

معنویت: روی آوردی تجربه‌ای، گوهر شناختی، و مدرن به دین

یا یک سازه روانشناختی؟

نیما قربانی^۱

چکیده

معنویت از سازه‌هایی است که کاربرد پربسامد و مبهمی دارد و با دینداری گره خورده است. معنویت در قالب نوعی دینداری تجربه‌ای و شخصی از دینداری نهادینه با کارکردهای مشخص اجتماعی متمایز می‌شود. عقلانیت و تجربه‌گرایی مدرنیسم با تمایز ذاتیات و عرضیات دین و همگام با شکل‌گیری فردگرایی مدرن مصالحه را در معنویت یافت که نوعی روی‌آورد تجربه‌ای، گوهرشناختی، و فردی به دین با ماهیتی روانشناختی است. بر این اساس صورتبندیهای روانشناختی به لحاظ نظری معنویت را به عنوان یک نظم دهنده وجودی عمل انسانی، صفت شخصیتی، نوعی هوش، و نوعی انگیزش در نظر گرفته‌اند. در این مقاله ضمن نقد هر یک از این روی‌آوردها به مفهوم معنویت، الگویی در تحلیل مفهوم معنویت با تأکید بر تعامل روح زمان و کارکردهای سازمان روانی انسان ارائه شده است.

کلید واژه‌ها: معنویت، مدرنیسم، سنت، هوش، شخصیت، انگیزش.

طرح مسأله

معنویت یکی از سازه‌هایی است که به طور گسترده و به صور گوناگون به کار می‌رود بدون اینکه مفهوم روشن و مشخصی از آن ارائه گردد. به رغم این ابهام در مفهوم،

۱. استادیار گروه آموزشی روانشناسی دانشگاه تهران

گزارشها، از گسترش علاقه به معنویت حکایت دارد. به عنوان نمونه، کانترویکس و همکارانش در ۱۹۹۴م گزارش کردند: ۵۸٪ از امریکاییها به دنبال رشد معنوی‌اند، و این آمار بی‌تردید در آغاز هزاره سوم گسترش بیشتری یافته است.

مفهوم معنویت با دینداری، که آن هم تعریف روشن و قابل قبول همگانی ندارد، گره خورده است. در طول سه دهه گذشته علاقه به هر دو امر و تلاش در جهت تعریف، پژوهش، و نظریه‌پردازی درباره آنها گسترش یافته است (هود و همکاران، ۱۹۹۶؛ زین بایر و همکاران، ۱۹۹۷)، اما توافق اندکی در خصوص ماهیت این دو سازه حاصل شده است. تا آنجا که برخی از محققان معنویت را مفهومی مهم که تنها به شوقی کورکورانه منتهی می‌شود در نظر گرفتند (اسپیلکا، ۱۹۹۳). بر همین اساس، محققان بر تصریح و بررسی تجربی این مفهوم تأکید کرده‌اند (هود و همکاران، ۱۹۹۶).

تعاریف متداول از دینداری دامنه گسترده‌ای دارد. این تعاریف از تلقی دینداری به عنوان «تعلق به باورهای نهادینه^۱» (واگان، ۱۹۹۱) یا «نظامی از باورها به یک قدرت مقدس یا فرا انسانی، و ستایش و انجام اعمال آئینی در جهت چنین قدرتی» (ازگیل و بین - هالامی، ۱۹۷۵) شروع و به تعاریفی همچون «احساسات، اعمال، و تجارب انسان در تنهایی در خصوص آنچه مقدس می‌انگارد» (جیمز، ۱۹۶۱/۱۹۰۲) منتهی می‌شود.

تعاریف متداول از معنویت نیز به همین شکل متنوعند: پاسخ انسان به حکم مهربانانه خداوند در برقراری ارتباط با او (بنز، ۱۹۸۹)، تجربه فاعلی^۲ از امر مقدس (واگان، ۱۹۹۱)، و آن گستره پهن‌آور از استعداد انسانی که به امور غایی، هستی متعالی‌تر، خدا، عشق، شفقت، و نیت مرتبط است (تارت، ۱۹۸۳). حتی برخی از محققان دینداری و معنویت را به صورتی مترادف به کار برده‌اند (میلر و مارتین، ۱۹۸۳) که بر ابهام افزوده است.

این تعاریف متعدد برخاسته از این است که معتقدان به دین و معنویت، خود، این مفاهیم را تعریف می‌کنند. از این روی نگاهی برون دینی، تحولی، و در نهایت تجربی است که امکان ابهام زدایی از مفهوم معنویت را فراهم می‌سازد. اگر چه گستردگی نظرات

در دینداری و معنویت ممکن است درک ما از این سازه‌ها را غنی‌تر سازد، اما عدم انسجام فزاینده تعاریف ممکن است مصادیقی منفی در دین پژوهی، به خصوص دین‌پژوهی تجربی داشته باشد. نخست، بدون یک مفهوم مشخص از معنای معنویت، دانستن مقصود پژوهشگران از این مفهوم دشوار است. دوم، این عدم انسجام در تعریف مفهوم ارتباط محققان در درون و برون حوزه دین‌پژوهی را دشوار می‌سازد. سوم، بدون وجود یک مفهوم روشن از معنویت، نتیجه‌گیری از یافته‌های پژوهی نیز دشوار می‌گردد. از این روی، توافقی نسبی در این خصوص ضروری است. در این مقاله، نخست به چگونگی شکل‌گیری مفهوم معنویت نگاهی خواهیم انداخت. سپس با توجه به ماهیت، دلالتها، فرایندها، و پیامدهای مفهوم معنویت، مفهوم سازه‌های روانشناختی در خصوص آن نقد می‌شود، و در نهایت الگویی جدید در توصیف و تبیین این مفهوم همراه با نگاه به کارکرد این مفهوم در جامعه ایران ارائه خواهد شد.

شکل‌گیری و تحول مفهوم معنویت

معنویت به معنای خاص فرزند خلف سکولاریسم در قرن گذشته است. پیش از حرکت جوامع غربی به سوی سکولاریسم، و رواج نوعی دلسردی عمومی نسبت به نهادهای دینی، مفاهیم دینداری و معنویت از یکدیگر متمایز نبودند (ترنر، ۱۹۹۵). گرایش به معنویت به شکلی فزاینده در حال گسترش است و دینداری در جامعه آمریکا به سوی پذیرش عناصری که معنوی خوانده می‌شوند حرکت کرده است (روف، ۱۹۹۳). در عین حال، اعتماد عموم به رهبران دینی کاسته شده است (زینبایر و همکاران، ۱۹۹۷). محصول چنین دیالکتیکی، شکل‌گیری معنای متمایز معنویت از دین و به کارگیری گسترده آن بوده است.

در دین‌پژوهی تجربی دو سنت پژوهشی وجود دارد: جوهری^۱ و کارکردی (پارگامنت، ۱۹۹۷). در روی آورد جوهری باورها، هیجانها، اعمال، و ارتباط افراد با امر مقدس و یا قدرت متعالی بررسی می‌شود. در این منظر، امر مقدس هسته اصلی دینداری تلقی می‌شود. روی آورد کارکردی، از دگر سوی، به کارکردی که دین در ابعاد

مختلف و مهم حیات دارد همچون زندگی، مرگ، رنج، بی عدالتی می‌پردازد. روی آورد جوهری ماهیت دینداری و کارکردی بر پیامدهای دینداری متمرکز است. این دو سنت روش‌شناختی هم ابعاد معنوی و هم باورها و فعالیت‌های فردی و نهادی دین را دربرمی‌گیرد، اما همچنان که معنویت از دینداری متمایز می‌شود ابعادی از دینداری را نیز رهنمی‌کند. از این روی، تعاریف جدید از دینداری محدود شده و از جامعیت کمتری برخوردار است.

دینداری به شکل سنتی عناصر فردی و نهادی را شامل می‌شود، اما معنویت امروزه به عنوان پدیده‌ای فردی تلقی می‌شود و اموری همچون تعالی شخصی، حساسیت به حالتهای برتر هشیاری و معناجویی را دربرمی‌گیرد (اسپیدکا و مکینتاش، ۱۹۹۶). در مقابل، دینداری امروز به شکل محدودی توصیف می‌شود و اموری همچون نهادهای دینی، آئین‌ها، و دستگاه‌های الهیاتی منسجم را دربرمی‌گیرد. افزون بر این، ارزیابی از این دو مفهوم در ادبیات پژوهشی غرب نیز متحول شده است. دینداری و معنویت هر دو دارای ابعاد مثبت و منفی بوده‌اند (پارگامنت، ۱۹۹۶). دلالت ضمنی معنویت اخیراً در اثر همخوانی با تجارب شخصی متعالی مثبت شده (اسپیدکا و مکینتاش، ۱۹۹۶)، در حالی که دینداری به عنوان مانعی در راه چنین تجاربی قلمداد شده است (ترنر، ۱۹۹۵). با توجه به جایگاه و تمایزی که مفهوم معنویت از دین پیدا کرده است، برخی گروه‌ها هویت خود را براساس معنویت تعریف می‌کنند. نمونه بارز این امر، مطالعه جامعه‌شناس معروف روف (۱۹۹۳) است. وی نسلی را که محصول دوران پسران و پسران پس از جنگ جهانی دوم بودند مورد مطالعه قرار داد. وی این نسل را نسلی جستجوگر^۱ نامید. مشخصه این نسل، براساس زمینه‌یابی ۱۵۹۹ نفر، جستجوی معنویت در خارج از ادیان رسمی بود. «این جستجوگران ترجیح می‌دادند خود را معنوی و نه متدین بدانند» (روف، ۱۹۹۳، ص ۷۹). یافته‌های این پژوهش نشان داد جستجوگران فعال گرایش‌های عرفانی دارند، کمتر باور موحدانه به خدا دارند، ایمان خود را یک سفر معنوی و جستجو می‌دانند، و بیشتر از خانواده‌هایی اند که کمتر به کلیسا می‌روند.

1. a generation of seeker

معنویت: مصالحة تعارض سنت و مدرنیسم

شکل‌گیری متمایز و خاص از مفهوم معنویت به دنبال سکولاریسم روی داد و سکولاریسم نیز از مصادیق عمده مدرنیسم است. فرهنگ مدرنیسم محصول تلاش برای استقرار یک عقلانیت عینی و تهی از ارزش برای غلبه بر خشونت و خوشبخت کردن بشر بود. یکی از زمینه‌های عمده شکل‌گیری مدرنیسم تعارضات درون دینی مسیحیت در اروپا بود که چندین دهه خشونت به همراه داشت (قربانی و واتسن، ۱۳۸۳). پرده مدرنیسم با دو بال عقلانیت فلسفی و تجربه‌گرایی به جدال با سنتهای دینی پرداخت تا بشر را از تاریکی خرافات و فرهنگهای متعدد به سوی روشنایی عینیت و حقیقت جهان شمول هدایت نماید. چنین فرهنگی عقل بشر را بسیار تیز و نقاد کرد، اما لاجرم دل بشر را مملو از غرور و خودمحوری ساخت. بر این اساس، اخلاق سکولار در جهت پیشگیری از این آفت مدرنیسم پرورش یافت.

مدرنیسم بسیاری از باورهای سنتی دین را به چالش کشید. این چالش به مولفه‌های گریز ناپذیر مدرنیسم بازمی‌گردد. استدلالی بودن، دید تاریخی به امور و نگاه غیر قطعی به رویدادهای گذشته (بی‌اعتمادی به تاریخ)، اهمیت دادن به پیامدهای قابل لمس اعمال و آزمایشگری (تجربه‌گرایی)، متزلزل سازی متافیزیکهای جامع، و قداست زدایی از اشخاص همگی مولفه‌های گریز ناپذیر مدرنیسم‌اند. چنین مولفه‌هایی امکان شکل‌گیری یک رابطه مرید و مرادی بدون تعقل، قطعی انگاشتن رویدادهای تاریخی دینی، حواله دادن تمامی پیامدهای دینداری به زندگی پس از مرگ، پذیرش بدون نقد منظومه گسترده‌ای از مفروضات و اعتقادات متافیزیکی دین، اقتدارگرایی مراجع انسانی دین، و جهان شمولی و ازلی دانستن تمامی مولفه‌های دین را برای انسانهای پرورش یافته در فرهنگ مدرن امکان ناپذیر می‌سازد (ملکیان، ۱۳۸۲).

فردگرایی از مولفه‌های اصلی مدرنیسم است که شامل ارزشهایی چون آزادی، خودمختاری، تحقق خود، ابراز وجود، و احساس فردیت و بی‌همتایی است. جمع‌گرایی نیز که عمدتاً مشخصه جوامع غیر غربی است براساس ارزشهایی چون اطاعت، بازداری لذت، و وابستگی متقابل در روابط بین شخصی تعیین می‌شود (قربانی و همکاران، ۲۰۰۳). با بهره‌گیری از تحلیل هگل از تاریخ، فوکیاما (۱۹۹۲) مدعی است که حل

نهایی دیالکتیک ارباب بردگان در طول تاریخ به فردگرایی می‌انجامد. ذهنیت بردگی از طریق استقرار یک طبقه متوسط در فضایی دمکراتیک در جامعه به پایان تاریخ می‌رسد، و هر فردی می‌تواند با ابزارهای به دور از خشونت به ارزش و احترام یک ارباب دست یابد. چنین جامعه‌ای عمیق‌ترین خواست انسانی - خواستنی بودن از جانب دیگران - را ارضاء می‌کند و هماهنگی بین اهداف فردی و فرهنگی در چنین جامعه‌ای به پیشرفت اقتصادی و ثبات سیاسی می‌انجامد. نظم اجتماعی در فرهنگی که محور آن عقلانیت و تجربه‌گرایی است براساس چنین مفروضه‌ای است.

بر این مبنا، اخلاق و نظم حاکم در چنین جامعه‌ای ممکن است الزاماً با اخلاق و نظمی که ادیان سنتی برای تداوم بقای جوامع سنتی و جمع‌گرا توصیه می‌کنند سازگار نباشد زیرا دین در شکل سنتی باید به بقای جامعه‌ای بدون طبقه متوسط کمک می‌کرد که عقلانیت و تجربه‌گرایی محور تفکر آن نبود. از این روی، انسان مدرن در شکل دهی نظم و اخلاق جامعه بیشتر به مفروضات فرهنگ فردگرایی متکی است تا کارکردهای اجتماعی ادیان. به عبارت دیگر، مهندسی نظم و ارتباطات در جامعه مدرن بیشتر بر اساس عقلانیت و تجربه‌گرایی تعریف و اجرا می‌شود، نه براساس دین. از این روی، برای انسان مدرن کارکرد فردی دین بیش از کارکرد اجتماعی آن اهمیت می‌یابد. چنین واقعیتی نیز یکی دیگر از زمینه‌های برجسته شدن معنویت است.

تمایز ذاتیات^۱ و عرضیات^۲ در دین‌شناسی انسان مدرن نیز در اهمیت یافتن معنویت نقش داشته است. درک مقصود و غایت دین، ذاتیات دین تلقی می‌شود. هر دینی برای تفهیم و تحصیل این مقصد باید از زبانی خاص، مفاهیم و شیوه‌های خاص بهره‌گیرد و آن را در زمان و مکانی خاص، و برای مخاطبانی خاص عرضه کند که با واکنشها و پرسشهای خاص آنها روبرو می‌شود و به آنها به شیوه‌ای معین پاسخ می‌دهد. چنین دیالکتیکی در بستر زمان رویدادهایی را سبب می‌شود و افرادی را به تصدیق و افرادی را به انکار وامی‌دارد. مؤمنان و منکران با یکدیگر و دین می‌جنگند، و یا تمدن می‌آفرینند و اندیشه و تجربه دینی را تعمیق و بسط می‌دهند و یا آن را تخریب و تضعیف می‌کنند. اینها

همگی عرضیات دینند که در دل خود ذاتیات را دارند (سروش، ۱۳۷۷). تکاپوی انسان مدرن در جهت ساختار شکنی^۱ پوسته دین و ارائه درکها و نظریه‌هایی از ذاتیات دین، از دیگر جریانهای پرتنش بوده است که معنویت را برجسته و متمایز ساخته است. به عبارت دیگر، در اثر تلاش برای صورتبندی ذاتیات به نحوی که با مفروضات گریزناپذیر مدرنیسم در تناقض نباشد، مفهوم معنویت به شکلی متمایز از دین جهت نجات ذاتیات دین و همچنین دستاوردهای مدرنیسم متولد شده است. در مجموع، مصالحه دین و مدرنیسم نیازمند نگاهی به دین است که با عقلانیت ناسازگار ننماید، تجربه مستقیم و شخصی از امر قدسی و نتایج قابل لمس آن را فراهم سازد، ذاتی و عرضی دین را متمایز نماید و ماهیتی شخصی و فردی داشته باشد. معنویت در واقع محصول چنین نگاهی به دین، و مصالحه گریزناپذیر تعارض مدرنیسم و دین است.

هر سه بعد تجربه‌ای، گوه‌رشناختی، و فردی معنویت این پدیده را به شدت روانشناختی می‌سازد. از یک سو معنویت پدیده‌ای است که فرد آن را تجربه می‌کند و از دگر سوی تلاش برای تمایز نظری ذاتیات و عرضیات دین، تفاوت‌های فردی را به میان می‌آورد. اگر عرضیات دین، پوسته‌ای زمانی و مکانی است که بسته به شرایط تاریخی - اجتماعی می‌توانست متفاوت باشد، شرایط بی‌همتای هر فردی نیز می‌تواند به دگرگون سازی عرضیات از فردی به فرد دیگر منتهی شود. پدیده‌ای که در سطحی بسیار بدوی و کلی در مراسم و اعمال همه ادیان در خصوص فرد در نظر گرفته شده است. حاجت به اجتهاد و مرجع برای نحوه عمل یک فرد با شرایط ویژه، مثالی از چنین امری است. از این روی، تجربه، فرد، و تفاوت‌های فردی در معنویت آن را به سازه‌ای روانشناختی بدل می‌کند. بر همین اساس در کنار جریانهای تاریخی و اجتماعی که به حیات برجسته و تا حدی مستقل از دین معنویت دامن زده است، بررسی معنویت به عنوان یکی از ابعاد روانشناختی انسان به میدان آمده است و نظریه پردازهای متعددی در این خصوص ارائه گشته است.

معنویت به عنوان نظم دهنده وجودی عمل

گروهی از نظریات، معنویت را به عنوان نظم‌دهنده (کاهش، افزایش، مهار، ایجاد) تجارب روانشناختی از منظری «وجودی» در نظر گرفته‌اند. در یکی از این دیدگاه‌ها، رضایت باطن (با سه مولفه آرامش، شادی، و امید) به عنوان «هدف زندگی» (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۳۰۷) تلقی شده است که الزاماً محصول دین خاص، معارف بشری، و یا نظامهای اجتماعی خاص نیست. در این نگاه عامل اصلی حصول رضایت باطن، معنویت تلقی شده است.

در این نگاه، معنویت فهمی متمایز از فهم سنتی از دین است. درد و رنج وجود دارد و انتظار از دین اینست که علل عمده درد و رنج و راه درمان آنها را معرفی نماید، اما فهم سنتی از دین به سبب متافیزیک آن در دنیای مدرن، التیام درد و رنج را امکان پذیر نمی‌کند. از دگر سوی، رشد باطنی و سامان دادن زندگی جمعی هر دو عامل حاجت به دین در گذشته بوده است. امروز اهمیت مهار انسان در تخریب جامعه بشری، با توجه به رشد فناوری، بیش از پیش اهمیت می‌یابد، اما فهم سنتی دین چنین مهارتی را به همراه نخواهد داشت. بر این اساس، دو عامل یاد شده فهم خاصی از دین را در قالب معنویت طلب می‌کند. این معنویت نه در آخرت، بلکه در همین دنیا موجبات رضایت باطن و رفع درد و رنج را فراهم می‌سازد، و از این روی اینجنانی است (ملکیان، ۱۳۸۲).

در این نظرگاه و براساس تحلیلی مفهومی از ویژگیهای انسان معنوی، رویارویی با پرسش «چه کنم؟» ویژگی اصلی انسان معنوی تلقی شده است. چه کنم؟ پرسشی است تجربه‌ای و شخصی، و نه متافیزیکی، و فرد را در عمل، در مقیاسی کلی، یاری می‌دهد. «از نظر انسان معنوی، هر چه از جهان می‌دانیم یا می‌خواهیم بدانیم، برای اینست که به اندازه حتی ذره‌ای بر پرسش چه کنم؟ تأثیر گذارد» (ملکیان، ۱۳۸۲، ص ۳۲۰). علم بی‌سود چیزی است که انسان معنوی از آن گریزان است، «برای انسان معنوی اهمیت هر مسأله‌ای از اینجا معلوم و تعیین می‌شود که چقدر در پاسخ به این سوال مداخلت دارد» (ص ۳۲۲).

وقتی این پرسش برای انسان جدی باشد، مسأله اصالت زندگی مطرح می‌شود. «انسان معنوی تنها انسانی است که به معنای دقیق کلمه زندگی اصیل دارد» (ص ۳۲۲) و

یا به عبارتی دیگر فقط براساس فهم خود، و نه براساس فهم دیگران و یا راضی ساختن آنان عمل می‌کند. انسان معنوی از عمل کورکورانه براساس هنجارها و انتظارات دیگران و با هدف راضی کردن و هم‌رنگی با دیگران امتناع می‌کند. از این روی زندگی عاریتی ندارد و اجازه نمی‌دهد دیگران بخشی از وجود وی را تعطیل کنند. زمانی که اصالت از زندگی رخت بریندد فرد ممکن است رضایت دیگران را جلب کند، اما از خود قطعاً راضی نخواهد بود.

مولفه دیگر انسان معنوی، در این نظر که به دنبال اصالت حاصل می‌شود/ اینجایی و اکنونی شدن است. مراد از اینجایی و اکنونی شدن، رهایی از قید گذشته و آینده و زیست در لحظه است. انسان معنوی «آنچه در این لحظه از جهان دریافت می‌کند اظهار می‌دارد، اگرچه در لحظه بعد رأیش تغییر کند» (ص ۳۳۴). «از این روی، انسان معنوی فقط تجربه خود را ارائه می‌کند، اما از کسی مطالبه پذیرش نمی‌کند» (ص ۳۲۵). در مجموع در این دیدگاه رویارویی با پرسش چه کنم؟، اصالت، زیست در لحظه، و عدم تحمیل تجربه خود به دیگران، مشخصه‌های انسان معنوی در چنین دیدگاهی است.

این نگاه به معنویت که تحلیلی مفهومی - روانشناختی از معنویت و انسان معنوی است، معنویت را در قالب نظم‌دهنده وجودی رفتار می‌بیند. نوعی رویارویی شخصی و تجربه‌ای با پرسش بنیادی هستی، «چه کنم؟»، که به اصالت و زیست وجودی منتهی می‌شود. در این نگاه به معنویت سه مسأله شایان توجه است: نخست، آیا می‌توان هدف زندگی را رضایت باطن (آرامش، امید، شادی) دانست یا اینکه رضایت باطن محصول حرکت به سوی اهداف اصلی زندگی است؟ اگر هدف زندگی رضایت باطن تلقی شود، در این صورت پرسش اساسی باقی است: چه چیز برای فرد رضایت باطن به همراه می‌آورد؟ پاسخ به این پرسش هدف زندگی را هویدا می‌سازد، و این پاسخ در گرو شناسایی نیازهای بنیادی روانشناختی انسان است. این همانست که روانشناسان آکادمیک از بدو قرن گذشته دغدغه شناسایی آن را دارند. اگر نیازهای بنیادی و فطری - و یا آن خوراکیهای ضروری ارگانیسم که باید وارد ارگانیسم شوند تا انسجام و پیشرفت آن متحقق شود - شناسایی گردد، در این صورت نه تنها طبیعت انسانی هویدا خواهد شد، بلکه این طبیعت راه سعادت بشر را نیز نشان خواهد داد زیرا با ارضاء این نیاز یا نیازهای

بنیادی، بشر به سوی سعادت حرکت خواهد کرد (رایان و دسی، ۲۰۰۰). برای این اساس، آیا حاجت به معنویت، و یا در مقیاس کلی و سنتی کلمه، حاجت به دین یک نیاز بنیادی روانشناختی است؟

در سطح پدیدایی نوعی، فرهنگ فاقد دین وجود ندارد. اگرچه برخی محققان بر فطری بودن نیاز به معنویت تأکید کرده‌اند (بوچارد و همکاران، ۱۹۹۰)، مشاهده هر رفتار پربسامدی در انسان و سوسه^۱ تحویل آن به یک نیاز فطری را بیدار می‌کند. چیزی که در ابتدای قرن حاضر نیز وجود داشت و برای تبیین هر رفتاری یک گزینه اختراع می‌شد (همچون گزینه نخوردن سیب در باغ شخصی خود). اما آنچه به جای طرح یک نیاز فطری و حواله آن به ژنها در خصوص معنویت اهمیت دارد، شناخت مکانیزم پدیده‌ایی آنست که باید مورد توجه قرار گیرد.

مسأله دوم در نگاه به معنویت به عنوان نظم دهنده وجودی عمل، رویارویی با پرسش «چه کنم؟» است. به نظر می‌رسد در اینجا مراد رویارویی هشیارانه با این پرسش است، زیرا به هر حال خود -نظم‌دهی^۱ یک فرایند بنیادی روانی است که پرسش «چه کنم؟» در اغلب موارد، مواردی که نظم دهی تابع فرایندهای زیستی و یا خودکار روانشناختی نیست، لازمه آنست. از این روی، به نظر می‌رسد رویارویی تجربه‌ای و شخصی با پرسش «چه کنم؟» فرایند روانشناختی بنیادی تری از معنویت است که بتوان آن را به عنوان مشخصه اصلی افراد معنوی در نظر گرفت.

پاسخ به «چه کنم؟» تابع فرایندهای بنیادی خودشناختی است و این امر بی‌تردید از مشخصه‌های متبلور افراد معنوی است، اما این فرایند مختص افراد معنوی نیست (قربانی و همکاران، ۲۰۰۳b). به عبارتی دیگر، خودشناسی از شروط ضروری معنویت است، اما مختص افراد معنوی نیست زیرا همیشه به معنویت منتهی نمی‌شود. هر چه عمق فرایندهای خودشناختی بیشتر شود، پرسش «چه کنم؟» و کارکردهای سازش یافته^۱ روانشناختی بیشتر متبلور می‌شوند اما در این صورت آیا پختگی شخصیت همان معنویت است؟

مسأله سوم، انسجام نظری ویژگیهای افراد معنوی در این مفهوم سازی است. در این دیدگاه مولفه‌های اصالت و زیست در لحظه (در کنار پرسش چه کنم؟) به عنوان مولفه‌های دیگر انسان معنوی در نظر گرفته شده‌اند (ملکیان، ۱۳۸۲). اگر این ویژگیها با توجه به اهمیت فرایندهای خودشناختی در این زمینه مدنظر قرار گیرند، بسیار به توصیف منسجم راجرز (۱۹۶۱) از شخص با کنش کامل^۱ شبیه می‌شوند. راجرز معتقد است نخستین ویژگی فردی که کنشی بهینه دارد گشودگی به تجربه^۲ است. فرد گشوده به تجربه آزادانه و بدون حالت‌های تدافعی انکار و تحریف، که ناشی از ارزشداوری مشروط خود است، همه احساسات و افکار درون و آنچه را که در موقعیت پیش روی قرار دارد در دامنه آگاهی و تجربه خود قرار می‌دهد. هر محرکی - از درون و از برون - آزادانه از طریق سیستم عصبی ارگانسیم وارد آگاهی هشیارانه شخص می‌شود. از این رو فرد بیشتر به خود گوش می‌دهد و بیشتر آنچه را در درون می‌گذرد - که خود یک تجربه است - تجربه می‌کند.

این فرایند خودشناختی که ماهیت تجربه‌ای دارد، منجر به زندگی کامل در لحظه حال و یا براساس نظر راجرز زیست وجودی^۳ می‌شود. در این حالت هر تجربه‌ای در لحظه تازه و بی‌همتا می‌شود. اگر فرد گشودگی به تجربه داشته باشد، و از هر گونه تحریف و انکار دفاعی رها گردد، هر لحظه زندگی تازه می‌شود زیرا ترکیب پیچیده محرک‌های درون و برون در هر لحظه بی‌همتا و غیر قابل پیش بینی توسط خود یا دیگران است. گشودن روح بر آنچه اکنون جاری است و کشف فرایند فرارونده^۴ لحظه، یکی از کیفیات کنش وری کامل از دید راجرز است.

گشودگی به تجربه جاری و تجربه کردن کامل آنچه در لحظه تجربه می‌شود به اعتمادی فزاینده به خود که راجرز آن را اعتماد ارگانسیمیک می‌نامد منتهی می‌گردد. وقتی فرد نسبت به آنچه در درون و برون در هر لحظه می‌گذرد آگاه باشد و آن را تجربه کند، در این صورت تصمیمها و اعمال وی در هر لحظه براساس اطلاعات بیشتری است و از این روی قابل اعتمادتر و سازنده تر خواهد بود.

1. fully functioning

2. openness to experience

3. existential living

4. ongoing

پیامد گشودگی به تجربه، زیست وجودی، و اعتماد ارگانسیمیک احساس آزادی و خلاقیت بیشتر خواهد بود. مراد از آزادی و یا خودمختاری در اینجا درونی شدن مسندعلی رفتار و انجام آنچه کاملاً محصول انتخاب خود فرد است می‌باشد. در این حالت فرد از گذشته رها می‌شود و تجارب گذشته دیگر تجربه جاری و رفتار وی را دیکته نمی‌کنند. از این روی احساس آزادی و رهایی و احساس توانایی مهار در زندگی افزایش می‌یابد. چنین تجربه‌ای در اثر یک روانکاو موفقیتم‌آمیز یا تمرین طولانی مراقبه‌های خاصی نیز در فرد حاصل می‌شود. این آزادی یا مسندعلی درونی عمل براساس یافته‌های پژوهشی جدید یک نیاز بنیادی روانی است و با اصالت همخوانی دارد (رایان و دسی، ۲۰۰۰). از دگر سوی، خلاقیت در این حالت به نحو نسبتاً گریز ناپذیری افزایش می‌یابد زیرا سه مولفه انسان با کنش کامل بستر مناسبی برای آفرینندگی خواهد بود.

روشن است که «چه باید کرد؟»، اصالت، و زیست در لحظه در واقع مولفه‌هایی از مفهوم سازی منسجم راجرز از شخص با کنش کامل در قالب گشودگی به تجربه، زیست وجودی، و اعتماد ارگانسیمیک است که به حسی از آزادی و اصالت و خلاقیت منتهی می‌شود. اما باز این پرسش پابرجاست که آیا اینها مشخصات شخص معنوی است؟ در این منظر، انسان معنوی چه تمایزی با شخصیت سالم و رشد یافته دارد زیرا این ویژگیها به انسانی سالم، و نه لزوماً معنوی اشاره می‌کند و راجرز نیز در نظریه خود کنش وری کامل را اختصاصاً به معنویت تحویل نداده است.

راجرز نظریه خود را در تعاملی خلاقانه و ساده شده^۱ از بودیسم و روانکاوی صورتبندی کرده است. راه رهایی و رسیدن به نیروانا در بودیسم - که راهی به سوی تجارب معنوی و عرفانی است - تحقق گشودگی به تجربه و زیست وجودی است که از طریق راه هشتگانه جلیل (پاشایی، ۱۳۸۰) حاصل می‌شود. این راه از طریق رعایت برترین رفتار (سیلا یا درستی گفتار و کردار) و سیر در عوالم درونی و نظاره و مراقبه دل (سامادی و پانیا) حاصل می‌شود که در نهایت به برترین شناخت می‌رسد. بر این اساس،

1. simplified

گشودگی به تجربه و زیست وجودی به سیر در عوالم درونی و نظاره و مراقبه در آئین بودیسم بسیار نزدیک است، و همخوانی آن با معنویت دور از انتظار نیست. شاید پروژه راجرز سکولاریزه کردن معنویت بودیسم بوده است و در نتیجه آن را به عنوان کارکرد کامل، و نه معنویت، توصیف کرده است. اما حتی اگر گشودگی به تجربه و زیست وجودی از مولفه‌ها و یا پیامدهای معنویت باشد، پرسش اساسی شناخت موتور محرک گشودگی به تجربه و زیست وجودی است. شناسایی چنین موتور محرکی است که هسته معنویت را به عنوان یک سازه روانشناختی هویدا خواهد کرد. اینجاست که معنویت به عنوان یک صفت شخصیتی، به عنوان یک نوع هوش، و یا یک نیروی انگیزشی مطرح می‌شود.

معنویت به عنوان یک عامل شخصیتی

پیدمونت (۱۹۹۹) با ساخت مقیاس تعالی معنوی^۱ مفهوم معنویت به عنوان یک سازه شخصیتی را مطرح ساخت. وی در مطالعات خود نشان داد در کنار پنج عامل بزرگ که ساخت شخصیت را تشکیل می‌دهند، می‌توان به عامل ششمی تحت عنوان معنویت اشاره کرد. وی معتقد است به رغم تفاوت‌های ادیان در تعریف و تبیین غایت با معنای^۲ زندگی، تم اصلی ادیان همسان است. و از این روی پارادایم گسترده‌تری برای فهم هستی وجود دارد که هشیاری فرد را در وهله‌هایی متعالی می‌سازد و همه امور را در واحدی هماهنگ^۳ تلفیق می‌کند. تمامی ادیان از مؤمنان خود می‌خواهند محدودیت دیدی را که هر فرد دارد، دیدی که در زمان و مکان خاصی محصور است، در نظر بگیرند و دیدی جامع نسبت به زندگی اتخاذ نماید که گرایش بنیادی تر طبیعت انسان را ارضاء می‌نماید. پیدمونت (۱۹۹۹) این تم را تعالی معنوی می‌نامد.

تعالی معنوی در واقع ظرفیت فرد برای خارج شدن از حس آنی زمان و مکان و دیدن زندگی از منظری وسیع‌تر و عینی‌تر است. در این منظر متعالی فرد وحدت بنیادی حاکم بر وجوه گوناگون طبیعت را می‌بیند و احساس تعلق و پیوندی با دیگران حس می‌کند که

1. Spiritual transcendence scale

2. meaningful ultimacy

3. unity harmony

حتی با مرگ از بین نمی‌رود. در این منظر وسیع، کل نگر، و بهم پیوسته، فرد تقارن زندگی را می‌شناسد و نسبت به دیگران احساس تعهد می‌یابد.

پیدمونت (۱۹۹۹) نیز بر تمایز تعالی معنوی با دینداری تاکید می‌کند. در حالی که تعالی معنوی بیشتر جستار شخصی برای پیوند با امر مقدس است، دینداری بیشتر تلاشی اجتماعی جهت رویارویی با امر مقدس است. وی تعالی معنوی را از آن روی که ممکن است دینی و یا سکولار باشد، گسترده‌تر از دینداری می‌داند.

مولفه‌های تعالی معنوی از نظر پیدمونت عبارتند از: حس پیوند^۱، باور به اینکه فرد بخشی از جامعه بزرگ بشری است و نقش وی در تداوم هارمونی زندگی گریز ناپذیر است؛ جهان شمولی^۲، باور به ماهیت توأم با وحدت^۳ زندگی؛ تحقق دعا^۴، احساس شعف و خشنودی ناشی از رویارویی شخصی با واقعیت متعالی؛ تحمل تناقضات^۵، توانایی زیست با ناپایداری^۶ و تناقضات در زندگی شخصی، و اندیشه درباره امور براساس «هم این هم آن» به جای «یا این یا آن»، فقدان قضاوت^۷، توانایی پذیرش زندگی و دیگران به همان شکل که هستند و حساسیت به نیازها و دردهای دیگران؛ وجودی بودن، میل به زندگی در لحظه و مشتاق رویارویی با تجربه‌های زندگی به عنوان فرصتهایی برای رشد و شادی، و سپاس^۸، حس شگفتی و سپاس برای مشخصه‌های بی‌همتا و مشترک با دیگران در زندگی خود.

پیدمونت معتقد است معنویت می‌تواند جهت‌گیری متفاوتی در چگونگی عمل شخصیت ایجاد نماید، و شوق و عمق بیشتری به اهداف ما دهد. معنویت نحوه تعامل ما با خود و دیگران را تحت تأثیر قرار می‌دهد، و می‌تواند بازنگری در اهداف و ادراک از محیط را به همراه داشته باشد. پیدمونت در شواهد پژوهشی خود وجود عامل تعالی معنوی را متمایز از عاملهای شخصیتی، روایی ملاک خودسنجی و دگرسنجی آن، و توانایی پیش بینی متغیرهای متمایزی به نسبت صفات شخصیتی را نشان داده است. بر همین اساس، وی این عامل را به عنوان یک عامل شخصیتی در نظر گرفته است.

1. a sense of connectedness

2. universality

3. unitive nature

4. prayer fulfillment

5. tolerance of paradoxes

6. inconsistency

7. nonjudgmentality

8. gratefulness

مؤلفه‌های مورد اشاره پیدمونت از معنویت پستوانه‌های پژوهشی دارد، اما آنچه در مفهوم سازی وی باید مورد تأمل قرار گیرد، در نظر گرفتن معنویت به عنوان یک عامل شخصیتی است. شخصیت، در مفهومی سنتی، گرایشها و نه عملکردهای تابع تفاوت‌های فردی را شامل می‌شود (میر و سالوری، ۲۰۰۰). در این صورت از آنجا که وی معنویت را به عنوان یک ظرفیت در نظر می‌گیرد، این ظرفیت بیشتر تواناییهای عملکردی و نه گرایشهای فکری، احساسی، و رفتاری را شامل می‌شود. بر این اساس، در نظر گرفتن معنویت به عنوان یک گرایش شخصیتی در کنار پنج گرایش اصلی شخصیت، مورد تردید قرار می‌گیرد. آنچه یافته‌های پیدمونت بر آن تأکید می‌کند، تمایز معنویت از پنج عامل بزرگ شخصیت است، اما این به معنای هم ارز دانستن آن با گرایشهای شخصیتی نخواهد بود و همانگونه که خود اشاره می‌کند، معنویت نوعی ظرفیت است. در اینجا است که بحث معنویت به عنوان یک نوع هوش و یا توانایی شناختی مطرح می‌شود.

معنویت به عنوان یک نوع هوش

پس از طرح نظریه هوشهای چندگانه توسط گاردنر (۱۹۸۳)، نگاه به هوش یا توانایی حل مسأله به صورت سازش یافته به عنوان یک توانایی عمومی و زیربنایی مورد تردید قرار گرفت و این احتمال مطرح شد که به جای یک هوش کلی و عمومی، ممکن است مجموعه‌ای از هوشهای مختلف وجود داشته باشد. برای اینکه یک سازه روانشناختی به عنوان هوش در نظر گرفته شود، باید یک توانایی و نه یک گرایش باشد و بر همین اساس در سنجش آن باید مقیاسهایی طراحی شود که پاسخ درست و غلط داشته باشند. این توانایی باید با سن افزایش یابد، و از مجموعه‌ای از تواناییهای بهم مرتبط تشکیل شده باشد (میر و همکاران، ۲۰۰۰). در این شرایط است که ما می‌توانیم یک سازه را هوش بنامیم. گاردنر نیز در تحلیلی وسیع‌تر به این نتیجه می‌رسد که برای هوش دانستن یک سازه باید هشت ملاک را در نظر گرفت: ۱- امکان شناسایی مجموعه‌ای از عملیاتها در آن وجود داشته باشد ۲- تاریخی تکاملی داشته و در فرایند تکامل از خود شکل‌پذیری نشان داده باشد ۳- الگویی از تحول در آن قابل ردیابی باشد ۴- در اثر آسیبهای مغزی دچار اشکال شود ۵- افرادی با توانایی عالی و افرادی با فقدان توانایی در آن خصیصه

قابل رصد باشند ۶- امکان رمزگذاری آن در یک نظام نمادی وجود داشته باشد ۷- شواهد پژوهشی تجربی و آزمایشگاهی در تأیید آن ارائه شده باشد ۸- مقیاسهای سنجش آن دارای ملاکهای روانسنجی باشند.

امون (۲۰۰۰) با طرح معنویت به عنوان دغدغه شخصی نسبت به امر غایی، پنج مشخصه را برای معنویت ذکر می‌کند که آنها را به عنوان مجموعه‌ای از تواناییهای بهم مرتبط یا نوعی هوش در نظر می‌گیرد: ۱- ظرفیت متعالی سازی ۲- توانایی دستیابی به حالت‌های متعالی هشیاری معنوی ۳- توانایی آغشته سازی فعالیتها، رویدادها، و روابط روزمره با حسی از امر مقدس ۴- توانایی بهره‌گیری از منابع معنوی برای مسأله‌گشایی در زندگی ۵- ظرفیت عمل اخلاقی (همچون بخشش، سپاس، تواضع، نوع دوستی).

متعالی سازی. مراد از تعالی حرکت به فراسوی محدودیتهای معمول فیزیکی است. متعالی سازی پرواز کردن از دنیای طبیعی و ارتباط با امری مقدس و یا حرکت به فراسوی حالات مادی و جسمانی و ارتقاء آگاهی از خود است. الکین و همکارانش (۱۹۸۸) اظهار می‌دارند معنویت «سبکی از بودن و تجربه کردن است که از طریق آگاهی از امری متعالی متجلی می‌شود و براساس ارزشهای خاصی درخصوص خود، دیگران، طبیعت، زندگی، و هر آنچه فرد آن را غایی می‌انگارد معین می‌گردد» (ص ۱۰). معنویت هنری برای پرورش تواناییهای ذهن همچون آموزش توجه و یا پالایش آگاهی است (والش و واگان، ۱۹۹۳). از دگر سوی، عرفان نیز آگاهی از واقعیت غایی است که در شکل وحدت و یکپارچگی ظاهر می‌شود. گونه‌ای از آگاهی که در آن تمامی مرزها ناپدید و همه چیز در یک کلیت منسجم ادغام می‌شود (امون، ۲۰۰۰). بر این اساس، افراد هوشمند به لحاظ معنوی مهارت خاصی در دستیابی به چنین حالاتی از هشیاری دارند.

قدسی سازی^۱. قدسی سازی سومین مشخصه هوش معنوی است. قدسی سازی متمایز کردن یک عمل براساس یک هدف خاص - برای یک هدف مقدس یا قدسی - است. درک حضور امر مقدس در فعالیتهای روزمره یکی از آگاهیهای معنوی در تمامی

ادیان بزرگ است. قدسی سازی فعالیت‌های روزمره پیامدهای متعددی دارد. وقتی انجام شغل و یا بزرگ کردن فرزند با مقاصدی مقدس (همچون قصد قربت در فرهنگ مسلمانان) انجام شود، این اهداف اهمیت بیشتر می‌یابند و فرد نیروی بیشتری در انجام آنها احساس می‌کند. یافته‌ها نشان می‌دهند وقتی زندگی افراد به سوی امری غایی حرکت می‌کند، حسی از معنا و تحقق در افراد پرورش می‌یابد و شخصیت منسجم‌تر می‌شود (امون، ۱۹۹۹، ۲۰۰۰).

مقابله معنوی - دینی. چهارمین مشخصه هوش معنوی، توانایی بهره‌گیری از منابع معنوی در مسأله‌گشایی است. لازاروس و فوکمن (۱۹۸۴) مسأله‌گشایی را بدین شکل تعریف می‌کنند: توانایی کسب اطلاعات، تحلیل موقعیت با هدف شناسایی مشکل و به منظور شکل دهی شیوه‌های متفاوتی از عمل، ارزیابی این اعمال متفاوت و مقایسه آنها در ارتباط با نتایج قابل پیش بینی، و انتخاب و انجام یک عمل مناسب برای حل مسأله. چنین کاری نیازمند توانایی بازنگری در اهداف و شکل دهی اهداف جدید است چنین توانایی‌ای انعکاسی از هوش است (هاسلام و بارون، ۱۹۹۴).

معنویت بازنگری در اهداف را تسهیل می‌کند. افزون بر این، شواهد پژوهشی نشان می‌دهند افراد دینداری که با استرس‌های آسیب‌زا بهتر سازش پیدا می‌کنند، بیشتر می‌توانند بحرانهای آسیب‌زا را برای خود معنا کنند، و بیشتر احتمال دارد پس از تجربه آسیب‌زا احساس کنند رشد کرده‌اند (پارک و همکاران، ۱۹۹۶). شایان توجه است تمامی اشکال مقابله معنوی به نحو یکسانی اثربخش نیستند؛ به عنوان مثال همکاری با خدا سازش یافته‌تر از تسلیم منفعلانه در برابر خداست (پارگامنت، ۱۹۹۷).

صفات اخلاقی. پنجمین و آخرین مولفه هوش معنوی از نگاه امون پایداری در نشان دادن رفتار اخلاقی است. بخشش، سپاس، تواضع، نودوستی، و عشق ایثارگونه^۱. این صفات اخلاقی از دیرباز به عنوان مهارت در نظر گرفته شده‌اند و در اغلب ادیان بر آنها تأکید شده است. این صفات با انگیزه برای امر غایی و عمل اثربخش مرتبط‌اند. محور تمامی این صفات براساس دیدگاه بایمستر و اکسلاین (۱۹۹۹) مهار خود^۲ است.

به همین شکل، ناتوانی در مهار خود هسته هفت گناه بزرگ غرور، خشم، شهوت، حرص، شکم بارگی، حسد و تبلی است. در مجموع، امون معتقد است که هریک از این صفات اخلاقی مهارتهایی است که در اثر هوش معنوی پرورش می‌یابند.

آنچه در مفهوم سازی امون از هوش معنوی شایان توجه است، تأکید خود وی بر عامل انگیزشی در معنویت است. تلقی وی از معنویت، همانگونه که خود تصریح کرده است بدین شرح است: «هر آنچه با امر غایی و حقیقت شخصی درآمیخته است» (ونگ ۱۹۹۸، ص ۳۶۴)، و یا اینکه چطور فرد با امر غایی به شکل معناداری زندگی می‌کند، و چگونه به عمیق‌ترین حقایق و رازهای عالم پاسخ می‌دهد (برگمن و تیرمن، ۱۹۹۵، ۱۶۹). بر این اساس، انگیزش یکی از ابعاد اصلی معنویت است و آن جستجوی امر غایی است. ضمن اینکه در معنویت عناصر شناختی خاصی وجود دارد که طرح مفهوم هوش معنوی را موجه می‌سازد، نمی‌توان آن را صرفاً به یک توانایی شناختی همچون هوش تحویل داد. از این روی، بررسی ابعاد انگیزشی معنویت و در نظر گرفتن آن به عنوان یک نیاز نیز قابل تأمل است.

معنویت به عنوان انگیزش

پارگامنت (۲۰۰۰) ضمن اینکه معنویت را انعکاسی از کارکرد اصلی و بی‌همتای تمامی ادیان در نظر می‌گیرد، آن را به عنوان جستجوی امر مقدس تعریف می‌کند. این تعریف از دو مولفه اصلی تشکیل شده است جستجو و مقدس. واژه جستجو بر فرایندی بودن و ماهیت انگیزشی داشتن معنویت تأکید می‌کند. این جستار می‌تواند در قالبهای سنتی و یا غیر سنتی دنبال شود. بر این اساس، پارگامنت معنویت را هسته دین می‌داند که الزاماً منحصر به دوران مدرن نیست. در چنین تحلیلی، می‌توان اذعان داشت دوران مدرن هسته معنوی دین را متبلورتر و پوسته و عرضیات ادیان را کم‌رنگ‌تر کرده است. آنچه وحدت بخش این مسیرهای متفاوت است، هدف آنست: امر مقدس.

مقدس هر آنچیزی است که از امور عادی و روزمره متفاوت و سزاوار احترام و ستایش است. هر آنچه با چنین امری همخوان است، مقدس تلقی می‌شود. موضوعات مقدس می‌تواند زمان (شب قدر پرسمیس)، مکان (مسجد، کلیسا)، رویداد (تولد و

مرگ)، ماده (صلیب، تسبیح)، محصول فرهنگی (موسیقی، ادبیات)، فرد (رهبر دینی)، صفات روانشناختی (معنا خواهی، روح)، صفات اجتماعی (همدردی، نعدوستی)، و نقشهای مختلف (ازدواج، کار، بزرگ کردن فرزند) باشد. فردی که به دنبال کشف، شناخت، تجربه، و ارتباط با آنچه مقدس تلقی می‌شود است، یک فرد معنوی است.

فرایند جستجو و کشف امر مقدس بعد انگیزشی آن را روشن می‌سازد. پارگامنت این فرایند انگیزشی را به مراحل کشف امر مقدس، قدسی سازی، و حفظ امر قدسی تقسیم می‌کند. این جستجو از دوران کودکی آغاز می‌شود. برخی محققان وجود یک گرایش فطری - ژنتیکی را برای معنویت مفروض دانستند (بوچارد و همکاران، ۱۹۹۰)، برخی بر ظرفیت درون روانی کودک در نماد سازی، خیالبافی، و خلق یک موجود فوق انسانی در شکل‌گیری مفهوم خدا تأکید کردند (رزینو، ۱۹۷۹)، برخی بر رویدادهای حساس زندگی و چالشهایی که آشکار ساز محدودیت انسان در نیروی انگیزشی معنویت است تأکید کرده‌اند (پارگامنت، ۱۹۹۷؛ جانسون، ۱۹۵۹)، و برخی بر بافت اجتماعی (خانواده و فرهنگ) در شکل‌دهی معنویت تأکید ورزیده (کافمن، ۱۹۸۱).

شواهد تجربی نشان می‌دهد مدل ذهنی کودک از خدا با مدلی که فرد از خود و دیگران در طول تعاملهای تکراری با والدین یا جانشین آنها دارد قابل تطبیق است (کلپاتریک، ۱۹۹۹). این یافته‌ها نشان می‌دهند کیفیت دل بستگی فرد به خدا (ایمن یا نایمن) مشابه کیفیت دل بستگی وی به والدینش است، اگرچه در این فرایند نمی‌توان کودک را در اخذ این تجسم از دل بستگی فعل پذیر دانست. در طول زمان، افراد ممکن است امر مقدس را جایگزین نقصانها، شکستها، و آسیبهای حاصل از دل بستگی یا موضوعات انسانی سازند. به عنوان مثال، مطالعات طولی نشان داده است زنانی که سبک دل بستگی توأم با نایمنی در روابط روماتیک خود دارند احتمال بیشتری دارد که ارتباط جدیدی با خدا برقرار کنند (کلپاتریک، ۱۹۹۸). به همین شکل، افرادی که از ضربه شدیدی در رنجند احتمال بیشتری دارد نوعی دگرگونی دینی را تجربه نمایند (زینباورو پارگامنت، ۱۹۹۸). این یافته‌ها نشان می‌دهد حرکت به سوی معنویت عوامل

شخصی، اجتماعی، و زمینه‌ای^۱ متعدد و گوناگونی دارد. در مجموع به نظر می‌رسد، راهگشایی و آسیب‌زایی جستجوی فرد برای امر مقدس، به نوع‌خدایی که کشف می‌کند و ارتباطی که با او برقرار می‌کند بستگی دارد (پارگامنت، ۲۰۰۰).

پس از کشف خدا، امر قدسی سازی آغاز می‌شود، و پدیده‌های متنوعی می‌توانند مقدس شوند. حتی برخی ادیان تمامی زندگی را مقدس می‌دانند. ماهونی و همکاران (۱۹۹۹) سه مصداق برای قدسی سازی برشمرده‌اند. افراد امر مقدس را حفظ و حمایت می‌کنند؛ انرژی خود را وقف دنبال کردن امر مقدس می‌کنند؛ و معنا، قدرت، و رضایت بیشتری از ابعاد مقدس زندگی خود استخراج می‌نمایند. افزون بر این، جستجوی امر مقدس می‌تواند فواید روانشناختی و اجتماعی خاصی داشته باشد. در عین حال، این قدسی سازی ممکن است پیامدهایی منفی نیز داشته باشد. مثال بارز در این خصوص فرقهٔ درب بهشت‌اند^۲ که در اثر ایمان به رهبر خود و قدسی سازی وی، موجبات مرگ خود را فراهم کردند (پارگامنت، ۲۰۰۰).

پس از کشف امر مقدس و قدسی سازی، حفظ امر مقدس مطرح می‌شود که در آن فرد از امر مقدس مراقبت می‌کند. افراد از طریق دعا، مراقبه، و تجربهٔ امر مقدس در زندگی روزمره ارتباط خود را با امر مقدس حفظ می‌کنند. در کنار این سه روش، روشهای مقابله‌ای خاصی نیز در حفظ ارتباط با امر مقدس - زمانی که تهدید می‌شود - به کار می‌رود. طرد و مقابله با هر آنچه امر مقدس را انکار می‌کند که در شکل بنیادگرایی خود را نشان می‌دهد (مرزبندی معنوی)، توبه کردن از گناهان و انجام اعمال خاصی (همچون خود تنبیهی) وقتی ارتباط با امر مقدس قطع می‌شود (خالص سازی معنوی)، و تفسیر رویدادها و تجاربی که آسیب‌زا و دردناکند براساس سبک ایمانی خود (بازسازی معنوی) همگی روشهایی است که افراد در مقابله با تجارب و رویدادهایی که ارتباط با امر مقدس را تهدید می‌کنند به کار می‌برند (پارگامنت، ۲۰۰۰).

نگاه به معنویت به عنوان انگیزش بیشتر پژوهشهای کارکردی را دامن زده است. روانشناسی امریکایی که در دامان عمل‌گرایی مدرنیستی تحول یافته است، دغدغهٔ

افزایش مهار انسانها را دارد (همچون هشیار سازی ناهشیار، افزایش کنترل‌های شناختی و رفتاری و...). این روانشناسی مهار محور^۱ است، اما جنبه‌هایی از زندگی انسانی است که خارج از مهار آدمهاست (همچون مرگ، بیماری، حوادث) و معنویت می‌تواند روشی برای برای «درک و کنار آمدن با نقصانهای بنیادی انسان» باشد (پارگامنت، ۲۰۰۰، ص ۶۵۵). براین اساس، این روی آورد کارکردی به معنویت، اگر چه ابعاد انگیزشی این سازه را روشن‌تر می‌سازد، اما مفهوم سازی در خصوص جنبه‌های نیرودهنده این انگیزش را همچنان ناپیدا باقی می‌گذارد. در عین حال، این پژوهشها می‌توانند دریچه‌ای را برای درک بهتر سرچشمه‌های معنویت باز کنند.

نتیجه: به سوی یک مفهوم سازی انسجامی روانشناختی از معنویت

آنچه در خصوص روی آوردهای روانشناختی مختلف به معنویت ارائه شد، افق‌هایی را برای انسجام و درک بهتر سازه معنویت فراهم می‌سازد. نخست، معنویت اگرچه تابع تفاوت‌های فردی و فرهنگی است، اما نمی‌توان آن را به برنامه‌های درون زای سیستم عصبی در کنار صفات شخصیتی تحویل دارد. از دگر سو، معنویت را نمی‌توان همچون عامل‌های شخصیتی که از بدو تولد، بالقوه قابل ردیابی اند و در فرآیند تحول کمیتهای مختلف به خود می‌گیرند و به شیوه‌های متفاوتی نظم دهی می‌شوند در نظر گرفت. در عین حال، به کارگیری واژه ظرفیت در توصیف معنویت نیز تحویل آن به یک گرایش برابر با صفات شخصیتی را منتفی می‌سازد. از این روی، روی آورد پیدمونت (۱۹۹۹)، نه به لحاظ محتوای سازه، بلکه به لحاظ تفسیر این محتوا چندان قابل دفاع به نظر نمی‌رسد.

روی آورد امون (۲۰۰۰) در خصوص معنویت به عنوان هوش با توجه به اینکه در اغلب تعاریف معنویت نوعی ظرفیت یا توانایی تلقی می‌شود قابل تعمق به نظر می‌رسد. متعالی سازی، ارتقاء حالت‌های هشیاری، اشباع فعالیت‌های روزانه از این تعالی و هشیاری، بهره‌گیری از منابع معنوی در مسأله‌گشایی، و پرورش صفات اخلاقی مولفه‌های قابل دفاعی از معنویت‌اند که در مقوله مهارتها قرار می‌گیرند. اما مخرج مشترک این پنج

مهارت چیست؟ کیست که به فراسوی مادیات ملموس می‌رود، حالتهای برتری از هشیاری را تجربه می‌کند، آنها را در ابعاد مختلف زندگی روزمره خود می‌بیند و در نتیجه رویدادهای زندگی برای وی معنای دیگری می‌یابد، و صفاتی اخلاقی را نشان می‌دهد که افراد غیرمعنوی نیروی نشان دادن آنها را ندارند؟ عوامل و نیروهای مؤثر در این مهارتها کدامند؟ اینجاست که پذیرش مهارتهای خاصی در معنویت نباید به معنای تحویل معنویت به مجموعه‌ای از مهارتها منتهی شود، و باید آبخشورها و مؤلفه‌های غیرعملکردی آن نیز در یک منظومه منسجم مورد توجه قرار گیرد.

تأملهای خودشناختی و یا نگاه خاص به تجارب خاص زندگی ممکن است فراروندگی تغییر در لحظه لحظه زندگی، ناپابندگی همه چیز و تعارض آنها با تجسمهای پایدار ذهنی انسانی را برای فرد هویدا سازد. چنین معرفتی از جمله آموزشهای اصلی ادیان است: ناپابندگی دنیا. برخی ادیان همچون بودیسم نیز با آموزشهای مراقبه‌ای خاصی در تکاپوی تجربه مستقیم و لحظه به لحظه فرد از این ناپابندگی (انیچا) اند. برخی افراد توانایی شناختی تیزتری در درک این ناپابندگی دارند، درکی که همراه با هشیاری به گرایش بازنمائیهای ذهنی به پایداری است. بر این اساس، درک فراروندگی و ناپایداری زندگی و تعارض آن با پایداری بازنمائیهای ذهنی از جمله مؤلفه‌های شناختی معنویت است. بر همین مبناست که زیست وجودی از مؤلفه‌های اصلی معنویت در دیدگاههای مطرح شده در این نوشتار تلقی شده است.

از دگر سوی، پاک نشدن اساسی درد و رنج و درک درهمنیدگی لذت و رنج در ساخت عالم مورد تجربه مستقیم، و تعارض این امر با نیاز بنیادی فرد به افزایش لذت و کاهش درد و رنج، منبع شناختی دیگر معنویت به نظر می‌رسد. در حالی که ارگانیسم انسانی گرایش به بیشینه سازی لذت و کمینه سازی درد و رنج دارد، درک تجربه‌ای وابستگی تفکیک ناپذیر لذت و درد گونه‌ای توانایی شناختی است که زیربنای مهارتهای معنوی مورد اشاره امون به نظر می‌رسد.

در کنار تعارض ناپایداری عالم و میل به پایداری، و لذت طلبی و دردگریزی و وابستگی متقابل آنها، واقعیت نیستی نیز از دیگر منابع شناختی معنویت است. مرگ واقعیت پیش روی فرد است که به نحوی فطری گرایش شدیدی به سرکوبی این آگاهی

دارد. گرایش‌هایی که موجب غفلت می‌شود. وجود مرگ و نیستی و میل به سرکوبی آن تعارض بنیادی سوم را که سرچشمه دیگر معنویت است به میان می‌آورد: میل به جاودانگی و واقعیت نیستی و ناپایداری و حرکت بی‌وقفه به سوی آن. توانایی شناختی سرکوب نکردن واقعیت مرگ، و هشیاری به میل به جاودانگی و ابدیت سرچشمه سوم معنویت به نظر می‌رسد.

چنین تعارضاتی و آگاهی از آنها، زیر بنای ابعاد انگیزشی معنویت یا جستجوی امر مقدس را نیز روشن می‌سازد. نگاه به معنویت به عنوان یک نیاز فطری تنها به ساده کردن مسأله و عدم شناسایی نیروهای پویشی زیربنای انگیزش معنویت منتهی می‌شود. چنین ساده‌انگاری، در اوایل تاریخ روانشناسی آکادمیک نیز وجود داشت. زیربنای انگیزشی جستجوی امر مقدس میل به جاودانگی و نامیرندگی جهت تداوم ارضاء نیازها و از دگر سوی درک واقعیت کسالت (سازش یافتگی حواس و ذهن انسانی در رویارویی مکرر و تجربه تکراری) در این دنیا است. فرد از یک سو میل به جاودانگی دارد، و از دگر سوی وقتی در تجربه خود در این دنیا دقیق می‌شود جاودانگی در آن را نه تنها به دلیل وجود مرگ ناممکن می‌بیند، بلکه حتی در صورت تحقق، آن را کسالت آور و غیر قابل تحمل می‌یابد. رمان مشهور تصویر دوریان گری روایتی از این مسأله است. این امر حتی در تکرار محدود تجارب در دنیای همواره در حال تغییر قابل ردیابی است.

بر این اساس، معنویت مجموعه‌ای از توانائیهای شناختی و نیروهای پویشی متجلی از نیازهای خاص است. این مجموعه در قالب گزاره‌های زیر قابل مطرح است: شخص (و نه فرد و نه بشر) در جستجوی جاودانگی و نامیرایی است. شخص در جستجوی لذت و گریز از درد و رنج است. این لذت در قالب رفع نیازهای جسمانی (هوا، آب، غذا، جنس مخالف)، دوری از خطر، ارتباط گرم با هم‌نوع، احساس شایستگی، و خود مختاری حاصل می‌شود. شخص می‌خواهد جاودانه باشد و فرایند ارضاء پایان‌پذیرد (تا اینجا نیروهای پویشی ناشی از نیاز مطرح‌اند). اما شخص به شکل تجربه‌ای می‌فهمد (نه می‌داند) که ارضای جاودانه در این دنیا امکان‌ناپذیر است. اگر هم امکان‌پذیر باشد، کسالت آور است. از دگر سوی، می‌فهمد لذت بیشتر در ارضای بیشتر، درد و رنج را به طور بالقوه در خود می‌پروراند چون این دو بهم وابسته‌اند. درد و رنج در این دنیا گریز

ناپذیر و پاک نشدنی است. شخص می‌فهمد پایداری سازی در ادراک و شناخت در تضاد با واقعیت ناپایداری و تغییر لحظه به لحظه تجربه شده‌ی دنیاست. از دگر سو، پایداری سازی در جهت ارضای میل به جاودانگی در این دنیا به کسالت می‌انجامد (این موارد به تواناییهای شناختی که در واقع نوعی خودشناسی وجودی اند اشاره می‌کنند). پس انگیزه جستجوی امر مقدس، آنچه متفاوت از چیزی است که شخص به طور مستقیم و عرفی تجربه می‌کند، آغاز می‌شود. آنچه جاودانه، مطلق (غیر نسبی)، و تغییرناپذیر می‌نماید و فراسوی زمان و مکان است. این فرایند عمیقاً با تجربه و تأمل در خود درآمیخته شده است.

پس چهار تعارض اساسی زمینه‌شکل‌گیری گرایشهای متعالی معنوی است: جاودانگی و ناپایداری، جاودانگی و امکان‌ناپذیری آن، جاودانگی و کسالت آور بودن آن در این دنیا، و لذت طلبی و پاک نشدن رنج در این دنیا. درک این تعارضات ناراضیاتی خلاقیتی جهت بیداری معنوی به وجود می‌آورد. از اینجاست که مفهوم سازی در خصوص شخص با کارکرد کامل، و هوشمند به لحاظ معنوی معنا می‌یابد. اگرچه آنچه راجرز در خصوص شخص با کنش کامل یاد می‌کند گسترده‌تر از معنویت است، اما معنویت بی‌تردید در کارکرد بهینه نقش دارد. در عین حال، مفهوم سازی راجرز به لحاظ مفهومی سلسله‌مراتبی است و اساس آن گشودگی به تجربه است. به عبارتی دیگر این گشودگی به تجربه است که به زیست وجودی و اعتماد ارگانیک می‌منتهی می‌شود.

با اخذ مهم‌ترین فرایند انسان با کنش کامل که گشودگی به تجربه و یا در مقیاس کلی‌تر خودشناسی تجربه‌ای (قربانی و همکاران، ۲۰۰۳b) است، می‌توان مفهوم سازی ارائه شده‌ی این نوشتار در خصوص معنویت را به شکل دیگری روشن کرد. خودشناسی یک فرایند بنیادی در کارکرد سازمان روانی انسان است (قربانی و همکاران، ۲۰۰۳b)، اما نوع خاصی از خودشناسی انسجامی (تجربه‌ای و تأملی) معنوی که منتهی به درک تعارض بنیادی می‌شود، زندگی فرد را معنوی می‌کند: تغییر مداوم و میل به پایداری، لذت طلبی و دردگریزی فزاینده و دره‌متنیدگی این دو، امکان‌ناپذیری و ملالت آور بودن جاودانگی و در عین حال میل به جاودانگی در این دنیا. چنین درکی دریچه‌ی بیداری نیروهای انگیزشی و مهارتهای معنویت است. در اینجاست که فرد هم نیرو و هم مهارت

متعالی سازی، حالت‌های برتر هشیاری، قدسی سازی، مسأله‌گشایی با منابع معنوی، و صفات مثبت اخلاقی را کسب می‌کند. ضمن اینکه رویدادها و تجاربی که مهم و سرنوشت ساز و در عین حال ضربه زاینده این نوع خودشناسی را بیدار، و انگیزه و مهارت‌های همخوان با آن را نیز تسهیل می‌کنند.

گفتیم: معنویت انعکاسی از روی آورد انسان مدرن به دین است. روی آوردی که ماهیتی کاملاً تجربه‌ای و یا به عبارتی فنی تر روانشناختی است و بیشتر بر ذاتیات و نه عرضیات دین تأکید می‌کند. ظهور فلسفه گوهرشناختی^۱ (شوان، ۲۰۰۳) در دین‌پژوهی که در تکاپوی متبلورسازی گوهرهای مشترک ادیان است، نمونه بارز از چنین تلاشی است. در عین حال چنین روی آوردی فرصتی را فراهم ساخت تا نظریه پردازی و مفهوم‌سازی از معنویت به عنوان یکی از ابعاد روانشناختی انسان نیز فراهم شود. در این منظر، گذشته از اینکه معنویت یکی از مؤلفه‌های محیط ایدئولوژیک (قربانی و واتسن، ۱۳۸۲) دنیای مدرن در نگاه به دین است، تجلی نارضایتی روانی و بنیادی شخص در رویارویی با دنیاست. این نارضایتی منجر به بسیج نیروهای انگیزشی و شناختی خود می‌شود تا در صورت‌بندی ارتباط نوینی با دنیا، قابل تحمل‌تر کردن آن، و تجربه کردن دگرسان راهگشا شود. معنویت مرحله‌ای از تحول دینداری بشر را منعکس می‌کند و ابعاد خاصی از تجارب و مهارت‌های روانشناختی او را هویدا می‌سازد.

در ایران نیز همچون غرب شواهد حکایت از گسترش علاقه به معنویت می‌کند که در کنار تبیینی که در فرایند تحول مفهوم معنویت در غرب مورد اشاره قرار گرفت، به دو نکته دیگر نیز در ایران باید توجه کرد: سابقه تصوف و ادبیات عرفانی غنی، و حاجت به معنویت به عنوان نوعی واکنش دفاعی مخرب در واکنش به مشکلات روانشناختی، اقتصادی، و اجتماعی (قربانی و همکاران، ۲۰۰۰؛ قربانی و همکاران، ۲۰۰۱؛ واتسن و همکاران، ۲۰۰۲). از این روی، فلاسفه، متألهان، و دانشمندان علوم اجتماعی در تولید و انتقال دانش می‌باید به هر دو وجه یاد شده توجه کنند و تجربه پیامدهای اجتماعی منفی شکل‌گیری تصوف در قرون ۴ تا ۱۰ق را از یاد نبرند. مفهوم‌سازی که از معنویت ارائه

1. perennial philosophy

شد یک فرایند خودشناختی انسجامی است، اما کل این فرایند به شکل عقلانی صرف، به شکل مقلدانه، و در راستای ارضای گونه‌ای از نیازهای روانی که الزاماً معنوی نیستند نیز ممکن است طی شود. در اینجاهاست که معنویت می‌تواند پیامدهای مخربی داشته باشد.

کتابشناسی

- پاشایی، ع، *راه آئین*، تهران، آوند، ۱۳۸۰ ش.
- سروش، عبدالکریم، «ذاتی و عرضی در دین»، *کیان*، ش ۲۲، ۱۳۷۷ ش، ۴-۲۰.
- قربانی، نیما و واتسن، پی. جی، «مبانی روش‌شناسی الگوی محیط ایدئولوژیک در دین پژوهی تجربی»، *مقالات و بررسیها*، ش ۷۴ (۲)، ۹-۳۶، ۱۳۸۲ ش.
- ملکیان، مصطفی، «معنویت گوهر ادیان»، *سنت و سکولاریسم*، تهران، صراط، ۱۳۸۲ ش.

Argyle, M., & Beit-hallahmi, B, *The Social Psychology of Religion*. London:

Routledge & Kegan, 1975.

Baumister, R.F., & Exline, L.J. "Virtue, Personality, and social relations:

Self-control as the moral muscle" *Journal of Personality*, 67, 1165-1194, 1999.

Benner, D.G. "Toward a psychology of spirituality: implications for personality

and Psychotherapy", *Journal of Psychology and Christianity*, 8, 19-30, 1989.

Browning, D.S., *Religious thought and the modern psychologies*, Philadelphia:

Fortress, 1987.

Bouchard, R.J.Jr. "Sources of human psychological differences: The Minnesota

study of twins reared apart", *Science*, 250, 223-250, 1990.

Donahue, M.J., "Intrinsic and extrinsic and estrinsic religiousness: Review and

meta-analysis", *Journal of Personality and Social Psychology*, 48, 400-419,

1985.

Emmon, R. A., "Is spirituality an intelligence? Motivation, cognition, and

the psychology of ultimate concern", *The international Journal for the Psychology of Religion*, 10, 3-26, 2000.

Fukuyama, F., *The end of history and the last man*, New York: Avon, 1992.

Gardner, H., *Frames of Mind*, New York: Guilford, 1983.

Ghorbani, N., Watson, P.J., Bing, M.N., Davison, H.K., & LeBreton, D., "Two facets of self-knowledge: Cross-cultural development of measures in Iran and the United States", *Genetic, Social, and General Psychology Monographs*, 129, 238-268, 2003 b.

Ghorbani, N., Watson, P.J., Ghramaleki, A.F., Morris, R.J., & Hood, R.W., Jr., "Muslim Attitudes towards Religion Scale: Factors, validity, and complexity of relationships with mental health in Iran", *Mental Health, Religion, and Culture*, 3, 125-132, 2000.

....., "Muslim - Christian Religious Orientation Scales: Distinctions, correlations, and cross-cultural analysis in Iran and the United States". *The International Journal for the Psychology of Religion*, 12, 69-91, 2002.

Ghorbani, N., Being, M., Watson, P.J., Davison, H. K., & LeBreton, D. L., "individualist and collectivist values: evidence of compatibility in Iran and the United States", *Personality and Individual Differences*, 35, 431-447, 2003 a.

Haslam, N., & Baron, J., *Intelligence*, New York: Cambridge University Press, 1994.

Hood, R. W., Jr., Spilka, B., Hunsberger, B. & Gorsuch, R., *The psychology of religion*, 2nd edition. New York: Guilford, 1996.

James, W., *The Varieties of Religious Experience*, New York: Collier, 1902.

Johnson, P.E., *Psychology of religion*, Nashville, TN: Abingdon, 1959.

Kirkpatrick, L.A., "Toward an evolutionary psychology of religion" *Journal*

- of Personality*, 67,921-952, 1999.
- Kufman, G. D., *The theological imagination: Constructing the concept of God.*, Philadelphia: Westminster, 1981.
- Lazarus, R.S.& Folkman, S., *Stree. Appraisal, and coping*, New York: Springer, 1984.
- Mahoney, A., "Marriage and the spiritual realm: The roles of proximal and distal religious constructs in marital functioning", *Journal of Family Psychology*, 13,321-338, 1999.
- Mayer, J.D.,Caruso, D.R., & Salovey, P., "Emotional intelligence meets traditional standards for intelligence", *Intelligence*, 1999.
- Miller, W.R., & Martin, J.E., "Spirituality and behavioral psychology: Toward integration", In W.R. Miller and J.E. Martin (Eds), *Behavior therapy and religion: Integrating spirituality and behavior approaches to change*, CA: Sage, 1988.
- Pargament, K.I., "Of means and ends: Religion and the search for significance", *International Journal for the Psychology of Religion*, 2, 201-229, 1992.
- Pargament, K.I., *Psychology of religion and coping*, New York: Guilford, 1997.
- _____,"Spirituality", In Snyder and Lopez (Eds.), *Positive Psychology*, London: Oxford, 2002.
- Park, C.L., "Assessment and prediction of stress-related growth". *Journal of Personality*, 64, 71-105. 1996.
- Pidemont, R.L., "Does spirituality represent the sixth factor of personality? Spiritual transcendence and the five factor model", *Journal of Personality*, 67, 985-1013, 1999.
- Raskin, N.J., & Rogers, C.R., "Person-centered therapy", In R.J. Corsini & D. Wedding (Eds.), *Current psychotherapies*, (5th ed., PP. 128-161). Itasca, IL: F.

- E. Peacock Publishers, 1995.
- Rizzuto, A. M., *The birth of living God: A psychoanalytic study*, Chicago: University of Chicago Press, 1979.
- Rogers, C.R., *On becoming a person*, New York: Harper, 1961.
- Roof, W.C., *A generation of seekers: the spiritual journeys of the body boom generation*, San Francisco Harper, 1993.
- Ryan, R., & Deci, E., "Self-determination theory and the facilitation of intrinsic motivation", *American Psychologist*, 1, 67-78, 2000.
- Schuon, F., *Transcendent*, unity of religion, New York, Gilford, 2003.
- Spilka, B., "Spirituality: Problems and directions in operationalizing a fuzzy concept", *Paper presented at the American Psychological Association, Toronto, Canada*, 1993.
- Tamadonfar, M., "Islam, law, and political control in contemporary Iran", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 40, 203-219, 2001.
- Tart, G., *Transpersonal Psychologies*, El Cerrito, CA: Psychological Processes Inc, 1983.
- Turner, R., "Religious and spiritual problems", *Journal of Nervous and Mental Disease*, 183, 435-444, 1995.
- Vaughan, F., "Spiritual issue in psychotherapy". *Journal of Transpersonal Psychology*, 23, 105-119, 1991.
- Walsh, R.T.P., "Meaning-centered counseling". In P.T.P. Wong & P.S. Fry (Eds.), *The human quest for meaning*, Mahwah, NJ: Lawrence Erlbaum Associates Inc, 1998.
- Watson, P.J., Ghorbani, N., Davison, H.K., Being, M.N., Hood, R.W., & Ghramaleki, A.F., "Negatively reinforcing personal extrinsic motivation: Religious orientation, inner awareness, and mental health in Iran and the

United States. *International journal for the psychology of religion*, 12, 255-276, 2002.

Zinnbauer, B.J., Pargament, K., Cole, B., Rye, M., Butter, E.M., Belabich, T.G., Hipp, K.M., Scott, A.B., & Kadar, J.L., "Religion and spirituality: Unfuzzifying the Fuzzy", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36, 4, 549-564, 1997.