A., (ed.) (2020), *Encyclopedia of Psychology and Religion*, Springer US.
- Lodi-Smith, J. and B. W. Roberts (2007), "Social Investment and Personality: A Meta-Analysis of the Relationship of Personality Traits to Investment in Work, Family, Religion, and Volunteerism", *Personality and Social Psychology Review*, vol. 11, no. 1.
- Mackay, N. and A. Petocz (eds.) (2010), *Realism and Psychology: Collected Essays*, Brill.
- Massad, J. (2009), "Psychoanalysis, Islam, and the other of Liberalism", *Psychoanalysis and History*, vol. 11, no. 2.
- Muravchik, S. (2011), *American Protestantism in the Age of Psychology*, Cambridge University Press.
- Newberg, A. B. (2016), *Principles of Neurotheology*, Routledge.
- Norenzayan, A. and W. M. Gervais (2012), "The Cultural Evolution of Religion", *Creating Consilience: Integrating Science and the Humanities*, 243-265, Available at: <<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199794393.003.0014>>.
- Paloutzian, R. F. and C. L. Park (eds.) (2014), *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, Guilford Publications.
- Pargament, K. I. (2001), *The Psychology of Religion and Coping: Theory, Research, Practice*, Guilford Press.
- Pargament, K. I., J. J. Exline, and J. W. Jones (2013), *APA Handbook of Psychology, Religion, and Spirituality (vol 1): Context, Theory, and Research*, American Psychological Association.
- Park, C., L. H. Cohen, and L. Herb (1990), "Intrinsic Religiousness and Religious Coping as Life Stress Moderators for Catholics Versus Protestants", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 59, no. 3.
- Parker, I. (1998), "Realism, Relativism and Critique in Psychology", in: *Social Constructionism, Discourse and Realism*, SAGE Publications Ltd.
- Phillips III, R. E. et al. (2004), "Self-Directing Religious Coping: A Deistic God, Abandoning God, or No God at All?", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no. 3.
- Proudfoot, W. (ed.) (2004), *William James and a Science of Religions: Reexperiencing the Varieties of Religious Experience*, Columbia University Press.
- Rokeach, M. and J. F. Regan (1980), "The Role of Values in the Counseling Situation", *The Personnel and Guidance Journal*, vol. 58, no. 9.

- Rothman, A. and A. Coyle (2018), "Toward a Framework for Islamic Psychology and Psychotherapy: An Islamic Model of the Soul", *Journal of Religion and Health*, vol. 57, no. 5.
- Saroglou, V. and A. B. Cohen (2013), "Cultural and Cross-Cultural Psychology of Religion", in: *Handbook of the Psychology of Religion and Spirituality*, R. F. Paloutzian and C. L. Park (eds.), The Guilford Press.
- Saver, J. L. and J. Rabin (1997), "The Neural Substrates of Religious Experience", *The Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences*, vol. 9, no. 3.
- Sidanius, J., F. Pratto, and L. Bobo (1994), "Social Dominance Orientation and the Political Psychology of Gender: A Case of Invariance?", *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 67, no. 6.
- Skinner, R. (2019), "Traditions, Paradigms and Basic Concepts in Islamic Psychology", *Journal of Religion and Health*, vol. 58, no. 4.
- Tarakeshwar, N., J. Stanton, and K. I. Pargament (2003), "Religion: An Overlooked Dimension in Cross-Cultural Psychology", *Journal of Cross-Cultural Psychology*, vol. 34, no. 4.
- Vitz, P. C. (1994), *Psychology as Religion: The Cult of Self-Worship*, Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Watts, F. N. (1996), "Psychological and Religious Perspectives on Emotion", *The International Journal for the Psychology of Religion*, vol. 6, no. 2 87.
- Westen, D. (1996), *Psychology: Mind, Brain, & Culture*, John Wiley and Sons, Inc.
- Wilson, D. (2003), *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion and the Nature of Society*, University of Chicago Press.
- Winn, W. (2013), "Cognitive Perspectives in Psychology", in: *Handbook of Research on Educational Communications and Technology*, Routledge.
- Zilboorg, G. (1962), *Psychoanalysis and Religion*, Farrar, Straus & Cudahy.

