

# فراسوی دین به سوی معنویتِ انسان گرا

دیوید، ن. الکنس

مترجم: مهدی اخوان

اشاره (مترجم):

نویسنده مقاله <sup>i/۲</sup> در این مقاله او می‌کوشد ضمن گزارشی از نحوه شکل‌گیری روان‌شناسی انسان گرا و سپس از درون آن، روان‌شناسی فراشخصی به مهم‌ترین موضوع این حوزه، یعنی «معنویت» بپردازد. الکنس با ارائه الگویی روشن و دست‌یافتنی از معنویت، مهم‌ترین عناصر آن را بر می‌شمرد و معتقد است که معنویت محصول مواجهه جان آدمی با امر قدسی به درجات مختلف است. این مواجهه موجب پرورش جان آدمی می‌شود و رشد معنوی‌ای را که به نظر روان‌شناسان انسان گرا مهم‌ترین و برترین نیاز آدمی است تضمین می‌کند. عامل و محرک این مواجهه نیز به نظر نویسنده صرفاً مناسک دینی نیست، بلکه «زیبایی غروب آفتاب» «موسیقی شورانگیز یک سمفونی» نیز می‌تواند لحظاتی معنوی ایجاد کند. لذا به نظر مؤلف معنویت نه تنها در انحصار هیچ دین خاصی نیست، بلکه در انحصار دین نهادینه هم نیست به این جهت به نظر می‌رسد او از کثرت‌گرایی دینی به کثرت‌گرایی معنوی گذر می‌کند. او با این عقیده خود یادآور عارفان سنت‌های مختلف جهان است که به طریقت بخشی از دین برای رسیدن به حقیقت معتقدند و به تقسیم‌بندی شریعت، طریقت و حقیقت دست می‌زنند. جان کلام او را مولانا در داستان موسی و شبان این چنین بیان می‌کند:

ملت عشق از همه دین‌ها جداست ××× عاشقان را ملت و مذهب خداست <sup>ii/۲</sup>

اما در پس همه اشکال مختلف ظاهری در معنویت، «دلبستگی مشترک به امر قدسی و لمس کردن و بزرگداشت راز زندگی» نهفته است و نتیجه و ثمره معنویت اصیل از نظر مؤلف عشق و محبت و مهرورزی به همه موجودات است.

در انتهای مقاله نیز کاربردهای درمانی معنویت را بر می شمرد و نکاتی را در این زمینه تذکر می دهد. در اینجا طرح چند نکته، مفید به نظر می رسد:

۱. آنچه مخاطبان دیندار این مقاله و الهی دانان سنت های مختلف دینی و همچنین نواندیشان دینی که دغدغه دینی کردن عصر و عصری کردن دین را دارند با آن روبرو می شوند این مسئله چالش انگیز است که اگر پدیده های دیگری در عرض دین بتواند مقصود و غایت مؤسسان و آورندگان ادیان را در دوران جدید برآورده کند، دین در عصر جدید چه کار کردی خواهد داشت؟

۲. روان شناسان انسان گرا اولاً مدعی اینکه ادیان نهادینه باید کنار نهاده شود نیستند و ثانیاً نیاز آدمی به معنویت را به معنای نیاز او به دین نهادینه نمی دانند، بلکه معتقدند علی الاصول آدمی می تواند این عطش خود را با وسائل دیگری که لااقل به همان اندازه سودمندند فرو نشانند.

اما در مقابل چنین چالش هایی دینداران باید به جنبه ایجابی مطالعات روان شناسان انسان گرا و فراشخصی ای که معنویت را برای انسان یک نیاز می دانند توجه کنند. آنها اگر به دین توجه کرده اند به جهت این بوده است که دین را پدیده ای می دانستند که به لحاظ تاریخی و اجتماعی حامل معنویت بوده است و تأکید اینان بر تفکیک بین دین نهادینه و دین فردی با هدف بیان این نکته بوده که، دین گرچه حاوی و مشوق تجربه های معنوی و عرفانی است، در شکل نهادینه اش ممکن است از محتوا تهی شود. در دوران جدید که مؤلف، آن را دوران سرگشتگی معنوی می نامد هنوز دین که حامل معنویت است می تواند معنابخش زندگی باشد و این نکته راه هر دو گروه را از مادی گرایی عصر جدید جدا کرده و مبنایی برای گفتگو به دست می دهد.

۳. روان شناسان به طور عام و روان شناسان انسان گرا و فراشخصی به طور خاص برای دعاوی تجربی خود درباره دینداری یا دین گریزی و معنویت گرایی دلایلی تجربی اقامه می کنند. دینداران اگر به عقلانیت ملتزم باشند و مخاطب خود را در عصر جدید انسان هایی بدانند که مهم ترین رکن اندیشه شان عقلانیت است باید باورهای خود را با دلایلی متناسب توجه کنند، مثلاً این دیدگاه تجربی که بشر به دین نهادینه نیاز داشته و دارد با دلایلی ناظر به واقعیت های جسمانی، روانی و تاریخی انسان توجه کند.

۴. مؤلف در تحلیلش از معنویت، به امر قدسی اشاره دارد و تصریح می کند که معنویت اگرچه پدیده ای بشری است هرگز بدان معنا نیست که هیچ مؤلفه الهی ای در آن نمی باشد. به این صورت که برای امر قدسی مدلول و مرجعی عینی و مستقل از ذهن و زبان انسان قائل است و به ناواقع گرایی دینی<sup>[۴]iii</sup> خود را ملتزم نمی کند.

## فراسوی دین به سوی معنویت انسان گرا

روان شناسی انسان گرا هیچ بیانیه ای نداشته، از این رو در خصوص معنویت هیچ گونه موضع رسمی اتخاذ نکرده است. این جنبش بیش از چهل سال است که باب موسعی را برای مباحث ناظر به معنویت گشوده و در عین حال از رسمیت بخشیدن به دیدگاهی خاص امتناع ورزیده است. از نظر من این طرز تلقی باز و گشوده، یکی از مهم ترین خدمات این جنبش به مطالعه معنویت بوده است. در اینجا قصد اینک که موضع روان شناسی انسان گرا را در باب این موضوع بیان کنم ندارم، بلکه صرفاً می خواهم سهم شخصی ام را به این مباحث رو به رشد ایفاء کنم.

### ۱. معنویت در جنبش انسان گرا

#### ۱.۱. اهمیت معنویت

در روان شناسی انسان گرا معنویت همواره موضوع مهمی بوده است. نویسندگان این حوزه، کتب بسیاری در باب این موضوع تألیف کرده اند. مقالات راجع به معنویت پی در پی در مجلات و خبرنامه های این جنبش منتشر می شود. معنویت، مضمون مشترک همایش های تخصصی و دیگر مجامع روان شناسی انسان گرا است. بررسی تازه ای که توسط نگارنده، لیپاری<sup>۱۷</sup> انجام شده است، وجود این دغدغه عمومی را از نظر تجربی تأیید می کند. پرسش نامه ای ۷۱ سؤالی که بخشی از سؤالات آن مربوط به معنویت است برای همه ۶۱۵ عضو بخش ۳۲ (بخش روان شناسی انسان گرای) انجمن روان شناسی آمریکا (APA) ارسال شد. از ۲۳۰ عضوی که این پرسش نامه را پر کردند و باز گرداندند ۷۷٪ پاسخ داده بودند: معنویت در زندگی شان «مهم» یا «خیلی مهم» است، علاوه بر آن ۷۵٪ اظهار داشته اند که آنها به نوعی نیروی برتر یا متعالی باور دارند و ۴۳٪ اظهار کرده اند که به خدایی متشخص ایمان دارند. در پاسخ به این سؤال که «بهترین توصیف از جهت گیری معنوی شان چیست؟» ۵۵٪ این گزینه را که «معنوی هستم نه دینی» و ۳۲٪ این گزینه را که «هم دینی و هم معنوی ام» انتخاب کرده اند و تنها ۶٪ بیان داشته اند که «نه دینی ام و نه معنوی».

#### ۲.۱. آبراهام مزلو<sup>۱۷</sup> و معنویت

آبراهام مزلو که نوشته‌هایش به تهیه مبانی نظری جنبش انسان‌گرایانه در روان‌شناسی کمک کرد، معنویت را از مهم‌ترین عناصر نگرش انسان‌گرایانه می‌دانست. مزلو (۱۹۶۲) به جای اینکه به آسیب‌شناسی نیازهای دینی بپردازد اظهار داشت: آدمی به چارچوبی از ارزش‌ها، فلسفه‌ای ناظر به حیات، دین یا بدیلی برای دین نیازمند است تا بدان معتقد شود و آن را در پیش گیرد، تقریباً به همان معنایی که به نور خورشید، کلسیم یا محبت نیاز دارد (صفحه ۲۰۶) او همچنین بر آن است (۱۹۷۶) که «روان‌شناسان انسان‌گرا احتمالاً کسی را که به این مسائل دینی اهمیت نمی‌دهد باید بیمار یا نابهنجار وجودی تلقی کنند (صفحه ۱۸).

مزلو بین دین نهادینه و معنویت شخصی تمایز قایل می‌شود. او در کتاب دین، ارزش‌ها و تجارب اوج (۱۹۷۶) نظرش را این‌چنین بیان می‌کند:

می‌خواهم نشان دهم که ارزش‌های معنوی معنا و مدلولی طبیعی‌گرایانه دارند، بدین معنا که در مالکیت انحصاری ادیان نهادینه نیستند و برای کسب اعتبار هم نیازی به مفاهیم ماوراء طبیعی ندارند و به خوبی در علم تجربی (به معنای موسّع آن) می‌گنجند. از این رو معنویت مسئولیتی عمومی است که بر دوش همه افراد بشر است. (صفحه ۳۳)

مزلو با دین نهادینه به خودی خود مخالفتی نداشت و بر این باور نبود که تنها منظر فلسفی مقبول نگرش الحادی است. در واقع، او (۱۹۷۶) مدعی بود که «لبّ لباب و جوهره اصلی تجربه دینی، چه در بافتی خدا‌باورانه و فراطبیعی و چه در بافتی الحادی امکان‌پذیر است» (صفحه ۲۸). با وجود این، او معنویت را پدیده‌ای انسانی و جهان‌شمول می‌دانست که در انحصار هیچ دین یا گروه دینی نیست. او با تأکید بر خصیصه انسانی معنویت، آن را در قلمرو علوم انسانی قرار داد تا بتوان با روش طبیعی درباره آن تحقیق کرد.

از نظر مزلو، معنویت با تجارب اوج یا مواجهات عرفانی، که احساس‌خشیت،<sup>vi/۱۷</sup> عمیق خصلت بارزشان است، پیوندی عمیق داشت و معتقد بود منشأ دین چنین احوال عرفانی است. مزلو (۱۹۷۶) چنین نوشت:

هسته ذاتی و جوهره جهان‌شمول ادیان برجسته و شناخته شده، همان جذبه، مکاشفه،<sup>vii/۱۳</sup> شخصی، خصوصی و منحصر به فرد پیامبر یا هر صاحب بصیرتی است که طبع بسیار حساسی دارد (صفحه ۱۹).

اما همان‌گونه که مزلو خاطر نشان می‌کند این بینش عرفانی هنگامی که پیروان آن پیامبر، تعالیمش را مدوّن، و اعمال و مناسک دینی را یک دست می‌کنند به نهادینه شدن می‌گراید، عجیب آنکه دین رسمی از آن پس کسانی را که مدعی داشتن تجارب دینی مستقیم هستند سرکوب می‌کند. به تعبیر مزلو «چه بسا

از ادیان رسمی برای دفاع و مقاومت در برابر تجارب متعالی بر هم زننده /ایمان مرسوم/ استفاده شود». (صفحه ۳۳)

در نظر مزلو است تجارب اوج، جهان شمول اند، اما همواره در چارچوب نظام عقیدتی شخص یا فرهنگ خاصی تفسیر می شوند، مثلاً یک مسیحی با استفاده از زبان و نمادهای مسیحیت، یک فرد هندو با استفاده از الفاظ و نمادهای آیین هندو و یک نفر بودایی با به کاربردن زبان سنت خود، چنین تجربه ای را وصف خواهد کرد. چه بسا فردی که به هیچ نظام دینی ای تن نداده است، برای وصف چنین تجربه ای از الگوی روان شناختی یا عصب شناختی استفاده کند. بنابراین با اینکه تجارب اوج، هسته جهانشمول هر دینی را شکل می دهند، همواره لباس زمان، مکان، فرهنگ و نظام عقیدتی خاصی را در قالب زبان و نماد بر تن می کنند.

مزلو معتقد است که تجارب اوج، ما را از ساحت آگاهی متعارف به ساحت برتری از هستی منتقل می کنند و نظاره واقعیتی متعالی را برای ما ممکن می سازند، و به ما امکان می دهند تا ارزش های غایی، مانند حقیقت، زیبایی، خیر و عشق را که مزلو «ارزش های وجود»<sup>۱۵/viii</sup>

«اگر دریچه های ادراک پاکیزه می بود، هر چیزی برای انسان همانگونه که هست می نمود، یعنی بی نهایت». (بلیک، ۱۹۷۷، صفحه ۱۸۸). اشیاء در قلمروی وجود این گونه به نظر می رسند.

مزلو تجارب اوج را رکن مهمی از سلامت روان قلمداد می کند. او در نظریه روان شناختی اش، نیازهای انسان را به نیازهای پایه و نیازهای برتر تقسیم می کند؛ نیازهای پایه به بقای جسمانی ما مربوط می شوند و شامل نیاز ما به غذا، سرپناه، امنیت و روابط اجتماعی هستند. نیازهای برتر به «ارزش های وجود» مربوط می شوند که شامل نیاز ما به حقیقت، زیبایی، خیر و عشق است. با محروم شدن از این ارزش های متعالی به دام همان چیزی خواهیم افتاد که مزلو آن را «فرا آسب»<sup>۱۶/ix</sup> می نامد، یعنی آسیبی که پیامد مستقیم محرومیت در ساحت روحانی - معنوی است. بهترین درمان برای این عارضه ارتباط نو به نو با قلمرو وجود است که تجارب اوج مسیر عالی ای است که بدان منتهی می شود. مزلو اذعان داشت که ما نمی توانیم به خواست خودمان تجارب اوج داشته باشیم، با وجود این معتقد بود که آموختن آنچه او «معرفت وجود» (فهم هستی) می نامید امکان پذیر است. معرفت وجود، یعنی استعداد گشودن قلب به روی قداست تجارب روزانه یا ظرفیت نگرستن به همسر، فرزندان، دوستان و زندگی روزمره در پرتو جنبه سرمدی عالم.

### ۳،۱. روان شناسی فرا شخصی<sup>۱۷/x</sup>

ظهور روان شناسی فرا شخصی فصل مهمی از تاریخ نهضت انسان گراست. تیلور<sup>۱۸/xi</sup> در کتاب *shadow culture* (۱۹۹۹) خاطرنشان ساخته که از سال ۱۹۴۱ تا ۱۹۶۹ روان شناسی انسان گرا به عنوان نگرشی

جایگزین و شایان توجه در درون جامعه دانشگاهی بالید، اما در اواخر دهه ۱۹۶۰ کانون فکری این جنبش تحت الشعاع تبوتاب سیاسی اجتماعی آن دوره قرار گرفت و جریان ضد فرهنگ، مانع و سد راه تحقق آرمان‌های انسان‌گرایانه شد. تیلور آنچه را که در آن زمان روی داد این چنین وصف می‌کند:

در بحبوحه این اوضاع و احوال سخت، بین سال‌های ۱۹۶۷ و ۱۹۶۹ روان‌شناسی انسان‌گرا دست کم به سه بخش منشعب شد؛ بخش اول روان‌شناسی فراشخصی بود، که بر مناسک معنوی، مراقبه، مراتب برتر آگاهی تأکید داشت؛ دوم، بخش مواجهه تجربی، که بر روابط عاطفی پرورش تجارب حسی، و آگاهی بیشتر نسبت به بدن تأکید داشت و دست آخر، درمانگری افراطی یا اصطلاح کلی و مبهمی که به برقراری پیوند میان روان‌شناسی و فعالیت سیاسی افراطی اشاره دارد، آن هم در عرصه‌های متفاوتی نظیر جنبش فمینیستی ستیزه‌جویانه، جنبش روانپزشکی ستیزی، تفکر انتقادی و آنچه می‌توان آن را علوم انسانی خواند (صفحه ۲۷۴).

تیلور (۱۹۹۹) آن‌گاه می‌افزاید که ظهور روان‌شناسی فراشخصی تا حد زیادی تحت تأثیر و نفوذ مزلو بود، همو که معتقد بود حالات عرفانی عرصه تازه‌ای، فراروی روان‌شناسی خواهد گشود. آنتونی سوتیچ<sup>xii/21</sup> سپرد و به انتشار مجله جدیدی با نام روان‌شناسی فراشخصی دست زد. در اولین شماره مجله، سوتیچ روان‌شناسی فراشخصی را چنین تعریف کرد:

نهضتی است برآمده از حوزه روان‌شناسی به یاری گروهی از روان‌شناسان، و مردان و زنان متخصص سایر رشته‌ها، یعنی همان کسانی که به استعدادها و قابلیت‌های نهایی‌ای از انسان علاقمندند که هیچ جایگاه نظام مندی در نظریه‌های پوزیتیویستی یا رفتارگرا (نهضت اول) یا روان‌کاوی کلاسیک (نهضت دوم)، یا روان‌شناسی انسان‌گرا (نهضت سوم) ندارند (صفحات ۱۶-۱۵).

او سپس این جنبش تازه را به عنوان نهضت چهارم روان‌شناسی معرفی کرد و فهرست بلندی از موضوعات مربوط به آن ارائه کرد. این فهرست، شامل اموری از قبیل ارزش‌های عالی، آگاهی، جذبه، تجربه عرفانی، خشیت، ابتهاج، حیرت، معنای غایی، آگاهی کیهانی و قداست بخشی به زندگی عادی بود. او در سال ۱۹۷۱ انجمن آمریکایی روان‌شناسی فراشخصی را تأسیس کرد که بعدها به انجمن روان‌شناسی فراشخصی تغییر نام داد.

در طی سی سال گذشته متفکران حوزه روان‌شناسی فراشخصی همچون ترْت<sup>xiii/۲۶</sup> (۱۹۹۸) بیشترین سهم را در فهم ما از معنویت، نشان دادن ارتباط عمیق بُعد معنوی با مسائل درمانی، چه در مقام نظر و چه در مقام عمل و فهم کامل تر از انسان داشته‌اند.

فراگر<sup>xiv/۳۱</sup> شامل مطالعه سنت‌های دینی جهان و تلفیق معرفت معنوی با نظریه‌های روان‌شناختی است. او تأکید داشت که روان‌شناسی فراشخصی را نباید به مضمون این سه زمینه محدود کرد، به خصوص از آن رو که منظری است که می‌توان آن را در رشته‌های علمی گوناگون مرتبط با رفتار انسانی به کار برد. با وجود این همین سه زمینه در سامان بخشیدن به حیطه روان‌شناسی فراشخصی کمک کرده، راهی برای بررسی کارهای صورت گرفته در هر یک از این عرصه‌ها پیش می‌نهد.

همان‌گونه که هستینگس خاطر نشان ساخته (۱۹۹۹)، روان‌شناسان انسان‌گرا تمایل دارند که روان‌شناسی فراشخصی را زیر چتر روان‌شناسی انسان‌گرا قرار دهند. در مقابل، کسانی که در حوزه روان‌شناسی فراشخصی مشغولند، ترجیح می‌دهند آن را نهضتی متمایز و چهارم قلمداد کنند به دنبال آنند که شأن و منزلت مستقل آن به رسمیت شناخته شود. این اختلاف نظر در حدود دهه ۱۹۸۰ که روان‌شناسان فراشخصی در پی تأسیس بخش روان‌شناسی فراشخصی در انجمن روان‌شناسی آمریکا (APA) بودند شکل ملموسی به خود گرفت. رولو می<sup>xv/۳۲</sup> به همراه برخی از روان‌شناسان انسان‌گرا و وجودی مخالف تشکیل این بخش جدید بودند، با این استدلال که جایگاه خاص روان‌شناسان فراشخصی در بخش روان‌شناسی انسان‌گرای انجمن روان‌شناسی آمریکا (APA) است. این بحث دوباره در اواخر دهه ۱۹۹۰ که برخی از اعضای هیئت مدیره همین بخش ۳۲ پیشنهاد کردند که نام بخش ۳۲ از «روان‌شناسی انسان‌گرا» به «روان‌شناسی انسان‌گرا و فراشخصی» تغییر کند، بالا گرفت. اما وقتی از اعضای بخش در مورد این موضوع نظرخواهی شد ۶۹٪ با تغییر نام آن مخالف بودند.

متفکران انسان‌گرا و فراشخصی در عرصه نظری هم اختلاف داشتند، مثلاً اشنایدر<sup>xvi/۳۳</sup> توجه به الگوهای فراشخصی را افزایش داد؛ الگوهایی که به ظاهر مستلزم آن است که افراد درگیر در مباحث انسان‌گرایانه و وجودی، نسبت به کسانی که سر و کارشان با ساحت فراشخصی است در مرتبه پایین تری از رشد معنوی قرار گیرند.

اشنایدر با این تفکر سلسله مراتبی مخالف بود؛ با این استدلال که چنین نظریه فراشخصی‌ای در معرض این خطر است که مبنای دنیوی اش را در تجربه انسانی از دست دهد (برای نمونه، نگاه کنید به منازعه میان اشنایدر و والش، فصل ۴۵ از کتاب *Handbook of Humanistic Psychology*).

با وجود این اختلاف نظرها و منازعات پراکنده، روان شناسان انسان گرا و فراشخصی عموماً حامی یکدیگرند. مجله روان شناسی انسان گرا مقالاتی با مضامین فراشخصی منتشر می کند و بخش ۳۲، یک بخش روان شناسی فراشخصی دارد که از موضوعات فراشخصی در نشست سالانه انجمن روان شناسی آمریکا حمایت می کند. اختلافات روان شناسان فراشخصی و روان شناسان انسان گرا، دیگر به منزله دعوای خانوادگی قلمداد می شود، یعنی با اینکه همانند اعضای یک خانواده بر سر اختلافات خود با یکدیگر به بحث می پردازند، بالمآل در حوزه ای وسیع تر - یعنی روان شناسی و فرهنگ آمریکا - حامی یکدیگرند.

متأسفانه جریان غالب در روان شناسی آمریکا، با مفروضات مادی گرایانه و تعصبی که نسبت به روش های علم تجربی نشان می دهد، به دنبال کاستن از منزلت کارهای صورت گرفته در روان شناسی فراشخصی بوده است. در عین حال، نهضت چهارم، همچنان به جذب طیف گسترده ای از دانشجویان، درمان گران، محققان و استادان دانشگاه ادامه می دهد. مؤسسه روان شناسی فراشخصی واقع در پارک منلوی کالیفرنیا، به طور خاص وقف تربیت دانشجو در این رشته شده است.

## ۲. سرگذشت شخصی من

با وجود احترامم به دستاوردهای روان شناسان فراشخصی، رویکرد خود من به معنویت بیش از آنکه ملهم از متفکران فراشخصی معاصر باشد، از کسانی چون اوتو<sup>xviii/۴۷</sup> (۱۹۳۳، ۱۹۶۴) مزلو (۱۹۷۶ و ۱۹۷۱، ۱۹۶۲) تأثیر پذیرفته است.

از آنجا که معتقدم معرفت همواره ریشه در پیشینه زندگی فرد دارد مایلیم پیش از پرداختن به جنبه های نظری دیدگاه هایم، سیر معنوی خودم را تشریح کنم. من در کوهپایه های کوهستان های اوزارک در شمال شرقی آرکانزاس به دنیا آمدم. این ناحیه بخشی از بایبل بلت (*Bible Belt*) است. خانواده من به شدت مذهبی بود. در سنین نوجوانی تصمیم گرفتم کشیش شوم. بعد از اتمام از دبیرستان به دانشکده ای وابسته به کلیسا نزدیک لیتل راک (*Little Rock*) رفتم و در ۱۹۶۶ لباس کشیشی به تن کردم. اندکی پس از آن به همراه خانواده فعلی ام به فلینت در میشیگان نقل مکان کردیم؛ در آنجا کشیش کلیسایی شدم که عمده کسانی که در آن حضور می یافتند جنوبی های مهاجری بودند که برای کار در کارخانه های اتومبیل سازی به شمال کوچ کرده بودند. کلیسای من، کلیسایی محافظه کار بود که در باب غالب مباحث مربوط به مسیحیت دیدگاه های بنیادگرایانه داشت. در اثر آموزش های کلامی و مطالعات خودم به عنوان یک کشیش جوان شروع به زیر سؤال بردن برخی آموزه های محافظه کارانه کلیسایم کردم و در نهایت

کارم به مشاجره با رهبران جماعت دینی کلیسا کشید و در سال ۱۹۶۸ به دلیل نظرات آزاداندیشانه ام از سوی شورای مشایخ کلیسا، اخراج و تکفیر شدم. با خاتمه دوره کشیشی ام، برای گذراندن روان‌شناسی در مقطع تحصیلات تکمیلی به دانشگاه بازگشتم و سرانجام با مدرک دکتری تخصصی از آن دانشکده فارغ‌التحصیل شدم. در اینجا برای اولین بار با روان‌شناسی انسان‌گرا و وجودی آشنا شدم. ویکتور فرانکل از اساتید دوره دکترای من بود. از زمان اخراج شدن از کلیسا، دیگر نسبت به دین نهادینه و رسمی محتاط و مراقب بودم و گاه گمان می‌کردم که دیگر، حیات معنوی ام از بین رفته است. سپس در سال ۱۹۷۶ به قصد درمان به یک روان‌کاو یونگی مشرب مراجعه کردم و با کمک او دریافتم که دین و معنویت یک چیز نیستند. این پیرمرد بزرگوار، در مقام رشد معنوی ام به من نشان داد که چگونه روحم را پرورش دهم و حیات معنوی را بیرون از حصارهای دین سنتی بسط دهم. بذرهایی که در طی آن تجربه درمانی در من کاشته شد و با مطالعات خودم در طول ۲۰ سال گذشته در باب معنویت پرورش یافت دیدگاه من را نسبت به معنویت شکل داده است.

### ۳. الگویی دست یافتنی از معنویت

من در اصل یک درمان‌گرم و کار نظری من بیشتر ناظر به توسعه الگویی دست یافتنی معنویت است که به واسطه آن بتوان به مراجعان و دیگران نشان داد چگونه جانشان را پرورش داده و حیات معنوی شان را به کمال رسانند.

رویکرد من به معنویت از سه مقوله اصلی تشکیل شده است: جان،<sup>۱۳/۱۷۸</sup> امر قدسی و خود معنویت. من با ارائه شرح مختصری از این سه مقوله نشان خواهم داد که ارتباط این سه با یکدیگر چگونه است (برای بحث کامل تری از این الگو بنگرید به کتاب من تحت عنوان: فراسوی دین، *Beyond Religion*، ۱۹۹۸).

### ۳.۱. جان

واژه *Soul* [=جان] در زبان انگلیسی از واژه قدیمی *Sawol* یا واژه *Sawl* در زبان‌های انگلوساکسون مشتق شده است. واژه‌هایی که به نفس یا نیروی حیات اشاره دارند، معادل لاتینی این واژه *animadversion* و معادل یونانی اش *Psyche* است. کلمه روان را به راحتی نمی‌توان تعریف کرد، چنانکه هیلمن (۱۹۷۵) معتقد است «جان انسانی بی اندازه ژرف است و تنها به یاری شهود درونی - که درخشش‌هایی در اعماق غار ادراک ناپذیری است - می‌توان بدان روشنی بخشید». کلمه جان برای اشاره به واقعیتی محسوس و ملموس به کار نمی‌رود، بلکه مقوله‌ای ذهنی یا واژه‌ای انتزاعی است که به عنوان اصطلاحی عام برای

جنبه‌های خاصی از تجربه انسانی به کار می‌رود و به ما در تشخیص دادن و سامان دهی این تجارب یاری خواهد کرد. همان‌گونه که مور<sup>14/xix</sup> (۱۹۹۲) می‌گوید: جان، امری عینی نیست / بلکه / نوعی کیفیت یا بُعدی از تجربه زندگی، و خود ماست. جان با اموری همچون عمق، ارزش، تعلق و وابستگی، قلب، و جوهره شخص مرتبط است، این واژه به ابعاد عرفانی و خیالین تجربه انسانی اشاره دارد و با خشیت، حیرت، تقدس ارتباط دارد. این تجارب تقریباً در هر موقعیتی امکان تحقق دارد اما به خصوص با اموری همچون موسیقی، ادبیات، شعر، آیین‌ها، نمادها، دین حضور در طبیعت، روابط صمیمانه و فعالیت‌های دیگری که قلب‌ها را به روی جهان خیالین و رازآمیز می‌گشاید پیوند دارد. اگر افراد در هر فرهنگی در پی حیرت و خشیت بروند در آن صورت واژه جان به امری در درون ما اشاره دارد که وقوع چنین تجاربی را ممکن می‌سازد. جان آن ساحتی از آدمی است که به واسطه امر قدسی می‌توان آن را لمس کرد، به جنب و جوش در آورد و پرورش داد.

### ۳، ۲. امر قدسی

اوتو در کتاب «امر قدسی» (۱۹۲۳) اظهار می‌کند که انسان‌ها در سرتاسر تاریخ مواجهه‌هایی با امر قدسی داشته‌اند. این مواجهه‌هایی، که ماهیتی رازآمیز دارند، تأثیر ژرفی بر کسانی که آن را تجربه کرده‌اند داشته است. اوتو می‌گفت که جان انسان، که توصیف ناپذیر قلمدادش می‌کنند، در باطن تا دورترین لایه‌های وجودش در تب و تاب است. او که این رویارویی‌ها را تجارب مینوی می‌خواند تحلیل پدیدارشناسانه دقیقی از سرشت آنها انجام داده است، او به این نتیجه رسیده که عناصر گوناگونی وجه ممیز تجارب امر قدسی است از جمله نوعی احساس استغراق، خشیت رازآمیز، مسحورشدگی، و نوعی تجربه انرژی شدید. الیاده که به مدت ۱۷ سال کرسی استادی گروه تاریخ ادیان دانشگاه شیکاگو را در دست داشت کار خود را بر مبنای آثار متقدم اوتو بنا نهاد. او با اوتو هم عقیده بود که انسان‌ها همیشه مواجهه‌هایی با امر قدسی داشته‌اند، از این رو واژه تجلی (*hierophany*) را پیشنهاد کرد که معنای تحت اللفظی آن چنین است «امر قدسی که خودش را بر ما آشکار می‌سازد». الیاده (۱۹۵۹) امر قدسی را این‌گونه تعریف کرد:

امر قدسی معادل نوعی نیرو<sup>14/xx</sup> در سر دارد و می‌خواهد در واقعیت سهیم شود (صفحات

۱۲-۱۳).

ویلیام جیمز هم به بُعد قدسی اذعان داشت. کتاب انواع تجارب دینی (۱۹۰۲) پر از نمونه‌هایی از مواجهات عرفانی است او در بحث از بسط دادن ضمیر نیمه هوشیار می‌نویسد:

به نظر من، مرزهای آن سوتر هستی ما از دنیای محسوس و صرفاً قابل ادراک صرف، به درون ساحت کاملاً متفاوتی از وجود فرد می رود، حال چه می خواهید آن را قلمرو اسرارآمیز بنامید، چه قلمرو فوق طبیعی. (صفحات ۵۱۵-۶)

### ۳،۳. معنویت

واژه انگلیسی معنویت از ریشه لاتینی *spiritus* مشتق شده که خود با «نفس» یا مبداء حیات بخش پیوند خورده است. کورتس<sup>xxi/۴۹</sup> (۱۹۹۲) با ردیابی تاریخی واژه معنویت خاطر نشان ساخته اند که در روزگار باستان این واژه در تقابل با مادیت به کار می رفته است. سپس به مدت ۱۶۰۰ سال کاربرد عمومی اش از رونق افتاد. امروزه در عصر پسامدرن این واژه احیا شده، غالباً در مقابل دین به کار می رود. بنابراین وقتی روان شناسان انسان‌گرا و دیگران می گویند که آنها «معنوی اند نه متدین» این واژه را به معنای کنونی اش استعمال می کنند.

بیشتر محققان به تفاوت میان دین و معنویت اذعان دارند، مثلاً جیمز (۱۹۰۲) دین را به دو نوع نهادینه و شخصی تقسیم می کرد. آلپورت<sup>xxii/۵۰</sup> (۱۹۶۱) از دین بیرونی و دین درونی سخن می گفت. دین بیرونی عمدتاً به جنبه های عمومی و نهادی دین، و دین درونی بیشتر به پارسایی شخصی فرد اشاره دارد. مزلو (۱۹۷۶) همین تفکیک را انجام می دهد و دین نهادی را با «R» و دین شخصی معنوی را با «M» نشان می دهد.

اینکه چرا هنوز برخی دین را با معنویت خلط می کنند قابل فهم است. در طول ۲۰۰۰ سال تاریخ مغرب زمین معنویت در انحصار دین بوده است و اینها در هم تنیده و تقریباً جدایی ناپذیر بوده اند. اما در روزگار ما به نظر می رسد که این وضع در حال تغییر است. میلیون ها انسان با اذعان به اینکه دین و معنویت امر واحدی نیستند در طلب طُرُق معنوی بدیل، دین نهادینه را رها کرده اند. روف<sup>xxiii/۵۷</sup> (۱۹۹۴) استاد دانشگاه کالیفرنیا در سانتا باربارا چنین تمایلی را با سند و مدرک بیان می کند. روف از ۱۶۰۰ نفر از متولدان دوره ازدیاد زاد و ولد نظرسنجی کرد و دریافت که بسیاری از افراد این نسل در طول دهه های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ از دین نهادینه دست کشیده اند. از میان کسانی که پیش زمینه ای دینی داشته اند، ۶۹٪ از شاخه اصلی پروتستان ها، ۶۱٪ از پروتستان های محافظه کار، ۶۷٪ از کاتولیک ها و ۸۴٪ از یهودیان از دین دست کشیده اند، هر چند ۲۵٪ از کسانی که دین نهادینه را رها کرده بودند بعد از آن به دامان کلیسا یا معبد باز گشته اند. جمعیت تخمینی ۳۲ میلیون نفر از متولدان دوره ازدیاد زاد و ولد، هیچ نشانه ای از بازگشت به دین نهادینه از خود نشان نداده اند. با این همه بسیاری از این افراد، در تلاش برای بسط و پرورش حیات معنوی شان، به برنامه های دوازده گام تفکر عصر جدید، سنت های بومیان امریکا، روان شناسی یونگ،

روان‌شناسی فراشخصی، اساطیر یونانی، اعمال و مناسک شَمَنی، مراقبه، یوگا، ماساژدرمانی و بسیاری از سنت‌ها و اعمال و مناسک دیگر روی آورده‌اند. این عقیده که دین و معنویت امر واحدی نیستند رو به رشد است. حرکت تدریجی از دین سنتی به سمت دیگر اشکال معنویت یکی از تحولات جامعه‌شناختی مهم در زمانه ماست.

از آنجا که معنویت در اشکال بسیار متفاوتی در سرتاسر جهان ظهور می‌یابد تعریف آن دشوار است. من به خوبی از هشداری که برخی نسبت به پی‌جویی تعاریف جهانشمول از معنویت داده‌اند، آگاهم. با این وجود به نظر من در هر فرهنگی انسان‌ها به دنبال حیرت و خشیت‌اند و درون این عکس‌العمل جهانی نسبت به راز وجود، زمینه مشترکی وجود دارد. هاگسلی<sup>۱۰۷/XXIV</sup> (۱۹۷۰ و ۱۹۴۵) این منظر جهانشمول را «حکمت خالده» می‌نامد که در اشکال مختلفی در زمان‌ها و فرهنگ‌های مختلف جلوه‌گر شده است. من در کتاب فراسوی دین (۱۹۹۸) دیدگاه‌های خودم را جمع به معنویت را این چنین خلاصه کرده‌ام:

اول: معنویت، جهانشمول است. مرادم از این مطلب آن است که معنویت در دسترس هر انسانی است و محدود به یک دین، فرهنگ یا گروه خاص نمی‌شود. در هر بخشی از جهان می‌توان کسانی را یافت که جانشان را پرورش و حیات معنوی‌شان را بسط و گسترش می‌دهند.

دوم: معنویت پدیده‌ای انسانی است. این بدان معنا نیست که هیچ مؤلفه الهی‌ای در آن نیست، بلکه بدین معناست که معنویت استعدادی ذاتی و طبیعی در انسان‌هاست. نیز بدین معناست که معنویت اصیل و معتبر در انسانیت ما ریشه دارد و امری نیست که از بالا یا بیرون بر ما تحمیل شود.

سوم: هسته مشترک معنویت، در سطحی پدیدارشناسانه و باطنی قرار دارد. معنویت در اشکال ظاهری بی‌شماری جلوه‌گر می‌شود. از رقص باران بومیان آمریکا گرفته تا مراسم نیایش بابتیست‌های جنوبی<sup>۱۰۷/XXV</sup> از سماع درویشان مسلمان گرفته تا مراقبه راهبان ذن بودیست و از عبادت‌های سرمستانه در کلیساهای کاریزماتیک تا مجالس موقرانه سکوت مربوط به فرقه کویکرها (انجمن دوستان مسیحی). اما در این اشکال ظاهری، دلبستگی مشترکی به امر قدسی وجود دارد؛ اشتیاقی جهانشمول برای لمس کردن و بزرگداشت راز زندگی. ابعاد ذاتی و جهانشمول معنویت را در اعماق جان انسان می‌توان یافت.

چهارم: معنویت با ظرفیت ما در پاسخ به امر مینوی مرتبط است. خصیصه ذاتی معنویت رازآمیزی آن است، واقعیتی (*fact*) که به راحتی در عصر علمی و مادی مورد بی‌مهری قرار

گرفته است. معنویت در جان آدمی ریشه دارد و به واسطه تجربه امر قدسی پرورش می‌یابد و با احساس تأثیر عمیق، ابتهاج و خشیت قوت می‌یابد. سرشت حقیقی معنویت ترجمانی از راز زندگی و عمق ناپیدای وجود ماست.

پنجم: نوعی انرژی اسرارآمیز همراه معنویت است. هر فرهنگی به نیرویی حیاتی که در سرتاسر خلقت در سریان است اذعان دارد. عرفا، شعرا، هنرمندان، شمنها و دیگران با این نیرو آشنایند و در طی صدها سال به وصف آن پرداخته‌اند. جان هنگامی که با این انرژی قدسی نیرو می‌گیرد سرزنده می‌شود و وجود آدمی سرشار از شور، قدرت و عمق می‌گردد. ششم: [حصول/شفقت (دلسوزی)<sup>xxvi/05</sup> و مُحال هستی شناختی است (صفحات ۳۳ و ۳۲)].

### ۴،۳. رشد معنوی<sup>xxvii/06</sup>: پرورش جان از طریق تجارب قدسی

سه مقوله جان، امر قدسی و معنویت مبنایی برای الگویی دست‌یافتنی از معنویت فراهم می‌کنند. اینها در اصل، با همدیگر چنین ارتباط پویایی دارند:

وقتی جان آدمی از طریق تماس پی‌در پی با امر قدسی پرورش می‌یابد رشد معنوی با معنویت به بار می‌نشیند. معنویت هم یک فرایند است هم حالتی از بودن است که در آن حالت قلب ما به روی بعد قدسی زندگی گشوده می‌شود. هنگامی که جانمان از طریق تجربه امر قدسی پرورش می‌یابد از نظر معنوی رشد می‌کنیم. عبارت تجارب قدسی چه بسا کمی مرموز به نظر رسد و شاید تصاویر عرفا و مواجهات عمیق شان با امر قدسی را تداعی کند. بنابراین باید تأکید کرد که تجارب قدسی به لحاظ شدت و ضعف بر روی طیفی قرار می‌گیرند که مرتبه نازله آن برای همه دسترس پذیر است. یعنی انسان‌های عادی می‌توانند به امر قدسی و نیروی جان پرور آن دسترسی داشته باشند. نمودار زیر مراتب شدت و ضعف تجربه امر قدسی را نشان می‌دهد:

لحظات تأثیر عمیق<sup>xxviii/09</sup>

(ضعیف)(متوسط)(شدید)

**لحظات تأثیر عمیق** متداول‌ترین تجربه امر قدسی است. این تجربه‌ها رویدادهای مهیبی نیست، بلکه بیشتر همان تجربه‌ها روزمره‌ای است که دل را متأثر می‌کند و جان را پرورش می‌دهد. شاید کسی با زیبایی غروب آفتاب یا موسیقی شورانگیز یک سمفونی یا دیدار روح نواز یک دوست برانگیخته شود. چنین تجاربی، لحظات تأثیر عمیق است، لحظاتی است که امر قدسی گوشه چشمی به ما می‌کند. اینها همچون آبادی‌های کوچکی است در برهوت زندگی روزمره ما. زمانی که در آن جانمان تازه می‌شود و آگاهی معنوی مان عمق می‌یابد. مشخصه بارز اینها غالباً احساس سپاس‌فروتنی و خشیت است.

**تجارب اوج** در مقایسه با لحظات تأثر عمیق از شدت بیشتری برخوردار است. مزلو این واژه را برای اطلاق به سرتاسر طیف تجارب عرفانی به کار می برد، اما من آن را برای اشاره به تجارب قدسی ای به کار می برم که به لحاظ شدت، در میانه طیف قرار دارند. تجارب اوج در مقایسه با لحظات تأثر عمیق، تأثیر شدیدتری بر ما می گذارند و تماس عمیق تری با جانمان برقرار می سازند و غالباً تحولات چشمگیری در زندگی ما ایجاد می کنند. با وجود این، تجارب اوج، فاقد تأثیر درهم شکننده مواجهات عرفانی کامل است. یک دانشجوی فارغ التحصیل، تجربه اوج خود را برای من اینگونه بازگو کرد: وقتی کودکش متولد شد پزشک او را به آرامی بر روی شکمش قرار داد. او می گفت در آن لحظه عمیق ترین حال وجودی ای را که تاکنون می شناخت احساس کرده بود. به مدت چند دقیقه شادمانی اش آنچنان عمیق بود که تقریباً هوشیاری اش را نسبت به حاضران در اتاق از دست داده بود. این تجربه، تأثیر عمیقی بر این خانم جوان داشت و در شماره ارزشمندترین خاطراتش باقی مانده است.

**مواجهات عرفانی** نیرومندترین تجربه های امر قدسی است. خصیصه بارزشان تأثیر درهم شکننده ای است که دارند، و گاه برای مدتی فرد را از لحاظ روان شناختی دچار اختلال می کنند. مواجهات عرفانی غالباً «رویدادهای مرزی» اند و یا فرد را به سوی شیوه جدیدی از زندگی فرا می خوانند /تولد دوباره/. اینها همان رویدادهایی هستند که عرفا، پیامبران و صاحبان بصیرت وصف می کنند. در واقع ادبیات دینی جهان مملو از داستان هایی است که از این گونه مواجهات حکایت می کنند. در ادبیات دینی غرب دو نمونه از مشهورترین آنها داستان موسی و شجره افروخته است و دیگری گرویدن پولس رسول به مسیح در مسیر دمشق. گرچه اغلب ما هیچ گاه شدت ویرانگر یک مواجهه عرفانی را تجربه نخواهیم کرد، ولی می توانیم بیاموزیم که چگونه جانمان را از طریق لحظات تأثر عمیق و حتی چه بسا به واسطه تجارب اوج، پرورش دهیم.

#### ۴. کاربردهای درمانی

مدل پیش گفته ربط وثیقی با موقعیت درمانی دارد. ما در دوران سرگشتگی معنوی به سر می بریم و بسیاری از درمان جویان عطش معنویت دارند، مثلاً فرانکل (۱۹۶۳) معتقد بود که بی معنایی، مسئله وجودی اصلی زمانه ماست و باور داشت که روان درمانی باید به این بحث معنوی بپردازد. فروم (۱۹۵۰) معتقد بود که مراقبت از جان بخش مهمی از درمان روان شناختی است. یالوم<sup>۱۰/xxix</sup> (۱۹۸۰) متن درسی جامعی تألیف کرد و در آن نشان داد که چگونه از راه دست و پنج نرم کردن با مسائل وجودی، شناخت آسیب های روانی محقق می شود. این فهرست را می توان ادامه داد، اما نکته اصلی در اینجا این است که

بسیاری از روان شناسان و روان پزشکان اهل فن هم داستانند که آسیب های روانی صرفاً نتیجه مشکلاتی در ساحت ذهنی و عاطفی فرد نیست و برخی مسائل به بُعد معنوی روحی مربوط است.

اگر خواهان آنیم که نظر گاهی معنوی را با کار درمانی مان تلفیق کنیم ملاحظات ذیل شایان توجه اند:  
**اول** اینکه، درمانگر برای آنکه بتواند درمان جو را در عرصه معنوی یاری دهد باید با ساحت جان خودش در ارتباط باشد. اگر ما در مقام یک درمانگر، وظایف معنوی مان را انجام نداده باشیم، قادر نیستیم که دست به درمانی روانی بزنیم. بنابراین فراگیری چگونگی پرورش جان و بسط معنویت خودمان برای کار ما به عنوان یک درمان گر اساسی است.

**دوم:** در همان حال که درمان گر به مراقبت روانی مستقیم از درمان جویان می پردازد، درمان جویان نیز باید بیاموزند که چگونه این کار را در مورد خودشان انجام دهند. از این جهت دوره درمان به نوعی دوره کارآموزی است که طی آن درمان جویان می آموزند که چگونه از حیات معنوی شان مراقبت کنند. هنگامی که /ما درمان گران/ مشاوره درمانی انجام می دهیم باید در یاد داشته باشیم که درمان جویان به لحاظ آنچه در سطح معنوی باعث پرورش جان شان می شود، با یکدیگر تفاوت دارند. برخی با امر قدسی از طریق موسیقی، ادبیات، شعر و هنرهای دیگر ارتباط برقرار می کنند. افراد دیگری می بینند که مراقبه روزانه و اعمال و مناسک دینی و معنوی خاص جانشان را پرورش می دهد. یکی از درمان جویان من زنی ۴۰ ساله بود که به اتراق کردن در صحرا علاقه داشت. او می گفت پهنه صحرا و آسمان پرستاره شب او را به ساحت معنوی سوق می دهد. و درمان جوی دیگری عاشق تئاتر بود و دریافت که نمایش های خاصی پرورش دهنده جانش است و برای او چشم انداز جدیدی به زندگی می گشاید. فعالیت های بی شماری هست که باعث پرورش جان شده، آن را بهبود می بخشد. یکی از مهم ترین وظایف درمان گر این است که به درمان جو کمک کند تا تجربه هایی را که واقعاً برآورنده نیازهای معنوی و جان بی همتای اوست کشف کند.

**سوم:** زمانی که درمان جویان فعالیت هایی را که موجب پرورش معنوی شان می شود، تشخیص دادند، باید برنامه منظمی برای مراقبت روحی در پیش گیرند. واژه برنامه<sup>1/XXX</sup> چه بسا نقطه مقابل معنویت به نظر رسد، و البته مسلم است که صرف حرکت در مسیر یک برنامه موجب پرورش روحی فرد نخواهد شد: اما از سوی دیگر، هنگامی که درمان جویان فعالیت هایی را که حقیقتاً موجب پرورش جانشان می شود تشخیص دهند و آنگاه بر مبنای منظمی درگیر این تجارب شوند، نتایج بسیار سودمندی عائدشان خواهد شد. به همین دلیل معتقدم که درمان جویان به برنامه منظمی برای رشد معنوی احتیاج دارند.

**چهارم:** /درمان از طریق/ مداخله‌های معنوی<sup>۱۷/xxxix</sup> نباید جایگزین روان‌درمانی سنتی شود، هرچند نشان دادن چگونگی پرورش دادن جان و مراقبت از زندگی معنوی به درمان‌جویان جزء مهمی از درمان اثربخش است، اما مثلاً ممکن است آنچه را که یک درمان‌جو در بدو امر به عنوان امر قدسی و دگرگونی در زندگی تلقی می‌کند در حقیقت ترفندی دفاعی در مقابل رنج و آسیب‌پذیری خود باشد. از این رو به طور کلی مهم است که درمان‌گر نسبت به اولین دریافت‌های معنوی درمان‌جویان نه کاملاً با شک و تردید برخورد کند و نه به آنان دلگرمی بی‌مورد دهد، بلکه در عوض باید به آنها (یعنی خود درمان‌جویان) اجازه دهد تا درباره ارزش و اعتبار واقعی این دریافت‌ها داوری کنند. تلفیق معنویت با روان‌درمانی سنتی فوق‌العاده مؤثر است، اما به کارگیری [روش] «مداخله‌های معنوی» با غفلت از دیگر رویکردهای درمانی مؤثر ممکن است بی‌حاصل از کار درآید و یا حتی برای سلامت درمان‌جویان خطرناک باشد، لذا آن دسته از درمان‌گران که دیدگاهی معنوی را در کارشان می‌گنجانند باید با احتیاط و فروتنی گام بردارند.

## ۵. نتیجه‌گیری

معنویت همواره جزء لاینفکی از روان‌شناسی انسان‌گرا بوده است و بی‌تردید به موازات حرکت روان‌شناسی انسان‌گرا در آینده علاقه بیشتری به معنویت پدیدار خواهد شد. در این مقاله، از منظری تاریخی، شرح مختصری از موضوع مورد بحث ارائه کردم و شمای کلی رویکرد خودم به معنویت را در عرصه درمانی به دست دادم. امیدوارم این مطالب برگ‌دیگری از دفتر معنویت انسان‌گرایانه را که رو به گسترش است رقم زند.

## پانوشته‌ها:

[۱]. مشخصات کتابشناختی این مقاله به قرار زیر است:

David N. Elkins, *Beyond Religion, Towards a Humanistic Spirituality Chapter ۱۶*, pp ۲۰۱-۲۱۲, in: Kirk, J. Schneider, James F. T., Bugental J., Fraser Pierson (Editors), *The Handbook of Humanistic psychology, Edges in Theory Research and Practice* (London: publications, ۲۰۰۰).

[۲]. Elkins, D. N. (۱۹۹۸) *Beyond religion: A Personal Program for Building a Spiritual Life outside the Walls of Traditional Religion*, wheaton, IL: Qust Books.

[۳]. مثنوی معنوی، دفتر دوم، تصحیح نیکلسون، بیت ۱۷۷۰، هرمس، ۱۳۸۲.

[۴]. *Religions Non Realism*

[۵]. *Lipari*

[۶]. *Kozora*

[۷]. *Abraham Maslow*

- [۸]. *awe*  
 [۹]. *reverence*  
 [۱۰]. *bliss*  
 [۱۱]. *ecstasy*  
 [۱۲]. *revelation*  
 [۱۳]. *illumination*  
 [۱۴]. *being-values*  
 [۱۵]. *William Blake*  
 [۱۶]. *meta pathology*  
 [۱۷]. *Transpersonal Psychoology*  
 [۱۸]. *E. Taylor*  
 [۱۹]. *Anthony Sutich*  
 [۲۰]. *Esalen Institute*  
 [۲۱]. *Bich. Milas*  
 [۲۲]. *C.T. Tart*  
 [۲۳]. *K. Wilbr*  
 [۲۴]. *F. Vaughan*  
 [۲۵]. *R. Walsh*  
 [۲۶]. *M. Washburn*  
 [۲۷]. *R. Frager*  
 [۲۸]. *A. Hastings*  
 [۲۹]. *Psychology of Personal development*  
 [۳۰]. *Psychology of Consciousness*  
 [۳۱]. *Spiritual Psychology*  
 [۳۲]. *Rollo May*  
 [۳۳]. *K. Schneider*  
 [۳۴]. *R. Otto*  
 [۳۵]. *M. Eliade*  
 [۳۶]. *W. James*  
 [۳۷]. *R. Tillich*  
 [۳۸]. *M. Buber*  
 [۳۹]. *V. E. Frankl*  
 [۴۰]. *E. Fromm*  
 [۴۱]. *J. Hillman*  
 [۴۲]. *C. G. Jung*

[۴۳]. در اینجا برابر واژه *Soul* از کلمه «جان» استفاده شده است نه نفس چون در این سیاق معنای عام نفس مراد نیست و نه «روح» چون با واژه *Spirite* خلط نشود و نه روان چون در این بافت معنای عام روان شناختی آن مقصود نیست. مترجم

- [۴۴]. *T. Moore*  
 [۴۵]. *power*  
 [۴۶]. *reality*  
 [۴۷]. *to be*  
 [۴۸]. *E. kurtz*

[۴۹]. *K. ketcham*

[۵۰]. *G. W. Allport*

[۵۱]. *W. C. Roof*

[۵۲]. *Huxley. A*

[۵۳]. *Southern Baptists.* فرقه ای از پروتستان‌ها که معتقدند غسل تعمید باید زمانی انجام شود که فرد به سنی رسیده باشد که معنا و مدلول آن را بفهمد.

[۵۴]. *Compassion*

[۵۵]. *Oxymoron*

[۵۶]. *Spiritual Growth*

[۵۷]. *Poignant Moments*

[۵۸]. *Peak Experiences*

[۵۹]. *Mystical Encounters*

[۶۰]. *I. D. Yalom*

[۶۱]. *program*

[۶۲]. *spiritual interventions*

<http://www.religions.ir/fa/mag/mag.php?magid=۲۶&section=۶>

