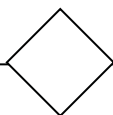




تجربه‌های معنوی - عرفانی از دیدگاه روان‌شناسی

دکتر فریبرز صدیقی ارفعی
استادیار دانشگاه کاشان



◀ چکیده:

یکی از موضوعات مهم در شناخت توانمندی‌های انسانی از بعد روان‌شناختی عرفان و حالات عرفانی است. مکاتب مختلف روان‌شناسی کوشیده‌اند چگونگی وقوع آن‌ها را بر اساس آموزه‌های خود تفسیر و تبیین نمایند. بی‌گمان دو مسئله در این باره اهمیت فزاینده‌ای دارد: نخست این‌که بر تحول این تبیین‌ها و تفسیرها چگونه بوده است و دیگر این‌که چه عامل یا عواملی سبب ایجاد تجربه‌های عرفانی در انسان می‌شوند.

در نوشتار حاضر برای پاسخ‌گویی به مسائل مذکور، مهم‌ترین دیدگاه‌های روان‌شناختی درباره تجربیات عرفانی از نظر ویلیام جیمز گرفته تا دیدگاه‌های مربوط به مکتب روان‌تحلیل‌گری (با تأکید بر نظریه فروید و نظریه یونگ)، مکتب انسان‌گرا یا فرافردی (با تأکید بر نظریه آبراهام مزلو و کارل راجرز) و در نهایت، آخرین دیدگاه‌های موجود در این باره (یعنی نظریات کلاویتو، گازانیکا، ...) مورد بررسی قرار گرفته است. این نوشتار، مسیر دیدگاه‌های یاد شده را از نفی حالات و تجربه‌های عرفانی در نظریه فروید تا نقش کهن الگوها و عوامل درون‌زاد در ایجاد این حالات و تجربه‌ها در نظریه یونگ و تأثیر عوامل فرهنگی بر این امر در نظریه مزلو و راجرز و سرانجام نحوه دخالت سیستم عصبی انسان را در این باره در نظریه‌های جدیدتر نشان می‌دهد.

◀ کلیدواژه‌ها:

عرفان، روان‌شناسی، روان‌تحلیل‌گری، روان‌شناسی انسان‌گرا، فرهنگ، ادراک.

مقدمه

این پرسش که عرفان (mysticism) یا معنویت (spirituality) چیست و چه عامل یا عواملی سبب ایجاد آن می‌شود، مقدمه‌ای برای بررسی تجربه‌های عرفانی - معنوی و رابطه آن تجربه‌ها با روان‌شناسی است. برای بسیاری از افراد جامعه، عرفان و معنویت از اهمیت زیادی برخوردار بوده و بر روان‌شناسان است که این واقعیت را درک کنند و جایگاه آن را در برخورد با مراجعه کنندگان خویش بشناسند. از دیدگاه دیوید هی (Hay) تجربه‌های مذهبی به ویژه حالات عرفانی بر روان‌شناسی تأثیر بسیاری گذاشته‌اند، به طوری که برنامه‌ریزی روان‌شناس از جهات بسیاری برای ایجاد تغییرات عمده در ساختار شخصیت افراد، مستقیماً به همین حالات باز می‌گردد.

(Exploring inner space: scientists and religious experience, ۱۹۸۲, p.۱۵۲)

واژه عرفان و معنویت در درمان و پیشینه پژوهشی مربوط به آن به صورت‌های مختلفی ارائه شده است. گروهی از نویسندگان و روان‌شناسان به مطالعه مفهوم عرفان و حالات معنوی پرداخته و بر آن بوده‌اند که آن‌ها را تعریف کنند.

(Psychotherapists attitudes to ward clients reporting mystical experience, ۱۹۹۲;
Spirituality and self-aware, ۱۹۸۴; Self- realization and psychological disturbance, ۱۹۸۶;
Religions values and peak experience, ۱۹۷۰; The spiritual nature of man, ۱۹۷۹; psychiatry and
anti psychiatry, ۱۹۸۰)

الکنیز (Elkins) و همکاران، عرفان و معنویت را این‌گونه تعریف می‌نمایند:
«معنویت به معنای طریقه زندگی یا روشی برای تجربه کردن است. این حالت با هشیاری (Consciousness) نسبت به بعد فرامادی جهان پدید می‌آید و ارزش‌های مذهبی، اجتماعی و انسانی آن را مشخص می‌کند. این ارزش‌ها به دیگران و طبیعت و یا به هر چیزی که فرد نتیجه نهایی وصول قلمداد می‌کند، اطلاق می‌شود.» (Towards a Humanistic-phenomenological spirituality, p.۱۰)

همچنین آلیستر هاردی (Harday) پس از یک پژوهش گسترده بر روی هزاران فرد مذهبی چنین نتیجه می‌گیرد: «از مشخصات عمده تجربه‌های عرفانی - معنوی انسان، گرایش او به یک واقعیت فرامادی است. این گرایش و اشتیاق غالباً در اوایل دوران کودکی، خود را نشان می‌دهد. این احساس که چیزی از درون "من" قابل دریافت و ادراک است و تمایل به شخصی‌سازی این حالت، در قالب نوعی الوهیت و رابطه "من - تو" (I-thou) است، از طریق نیایش و طی طریق ایجاد می‌گردد.» (The spiritual nature of man, p.۱۳۰)

تعریفی که آلمن و همکاران از تجربه‌های عرفانی ارائه کرده‌اند عبارت است از: «نوعی رویداد روان‌شناختی فراطبیعی و گذرا که در برگیرنده احساس وحدت و هماهنگی با نیروهای مقدس و کل هستی است. این حالت با یک یا تعدادی از آثار همراه است: عقلانیت، مذهبی بودن، از خود بی خود شدن یا خلسه، تغییر در احساس زمان، ناتوانی در توضیح دادن این پدیده، تغییرات عواطف در حین وقوع رویداد، تغییر وضع و انفعال جسمی.»

(psychotherapists attitudes towards clients reporting mystical experience, p.۶۵)

چنان‌که می‌بینیم مشخصه این تعاریف، تأکید بر بعد فرامادی این حالات و تجربیات و شوق وصول به یک نتیجه غایی است. افزون بر این، از یک سو گروهی از پژوهشگران به بررسی مشکلات موجود در تعریف این گونه حالات پرداخته‌اند و اعتقاد دارند که این تجربه‌ها نوعی آگاهی از جهان روحانی، تجربه‌های متعالی یا احساس و تجربه به اوج رسیدن (Peak experience) و تجربه‌های مذهبی است.

(Incidence and psychotically correlates of intensespirtual experiences, p.۶۵)

از سوی دیگر، گروهی از پژوهشگران نیز، به دسته‌بندی این گونه تجربه‌ها تمایل نشان داده و آن‌ها را تحت عناوین عرفانی، روحانی، ایمانی، تجربه‌های تسلی‌بخش و حالات و تجربه‌های غیر قابل توصیف طبقه‌بندی کرده‌اند. از دیدگاه‌های یاد شده چنین برمی‌آید که افراد این تجربه‌ها را فارغ از باورهای

خود به دست می‌آورند. با این وصف این سؤال به ذهن می‌رسد که مردم چه برداشتی از این تجربه‌ها دارند و چگونه با آن‌ها برخورد می‌کنند؟

برخی، این تجربه‌ها را در راستای باورهای مذهبی خود می‌پذیرند ولی عده‌ای دیگر، این حالات را از نوع تجربه‌های مذهبی یا معنوی قلمداد نمی‌کنند و اکثریت افراد از ابراز آن برای دیگران سر باز می‌زنند. به باور دیوید هی جهانی بودن این نوع تجربه‌ها و استمرار آن، نشان‌دهنده ارزش آن‌ها برای نوع بشر است. (Religious experience among a group of post graduat students, p.۳۵)

فراگیر بودن تجربه‌های عرفانی در انسان‌ها، شاهدی بر رد این فرضیه زیست‌شناختی است که انسان در طول تکامل خود احساسات مذهبی را پشت سر خواهد گذاشت.

تجربه‌های عرفانی - معنوی اغلب باعث جابه‌جایی و تغییر در ارزش‌های اخلاقی فرد می‌شوند. این جابه‌جایی در جهت دور شدن از خودمحوری و گرایش به سمت تعاون و نوع‌دوستی است. بر اساس دیدگاه‌های معاصر روان‌شناختی، تجربه‌های عرفانی از عوامل مشترک فرهنگی یا بین فرهنگی است و به حضور افراد در کلیسا بستگی ندارد. (همان، ص ۴۵) دست‌کم یک سوم افراد جامعه، لااقل یک‌بار در زندگی خود چنین تجربه‌هایی را داشته‌اند.

بر اساس پیمایشی که توسط انجمن روان‌شناسان امریکا (American psychiatric association) در سال ۱۹۹۴ صورت پذیرفت، مشخص شد که از کل جامعه آماری ۲۰۶۷۰ نفری، ۹۳۱ نفر یعنی ۴/۵ درصد مراجعه کنندگان، یک تجربه عرفانی را در طی سال گذشته احساس کرده‌اند. همین‌طور ۶۷ درصد از روان‌شناسان چنین گزارش‌هایی را از یک مراجعه کننده یا چند نفر از مراجعه کنندگان خود دریافت کرده بودند. بر اساس این پژوهش، انتظار داریم که در هر سال، حدود یک سوم افراد، این قبیل تجربه‌ها را گزارش کنند. هر چند این قسم تجربه‌ها، معمولاً برای کسی که آن‌ها را تجربه می‌کند آزاردهنده نیست، در برخی مواقع می‌تواند احساس نگرانی و آزار را در افراد به وجود آورد. خلاصه، حالات

عرفانی می‌تواند تأثیر به‌سزایی بر تمایل افراد جهت کاوش در تجربه‌های کسب شده داشته باشد.

ویلیام جیمز، چهار خصوصیت مهم برای تشخیص تجربه‌های عرفانی برمی‌شمارد:

۱. غیر قابل توصیف بودن: این حالات تنها به تجربه درمی‌آیند، ولی غیرقابل توصیف‌اند.

۲. عقلانی بودن: تجربه‌های عرفانی، شامل دانش و بینش عمیق نسبت به کنه حقیقت‌اند.

۳. گذرا بودن: این حالات و تجربه‌ها زودگذرند و احساس آن‌ها معمولاً بیش از سی دقیقه طول نمی‌کشد.

۴. انفعالی بودن: معمولاً در طول رویدادهای عرفانی، فرد به صورت فعل‌پذیر درآمده و انجام حرکات ارادی از وی سلب می‌شود.

(The varieties of religious experience, p.۶۳)

آنچه مسلم است اینکه تجربه‌های عرفانی معمولاً بدون هیچ‌گونه علت خاصی برای افراد اتفاق می‌افتد، ولی انسان به طور ارادی نیز می‌تواند برای رسیدن به آن‌ها تلاش لازم را انجام دهد. جیمز یادآوری می‌کند که هدف یوگا در شکل اصلی خود، فراهم کردن تسهیلاتی است که به وسیله آن‌ها، وحدت فرد با نیروی الهی به تجربه درآید. این روش وسیله‌ای است برای تمرین کسب بینش درونی یا آنچه در اصطلاح «سامادی» (Samadhi)^۱ نامیده می‌شود.

پس از ذکر این مقدمه، نگاهی اجمالی به دیدگاه‌های مکاتب مختلف روان‌شناسی در زمینه عرفان و حالات معنوی و آخرین نظریه‌ها در این زمینه ضرورت دارد.

۱. مکتب روان‌تحلیل‌گری (Psycho analysis):

۱-۱. فروید (Frued):

این واقعیت که نظریه روان‌تحلیل‌گری فروید با انتقادهای زیادی روبه‌رو شده است، نشان دهنده آن است که کار پژوهشی وی، همچنان اهمیت دارد و در

روان‌کاوی نقش‌آفرینی می‌کند. در حقیقت صرف‌نظر از سلیقه‌های فردی و کاهش نفوذ این مکتب، این نظریه هنوز یکی از جریان‌های مؤثر در تفکر روان‌شناختی به شمار می‌رود.

امروز معلوم شده است که نظریه‌های فروید لزوماً همیشه درست نبوده و در واقع باید دیدگاه او را با توجه به ابعاد تاریخی و فرهنگی زمان خودش مورد توجه قرار داد. در هر صورت، فروید نگرشی بی‌اعتنا نسبت به عرفان و معنویت دارد، اما دیدگاهش در مورد مذهب از این هم منفی‌تر است. از نظر وی، مذهب به عنوان ارائه‌کننده توجیهاتی دروغین برای ابهامات زندگی تلقی می‌شود. بر این اساس، خداوند بخشنده، نقش پدر را ایفا می‌کند و مردم می‌توانند در هنگام دعا از او حاجت بخواهند.

از نظر فروید «هدف زندگی صرفاً ارضای اصل لذت است.» (Civilization and its discontents, p. ۱۳) او این اصل را به صورت تلاش برای یافتن سعادت یا در حد خیلی پائین آن، به صورت اجتناب یا کاستن از رنج می‌بیند و این امکان را که مذهب بتواند در این مورد هم نقش داشته باشد، تنها به عنوان یک روش درمانی مورد تأیید قرار می‌دهد. وی در برابر ادعاهای مربوط به تجربه‌های عرفانی، موضع بی‌طرفی اتخاذ کرده و می‌نویسد: «من نمی‌توانم این احساسات اقیانوس‌گونه یا بی‌کران (Oceanic) را در خود کشف کنم.» (همان، ص ۲۰)

هر چند این موضوع هیچ‌گاه سبب نشد فروید این‌گونه تجربه‌های عرفانی را در دیگران انکار کند، آن‌ها را به عنوان ریشه اصلی نیازهای مذهبی هم قلمداد نمی‌کرد. او این احساسات بی‌کران یا اقیانوس‌گونه را عجیب می‌دانست و این قسم حالات را اصولاً با بافت روان‌شناسی ناهمخوان می‌شمرد. وی عقیده داشت ریشه این احساسات را می‌توان در دوران کودکی بازیافت؛ زمانی که کودک خود را مجزای از جهان نمی‌بیند. از نظر او تنها تجربه غیر آسیب‌شناختی یا طبیعی حالاتی از این نوع، صرفاً در دوران بزرگسالی روی می‌دهد که با از دست دادن حد و مرز شخصی افراد همراه است. این حالات هنگامی رخ می‌دهد که دو فرد

بزرگسال عاشق یکدیگر می‌شوند. از این دیدگاه، هر تجربه دیگری مانند تجربه‌های عرفانی که حد و مرز وجودی انسان را از بین می‌برد، جزء پدیده‌های نابهنجار یا مرضی محسوب می‌گردد.

با این حال، توصیف تجربه‌های عرفانی و پیامدهای مثبت چنین تجربه‌هایی، نقطه مقابل دیدگاه فروید است که این‌گونه تجربه‌ها را آسیب‌شناختی تلقی می‌کرد. امروزه اکثر قریب به اتفاق روان‌تحلیل‌گران، دیدگاه مطلوب‌تری نسبت به تجربه‌های عرفانی از خود نشان می‌دهند.

(Towards a humanistic phenomenological spirituality, p.v; Spiritual emergency: the understanding and treatment of transpersonal crisis, p.۱۸; Exploring inner space: scientists and religious experience, p.۷۰).

۲-۱ . کارل یونگ (Jung):

یونگ مذهب را نه بر اساس ایمان و اعتقاد، بلکه بر حسب تجربه در نظر می‌گرفت. به اعتقاد او مذهب به نگرشی اشاره دارد که مختص هشیاری تغییر یافته بر اثر تجربه نیروهای ماورای طبیعت یا «نامینوسم» (Numinosum)^۲ است. یونگ این واژه را، که از اتو (Otto) وام گرفته، چنین تعریف می‌کند: «نمودار یا اثری پویا که از طریق عمل ارادی عادی به وجود نمی‌آید.» (Psychology and religion, p.۵۰)

با وجود آن‌که یونگ معتقد است مذهب، بر تجربه‌های عرفانی و ماورای طبیعی بنیاد شده، این نکته را نیز مطرح می‌سازد که تجربه‌هایی از این دست ممکن است در حال حاضر برای افرادی که به کلیسا می‌روند قابل دسترسی نباشد.

یونگ با تأیید واقعیت نیازهای معنوی و عرفانی در انسان می‌نویسد: «رنج هر روان‌رنجور را در نهایت می‌بایست رنجی برای روح او به شمار آورد که هنوز معنای خود را در نیافته است.» (همان، ص ۳۳۰) بر پایه نظر او، روان‌رنجوری‌های انسان دارای عللی از گذشته تا حال است؛ چراکه در غیر این صورت این روان‌رنجوری‌ها فعال باقی نمی‌ماند. به این ترتیب، او نتیجه می‌گیرد که شکل تجربه‌های مذهبی را که مراجعه‌کننده در جلسات درمانی توضیح می‌دهد می‌توان

هم دلیل احتمالی و هم یک دلیل واقعی برای روان‌رنجوری او به حساب آورد. در نظریه یونگ بر خلاف دیدگاه فروید، تجربه‌های عرفانی به عنوان جنبه‌های بالقوه سالم و پویا از هستی انسان در نظر گرفته می‌شود. وی می‌گوید: «در میان بیمارانی که در نیمه دوم زندگی، یعنی حدود ۳۵ سالگی هستند، حتی یک نفر را ندیده که مشکلی جهت پیدا کردن دیدگاه مذهبی از زندگی نداشته باشد.»

(Modern man in search of a soul, p.۱۶۴)

اما یونگ نیز مورد انتقاد قرار گرفته است. سیمینگتون به دلیل اهمیت زیادی که یونگ برای تسلیم انسان در برابر نیروهای ماوراءالطبیعه قائل شده، از او انتقاد می‌کند. وی این پدیده را مشابه پدیده معنوی تسلیم در مقابل نیروی الهی می‌داند و بر آن است که چنین تسلیمی نه یک نیروی عرفانی - معنوی خارجی بلکه در حقیقت سر فرود آوردن در مقابل یک «فرامن» عنان‌گسیخته یا بدون مهار است. او اصرار دارد که چنین تسلیمی شخص را در مرحله ابتدایی رشد تثبیت می‌کند.

Emotion and spirit: questioning the claims of psychoanalysis and religion, p.۴۰)

برخی از روان‌تحلیل‌گران دیگر نیز، یونگ را به دلیل کاهش‌گرایی (Reductionism) مورد انتقاد قرار داده و عقیده دارند که او هر پدیده‌ای را یک پدیده روان‌شناختی قلمداد کرده و در کل، همه مسائل عرفانی را در درون ناخودآگاه جمعی جای داده است. با وجود این، وی یکی از پیش‌گامان اولیه رویکرد روان‌تحلیل‌گری است که مذهب و عرفان را در تحلیل خود گنجانده است. یونگ بر سر در خانه‌اش این جمله یونانی را حک کرده بود: «خداوند حاضر است، چه او را فرا خوانیم و چه فرا نخوانیم.» از طرفی، علی‌رغم مطالعات یونگ، از نظر روان‌تحلیل‌گران، پذیرش نقش مثبت و سالمی که معنویت بتواند در زندگی مردم ایفا کند، مشکلات عمده‌ای را در بر دارد. در این راستا پین و همکاران چنین می‌نویسند: «جدایی و رویارویی روان‌تحلیل‌گری و مسائل عرفانی، درون‌مایه اصلی توجیحات طبیعت‌گرایانه این مکتب است؛ زیرا با توجه به پیش‌فرض‌های مذهب در زمینه از خویش فراتر رفتن و علوم الهیات، دیگر این مسائل قابل پذیرش نیستند.»

(A review of attempts to integrate spiritual and standard psychotherapy techniques, p.۱۷۶)

۲. دیدگاه روان‌شناسی انسان‌گرایانه (Humanistic):

چارچوب نظری پیروان این مکتب بر خلاف دیگر رویکردهای تحلیلی، به طور کلی نسبت به اکتشاف پدیده‌های غیر معمول پذیراتر است. در این دیدگاه، موضوع عرفان و معنویت و این‌که چگونه می‌توان از آن در درمان استفاده کرد، بستگی به روان‌شناسان و دیدگاه نظری آنان دارد. روان‌شناسان انسان‌گرا بیشتر از روان‌تحلیل‌گران متمایل‌اند تا از سلامت معنوی مراجعان خود (یا بیماران خود) اطمینان حاصل کنند و کمتر سعی می‌کنند که تجربه‌های عرفانی مراجع کنندگان را نوعی ساز و کار دفاعی و واپس‌روی روانی تلقی نمایند. در اینجا دیدگاه برخی از روان‌شناسان این مکتب را بیان می‌کنیم.

۱-۲. آبراهام مزلو (Maslow):

همواره با نام مکتب انسان‌گرایی، نام مزلو تداعی می‌شود. در واقع، به دلیل غیر آزمایشی بودن مفاهیمی همانند عرفان، جذب، احساس بی‌کرانگی، ... و این-که کمتر در روان‌شناسی علمی از آن صحبت به میان آمده، مزلو یکی از معدود روان‌شناسانی است که در این زمینه پژوهش‌های ارزنده‌ای به عمل آورده و نظریاتی در قالب انگیزش و فرآنگیزش^۳ (meta motivate) مطرح ساخته است. مفهوم خودشکوفایی (Self-actualization) در نظریه مزلو، بیانگر رسیدن انسان به سطحی از رشد است که می‌تواند تمامی استعدادهای بالقوه خود را به کمال برساند. به نظر وی، در هر انسان به‌ویژه در هر نوزاد، میل و اراده‌ی فعالی برای رسیدن به تندرستی و رشد و شکوفا کردن استعدادهای بالقوه انسانی وجود دارد، لیکن فقط معدودی از افراد از این اراده خود بهره می‌برند، یعنی فقط تعداد اندکی از مردم دنیا به مرحله شناخت هویت و خویشتن خود، و انسان کامل بودن و ... می‌رسند. افراد خودشکوفا، بدون استثنا درگیر اموری غیر از مسائل شخصی، و مشغول اموری بیرون از خوداند. آن‌ها خود را وقف کاری می‌کنند که برایشان بسیار ارزشمند است؛ کاری شبیه انجام تکلیف الهی یا انجام وظیفه. این افراد به کاری دست می‌زنند که بر سرنوشت آن‌ها حکم می‌کند. احساس وظیفه‌ای دارند

که برای آن تلاش می‌کنند و به آن عشق می‌ورزند. از نظر مزلو چهار ارزش برای بودن وجود دارد که شامل حقیقت، زیبایی، خوبی گذشتگان، کمال، جامعیت و سادگی است. (Religions values and peak experience, p.۸)

از نظر مزلو تعالی (Transcendent) به معنی وارheidن از خودآگاهی، خود هشیاری و خودشهودی بزرگسالی است که دست به شخصیت‌زدایی می‌زند و احساس منیت فرد را از او می‌ستانند. این تعالی همان خود را فراموش کردن است که حاصل مجذوب شدن، شیفته شدن و تمرکز در موضوع می‌باشد. تفکر صعودی یا تمرکز بر چیزی که در ورای روان آدمی است. تعالی از زمان فراتر رفتن است. تجربه‌ای است که در آن فرد به صورت یک نماد در می‌آید. در واقع، احساس فراتر رفتن از زمان به گونه‌ای است که در آن شخص یک نقش ابدی پیدا می‌کند، یعنی فرد نسبت به اشخاص دیگری مثل ابوعلی سینا، اسپنوزا و ... احساس بسیار دوستانه‌ای پیدا می‌کند که گویی آن‌ها هنوز زنده‌اند و حتی می‌تواند با سخت‌کوشی، با افرادی که هنوز به دنیا نیامده‌اند نیز ارتباط برقرار کند، همان کاری که آلن ویلسون در رمان خود بنام جوینده مطرح کرده است. انسان متعالی می‌تواند از فرهنگ نیز فراتر رود.

بر پایه نظر مزلو، تجارب اوج یا حالات جذبه و خلسه در افراد متعالی و عادی از لحاظ کمی دارای تفاوت‌های اساسی است. در افراد عادی تجربه اوج بیشتر از طریق موسیقی و رابطه جنسی شکل می‌گیرد. در هنگام زایمان نیز معمولاً تجربه اوج یا حالاتی شبیه حالات عرفانی یا مذهبی، اشراق، کشف و شهود و روشن‌بینی برای برخی زنان رخ می‌دهد. افراد عادی آنقدر قوی نیستند که بتوانند تجربه‌های این چنینی را تحمل نمایند. لحظات تجربه اوج، تکان‌دهنده و فرسایشی است. بنابراین مردم غالباً در چنین لحظاتی خویشتن را از فشار هیجان شدیدی که بر آن‌ها عارض می‌شود، خلاصی می‌دهند. (Psychology and human dilemma, p.۷۰)

مزلو درباره تجربه اوج مطالعات بسیاری زیادی انجام داده است. این مطالعات با سؤال‌هایی از قبیل این که «وجدآورترین لحظات زندگی شما چه بود؟ یا این که آیا

تاکنون حالت وجد متعالی را تجربه کرده‌اید؟» همراه بوده است. در ابتدا تصور بر این بود که مردم در برابر چنین پرسش‌هایی سکوت اختیار می‌کنند. اما چنین نبود. پاسخ‌های بسیاری دریافت شد. ظاهراً مردم حالات وجد متعالی خود را به کسی ابراز نمی‌داشتند و آن‌ها را جزئی از زندگی خصوصی‌شان می‌دانستند. چنین به نظر می‌رسد که هر تجربه واقعی که در جهت عدالت یا ارزش‌های عالی انجام پذیرد، موجب تجربه اوج می‌رود. به نظر مزلو مکتب انسان‌گرایی موجب پیشرفت‌های واقعی در زمینه زایمان نیز خواهد شد. زن در هنگام زایمان می‌تواند حالت‌های غنی عرفانی یا مذهبی، اشراق، کشف و شهود و روشن‌بینی را تجربه نماید. زن در هنگام زایمان انسانی متفاوت می‌شود زیرا در بسیاری از تجربه‌های اوج نتیجه‌ای حاصل می‌شود که می‌توان آن را «شناخت هستی» نامید (همان، ص ۴۰)

در روان‌شناسی بودن (Being psychology)، وجود مراحل در وصول به تعالی نیز ملموس است. بر اساس این مراحل انسان در می‌یابد که چگونه آرمان‌ها، مدل‌ها، حدود، امثال و تعاریف انتزاعی را بشناسد. در مرحله تعالی، انسان به بی‌آرزویی و بی‌هدفی می‌رسد و دیگر، نیازهای ناشی از کمبود مشاهده نمی‌شود. شرایطی فراهم می‌گردد که انسان نسبت به «بودن» شناخت پیدا کند و به تجربه اوج برسد. آدمی بیش از مرگ، به بودن می‌اندیشد. ترسی آمیخته با احترام او را در بر می‌گیرد و پرستش و نیایش حادث می‌شود. دنیای روزمره، اشیا و مردم، از جنبه ابدیت دیده می‌شود و زندگی و آگاهی موجد اتحاد می‌گردد. از نظر مزلو در این مرحله، امور دنیوی، نسبی و مطلق، و واقعیت و ارزش در هم می‌آمیزد. در واقع تمامی این مراحل، به کل‌گرایی یا وحدت‌نهایی گرایش دارد، یعنی کل‌کیهان و تمامی مصادیق آن به شکل واحدی مشاهده می‌شود تا حدی که هر چیز وابسته به تمام‌اشیای دیگر است. (Religions values and peak experience, p.۱۰۳)

۲-۲. کارل راجرز (Rogers):

راجرز نیز یکی از پایه‌گذاران مکتب انسان‌گرایی است. وی پس از تربیت مذهبی در سال‌های اولیه زندگی و ورود به مدرسه علوم دینی به منظور در آمدن

به کسوت کشیشی، از مذهب روی‌گردان شد. با این حال، بعد جدیدی از معنویت را در کار خود وارد ساخت و به شرایط جامع و مؤثر اصول مشاوره روانی خویش (توجه بدون قید و شرط به مراجعه کننده، درک همدلانه و ...)، ویژگی‌های دیگری را افزود که در خود و روان‌شناسانی که تجربه‌های دیگری داشتند، مشاهده کرده بود. وی این پدیده را «حضور» (presence) نامید. راجرز مشاهدات را این‌گونه توصیف می‌کند:

«به این نکته دقت کردم، زمانی که به وجود درونی و شهودی خود نزدیک می‌شوم و وقتی که با ناشناخته درون خود ارتباط برقرار می‌کنم و زمانی که در حالت هشجاری تغییر شکل یافته یا نوعی فراآگاهی هستم، در آن شرایط، هر چه انجام می‌دهم، مملو از شفاست. به این ترتیب، با حضور خود برای مراجعه‌کننده، رهایی‌بخش و مفید می‌شوم. در آن هنگام، ممکن است رفتارهای تکانشی و عجیبی نشان دهم به گونه‌ای که خودم نیز قادر به توجیه منطقی آن نباشم و هیچ ارتباطی با فرایندهای فکری من نداشته باشد. در این اوقات، به نظر می‌رسد که روح درون من با روح درونی فرد دیگر ارتباط برقرار کرده است. در این لحظه‌ها رشد و انرژی‌های شفادهنده عمیقی حضور دارند.» (Carl Rogers dialogues, p. ۱۳۷)

طبق نظر راجرز سیستم انرژی ظریفی در بدن انسان قرار دارد که می‌توان آن را «هاله انسانی» (Human aura) یا میدان انرژی نامید. این سیستم همان منبع ناخودآگاهی است که در پدیده انتقال متقابل در درمان روان‌شناختی ایفای نقش می‌کند. به عبارت دیگر، بینش‌های شهودی یا نیروی حس ششم، توسط میدان انرژی درمانگر در دسترس مراجعه کننده قرار می‌گیرد. احتمالاً وقتی میدان‌های انرژی روان‌شناس و مراجعه کننده به خوبی با هم مرتبط شوند، هم‌مجرای واضحی برای اطلاعات همدلانه و شهودی به وجود می‌آید و هم احتمال روی دادن تجربه‌های عمیق‌تر معنوی افزایش می‌یابد. این حالت در شرایطی رخ می‌دهد که هر دو نفر (یعنی درمانگر و مراجعه کننده) درگیر یک ارتباط هم‌یاورانه باشند و تحت تأثیر این ارتباط قرار گیرند.

راجرز شرایطی را توصیف کرده که احساس می‌کند باعث «حضور» می‌شوند. از نظر منتقدان، وی به شدت مجذوب و درگیر یک جهان عرفانی شده، جهانی که مملو از پدیده‌های روحی است. منتقدان از این جهت وی را مورد انتقاد قرار می‌دهند که راهبردهای روشنی برای انجام چنین کاری ارائه نداده است و به روشنی بیان نکرده که روان‌شناس با چه تمهیداتی می‌تواند این تجربه‌های عرفانی را در دیگر افراد نیز به وجود آورد. چگونه ممکن است رفتارهایی را که به باور خود راجرز، زمینه‌ای برای توجیه منطقی ندارند، بسنجیم، آموزش دهیم و درباره آن‌ها پژوهش کنیم.

علی‌رغم این انتقادات، امروزه تعداد فزاینده‌ای از روان‌شناسان پیرو مکتب انسان‌گرایی، همراه با افزایش سن، تمایل بیشتری جهت حرکت به سمت دیدگاه‌های عرفانی - معنوی درباره زندگی پیدا کرده‌اند. این تمایل، ناشی از اثر عمیقی است که مارتین بوبر (۱۹۶۵-۱۸۷۸) بر پیروان این مکتب گذاشته است. بوبر معتقد است که دو نوع رابطه وجود دارد: «من - آن» (I-It) که در این نوع رابطه، فرد با شخص دیگری به صورت فرد متفاوت با خود رفتار می‌کند، و رابطه دوم یعنی «من - تو» (I-thou) که در آن، شخص مقابل فردی شبیه خود فرد درک می‌شود. در رابطه «من - تو» ایجاد بر خورد نیرو زا بین دو نفر امکان‌پذیر است. در چنین برخوردی می‌توان خداوند را دریافت. راجرز معتقد است که چنین برخوردی را با مراجعه کنندگان خود تجربه کرده است. به نظر راجرز، رابطه «من - تو» را می‌توان مشابه مفهوم همدلی در نظریه وی در نظر گرفت.

(Carl Rogers dialogues, p.۱۷۰)

لازم به توضیح است که کلمه «تو» (thee) در این نظریه نشانگر رابطه‌ای عرفانی است. تا همین چند سال پیش این واژه توسط برخی فرقه‌های مذهبی بریتانیایی و آمریکایی در دعا و نیایش به کار می‌رفت و بیانگر رابطه‌ای شخصی با خداوند بود. حال آن‌که استفاده از واژه «تو» (You) یا «شما»ی عامیانه، به ارتباطی منفصل‌تر مربوط می‌شود.

رابطه «من- تو» در نیایش‌های مذهبی استفاده می‌شود و نشان دهنده تفکیکی است که فرد بین خود و دیگری قائل می‌شود و همیشه همراه با خلوص نیت است. همین‌طور این رابطه به حضور رو در روی دو نفر اشاره دارد که در زمان حال اتفاق می‌افتد رابطه «من- تو» برعکس رابطه «من- او» است. رابطه «من- او» در زمان گذشته اتفاق افتاده و حضور رو در روی دو نفر وجود ندارد، بلکه صرفاً یک نفر در مورد شخصی که غایب است صحبت می‌کند. اما در رابطه «من- تو» دو طرف رابطه حضور دارند و هر یک از طرفین دیگری را شکل می‌دهد. راجرز می‌نویسد:

وقتی رابطه واقعی «من- تو» در کار باشد، بعد دیگری در ارتباط و تماس شکل می‌گیرد. در این حالت هر لحظه منحصر به فرد است. خیلی مشکل می‌توان آن را در قالب عبارات بیان کرد. تنها می‌توانم به گویم که یکی از عوامل مهم در این ارتباط احساس جذب شدن در مراجعه کننده است. مثل وقتی که کودکان مجذوب اشیا می‌شوند. در این نوع رابطه درمانی به شدت هوشیار و آگاه می‌شوم و با احساسات مراجعه کنندگان خود همدلی می‌نمایم. در این حالت، حتی خیلی سریع‌تر از خود آن‌ها احساساتشان را درک می‌کنم. (همان، ص ۱۲۰)

۳. نظریات جدید

یافته‌های جدید در روان‌شناسی ادراک، شیمی مغز، تکامل مغز، رشد مغز، علت‌شناسی، مردم‌شناسی فرهنگی و کارهای اخیر مک کلین (On the evolution of the three Mentalities of the brain, p Cognitive and neurological aspects of the morphemic disconnection in the human brain, p نقش بخش تفسیری (Interpreter module) مغز، از بنیان‌های اساسی پارادایم‌های جدید فرآیند پردازش اطلاعات، در ناحیه قشری (Cortical) مغز است. کلاویتو این فرآیندهای تفسیری را پارادایم زیستی- فرهنگی (Bio-cultural) می‌نامد. (The hersy of (qedipus and the mind/mind split, p۲۸

این پارادایم بیانگر این است که عوامل زیستی و عوامل فرهنگی در تعامل با

یکدیگر به عنوان پارامترهای شرطی شده، اطلاعات عصبی- فرهنگی را شکل می‌دهند.

به وسیله این نوع ارتباط‌های دوسویه، عامل زیستی در انسان به فرهنگ تبدیل می‌شود و فرهنگ نیز در عوض، گذرگاه‌های عصبی خاصی را می‌گشاید و تحریک می‌نماید، این امر سبب گونه‌گونی در توانایی‌های دریافتی مغز و همین‌طور تفاوت‌های فرهنگی در انسان‌ها می‌شود. (The biology of religion, p.۱۶۹)

در واقع شرایط فرهنگی، مقدمات تحریک‌های زیستی را فراهم می‌کند و در این هنگام خصوصیات زیستی شکل می‌گیرد و نوع خاصی از فرهنگ را پدید می‌آورد. فرهنگ و توانایی دریافتی مغز را می‌توان به وسیله تعیین برخی از کنش‌ها یا ترکیبی از آن‌ها که فعالیت‌های عادی روزمره را به وجود می‌آورند، از یکدیگر متمایز کرد. پس از طریق این اعمال عادی، شبکه اصلی دستگاه عصبی شکل می‌گیرد. امروزه این مدل جدید از نحوه عملکرد دستگاه عصبی انسان جایگزین مدل‌های ساده‌تر و قدیمی‌تر از فرآیند کنش‌های مغزی شده است و مدل‌هایی مانند طبیعت، تربیت، مغز بسط نیافته منطقی- استدلالی در نظریه دکارت، لوح سفید جان لاک، ماتریس‌های ترکیبی در نظریه هیوم، پاداش و تقویت در نظریه اسکینر و ... جزء مدل‌های قدیمی محسوب می‌گردند. البته نکته‌هایی از این نظریه‌ها در مدل‌های جدید نیز مطرح گردیده، اما گفتگو در زمینه تجربه‌های انسانی و به تبع آن برداشت ما از توانایی‌های انسانی تغییر یافته است. این تغییرات دانشمندان را بر آن داشته تا به لزوم تبیین تجربیات «من و غیر من» و یا به قول آلکس کامفورت «من و آن» پردازند. (I and that: Notes on the biology of religion, p.۲۷)

کامفورت مشکلات تعیین عینیت و ذهنیت را در چهار بخش خلاصه کرده است:

۱. آنچه از راه کاربرد اصطلاح طبیعت در مورد تشکیلات فعالیت‌های ذهنی و تأثیر آن‌ها بر ساختار جسمانی انسان به کار می‌بریم .
۲. پدیده (Phenomena) که به نگرش ما درباره این تشکیلات بستگی دارد. به-

طور دقیق‌تر این‌که چه نامی بر آن خصوصیت می‌نهیم، و آن خصوصیت، در چه ساختاری ظهور و عینیت می‌یابد.

۳. یک پدیده در برخی موارد چه تظاهراتی می‌تواند باشد؟ برای مثال، مفهوم زمان را می‌توان مستقیماً یک ساختار کلی یا صورت ترتیبی از یک روش ویژه برای پردازش داده‌ها در نظر گرفت.

۴. آنچه ما تحت عنوان «من» از آن یاد می‌کنیم، «من» در واقع سایه‌ای از یک سازوکار تأخیر در مغز است که بین حالت فراگیر درک جهان و محتوای آن نوسان دارد. (Reality and emathy, p.۵۷)

در واقع، تلاش عرفا برای دست‌کاری ویژگی‌های جسمی به منظور اثبات تجربه‌های «فارغ از من» (I-ness) و ادعای این‌که یک تجربه فراگیر در یک چشم‌انداز کلی که «آن» (That) یا تجربه‌های «غیر من» (Not I) نامیده می‌شود، در این راستا قرار می‌گیرد. به نظر داماسیو، انسان‌ها چهار مرحله از تکامل مغزی را پشت سر گذاشته‌اند: الف. مغز خزننده، ب. تشکیل دستگاه لیمبیک در سیستم عصبی، ج. غلبه‌طرفی نیمکره‌های مغزی، د. ظرفیت تعبیر و تفسیر داده‌ها، این تکامل یا تغییرات تحوّل‌ی توانایی‌های مغزی، در انسان به‌طور هم‌زمان رخ نداده، بلکه بسته به شرایط موجود و سطح تمرینات ذهنی، گذرگاه‌های عصبی مورد نیاز در مغز گشوده شده و واقعیات یا فرهنگ بیرونی را به وجود آورده‌اند. (Descartes' Error: emotion, reason and the human brain, p.۲۸)

به نظر کلاویتو (۱۹۹۵م) تمدن باستان از نوع تمدن «مایا» بوده، زیرا در این تمدن مغز صرفاً یک راهنمای غریزی (همانند مغز یک خزننده) است. نوع کمی پیشرفته‌تر، تمدن اسطوره‌ای است که نقشی اساسی در رشد دستگاه لیمبیک را دارا می‌باشد. سپس با ظهور غلبه‌طرفی در نیمکره‌های مغزی انسان، نقش فرهنگ در شکل‌دهی سیستم عصبی بارزتر می‌گردد. نیمکره راست، جایگاه تصورات و تخیلات بوده و بر اثر تعامل با محیط، کورتکس یا ناحیه قشری ناحیه راست را به وجود آورده است. در واقع، فعالیت‌های مغزی پیشگویان، راهبران و افراد خلاق

از این گونه می‌باشند. در نوع چپ برتر، نیمکره چپ جایگاه علوم و توانایی‌های معناشناختی و تسلط بر منطق و فلسفه است. در حقیقت نیمکره چپ در تعامل با فرهنگ جامعه، ناحیه کرتکس جدید در این قسمت را شکل می‌دهد. عملکرد مغزی افرادی نظیر متفکران، دین‌شناسان، نظریه‌پردازان و دانشمندان علوم رفتاری مثال‌هایی از عملکرد نیمکره چپ می‌باشند. این بخش از مغز از سیستم‌های دستور زبانی و معنا شناختی - استدلالی استفاده کرده و تقریباً فاقد تجربه‌هایی از نوع تصورات و یا خیال‌پردازی‌های ذهنی است. این ریخت‌های زیستی - فرهنگی نشان‌دهنده توانایی فردی و اجتماعی انسان بوده و بر این نکته تأکید دارند که چنان‌چه شرایط اجتماعی - فرهنگی بیرونی جهت ممارست، تمرین و تقویت گذرگاه‌های عصبی درونی فراهم نگردد، آن‌ها به کمال خود دست نمی‌یابند.

سیستم بیولوژیکی انسان به فعالیت‌های عرفانی جهت بازسازی و استمرار خود نیاز دارد. ما تمایل داریم فعالیت‌های عرفانی را با جریان‌های دینی هویت ببخشیم، اما این مطلب لزوماً با پارادایم‌های جدیدی که توسط دانشمندان در پیشرفت‌های علمی به دست آمده، مطابقت ندارد.

فعالیت‌های عرفانی در وهله اول با ساختاری عصبی، که کاملاً انسانی است، مشخص می‌شود. سپس به دنبال آن، در مرحله فضیلت یا مورد عنایت الهی قرار گرفتن است که به سمت علوم الهی سوق می‌یابد. به همین گونه برای دانشمند نیز تفکر، جانشین لغات مقدسی می‌شود که نشان‌دهنده حالاتی از قبیل بینش، جذب یا الهام است. به بیان دیگر، علوم جدید تلاش دارد که الگوهای نوینی از اعمال و دنیای انسانی فراهم نماید، اما بلافاصله می‌بایست بر این نکته اذعان داشت که تا به حال هیچ‌الگویی به اندازه عرفان، واجد پویایی و واقعیت برای توصیف این حالات نبوده است.

به تبع این تفاسیر، در می‌یابیم که سیستم بیولوژیکی انسان یک مغز یا یک ذهن نیست، بلکه هر انسانی دارای چهار لایه مغزی یا چهار ذهن مستقل اما در تعامل با یکدیگر است. جایی که فرهنگ با بیولوژی در تعامل قرار می‌گیرد،

گذرگاه‌های عصبی جدیدی باز شده و «ذهن»ها تحت تأثیر آن قرار می‌گیرد. زمانی که فرهنگ فعال نباشد، از نظر بیولوژیکی هیچ گذرگاه عصبی جدیدی باز نمی‌شود و هیچ‌کدام از لایه‌های «مغزی» به کمال دست نمی‌یابند. بنابراین، ممکن است انسان‌های کامل یا نیمه‌کامل، سیستم‌های عصبی کامل یا نیمه‌کامل داشته باشیم. سیستم بیولوژیکی انسان نیز نه تنها دارای چهار لایه مغزی و چهار وضعیت بیوفرهنگی است، بلکه هر لایه مغزی ممکن است در وضعیت ابهام نیز قرار گیرد. بدین‌گونه که یک سازوکار تأخیر بر فرایند ادراک سایه می‌گستراند. این سازوکار تأخیر دلیل موجهی است بر آنچه ما به‌طور آشفتگی از مفهوم «خود» در متون تخصصی دریافت می‌کنیم. این قسمت تاریک یا سایه، به این دلیل بر فرایند ادراک چتر می‌گستراند که هر انسانی دارای تمایلات متضاد زیادی است. فرایندهای ادراک، مثل خواندن، تفسیر کردن و پردازش اطلاعات همواره با «خود» شخص به عنوان یک گرایش یا تمایل فرهنگی - زیستی ارتباط برقرار می‌کند. این تمایل فرهنگی - زیستی شامل دریافت، خواندن و برداشت یا تفسیر کردن است. (Notes on the biology of religion, p. ۲۱۹-۲۲۵)

به یاد داشته باشیم که نیمکره راست مغز دربردارنده دستگاہ لیمبیک و فرایندهای تقلیدی از نوع خیال‌پردازی‌ها و تصوّرات است. در واقع، این بخش به جهان بیرونی دسترسی مستقیم داشته و مبدأ ادراک و تولیدکننده تصوّرات کامل و یک‌پارچه (Integrate) از جهان است. از سوی دیگر، نیمکره چپ دارای سازوکارهای تقلیدی خاص خود یا همان معرفت یا حکمت است که سبب درک عالم وجود می‌شود. این نیمکره‌ها از نظر عملکرد به‌طور فزاینده‌ای از یکدیگر متمایزند. نیمکره چپ، همه اطلاعات مورد نیاز خود را از بخش راست بیرون می‌کشد و سپس در قالب مفهوم یا ایده‌های مجرد به آن باز می‌گرداند. این نیمکره به تنهایی عمل می‌کند و تمایلی به نقش‌های کلی یا یک‌پارچه با سایر لایه‌های مغز ندارد؛ حتی در برخی موارد دستورات غریزی دیگر لایه‌ها را رد می‌کند. مطالعه سیستم بیولوژیکی انسان نشان می‌دهد که هر فرهنگی راه‌های

ویژه‌ای برای پرورش این لایه‌های مغزی با مسئولیت قرائت، تفسیر و تمایلات خاص خویش در اختیار دارد. بنابراین، نیمکره چپ از راه مفاهیم و تکرار آن‌ها در قالب زبان عمل می‌نماید، درحالی‌که نیمکره راست از طریق تصورات و زبان تصورات عمل می‌کند. عرفا در واقع با تمرین و ممارست بر روی عادات بیولوژیکی - یعنی عاداتی که فقط در حالت طبیعی می‌توانیم آن‌ها را از یکدیگر متمایز کنیم - نشان می‌دهند که با دست‌کاری این ویژگی‌های زیست‌شناختی، حتی با محدود کردن خصوصیات و نیازهای زیستی - فرهنگی انسان می‌توان این سیستم زیست‌شناختی را بسیار کامل‌تر نمود.

این توصیف، درحقیقت نشان دهنده تلاش عرفا در طی سال‌ها برای حفظ میراث زیستی بشر است. در واقع، عرفان نه یک شیوه ادبی یا طریقه‌ای ادیبانه است که بتوان آن را شعر، رمان، تئاتر یا داستان نامید و نه محتوایی است که در بین الجلدین یک کتاب قرار گیرد. عرفان، بر پایه تجربه‌های پیشین استوار است، یعنی ابتدا تجربه‌های عرفانی صورت می‌پذیرد و سپس در شیوه‌های ادبی به ظهور می‌رسد. در این حالت بدن عرفا، جسم اولیه‌ای است که بر روی آن به وسیله اعمالی ویژه، علامت‌های خاصی نقش می‌بندد، و بعد از این مرحله است که اعمال و علامت‌ها تسری می‌یابد و همگانی می‌شود. عرفان گواهی (Witness) است بر نوعی از تجربه‌های فنا ناپذیر، زیرا دارای یک موضوع خاص نیست، بلکه وسیله‌ای برای بیان هر نوع تجربه «غیر من» است.

نتیجه

سیر تحوّل و تطور دیدگاه‌های روان‌شناختی در زمینه حالات عرفانی و معنوی انسان، گستره‌ای از کتمان یا نفی تأثیر این حالات بر کنش‌های انسانی، تا پذیرش بدون قید و شرط آن‌ها را در بر می‌گیرد. روان‌شناسان در دهه‌های اخیر، گرایش و اشتیاق وافری برای بررسی تجربه‌های عرفانی افراد و استفاده از این نوع تجربه‌ها در راستای درمان مشکلات روان‌شناختی از خود نشان می‌دهند. در

دیدگاه‌های معاصر، بر این که این تجربه‌ها از عوامل مشترک فرهنگی یا بین فرهنگی‌اند، تأکید می‌شود. اما هیچ توصیفی دربارهٔ این که فرهنگ، چگونه باعث تعدیل این حالات می‌گردد، ارائه نمی‌گردد. فروید نگاهی کاملاً منفی نسبت به عرفان و حالات عرفانی داشت و نقش این تجربه‌ها در زندگی را کاملاً بی‌اثر می‌دانست. از سوی دیگر، پیروان مکتب انسان‌گرایی نیز که به‌طور عمیق‌تری به بررسی این حالات پرداخته‌اند، صرفاً بر پایه برجسته‌سازی عوامل فرهنگی در این باره استوار است. به اعتقاد آنان این نوع حالات و تجربیات لزوماً به گرایش‌های مذهبی افراد بستگی ندارد.

اما نکتهٔ تأمل برانگیز آن که جهانی بودن این تجربه‌ها و استمرار آن در طی نسل‌های متوالی، قطعاً نشان دهندهٔ ارزش حیاتی آن تجارب برای انسان‌هاست. از طرف دیگر، در دیدگاه‌های جدید، علاوه بر تأکید بر عوامل فرهنگی، نحوه سازوکار فرهنگ در ظهور این پدیده نیز تشریح می‌گردد. در این نظریات، با الهام از پیشرفت‌های زیست‌شناسی، بیوشیمی و علوم عصب‌شناختی، سعی در توضیح و تبیین این تجربیات شده است. در واقع، دیدگاه‌های جدید تلاش دارند چگونگی تعامل عوامل فرهنگی با ویژگی‌های زیست‌شناختی انسان را توصیف کنند. در این دیدگاه‌ها که بیشتر برگرفته از مطالعات کلاویتو است، عوامل فرهنگی با تسهیل رشدگونهٔ خاصی از گذرگاه‌های عصبی، فرایند ادراک شخص را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد، و به دنبال آن، این روش خاص ادراک و پردازش داده‌ها، سبب تقویت آن عوامل فرهنگی می‌گردد. بر پایه این نظریات، نمی‌توان افراد یک نژاد یا مذهب یا رنگ پوست خاص را در یک طبقه فرهنگی قرار داد. آنچه در این راستا اهمیت دارد، عوامل خرده‌فرهنگی در گستره‌ای از زمینه‌های زیستی، اجتماعی و روانی زندگی فرد است که در این میان نقش خانواده بسیار بنیادی خواهد بود.

با بررسی دقیق مفاهیم فوق، می‌توان به این سؤال که چرا در دوره‌های خاصی از تاریخ، با عدهٔ کثیری از عرفای نامی و در دوره‌ای دیگر با شمار اندکی از آنان

روبه‌رو هستیم، پاسخی تلویحی پیدا کرد. اما در نهایت آنچه اهمیت دارد این است که روان‌شناسان با بهره‌گیری از انواع تجربه‌های عرفانی، توانسته‌اند گام‌های مؤثری در شناخت و درمان اختلالات روانی بردارند. البته هم‌اکنون نیز روش‌هایی مثل انواع شیوه‌های مراقبه، یوگا، تصویرسازی ذهنی و ...، در حال تثبیت و گسترش جایگاه خود در روان‌شناسی‌اند.

روان‌شناسان باید با متون مربوط به تجربه‌های عرفانی، درمان‌های مذهبی و ... آشنا شوند و این آشنایی براساس ایمان به ارزش این‌گونه تجربه‌ها برای نوع بشر باشد. انسان‌ها با یکدیگر و با آفرینش، پیوندی درونی دارند و انکار چنین پیوندی می‌تواند علت اصلی همه روان‌رنجوری‌ها به حساب آید. درحقیقت به جای تلاش برای درک همه فرهنگ‌ها و خرده‌فرهنگ‌ها، باید چارچوبی برای شناخت فرهنگ خویش پیدا کنیم.



پی‌نوشت‌ها:

۱. این مطلب در مورد مراقبه بودایی نیز صادق است. صوفی پیرو طریقت باطنی، جهت وصول به مرحله فناء فی‌الله اغلب از طریق سماع و انجام حرکات موزون به وحدت الهی می‌رسد. همچنین پیروان فرقه‌ای به نام هسیدیسم (Hasidism) که با الهام از ابعاد درونی و باطنی دین یهود از اوایل قرن هیجدهم تعالیم خود را آغاز کرده‌اند. مارتین بوبر از ایشان تأثیر زیادی پذیرفته است.
۲. اصل مقارنه در نظریه یونگ مبنی رخ دادن دو رویداد در یک زمان و در یک فرد، بدون این‌که یکی علت دیگری باشد.
۳. اصطلاح مزلو برای انگیزه‌ای که برآورده شدن آن، خودشکوفایی و کمال است.

منابع

- *A review of attempts to integrate spiritual and standard psychotherapy techniques.* Payne,z,R,Bergin, A, E and loftus, p,E . Journal of psychotherapy Integration, ۲:۹۱-۱۷۱, ۱۹۹۲.
- *Carl Rogers dialogues.* Kirshenbaum,H and Henderson, v. London: constable, ۱۹۹۰ .
- *Civilization and its Discontents.* freud,sNewyork: Basic Books, ۱۹۶۳.
- *Cognitive and neurological aspects of the morphemic disconnection in the human brain.* Gazzaniga,m,s.Discussion in Neuroscience . FESN. ۱۹۸۷ .
- *Descartes' Error: Emotion, reason and the human brain.* Damasio , A,R. G.p.Sons,new York. ۱۹۹۴.
- *Emotion and spirit: Questioning the claims of psychoanalysis and Religion.* Symington, N. london: cassel. ۱۹۹۴.
- *Exploring inner space : scientists and Religious Experience.* hay ,D. Harmonds worth: penguin. ۱۹۸۲.
- *I and that: Notes on the Biology of Religion.* Comfort, A. Crown publisher. New York. ۱۹۷۹.
- *Incidence and psychotically correlates of intense spiritual experiences.* Thomas, L,E and cooper,P,E. Journal of transpersonal psychology . ۱۲(۱): ۷۵-۸۵. ۱۹۸۰ .
- *Modern man in search of a soul.* Juny,c.G. London: routledge and kegan paul. ۱۹۳۳.
- *Notes on the biology of religion.* Dnicolas,A,T. Journal of social Biology : ۲۱۹-۲۲۵. ۱۹۸۰ .
- *On the evolution of the three Mentalities of the brain.* In: origins of Human Aggression. M, Clean, P. Newman.G.N.Y. newyork. Human science press. ۱۹۸۶.
- *psychology and religion.* Jung, c,g . London: Routledge and Kegan paul. ۱۹۵۸.
- *psychology and Human Dilema.* May , R. Princeton, N,J: an Nostrand. ۱۹۶۷.
- *Psychiatry and Anti psychiatry.* Cooper,d. London: paladin. ۱۹۸۰.
- *psychotherapists attitudes towards clients reporting mystical experience.* Alman,l,s, De la rocha, elkins ,d,n& weathers ,r,s. ۲۹(۴): ۶۵۴-۶۹۰. ۱۹۹۲.
- *Religious experience among a group of post – graduate students-a qualitative study.* Hay,d. Journal for the scientific study of religion, ۱۸(۲): ۸۲-۱۶۴. ۱۹۷۹.
- *Religions values and peak Experience.* Maslow, A, H. Newyork : Viking. ۱۹۷۰.
- *Reality and Empathy.* Comfort, A. state university of Newyork press. Albany. ۱۹۸۴.
- *Self-realization and psychological disturbance.* Assagioli,R. Revision;۸(۲): ۲۱-۳۱. ۱۹۸۶.
- *Spirituality and self- awareness.* The friends Quarterly.- Farrow,J. July:۲۳ – ۳۱. ۱۹۸۴.
- *Spiritual emergency : the understanding and treatment of transpersonal crisis.* Grof,c and Grof , s. Revision. ۸ (۲): ۷-۲۰. ۱۹۸۶.
- *The spiritual Nature of man.* Hardy , A. oxford: clarendon. ۱۹۷۹.
- *Varieties of Religious Experience.* James, w. London: collins. ۱۹۰۱.
- *The Biology of Religion,* DENicolas,A,T. International Buddhist study center, Tokyo, ۱۹۹۰.
- *The Hersy of Qedipus and the mind/mind split: A study of the Biocultural origins of civilization.* Colavito , M,m. The Edwin Mellen press, ۱۹۹۵.
- *Towards a Humanistic-phenomenological spirituality.* Elkins, D,N, Hedstorm, I, Hughes, L, L,... . Journal of Humanistic psychology , ۲۸(۴):۵-۱۸, ۱۹۸۸.