

روش‌شناسی غزالی در روان‌شناسی دین

محمد امین خوانساری*
مسعود آذربایجانی**

چکیده

روان‌شناسی دین از جمله حوزه‌های دین‌پژوهی است که به دنبال بررسی روان‌شناختی دین و دینداران است. این پژوهش با مطالعه‌ی جریانات، رویکردها، روش‌ها و ابزارهای موجود در روان‌شناسی دین در پی تطبیق نگرش امروزی روان‌شناسی دین با نگرش سنتی روان‌شناختی غزالی نسبت به دین و دینداران بود. شیوه‌ی ما در این پژوهش مقایسه و تطبیق روش‌شناسی غزالی با روش‌شناسی‌های موجود در روان‌شناسی بود. روش‌های غزالی قابل تطبیق و مقایسه با روش‌های کیفی روان‌شناسی دین است. انواع روش غزالی در گستره روان‌شناسی دین عبارت بودند از: درون‌نگری‌های شخصی، تحلیل رفتارهای دینداران، تاثیر مفاهیم و اندیشه‌های دینی بر دینداران، توصیفات شناخت‌شناسانه از دین و پدیده‌های دینی، پدیدارشناسی تفسیری و تاویل در مواجهه با متون مقدس

واژگان کلیدی: روش‌شناسی، غزالی، روان‌شناسی دین، روش کیفی

* پژوهشگر پژوهشکده اخلاق و روان‌شناسی اسلامی پژوهشگاه قرآن و حدیث، و دانشجوی دکترای دین‌پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب (نویسنده مسئول مکاتبات)
Email: ma.khansari@gmail.com

** دانشیار گروه روان‌شناسی پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
Email: mazarbayejani@rihu.ac.ir
تاریخ دریافت: ۹۱/۹/۱ تاریخ تأیید: ۹۱/۱۱/۲۴

مقدمه

غزالی از جمله اندیشمندان اسلامی است که تاملات روان‌پژوهانه‌ای در تحلیل و توجیه پدیده‌های روانی و رفتاری داشته و کوشش‌هایی در ارائه نظریات او در این زمینه شده است (رک به: عثمان، ۱۳۸۷، ناجی و جوادی، ۱۳۸۸، هاشمیان، ۱۳۷۲). این پژوهش در پی آن است که از طرفی با توجه به مبانی فکری و روش‌های غزالی و از طرف دیگر با توجه به روش‌های علمی حاکم بر روان‌شناسی دین^۱، روش‌شناسی غزالی در روان‌شناسی دین را ارائه نماید.

نظریات متفکرینی مانند غزالی از مبانی فکری واحدی سرچشمه گرفته و دارای انسجامی یکپارچه است از این رو توجه به مبانی کلامی، فقهی و عرفانی غزالی در این بحث راهگشا هستند.

غزالی در میان مکاتب فکری اسلامی، وابسته به مکتب کلامی اشعری است (همایی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۸) ویژگی اصلی اشاعره، دفاع عقلانی از اصحاب حدیث است. معرفت انسانی در تفکر اشعری بر دو نوع است: ضروری و اکتسابی. معرفت ضروری نیز همه شناخت‌های غیر نظری اعم از شناخت حسی، بدیهی یا از طریق خبر موثق را در برمی‌گیرد. معرفت اکتسابی، معرفتی است که از راه نظر و استدلال عقلی به دست می‌آید. تفکر اشعری معرفت حاصل از اخبار موثق را معرفتی ضروری می‌داند و به تعبیر اشاعره تعقل در عقاید دینی، «استدلال از شاهد به غایب» است. بنابراین یکی از عمده‌ترین ویژگی‌های تفکر اشعری این است که در عین اعتقاد به اصالت متون دینی، اعتبار عقل و قیاس را می‌پذیرد و می‌کوشد بر موافقت عقل با نقل صحه بگذارد. (موسوی بجنوردی، ۱۳۸۵، ج ۹ ذیل مدخل اشاعره)

غزالی به تربیت خانوادگی، مذهب شافعی داشته است (همایی، ۱۳۸۷، ص ۳۵۸). منابع فقهی در مذهب شافعی عبارتند از: قرآن کریم (حجیت ظواهر قرآن)، سنت نبوی (حجیت خبر واحد)، اجماع و قیاس (حسینی دشتی، ۱۳۸۵، ج ۲ ذیل شافعی و شافعیه). هرچند غزالی فقیهی نامور بود، اما خرده‌گیری‌هایی نیز بر فقه و فقیهان زمانه‌ی خویش

دارد. از دیدگاه او فقه معنایی فراتر از اعمال ظاهری و جوانحی دارد و در کنار توجه به فقه ظاهر که به اعمال و جوارح کاردارد باید به فقه باطن هم توجه داشت.

طریقت عرفانی غزالی بیشتر در تصوف عرفانی بوده است. صوفیان در پی نوعی خاصی از علم نبودند؛ زیرا از نظر آنها سرچشمه تمام دانش‌ها دارای مجموعه احوال بوده‌اند (حداد عادل، ۱۳۸۲، ج ۷ ذیل مدخل تصوف). اما به نظر غزالی، تصوف تمام علم نبوده است. از نظر وی، این طریقت جای شریعت را تنگ نمی‌کند، بلکه طریقتی عالمانه است. بنابراین می‌توان غزالی را از نخستین‌ها در جریان فلسفه عرفانی در اسلام دانست. تفکری که به دنبال پیوند عرفان با تفکر مشایی بوده و تأکید بر نقش شهود عقلی در نگرش به شناخت دارند. (ر.ک: کریگ، ۱۳۸۵، ص ۳۸ و ۹۱)

از آنچه که گذشت به دست آمد که بی‌دلیل نبوده است، که غزالی را حجه‌الاسلام خوانده‌اند و احیاء علوم الدین را تالیفی آگاهانه از جوانب سه‌گانه عقلانیت اسلامی معرفی کرده‌اند. (ر.ک: نصر و لیمن، ۱۳۸۳، ص ۴۶۳)

روان‌شناسی دین از جمله حوزه‌های دین پژوهی است که می‌کوشد ابعاد روانی (شناختی، انگیزشی و هیجانی) و رفتاری دینداران را با نگاه روان‌شناختی تبیین نماید. سرآغاز روان‌شناسی دین به عنوان رشته‌ای رسمی به اواخر قرن نوزدهم بر می‌گردد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۵۹). امروزه روان‌شناسی دین به عنوان حوزه‌ای مستقل جایگاه خود را یافته است، اگرچه بواسطه تنوع رویکردهای روان‌شناسی و تنوع نظام‌های دینی تعاریف گوناگونی از آن وجود دارد.

در این پژوهش می‌کوشیم تا با شناسایی روش‌شناسی حاکم بر روان‌شناسی دین به طرحی از «روش‌شناسی غزالی در روان‌شناسی دین» دست یابیم.

روان‌شناسی دین

سیر تاریخی روان‌شناسی دین نشان‌دهنده این واقعیت است که روان‌شناسی دین همانند روان‌شناسی، پیشینه‌ای دراز اما تاریخچه‌ای کوتاه دارد. خاستگاه‌های تاریخی روان‌شناسی را می‌توان تا فلاسفه بزرگ یونان باستان پی گرفت. مشهورترین آنان سقراط، افلاطون و ارسطو بودند که پرسش‌های بنیادین در باب زندگی روانی آدمی مطرح کردند (اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵، ص ۴۴). سقراط تأکید داشت که وسیله شناخت پدیده‌های عالم، قوای عقلانی روان هستند. رهنمود سقراط بر اینکه «خودت را

بشناس» می‌تواند به عنوان پیش درآمد روش درون‌نگری تعبیر شود (لان‌دین ۱۳۸۸، ص ۲۴). افلاطون تا اندازه‌ای دوگانه‌نگر بوده و اندیشه را از ماده جدا می‌پنداشت. ارسطو را می‌توان اولین روان‌شناس واقعی دانست. روش طبیعی او در توصیف رویدادهای روان‌شناختی از تشابه نیرومندی با روش روان‌شناسان کنونی برخوردار است. ارسطو در کتاب نفس^۱ به موضوعاتی پرداخته که امروزه در روان‌شناسی معاصر رایج می‌باشد. (لان‌دین، ۱۳۸۸، ص ۲۵)

با سقوط دولت شهرهای یونان و بروز جنگ در آسیای صغیر، نظریه‌های روان‌شناسی معاصر که توسط یونانیان ایجاد شده بود، به دست فراموشی سپرده شد تا این که دانشمندان اسلامی با بررسی و ارزش‌یابی متون یونانی به مطالعه، ترجمه و تعمق در آنها مبادرت ورزیدند. در نتیجه، تفکر یونانی در سرزمین‌های اسلامی رونق مجدد یافت. با زوال طبیعت‌گرایی یونانی، روان‌شناسی نوین اروپا در دو مسیر دنبال شد: یکی از مسیر ذهن که روان‌شناسی را از طریق الهیات و فلسفه دنبال می‌کرد و دیگری از مسیر بدن که از طریق زیست‌شناسی و علوم دیگر تحول یافت.

روان‌شناسی یا معرفه‌النفس در ابتدا صبغه‌ای فلسفی یا دینی داشت و هنگام رواج این واژه در اروپای قرن هجدهم به عنوان بخشی از سنت فلسفی مربوط به نظریه‌های ادراک و الهیات مطرح شد. رفته رفته با فاصله گرفتن هرچه بیشتر مطالعه ادراکات از رهیافت پیشینی (ماقبل تجربی)، جای خود را به روان‌شناسی تجربی که مبتنی بر روش‌های زیست‌شناسی و فیزیک بود، داد و پیوندهای روان‌شناسی و دین ضعیف‌تر شد. (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۲۵۵)

توصیفات علم معاصر از انسان، توصیفات سابق از دین را به کناری انداخت. فیلسوفان به موضوعات روان‌شناختی مانند: مساله ذهن-بدن، تجربی‌نگری، تداعی‌گرایی و فطری‌نگری پرداختند. این موضوعات تاثیر مستقیمی بر تفکر جدید روان‌شناختی گذاردند. اشتیاق به شناخت کارکردهای روان‌شناختی سبب شد گمانه‌زنی‌های فلسفی هم به کنار رود. تاسیس روان‌شناسی جدید در همین دوران

1. De Anima

صورت گرفت. (رک به: لاندین، ۱۳۸۸؛ اتکینسون و دیگران، ۱۳۸۵؛ دلّیا، ۱۳۸۳)

سرآغاز روان‌شناسی دین به عنوان رشته‌ای رسمی به اواخر قرن نوزدهم بر می‌گردد. تاریخچه روان‌شناسی دین در دوران جدید به طور عمده در سه سنت انگلیسی-آمریکایی، آلمانی و فرانسوی قابل پیگیری است. (رک به: وولف، ۱۳۸۶، ص ۹۴-۵۹)

اگرچه امروزه روان‌شناسی دین جایگاه مستقلی به خود اختصاص داده است، اما بواسطه تنوع رویکردهای روان‌شناسی و نظام‌های مختلف دینی، تعاریف گوناگونی از آن وجود دارد. این گوناگونی‌ها چنان گسترده بوده است که وولف^۱ روان‌شناسی دین را نامی گمراه‌کننده برای این رشته خوانده است؛ زیرا اولاً ترکیب اضافی «روان‌شناسی دین» نوعی اجماع و وحدت‌نگرش را در مورد این رشته به ذهن متبادر می‌کند که بسی دور از سرنوشت این علم است و ثانیاً محققان تا به امروز نتوانسته‌اند تعریفی قانع‌کننده از کلمه دین به دست دهند (ولف، ۱۳۸۶، ۳۶، ۳۵). بنابراین نمی‌توان تعریفی واحد برای روان‌شناسی دین انتظار داشت.

تعاریف مختلفی درباره چستی روان‌شناسی دین صورت گرفته است. در تعریفی بر رفتار در مطالعات روان‌شناختی درباره دین تاکید شده است (رک: گراید^۲ و نمروف^۳، ۲۰۰۱، ج ۴، ۱۳۹۲). در تعریفی دیگر تاکید بر انگیزش مذهبی، شناخت مذهبی و رفتار مذهبی بوده است (رک: اسپلیکا و دیگران، ۱۳۹۰، ص ۱۸-۲۱). تعریف دیگر، روان‌شناسی دین را فهم سنت‌های دینی و متعلقات تجارب، نگرش‌ها و اعمال افراد ذکر نموده است. در این تعریف، دین همچون دامنه‌ای انسانی در نظر گرفته می‌شود که با افکار و کنش‌ها درگیر است و ممکن است بسان شیء مورد بررسی نظام‌مند روانی قرار گیرد (جونت پیس^۴، پارسونز^۵، ۲۰۰۱، ص ۱۵). در تعریفی دیگر هدف، درک فرایندهای روان‌شناختی است که رفتارها و تجارب دینی را تحت تأثیر قرار می‌دهند. (رک: پالوتزیان^۶، ۱۹۹۶، ص ۲۸-۲۹)

همان‌گونه که این تعاریف گوناگون نشان می‌دهد، بجای انتظار اجماعی واحد در

-
1. Wulff, David M
 2. Crighead
 3. nemeroff
 4. Jonte-pace
 5. b.parsons
 6. Paloutzian

روانشناسی دین باید بدین بسنده نمود که روان‌شناسی دین: «مطالعات روانشناختی درباره پدیده دین و دینداری است که هر روان‌شناسی می‌تواند رویکردی متفاوت با توجه به مبانی‌اش داشته باشد».

هرچند روان‌شناسی دین^۱ با روان‌شناسی دینی^۲ با یکدیگر ربط و نسبت دوسویه‌ای دارند، اما از حیث تعریف، جایگاه، پیش‌فرض‌ها و روش‌ها از یکدیگر متمایزند. روان‌شناسی دین از شاخه‌های علم روان‌شناسی است و روان‌شناسی به منزله مبنایی برای ارایه تفسیر از پدیدارهای دینی در نظر گرفته می‌شود. مقصود از دین در روان‌شناسی دین، عمدتاً دینداری است، هر چند که از آن تعبیر به دین می‌کنند. به همین دلیل و با توجه به تمامیت دین، روان‌شناسی دین معنایی تقلیل‌گرایانه دارد. عموماً محور بررسی‌های روان‌شناسی دین چنین است که دین را به عنوان یک موضوع بررسی می‌کنند. یعنی دینداری یا حالات نفسانی و پدیده‌هایی که در انسان در ارتباط با دین یا نمودهای خارجی تحقق پیدا می‌کند را با روش‌های خودشان مورد بررسی قرار می‌دهند.

روانشناسی دینی، اما در بستر فرهنگ دینی تکون و رشد پیدا می‌کند. در روان‌شناسی دینی، باورهای مذهبی به منزله اصل و منبع قرار می‌گیرند و تمام مبانی و پیش‌فرض‌ها و دیدگاه‌ها از دین سرچشمه می‌گیرند. بنابراین، روان‌شناسی دینی می‌تواند مکتبی در عرض و بدیل دیگر مکاتب روان‌شناسی باشد و اگر پیش‌فرض‌های دینی آن را از اسلام بگیریم، محصول آن «روانشناسی اسلامی» خواهد بود. بر این اساس می‌توان گفت ترکیب روان‌شناسی دین، مضاف و مضاف‌الیه است اما روان‌شناسی دینی ترکیبی وصفی دارد. (رک: آذربایجانی، موسوی اصل، ۱۳۸۷، ص ۹ و نیز آذربایجانی، ۱۳۸۵، ص ۶-۱۴)

1. Psychology of religion

2. Religious psychology

روش‌شناسی جریان‌های اصلی روان‌شناسی دین

در روان‌شناسی معاصر، پنج رویکرد زیست‌شناختی، رفتاری، شناختی، روانکاوی، پدیدارشناختی وجود دارند (رک: اتکینسون ۱۳۸۵، ص ۴۸-۵۲). این گوناگونی جریان‌ات و رویکردهای موجود در روان‌شناسی به مباحث روان‌شناسی دین سرایت داشته و جریان‌ات و رویکردهای مختلفی را بر روان‌شناسی دین حاکم کرده است.

وولف جریان‌شناسی روان‌شناسی دین را بر اساس دو جریان توصیفی و جریان تبیینی بیان نموده است. او معتقد است در سراسر آثار مربوط به روان‌شناسی دین تاکید بر یکی از این دو جریان توصیفی یا تبیینی دیده می‌شود. بر این اساس وولف سعی نموده است رویکردهای بسیار گوناگون در روان‌شناسی دین را در سه رویکرد کلی پی‌ریزی نماید؛ رویکردهای متفاوتی که روش‌های مختلفی را در مطالعه دین اخذ کرده‌اند. (رک: وولف ۱۳۸۶، ص ۵۶-۶۰)

براین اساس می‌توان دو جریان اصلی در روان‌شناسی دین را ذکر کرد:

۱. **جریان توصیفی:** ریشه‌های جریان توصیفی در روان‌شناسی دین را می‌توان در متون مقدس سنت‌های بزرگ دینی از جمله در آثار غیر قدسی که به قصد تهذیب نفس نوشته شده، نظیر اعترافات آگوستین و گزارش‌های عارفان قرون وسطا، و نیز در نوشته‌های برخی فلاسفه و الهیون، از جمله جان‌اتان ادواردز، فردریش شلایرماخر، سورن کی‌یرکگور و آلبرشت ریچل مشاهده نمود.

۲. **جریان تبیینی:** جریان تبیینی حاصل این گمان است که دین چیزی جز آن است که می‌نماید. آغاز این جریان را باید حداقل در قرن سوم پیش از تاریخ رایج یافت که یوهامروس، همراه با دیگر عقل‌گرایان یونانی بر آن بود که خدایان همان فرمانروایان و نیکوکاران گذشته نوع بشرند که به صورت خدا در آمده‌اند. دو قرن بعد، لوکرتیوس نیز خدایان را زاده تصورات واهی و ترس از قوای ویرانگر طبیعت معرفی نمود. نویسندگان عصر روشنگری از جمله هیوم با پردازش این دیدگاه به نوعی روان‌شناسی دین رسیدند. فرضیه تبیینی دیگری هم در قرن نوزدهم ظهور کرد که فوئرباخ بانی آن بود. وی معتقد بود خدایان تجسم سرشت آرمانی شده انسان و ابزار ناخودآگاه خودشناسی و تعالی نفس‌اند.

این دو جریان اصلی در روان‌شناسی دین (توصیفی و تبیینی) که اولی دین را با

همدلی و از درون ترسیم می‌کند و دومی نقادانه‌تر و از بیرون به دین می‌پردازد، تا امروز همچنان پابرجا مانده‌اند.

اگرچه بعید نیست نویسنده‌ای همزمان به هر دو جریان روی آورد، لیکن معمولاً از این دو تنها یکی به شدت مورد تأکید قرار می‌گیرد. مثلاً فروید و رفتارگرایان تقریباً الگوهای کاملاً تبیینی از دین ارائه کرده‌اند، حال آن‌که پدیدارشناسان تا حد امکان به توصیف خالص روی آورده‌اند. آثار جیمز را می‌توان نمونه‌ای از ترکیب هر دو جریان دانست؛ زیرا گرچه معمولاً او را به رویکرد توصیفی منتسب می‌دارند، در تاملات معروف او در باب مذهب یک جریان پنهان تبیینی هم وجود داد. در سراسر آثار مربوط به روان‌شناسی دین تأکید بر یکی از این جریان دیده می‌شود. (وولف، ۱۳۸۶، ص ۵۹-۶۰)

بر اساس همین جریانات بوده‌است که وولف رویکردهای گوناگون در روان‌شناسی دین را در سه رویکرد اصلی زیر می‌گنجاند: (همان، ص ۵۶-۵۸)

۱. **رویکردهای عینی:** این رویکرد، انسان را از منظر بیرونی می‌نگرد. از این منظر، تجربه امری خصوصی و تحقیق‌ناپذیر است و در پژوهش علمی به کار نمی‌آید. از این رو، این رویکرد دین را یا به عنوان رفتاری مشاهده‌پذیر یا محرکی زیست‌شناختی در نظر می‌گیرد. این جریان، متأثر از علوم زیست‌شناختی است. هدف این روان‌شناسان این است که رفتار را تبیین، پیش‌بینی و مهار کنند. چون اغلب روان‌شناسان متعلق به حوزه‌های دانشگاهی معاصر، پیرو رویکرد عینی‌اند، این رویکرد را «تسامح روان‌شناسی» می‌نامند. وقتی روان‌شناسان عینی می‌خواهند دیدگاه خود را از دیگران جدا کنند، صفات علمی یا تجربی را به کار می‌برند که در نظر آنان مبین و مقوم رویکرد عینی و علمی - طبیعی است.

۲. **رویکردهای ژرف-روان‌شناختی:** این رویکرد نماینده روان‌شناسی‌های ژرف‌است و بر فرآیندهای پویشی و غیرعقلانی که در هر رفتاری از جمله دینداری نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند تأکید می‌ورزد. این روان‌شناسی‌ها که بیشتر در اتاق مشاوره بالینی پدید آمده‌اند تا در آزمایشگاه پژوهشی، همگی بر این نکته اتفاق نظر دارند که روندهای ناخودآگاه پویا و اغلب نامعقول، در تجربه و رفتار آدمی سهم به‌سزایی دارند. آنها برای تجربه‌های نخستین سال‌های کودکی نیز تأثیری شکل دهنده قائلند که تا پایان

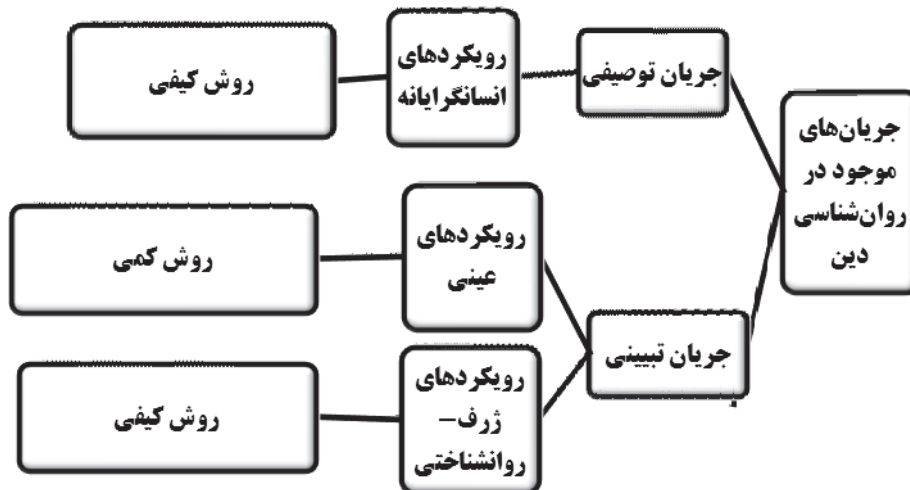
عمربرجای می‌ماند. عوامل ارثی و مزاجی را هم باید در دستگاه روان آدمی دارای جایگاه مهمی دانست. روان‌شناسان ژرفا به احساسات و تصوّرات تجربه ناخودآگاه هم توجه دارند، اما فقط تا آن جا که به نیروهای پنهان ناخودآگاه راه یابند. آنان هرچند در جهت‌گیری ذهنی روان‌شناسان انسان‌گرا سهیم‌اند، لیکن محتوای تجربه را به عنوان خمیره‌ای تغییر شکل یافته می‌نگرند که باید به نحوی اساسی از نو تفسیر شود.

۳. رویکردهای انسان‌گرایانه: انسان‌گرایان، کار خود را علمی و تجربی می‌دانند، اما در معنایی گسترده و اصلی. در این معنا، علم پیکره‌ای از معرفت است که صرف نظر از موضوع یا روش، به صورت منظم فراهم آمده باشد. رویکرد تجربی نیز به هرگونه رویکردی اطلاق می‌شود که بیشتر مبتنی بر تجربه است تا تفکر. انسان‌گرایان به اصطلاح خود به دنبال علوم انسانی هستند؛ علمی که بر ظرفیت انسان برای همدلی و ادراک تکیه دارند و بنابراین روش‌هایی را به کار می‌گیرند و اهدافی را دنبال می‌کنند که تاحدی با روش‌ها و اهداف علوم طبیعی فرق دارد.

ره آورد این رویکردهای گوناگون روان‌شناسی دین را می‌توان در دو دسته کمی و کیفی جای داد. در روش‌های کمی، به دین به عنوان رفتاری قابل مشاهده نگاه می‌شود و دین به صورت علمی و برحسب علت و معلول تبیین می‌گردد. اما در روش‌های کیفی، دین را بالذات فرایندی درونی می‌پندارند که باید همدلانه و بر اساس ساختار معنایی‌اش درک شود. طبعاً افرادی که روان‌شناسی معاصر را آموزش دیده‌اند، دیدگاه اول را ترجیح می‌دهند و کسانی که مطالعات دینی دارند، دیدگاه دوم را می‌پسندند. (آذربایجانی و موسوی اصل، ۱۳۸۷، ص ۲۷)

تنوع دیدگاه‌ها و رویکردها در روان‌شناسی دین که بدان اشارت رفت از سویی، و پیچیدگی رفتار و تجارب دینی از سویی دیگر، روان‌شناسان را ناگزیر از استفاده از ابزارهای متعدد در این رشته کرده است. در واقع این روش‌ها بر آمده از رویکردی است که روان‌شناس اتخاذ می‌کند. عمده این روش‌ها عبارتند از: تحلیل گزارش‌ها و درون‌نگری‌های شخصی؛ مشاهدات طبیعی و بالینی؛ استفاده از زمینه‌یابی‌ها، پرسشنامه‌ها و مصاحبه‌های شخصی عمیق؛ تحلیل اسنادی چون خاطرات و زندگینامه‌های خودنویسته افراد مذهبی؛ استفاده از تست‌های شخصیتی؛ تحلیل متون دینی همچون کتب آسمانی و استفاده از فنون آزمایشی (همان، ص ۲۸). این روش‌ها و ابزارها مبتنی

بر رویکردی است که روان‌شناس اتخاذ می‌کند. برخی از آنها کاربردی محدود و برخی کاربردی گسترده‌تر در نظریات و رویکردها دارند.^۱



بنابراین در یک نگاه کلی، در روان‌شناسی دین همواره باید میان دو جریان کلی تمایز نهاد: جریان‌ات توصیفی و جریان‌ات تبیینی حاصل این تمایزند. هرچند امروزه روان‌شناسی در مسیری تبیینی بیشتر قرار گرفته است اما از جریان‌ات توصیفی (که همواره سعی در همدلی و ترسیم دین از درون دارند) نیز نباید غفلت ورزید. ره آورد این جریان‌ات در رویکردها و روش‌های روان‌شناسی دین نیز حاصل می‌گردد.

روش‌شناسی غزالی در روان‌شناسی دین

برای ارائه روش‌شناسی غزالی در روان‌شناسی دین لازم است که ابتدا با «مبادی معرفتی» غزالی آشنا شویم. از این رو به طور اجمال، مبادی معرفتی غزالی را در ابعاد

۱. برای تطبیق رویکردها، روش‌های پژوهش و سنت‌های مذهبی رک به: وولف، ۱۳۸۶، ص ۳۰، جدول پی-۱

معرفت‌شناسی و هستی‌شناسی پی می‌گیریم:

الف. مبانی معرفت‌شناختی غزالی: مساله اصلی غزالی در بیانی که در *المتقند من الضلال* دارد، نشان از جایگاه معرفت و علم در نزد اوست. او در سیر شک‌گرایی خود، ابتدا به وسیله عقل، محسوسات را مورد تشکیک قرار می‌دهد. آنگاه به این نتیجه می‌رسد که همانطور که عقل خطاهای حس را برملا می‌کند، ممکن است حاکمی دیگر، خطاهای عقل را برملا کرده، بدیهیات عقلی هم ابطال شود. آنگاه نتیجه می‌گیرد شاید هر آنچه واقعی می‌پنداریم، خواب و خیالی بیش نباشد و از این رو به شکی همه جانبه می‌رسد. غزالی خروج بحران معرفت‌شناختی را از الطاف الهی می‌بیند که به لطف آن، بازگشتی به ضروریات عقلی یقین‌آور حاصل می‌شود. (رک به: غزالی، ۱۴۱۶)

در مجموع می‌توان گفت بنابر نظر غزالی انسان از دو راه کلی می‌تواند شناخت به دست آورد:

یکی از راه آموزش که به یاری معلم و با کمک حواس و عقل فراهم می‌آید و از راه آن عالم محسوس شناخته می‌شود. این راه، روش عرفی و عمومی شناخت است. غزالی از دید تاریخی معتقد است که این دانش در اصل آبشخور الهامی دارد، به این معنا که در آغاز زندگی انسان پاره‌ای از مسائل به او الهام می‌شود تا بتواند خویش را در طبیعت حفظ کند. آنگاه این الهامات رفته رفته شکل اکتسابی و جنبه آموزشی پیدا می‌کند. دیگری، راه آموزش ربّانی است که از رهگذر آن انسان به طور مستقیم و بی‌واسطه به معرفت دست می‌یابد. از نگاه غزالی این گونه دانش از دو راه حاصل می‌شود: راه تحصیل و آموزش از برون، و فراگیری از راه تفکر درونی.

غزالی آموزش ربّانی را به دو گونه الهامی و وحیانی تقسیم می‌کند. وی وحی را خاص پیامبران می‌داند که به تمام وجود متوجه خدایند و از او کسب معرفت می‌کنند. الهام را نیز گونه‌ای وحی می‌داند که درخور نفسی است که اندکی در تهذیب و طهارت به پیامبران نزدیک شده‌اند. وحی، آموزش صریح و بی‌واسطه و بی‌پرده مسائل غیبی و الهام آموزش کنایی آنهاست. به وحی علم نبوی و به الهام علم لدنی می‌گویند. (رفیعی، ۱۳۸۸، ص ۷۰)

ب. مبانی هستی‌شناختی غزالی: از منظر غزالی مفهوم وجود، اولین مفهومی است که به مدد آن زمینه ادراک انسانی حاصل می‌شود. در واقع وجود، زمینه ادراک انسانی

است و هر آنچه هست، وجود است. او وجود را بزرگ‌ترین حقیقت خواسته شده می‌داند. مفهوم وجود از بدیهیات است و حقیقت آن فطری عقلی است. غزالی برای هستی دو حیث قائل است: حیث وجودی هستی که همان هست حقیقی غنی بالذات و آفریدگار هستی است؛ و حیث ایجادی هستی پدیده‌ها که سراسر فقر ذاتی‌اند. در واقع نگرش غزالی به هستی، تفسیری معنوی و وحدت گراست. او شناخت خدای متعالی را برترین دانش‌ها می‌داند و برای اثبات باری، براهین مختلفی ارائه کرده، به ذکر صفات و افعال الهی می‌پردازد، اما معتقد است که عقل در نهایت در چپستی آن، حیران مطلق است. غزالی خداوند را نویسنده و علت هستی می‌داند. آفرینش جهان را لازمه‌ی علم خداوند می‌داند و جهان ممکن را برترین جهان ممکن می‌داند. او شناخت انسان را در گرو شناخت مسائل نفسانی می‌داند. ژرف‌نگری غزالی در مباحث روان‌پژوهانه به گونه‌ای است که برخی او را در استفاده از روش‌های مبتکرانه برای تحلیل پدیده‌های روانی و رفتاری دانشمندی بی‌مانند خوانده و حتی او را بنیانگذار روان‌شناسی اسلامی دانسته‌اند.^۱ (رک: رفیعی، ۱۳۸۸، ص ۲۸-۵۷)

روش تحقیق غزالی

شیوه‌های مطالعاتی غزالی در تحلیل‌های روان‌شناسانه‌اش از تنوع و گستردگی بسیاری برخوردار است. او از منابع و مآخذ گسترده‌ای بهره گرفته است که بخش قابل توجهی از آنها نصوص دینی‌اند. بخش دیگری از مصادر و مآخذ مورد استفاده غزالی متون فلسفی اعم از فلاسفه اسلامی و یونانی، متون صوفی، متون کلامی و متون فقهی می‌باشد. (عثمان، ۱۳۸۷، ص ۶۰-۷۶)

نگاهی به آثار غزالی از جمله *احیای علوم الدین* مؤید این شیوه مطالعاتی او است. او در بخش‌های گوناگون از *احیاء*، از منابع گوناگونی که در تحلیل‌هایش تاثیرگذار بوده‌اند بهره برده است. توجه غزالی به آثار مختلف علمی نشان می‌دهد اضلاع تفکری او چند بعدی بوده و به زمینه‌های مختلف احاطه داشته است. بنابراین می‌توان گفت روش

۱. احمد فواد اهوانی در ذیل مقدمه روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دیگر دانشمندان اسلامی: بنگرید به: عبدالکریم عثمان، ۱۳۸۷، روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دیگر دانشمندان اسلامی، محمدباقرحجتی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی

غزالی در مسایل مختلف پیرامون دین، روشی آمیخته از عقل و شرع و عرفان است. در کتاب روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دیگر دانشمندان اسلامی، روش مطالعات و بررسی‌های روانی از نظر غزالی در سه مرحله ذکر شده است. بر این اساس، روش غزالی در سه مرحله‌ی «تاملات درونی»، «مطالعه و تحقیق در رفتار دیگران» و نیز «تحلیل و تجزیه روانی» قابل ذکر است.

تجربه دینی غزالی که المنقذ گزارشی از آن است، شاهدی بر «درون بینی» غزالی و مساله اثبات نفس از سوی اوست. این تامل درونی مقدمه‌ای است برای کنترل رفتار شخصی و بررسی و مقایسه با رفتار دیگران.

غزالی در «مطالعه و رفتار دیگران» نیز دقیق بوده است. در بسیاری از مباحث احیا به‌خصوص در ربع مهلکات از عیوب روانی سخن می‌گوید و در ربع منجیات می‌کوشد روش‌هایی برای رفع مهلکات ارائه کند.

برخی نیز معتقدند مرحله‌ی سوم در تفکر غزالی مرحله «تحلیل و تجزیه روانی» است. این تحلیل روانی متضمن تحلیل رفتار فردی انسان و تحلیل وظایف روانی است. (عثمان، ۱۳۷۶، ص ۵۱-۵۹)

غزالی در توصیفات روان‌شناختی‌اش، از روش‌هایی خاص استفاده نموده است که آنها را باید در روش‌های کیفی در حوزه روان‌شناسی دین جای داد. روش‌های کیفی که دین را بالذات فرایندی درونی می‌پندارند و سعی می‌کنند برخوردی همدلانه با مفاهیم دینی و دینداران برقرار نمایند.

شاهد براین مدعا را می‌توان در مباحث غزالی درباره مراتب ایمان مشاهده نمود. غزالی در عناوین چهل‌گانه / احیا، همواره تلاش کرده که در روندی منطقی، از گونه‌ای ایمان ابتدایی که در خور عوام است تا مرتبه‌ای از ایمان که سزاوار خواص و عارفان است، به تناسب بحث کند. او در بخش‌های مختلف / احیاء علوم الدین سعی بر تفکیک میان گونه‌های مختلف ایمان دارد. کوشش غزالی بر این است که گستره ایمان را همچون گستره رحمت الهی وسیع بداند و مراتب ایمان را چنان ترسیم نماید که دینداری خواص و عوام داخل آن باشند. از دیدگاه او ایمان هفتاد و اند باب دارد و براساس مشاهداتش مردم را در گونه‌های مختلف تقسیم کرده است. (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۱۱، ص ۱۵۴؛ ج ۴، ص ۱۲)

یکی از مباحث عمده در روان‌شناسی دین نیز پرداختن به این سوال است که آیا دینداری در انسان به عنوان پدیده‌ای روان‌شناختی، امری بسیط و تک بُعدی است یا چند بُعدی؟

به عنوان مثال، آلپورت بین دین «درون سو» و دین «برون سو» تمایز می‌نهد. در دین «درون سو»، ایمان فی حدنفسه ارزشی متعال است که به یگانه سازی خویشتن از راه به جدگرفتن امر الهی، برادری و فراتر رفتن از نیازهای شخصی معطوف است. در مقابل دین «برون سو» نیز دینی صرفاً سودمدارانه است. آلن و اسپلیکا نیز از دین «متعهدانه» می‌گویند که از دیدگاه فلسفی انتزاعی بهره می‌برد و در مقابل آن دین «توافقی» است. دین توافقی، مبهم، نامتمایز، دوپهلوی، بی طرف و دربردارنده ایمانی است که از جهت شناختی بسیط و از جهت شخصی سهل الوصول است. کلارک نیز از رفتارهای دینی متفاوت سخن می‌گوید. در «رفتار دینی اولیه» تجربه باطنی قابل اعتماد از عالم قدسی که با هرگونه کوششی که زندگی فرد را با آن هماهنگ می‌سازد، پیوند می‌خورد. «رفتار دینی ثانویه» نیز انجام دادن تکالیف به صورت یکنواخت و بی روح است. «رفتار دینی ثالثیه» نیز یکسری قواعد یا اعمال دینی تکراری است که براساس وثوق به شخص دیگر پذیرفته شده است. (به نقل از آذربایجانی و موسوی اصل، ۱۳۸۷، ص ۱۰۰)

غزالی هم براساس مشاهداتش میان ایمان مقلدانه، ایمان متکلمانه و ایمان عارفانه تمایز می‌گذارد:

۱. **ایمان عامیانه:** عبارت از ایمان مقلدانه‌ای است که اکثر مردم برخوردار از چنین ایمانی هستند؛ ایمانی که حاصل از شنیدن و تصدیق مخبری صادق باشد و دل به مجرد شنیدن بر آن آرام بگیرد. زندگی عادی مردم این است که در مراحل نخستین رشد، گفته‌های والدینشان درباره خدا و پیامبران را قبول می‌کنند و بر همان ثابت و آرام می‌باشند. گمان به خلاف ایمان‌شان ندارند؛ زیرا در حق معلمانشان نیک گمان هستند. این نوع از ایمان در تمام دیگر مراحل رشدی شخص به همان گونه باقی می‌ماند. غزالی اثر این ایمان را نجات در آخرت می‌داند. اهل ایمان عوامانه، هرچند در آخرت نجات می‌یابند و در آخرت رتبه‌ای دارند اما از مقربان نیستند. زیرا لازمه‌ی تقرب، کشف و بصیرت است. در این ایمان، کشف و بصیرت دل به نور یقین نیست. ایمانی است که از گفته‌ها حاصل و در گفته‌ها هم خطا راه دارد. این ایمانی به القای حق است.

۲. **ایمان عالمانه:** یا *ایمان متکلمان* که آمیخته به استدلال است؛ ایمانی که علاوه بر شنیدن از مخبری صادق، همراه با دلیل ایمان آوری است. تمثیل غزالی بدین گونه است که این ایمان مانند اینست که علاوه بر شنیدن گفته‌هایی درباره زید، آواز و سخن زید را هم از پس دیواری بشنوی و همان را دلیل بر این بگیری که زید در خانه است. پس این ایمان با یقینی بیشتر و با حکمی از دل همراه است. ایمانی آمیخته به دلیل است هرچند که خطا در دلیل راه دارد. غزالی این ایمان را نزدیک به همان ایمان عوام می‌داند.

۳. **ایمان العارفین:** ایمانی که همراه با مشاهده باشد. معرفتی حقیقی و مشاهده یقینی دارد. این مانند معرفت مقربان و صدیقان است؛ زیرا که اینان از مشاهده تصدیق کنند. ایمان عارفان هرچند که دربردارنده‌ی ایمان عوام و ایمان متکلمان است، اما متفاوت از ایمان آنان است. در ایمان عارفان خطایی راه ندارد و علم و درجات کشف آن بیشتر از مراتب دیگر است. ایمان عارفان، هم در درجات علمی و هم در مقادیر علم بر دیگر مراتب برتری دارد. (غزالی، احیاء علوم الدین، ج ۸، ص ۲۶-۲۸)

عمده‌ی کسانی که مطالعات دینی و آرای روان‌شناختی دارند، از روش‌هایی همانند روش‌های کیفی بهره می‌گیرند. برخی از ابزارهای روش کیفی را می‌توان در مورد شیوه‌ی مطالعاتی غزالی بیان نمود. در ادامه سعی خواهیم نمود که روش تحقیق غزالی را بر روش‌های حاکم بر روان‌شناسی دین تطبیق نماییم و از رهگذر این تطبیق، روش‌شناسی غزالی در روان‌شناسی دین را به دست آوریم.

مقایسه روش‌شناسی غزالی با روش‌شناسی‌های موجود در روان‌شناسی دین

بر اساس آنچه گفته شد روش تحقیقات روان‌شناختی غزالی درباره مفاهیم دینی و دینداران را می‌توان در سه مرحله: تاملات درونی، مطالعه و تحقیق بر اساس مشاهده در رفتار دیگران، و تحلیل و تجزیه روانی بیان کرده، این روش‌های سنتی را با روش‌های موجود در روان‌شناسی مقایسه نمود.

«درون‌نگری» یکی از قدیمی‌ترین و موثرترین روش‌هایی است که نوعی از آن را می‌توان به درون‌نگری‌های غزالی مرتبط دانست. درون‌نگری از دیرباز و حتی از زمان سقراط، روشی موثر بوده که برداشت‌های گوناگونی از آن شده است.

روان‌شناسی علمی در دوره اولیه رشد خود در بیان تجربه باطنی از طریق

درون‌نگری تردید کمتری داشت، به گونه‌ای که ویلیام وونت (۱۸۳۲-۱۹۲۰) روان‌شناس آلمانی، بانی رویکرد تجربی و اولین کسی که خود را روان‌شناس نامید، روان‌شناسی را علم تجربه بی‌واسطه تعریف کرد. با ظهور مکتب رفتارگرایی، بر رفتار و نه گزارش ذهنی تاکید شد. رفته رفته از طرفی با کاهش سلطه مکتب رفتارگرایی و از سوی دیگر با نفی تجربه‌های غیرمتعارف نظیر دین، استفاده از این روش کم رنگ شد. این در حالی است که هم اکنون روان‌شناسان انسان‌گرا و فراشخصیتی بازگشت مجددی به این روش داشته‌اند به گونه‌ای که آن را به عنوان تنها راه دستیابی به پدیده‌های روانی، ضروری معرفی کرده و روان‌شناسی را وابسته بدان دانسته‌اند. (فونتاننا، ۱۳۸۵، ص ۵۶)

کتاب ارزشمند غزالی، *المنقذ من الضلال* سراسر از درون‌نگری‌هایی است که غزالی در حالات شکاکیت و پس از آن برایش اتفاق افتاد و از آن گزارشی دگرگونه می‌دهد. به طور مثال او در *المنقذ* اشاره دارد که روح حقیقت‌جویی در من باعث شد که ناگه بندهای تقلید را گشوده و باورهای موروثی را گسسته می‌بیند (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۵۳۸). تردید غزالی به آنجا می‌رسد که حتی به حسیات و ضروریات و در مرحله‌ی بعد به عقلیات نیز اعتماد نمی‌کند. او دچار تردیدی همه جانبه در احوالاتش می‌شود.

این درد برایم کشنده بود و با این حال نزدیک به دو ماه دچارش بودم. در این مدت به اقتضای حال، نه مقال، بر روش سفسطه بودم. (همان، ص ۵۳۸-۵۳۹)

این درون‌نگری‌ها آغازی می‌شود تا غزالی در مسیر شناخت حقیقت قرار بگیرد. او به حالتی می‌رسد که آن را «شفایی از سوی خداوند» دانسته که نه با دلیل و نه با کلمات، بلکه بر اثر «نوری الهی» بر دل انسان اتفاق می‌افتد (همان، ص ۵۴۰). مباحث غزالی در *المنقذ* سراسر از این درون‌نگری‌ها است.

دغدغه مکاتبی توصیفی همچون مکتب آلمان و مکاتب انسان‌گرایانه بر این بوده است تا از روش‌های پدیدارشناسی برای فهم همدلانه از دین و دینداران استفاده نمایند. پدیدارشناسی در ابتدا همان روش بود و ارتباط وثیقی با روان‌شناسی توصیفی داشت که بعدها اصطلاح شد و به کاربردهای گوناگونی به کار رفت (الیاده ۱۳۷۵ ص ۱۶۷-۱۷۰).

هوسرل نیز پدیدارشناسی را تنها یک روش می‌دانست. از نظر او پدیدارشناسی همان روان‌شناسی توصیفی^۱ است که هدف نخستین آن، تبیین کافی و وافی آگاهی بشری بوده است. (خاتمی ۱۳۸۶، ص ۳۸-۳۹)

کوشش‌های پدیدارشناسان بزرگ دین در توصیفی بودن و مخالفت با تقلیل، روشی مناسب برای مواجهه با امر حساسی چون دین است. به طور مثال طبق نظر کریستنسن (۱۸۶۷-۱۹۵۳) پدیدارشناسی متفرع بر علم کلی دین است. به نظر او پدیدارشناسی رهیافتی دست‌گام‌مند، تطبیقی و توصیفی است و نه دستوری. پدیدارشناس باید ایمان مومنان را به عنوان تنها "واقعیت دینی" بپذیرد و با قبول اینکه "مومنان یک دین، کاملاً برحق‌اند" از تحمیل ارزش‌گذاری‌های خویش بر تجربه‌های آن مومنان پرهیز کند. به عبارت دیگر، تمرکز اصلی و اولی در پدیدارشناسی، توصیف این امر است که مومنان ایمانشان را چگونه می‌فهمند. مطابق با نظر کریستنسن همین که بتوان توصیفی عالمانه از ایمان مومنان داشت، در پدیدارشناسی قرار گرفته‌ایم. (الیاده، ۱۳۷۵، ص ۱۷۸-۱۷۹)

این تعریف کریستنسن از پدیدارشناسی، بسیار گسترده است و بنابر آن توصیفات کسانی همچون غزالی را می‌توان توصیفات در محدوده‌ی پدیدارشناسی دانست. تقسیمات غزالی از مراتب ایمان، نمونه‌ای برای توصیفات پدیدارشناسانه‌ی وی درباره ایمان است. (غزالی، احیا علوم الدین، ج ۸، ص ۲۶-۲۸). یکی از دغدغه‌های غزالی در مواجهه‌اش با پدیده‌های دینی همین توصیف عالمانه و شناخت‌شناسانه است. بر این اساس می‌توان گفت عزیزمت‌گاه فیلسوفان پدیدارشناس و تاملات غزالی به مفاهیم دینی، واحد است و از دستاوردهای هر دو می‌توان در مطالعات روان‌شناسی دین بهره برد، هرچند باید پذیرفت که از لحاظ مبانی معرفتی بسیار با یکدیگر متفاوتند. درباره تمایز دستاوردهای پدیدارشناسی غربی و توصیفات عالمانی مانند غزالی درباره دین و مفاهیم دینی می‌توان چنین گفت که، مقام پدیدارشناس دین در بهترین حالت، مقام انفتاح و گشودگی یا مجذوب شدن در برابر امر قدسی است. این توصیفات با تفکر

1. descriptive psychology

غربی‌ساخت دارد که چه بسا آن حقیقتی که در جانب شرقی است را برنگشاید. (خاتمی، ۱۳۸۲، ص ۲۱۲)

علاوه بر روش «تفسیری-پدیدارشناختی» روش‌های دیگری را نیز می‌توان در دسته‌بندی و مقایسه اصناف دینی در آثار غزالی مشاهده کرد؛ روش‌هایی همچون: روش «اسناد فردی» که به دنبال آن است تا از اسناد فردی به تحلیل و تفسیری از تجربه و زندگی شخصی برسد. روش «مطالعه زنجیره‌ای» که فرایندی ضروری برای تفسیر است. روش «مطالعه مقایسه‌ای» به خصوص در مباحث غزالی پیرامون مراتب دینداری و ایمان، و یا روش او در المنقذ من الضلال دیده می‌شود. به طور نمونه او در المنقذ پس از رهایی از حالات تردید، طالبان علوم را در چهار دسته متکلمان، باطنیه، فلاسفه و صوفیه تقسیم می‌کند و با مطالعه و مقایسه هر کدام از آنها و مدعیاتشان به معرفی مسیر اصلی و حقیقت یاب می‌پردازد. (ر.ک: غزالی، ۱۴۱۶، ص ۵۴۰)

مساله تاویل و روش «تاویل متون مقدس» نیز از جمله روش‌هایی است که غزالی بسیار از آن گفته و استفاده نموده است. به همین جهت در آثار دوران نخستش مانند *قانون التاویل و فیصل التفرقه و القسطاس المستقیم* و نیز در آثار مربوط به دوران دوم زندگی فکری خود مانند *احیاء علوم الدین، المنقذ و مشکاة الانوار* طرح مبحث تاویل و روش و قوانین آن برای او اهمیت داشته است.

به طور نمونه غزالی در تفسیر آیه نور در *مشکاة الانوار* (غزالی، ۱۴۱۶، ص ۲۶۸) به مراتب پنج‌گانه نفس براساس این آیه می‌پردازد:

نفس حساس (مشکات): نفسی که ادراکات حواس پنج‌گانه را دریافت می‌کند.

نفس خیالی (زجاجه): نفسی که دریافت‌های نفس حساس و حسی را انباشت و به هنگام نیاز در اختیار نفس عقلی می‌گذارد.

نفس عقلی (مصباح): نفسی که معانی فراحسی و فراخیالی یعنی معارف ضروری کلی را ادراک می‌کند.

نفس فکری یا نظری (شجره): نفسی که با دریافت امور عقلی و ترکیب آنها با یکدیگر، معارف تازه پدید می‌آورد.

نفس قدسی نبوی (زیت): نفسی که ویژه پیامبران و برخی اولیاست. معارف ملکوتی و ربانی که نفس عقلی و فکری از درک آنها ناتوان است، در این نفس تجلی می‌کند.

مفهوم تاویل را در آثار غزالی می‌توان در دو تعریف قابل انطباق دانست: «عبور روشمند از ظاهر متن به معنای مجازی لفظ براساس قرینه عقلی» و «عبور روشمند از ظاهر متن به باطن و روح معنای لفظ در عین حفظ ظاهر و براساس قرینه‌ای قطعی اعم از عقلی، نقلی و کشفی». (ر.ک: رحیمیان، ۱۳۸۸، ص ۲۶)

در میان مکاتب روان‌شناسی نیز روش «تفسیر و تحلیل متون مقدس» از جایگاه والایی برخوردار است. برخی روانکاوی را شکلی از تاویل معرفی نموده و تفسیر متون مقدس را ازین دست گرفته‌اند. بدین معنی که روانکاوی نوعی نظام تفسیری است و کار آن کشف معنای عمیق‌تری است که در زیر سطح محتوای ظاهری قرار دارد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۴۳۳). بخش عمده‌ای از ادبیات روانکاوانه درباره دین به مساله تفسیر کتاب مقدس و غالباً تورات اختصاص دارد. در واقع کوشش روانکاوان بر این است تا در زیر پوسته معمولاً منسجم داستان‌های کتاب مقدس، ابهامی چند لایه را بیابند. آنان به دنبال این بوده‌اند که عناصر کتاب مقدس مانند رویدادها و موجودات رویایی، معانی چندگانه و نهفته‌ای دارند. (همان، ص ۴۱۶)

نتیجه‌گیری

هرچند روان‌شناسی دین، علمی نوپدید درباره مطالعات روان‌شناختی دین و دینداری بوده، شامل مباحثی جدید است، اما همانگونه که بیان شد، روان‌شناسی دین بواسطه جریانات و رویکردهای متنوع در آن، روش‌ها و ابزارهای متعددی را درون خود پذیرفته است.

در روان‌شناسی دین همواره دو جریان توصیفی و تبیینی یا دو رویکرد درونی و بیرونی وجود دارد که هر کدام نگرش‌ها، روش‌ها و ابزارهای مختلفی در روان‌شناسی دین پدید آورده‌اند. هرچند امروزه عمدتاً روان‌شناسی دین به جریانات تبیینی می‌پردازد، اما جریانات توصیفی را نیز نباید نادیده گرفت. ریشه‌های جریان‌های توصیفی را در متون مقدسی مانند *اعترافات آگوستین* یا *المنقذ من الضلال* غزالی و در نوشته‌های متالهان دینی مانند غزالی می‌توان به نظاره نشست.

برخلاف جریان‌های تبیینی که به دنبال نقادی هستند و نگاهی برون دینی دارند، روش برخورد جریان‌های توصیفی با دین و دینداران همدلانه است و سعی در ترسیم درونی دارند. به طور مثال رفتارگرایان در روان‌شناسی دین در جریان تبیینی هستند و

پدیدارشناسان در جریان توصیفی قرار می‌گیرند. غزالی را می‌توان هم گروه با پدیدارشناسان دانست. در جریان توصیفی به دنبال توصیف خالص از دین هستند. هرکدام از این دو جریان براساس رویکردشان به روش‌های خاص خود روی می‌آورند. روان‌شناسانی که نگاهی بیرونی و تبیینی به دین دارد، روش‌های کمی را در برخورد با دین اتخاذ می‌کنند و به عنوان رفتاری قابل مشاهده به دین می‌نگرند. در روش‌های کمی، دین به صورت علمی و برحسب علت و معلوم تبیین می‌شود. در مقابل، روان‌شناسانی که نگاهی درونی و توصیفی به دین دارند، در مطالعات روان‌شناختی‌شان از روش‌های کیفی استفاده کرده‌اند؛ زیرا دین را بالذات فرایندی درونی می‌پندارند که باید همدلانه و بر اساس ساختار معنایی‌اش درک شود. مطالعات دینی غزالی را باید در همین زمره دانست.

غزالی دارای مبانی دینی و مبادی معرفتی خاصی بوده است که در برخوردش با مفاهیم دینی و رفتارهای دینداران براساس این مبانی و مبادی، تحلیل روان‌شناختی ارائه می‌کرده است. وی در بیان تحلیل‌های خویش، از روش‌ها و ابزارهایی بهره گرفته تا نگاهی همدلانه با دینداران و از درون دین داشته باشد. شواهد بسیاری را می‌توان در آثار غزالی مشاهده کرد. به طور نمونه غزالی در بحث از مراتب دینداری، رویکرد همدلانه‌ای با مراتب گوناگون دینداران همانند عوام، عالمان و عارفان دارد. که این رویکردی را می‌توان شاهدی بر این مدعی دانست. (ر.ک: غزالی، احیا علوم الدین، ج ۸، ص ۲۶-۲۸)

روش غزالی در گستره روش‌های موجود در روان‌شناسی را می‌توان در روش‌های کیفی قرار داد. روش‌هایی مانند: درون‌نگری‌های شخصی، تحلیل رفتارهای دینداران، تأثیر مفاهیم و اندیشه‌های دینی بر دینداران، توصیفات شناخت‌شناسانه از دین و پدیده‌های دینی، پدیدارشناسی تفسیری و تاویل در مواجهه با متون مقدس.

منابع

- آذربایجان، مسعود؛ موسوی اصل، مهدی (۱۳۸۷)، در آمدی بر روان‌شناسی دین، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- آذربایجان، مسعود (الف ۱۳۸۵)، مناسبت‌های دین و روان‌شناسی، پژوهش و حوزه، شماره ۲۵
- اتکینسون، ریتا ال و دیگران (۱۳۸۵)، زمینه‌ی روان‌شناسی هیلگارد، براهنی محمدتقی و دیگران، تهران، رشد
- اسپلیکا، برنارد (۱۳۹۰)، روان‌شناسی دین براساس رویکرد تجربی، محمددهقانی، تهران، رشد
- الیاده، میرچا (۱۳۷۵)، دین پژوهی، بهاء‌الدین خرمشاهی، تهران، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
- بونژه، ماریو؛ آردیلا، روبن (۱۳۸۸)، فلسفه روان‌شناسی و نقد آن، محمدجواد زارعان و دیگران، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
- حداد عادل، غلامعلی (۱۳۸۲)، دانشنامه جهان اسلام، ج ۷، زیر نظر غلامعلی حدادعادل، تهران، بنیاد دایره‌المعارف اسلامی
- حسینی دشتی، مصطفی (۱۳۸۵)، معارف و معاریف دایره‌المعارف جامع اسلامی، ج ۲، ویراست چهارم، تهران، موسسه فرهنگی آرایه
- خاتمی، محمود (۱۳۸۶)، مدخل فلسفه غربی معاصر، تهران، نشر علم
- خاتمی، محمود (۱۳۸۲)، پدیدارشناسی دین، تهران، پژوهشگاه فرهنگ و اندیشه اسلامی
- دلپا، زینب (۱۳۸۳)، روان‌شناسی و دین: ضرورت رویکردی جدید، مهدی شیری، نقدونظر، شماره ۳۵ و ۳۶
- رحیمیان، سعید (۱۳۸۸)، تاویل و قانون آن از دیدگاه غزالی، جاویدان خرد، شماره دوم
- رفیعی، بهروز (۱۳۸۸)، آرای دانشمندان مسلمان در تعلیم و تربیت و مبانی آن، ج ۳ (امام محمد غزالی)، قم، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سمت
- عثمان، عبدالکریم (۱۳۸۷)، روان‌شناسی از دیدگاه غزالی و دیگر دانشمندان اسلامی، محمدباقرحجتی، تهران، نشر فرهنگ اسلامی
- عیسوی، عبدالرحمن (۱۳۸۵)، آشنایی با مقدمات روش تحقیق در روان‌شناسی،

- نجیب‌الله شفق، قم، موسسه آموزشی پژوهشی امام خمینی
 غزالی، ابوحامد (۱۴۱۶)، مجموعه رسائل الامام الغزالی، بیروت، دارالفکر
 غزالی، ابوحامد، (بی‌تا)، إحياء علوم الدین، بیروت، دار الكتاب العربی
 کریگ، ادوارد (۱۳۸۵)، نگرشی بر تاریخ فلسفه اسلامی، محمود زارعی بلشتی، تهران،
 امیرکبیر
 لاندین، رابرت دبلیو، (۱۳۸۸)، نظریه‌ها و نظام‌های روان‌شناسی (تاریخ و مکتب‌های
 روان‌شناسی) یحیی سیدمحمدی، تهران، نشر ویرایش
 موسوی بجنوردی، محمدکاظم (۱۳۸۵)، دایره‌المعارف بزرگ اسلامی، ج ۹، تهران،
 مرکز دایره‌المعارف بزرگ اسلامی
 نصر، سید حسین؛ لیمن، الیور (۱۳۸۳)، تاریخ فلسفه اسلامی، ج ۱، جمعی از استادان
 فلسفه، تهران حکمت
 ناجی، زهره سادات؛ جوادی، محسن (۱۳۸۸)، روان‌شناسی اخلاقی، پژوهش‌های
 فلسفی-کلامی، سال یازدهم
 وولف، دیوید ام، (۱۳۸۶)، روان‌شناسی دین، محمد دهقان، تهران، رشد
 همایی، جلال الدین (۱۳۸۷)، غزالی نامه، ویراست دوم، تهران، هما
 هود، رالف (۱۳۷۷)، تجربه دینی روان‌شناسی دین و الهیات، احد فرامرکزقراملکی، قسبات،
 ش ۸ و ۹
 هاشمیان، احمد (۱۳۷۲)، آرای تربیتی غزالی با توجه به زمینه روانشناختی آنها، فصلنامه
 تعلیم و تربیت، ش ۳۴

- Crighead w. e., nemeroff, c. B.(2001).The corsini encyclopedia of
 psychology and behavioral science, v 4. New York, Wiley
 Jonte-pace diana ،b.parsons William. (2001). religion and psychology
 mapping the terrain ،London & New York ،Rutledge
 Paloutzian. R. F., (1996) Invitation to the psychology of religion, Allyn &
 bacon