



نظریه های روان شناختی دین و نقد آن

نویسنده: بیت هالامی و آرگیل؛ مترجم: حیدری، مجتبی
ادیان و عرفان :: معرفت :: فروردین 1386 - شماره 112
از 69 تا 88

آدرس ثابت : <http://www.noormags.com/view/fa/articlepage/109382>

دانلود شده توسط : کتابخانه مرکز تحقیقات حج حوزه نمایندگی ولی فقیه
تاریخ دانلود : 1393/07/05 08:18:25

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و بر گرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



پایگاه مجلات تخصصی نور

www.noormags.com

نظریه‌های روان‌شناختی دین و نقد آن^(۱)

نویسنده: بیت هالامی و آرگیل

مترجم: مجتبی حیدری

(دانش‌آموخته حوزه علمیه قم؛ کارشناس ارشد روان‌شناسی بالینی)



چکیده

یکی از مباحث مورد بحث در روان‌شناسی دین، بررسی خاستگاه‌های روان‌شناختی دین و دین‌داری است. و رای حقیقت داشتن یا پوچ و موهوم بودن دین، چه انگیزه‌ها و عواملی در طول تاریخ و در حال حاضر، انسان‌ها را به سوی پذیرش یک دین و التزام به تعالیم و دستورات آن، سوق داده است؟ این مقاله، که ترجمه بخشی از فصل دوم کتاب روان‌شناسی رفتار، اعتقاد، و تجربه دینی^(۲) نوشته بیت هالامی (Beit-hallahmi, B.) و آرگیل (Argyle, M) است، به این موضوع اختصاص دارد. در این فصل، فرضیه‌های روان‌شناختی دین در سه مقوله طبقه‌بندی شده‌اند: فرضیه‌های مربوط به خاستگاه، فرضیه‌های مربوط به تداوم، و فرضیه‌های مربوط به پیامد. در این نوشتار، تنها فرضیه‌های دسته اول، ترجمه شده‌اند. جامعیت این مقاله در ارائه همه نظریات روان‌شناختی درباره دین، مطالعه آن را برای علاقه‌مندان به این موضوع، سودمند می‌گرداند. در پایان مقاله، نقدهای کوتاهی بر این دیدگاه‌ها نگاشته شده که توجه به آن می‌تواند خوانندگان را با اشکالات اساسی این نظریه‌ها آشنا گرداند.

کلید واژه‌ها: دین، اعتقاد، روان‌شناسی رفتار، تجربه دینی، انسان‌شناسی.

تبیین‌ها و فرضیه‌های پژوهشی دربارهٔ دین

معتقدان به ادیان ادعا می‌کنند: دین به عنوان یک فعالیت انسانی، واکنش طبیعی انسان به واقعیت دنیای ماورای طبیعی و واقعیت وحی الهی است. پژوهشگرانی که از موضعی نظری دین را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهند، آن را به عنوان بخشی از تحول فرهنگی بشر قلمداد می‌کنند. ما روان‌شناسان دین را یک واکنش بشری می‌دانیم، اما محرک‌هایی را که به آنها می‌پردازیم همگی در دنیای طبیعی و اجتماعی، اعم از بیرونی و درونی، قرار دارند.

نگاه یک پژوهشگر همواره در تقابل با تجربهٔ مستقیم عمل‌کنندگان است؛ بین زبان مشاهده‌کننده و زبان عمل‌کننده، فاصلهٔ زیادی وجود دارد. در جایی که عمل‌کنندگان، پارسایی می‌بینند، پژوهشگر به دنبال انگیزه‌ها و علل زیربنایی از قبیل علل اقتصادی، سیاسی، یا شخصی است. پژوهشگران معتقدند: عمل‌کنندگان، ضرورتاً از نیروهای واقعی، که منجر به رفتارهایشان می‌شوند، آگاه نیستند. وقتی شاهد وقوع تحولات و تغییرات در آداب و رسوم دینی، خواه آیین «راستافاری» (Rastafarian)، «شیتو» (shinto)، یا «هندو» (Hindu) هستیم، ناگزیریم از گزارش‌های شخصی عمل‌کنندگان فراتر رویم. از سوی دیگر، ما با تجارب شخصی صرف و ادعاهای متضاد مواجهیم. تصورات آگاهانهٔ عمل‌کنندگان از رفتارهایشان و علل آن مطمئناً حایز اهمیت هستند، اما آنها ناقص بوده و گاهی - اگر به دنبال انگیزه‌های کاملاً مشخص باشیم - بسیار گمراه‌کننده‌اند.

این مطلب در پژوهش‌های تاریخی و نیز در

جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی، امری مسلم تلقی می‌شود. از این لحاظ، همهٔ تحقیقات اجتماعی و تاریخی با انگیزه‌های ناهشیار سر و کار دارند. تاریخ‌نگاران نهضت «اصلاح دینی پروتستان» یا جنگ‌های صلیبی اروپایی را از طریق توجه به نیازهای بشر توجه می‌نمایند. برخی از این تبیین‌ها، اگرچه به طور کامل مبتنی بر انگیزه‌های ناهشیار - به معنای روان‌شناختی - نیستند، اما از سوی عاملان، مورد بی‌اعتنایی و حتی انکار قرار گرفته‌اند. دانشمندان برای باورهای عمومی و تغییرات عقیدتی، که در سنت‌های دینی گوناگون به وقوع می‌پیوندند، تبیین‌هایی غیر دینی ارائه کرده‌اند. بر این اساس، دارین (Darian, J.C; ۱۹۷۷)، گسترش آیین بودایی در هند در ۲۵۰۰ سال قبل را از طریق توانایی این آیین (در مقایسه با آیین هندو) در ارضای بهتر نیازهای سیاسی و اقتصادی حاکمان و بازرگانان توجیه می‌کند. (قس. هاوتارت، ۱۹۷۷، Houtart, F). بدین سان، هاینس (Hynes, E; ۱۹۸۹) اظهار می‌دارد که همخوانی علایق روحانیان و کشاورزان اجازه کار، به گسترش فرقهٔ کاتولیک در ایرلند کمک کرد و بدین روی، تلاش می‌کند آن را به هویت ملی مرتبط سازد. ا.ک. وایت (White, O.K) و د. وایت (White, D; ۱۹۸۰) نیازها و فشارهای مادی را به عنوان تبیینی برای یک «وحی الهی» معاصر، که آموزه‌های «مورمون‌ها» (mormon) را تحت تأثیر قرار داد، مطرح می‌کنند. به آسانی، می‌توان مثال‌های بیشتری از این دست ارائه نمود. (ویلکاکس^(۳) و جلن^(۴)، ۱۹۹۳)

جدول (۱): تبیین نظری پیشنهادی

فرضیه‌های مربوط به پیامد	فرضیه‌های مربوط به تداوم	فرضیه‌های مربوط به خاستگاه
۱. تمامیت شخصی	۱. یادگیری اجتماعی	۱. عوامل عصبی
۲. تمامیت اجتماعی	۲. هویت و عزت نفس	۲. نیاز شناختی
	۳. تبیین‌های مربوط به محرومیت	۳. سبک‌های شناختی:
	۴. عوامل شخصیتی	خوش‌بینی تکاملی
		۴. سبک‌های شناختی:
		دین به عنوان یک هنر
		۵. سازگاری با اضطراب
		۶. ترس از مرگ
		۷. تأثیرات کودکی نخستین
		۸. فرافکنی و باورهای دینی
		۹. فرافکنی فرامن و احساس گناه
		۱۰. انگیزه جنسی



در الگوی پیشنهادی ما (جدول شماره ۱) ۳ فرضیه‌های مربوط به پیامد^(۶) که تأثیرات رفتار دینی را در افراد یا گروه‌های اجتماعی مورد بحث قرار می‌دهند. فرضیه‌های مربوط به «خاستگاه» بر اهمیت عقاید خاصی تأکید می‌ورزند، اما ممکن است که این عقاید خاستگاهی در قرون گذشته مطرح شده و در نتیجه، امروزه از اهمیت کمتری برخوردار باشند، در حالی که نیروهای مربوط به حفظ و تداوم اجتماعی هنوز هم یک نظام فعال به شمار می‌روند.

فرضیه‌های مربوط به خاستگاه

۱. عوامل عصبی: این رویکرد در وهله اول، انسان‌ها را

در الگوی پیشنهادی ما (جدول شماره ۱) انگیزه‌های متعدد و ارضاهای متعدد، در مورد افراد و فرهنگ‌های مختلف، دخیلند. در طول چند قرن گذشته، سنت‌های توصیفی و تحلیلی مطالعه دین، تفسیرها و طرح‌های پژوهش‌پذیر بسیاری ارائه کرده‌اند. تبیین‌های مربوط به رفتار مذهبی را می‌توان به سه مقوله طبقه‌بندی نمود:

۱. فرضیه‌های مربوط به خاستگاه که تلاش می‌کنند ریشه‌های روان‌شناختی دین را بیان کنند.

۲. تبیین‌های مربوط به تداوم^(۵) که سعی دارند علت پذیرش نظام‌های عقیدتی خاص از سوی برخی افراد یا برخی جوامع را بیان نمایند.

اعتقادی در صددند «جهان را تا حد امکان بشناسند و تا جایی که لازم است از خود در برابر تهدیدات آن دفاع کنند.» (روکیچ،^(۱۱) ۱۹۶۰، ص ۴۰۰) اندیشه پردازی بشر نظم را بر بی نظمی و آشفتگی موجود در تجارب حسی مستقیم انسان حاکم می کند.

انسان ها به وضوح، تحمیل نظم بر محیط پیچیده خود را امری انطباقی یافته اند. تمایل به سازمان دهی دنیای خود بر طبق ساختارهای شناختی ساده در ما وجود دارد. (نیسک^(۱۲) و تایلور^(۱۳) ۱۹۹۱، مارکوس^(۱۴) و زایونک،^(۱۵) ۱۹۸۵) نیاز به تکامل یافتگی شناختی در انسان ها، به صورت فرضیه مطرح شده است. این نیاز به تکامل یافتگی به عنوان «تمایل به ارائه یک پاسخ مشخص برای برخی از مسائل، و بر طرف کردن آشفتگی و ابهام» توصیف شده است. (کروگلسکی،^(۱۶) ۱۹۸۹، ص ۱۴)

این نیاز آشکار به انسجام یا تصور انسجام، که برای تفکر و تجربه امری حیاتی به نظر می رسد، حالت تحمیل رابطه علت و معلولی و هدفمندی به عنوان بخشی از ادراک انسانی را به خود می گیرد. (هایدر،^(۱۷) ۱۹۵۸) مشاهدات مستقیم کودکان خردسال نشان دهنده یک تمایل عمومی به «خود میان بینی»،^(۱۸) علیت، و جاندار پنداری^(۱۹) در تلاش برای شناخت جهان است. (اینهلدر^(۲۰) و پیازه،^(۲۱) ۱۹۵۸؛ پیازه، ۱۹۶۲، ۱۹۶۷)

در مواجهه با پوچی و بی معنایی، خطر نومیدی و از هم پاشیدن قرار دارد. خودداری از پذیرش بی معنایی به جست و جوی یک نظام معنایی و ارزشی

به عنوان دارندگان یک استعداد زیست شناختی و پیش فرهنگی نظامدار در نظر می گیرد. تبیین های مربوط به شالوده عصبی این فرض را مسلم می گیرند که قابلیت های عمومی در سطح انواع و نیز تفاوت های فردی در ساختار و کارکرد مغز، به رفتارهای فوق العاده و استثنایی می انجامند. همه انسان ها همانند سایر حیوانات، به محرک های خاص، پاسخ های عصبی خودکاری می دهند که - برای مثال - تأثیرات موسیقی در افراد را تبیین می نمایند.

بر اساس تبیین هایی که ساختار و کارکرد نظام عصبی را شالوده زیست شناختی دین می دانند، انسان ها به طور سرشتی، مستعد برخورداری از تجارب غیر عقلانی به عنوان سنگ بنای دین هستند. به نظر می رسد عوامل عصبی، و رای نامعقولی «بهنجار»، مسئول رفتارهای دینی استثنایی، مانند خلسه ها و مکاشفه ها نیز هستند. قطعه گیجگاهی^(۷) مغز به عنوان محل سازوکارهای عصب شناختی مسبب تجارب دینی معرفی شده است. (پرسینجر^(۸) ۱۹۸۷)

۲. تبیین های مربوط به نیازهای شناختی:^(۹) نوع بشر به عنوان «حیوان جست و جوگر» توصیف شده و همواره در جست و جوی پاسخ هایی برای پرسش های دشوار - و شاید بدون پاسخ - است. انسان ها علاوه بر جست و جوگری، با میل به باور کردن و ترجیح زودباوری بر شک و تردید، مشخص می شوند. (گیلبرت،^(۱۰) ۱۹۹۱) همه نظام های

شناختی این است که این تبیین‌ها نیاز عمومی به پاسخ را توجیه می‌کنند، اما سبک و محتوای منحصر به فرد پاسخ‌های دینی را، که در همه ادیان و سرزمین‌ها، بر اساس مفروضات فراطبیعی، مشابه به نظر می‌رسند، تبیین نمی‌کنند. ما هنوز هم با مسئله تبیین محتوای باورهای دینی مواجهیم.

مشکل دیگر این است که تبیین‌های مبتنی بر نیاز شناختی، «عقل‌گرایانه» هستند (قس. اسکوروپسکی، (۲۹) ۱۹۷۶) و حکایت از آن دارند که ادیان از طریق یک فرایند عقلانی یا فلسفی پدید آمده‌اند. هیچ دینی چنین ادعایی ندارد؛ چون مرجعیت دینی تنها بر وحی متکی است. به ظاهر دلایل عقلی یا منطقی مدت‌ها بعد مطرح شده‌اند. آیا معقول‌تر نیست فرایندی را که دین ابتدا از طریق آن شکل گرفته است، امری احساسی و ناشی از اضطراب تصور کنیم که به یقین کامل می‌انجامد. به نظر می‌رسد یقین به خودی خود، نشان‌دهنده احساسی بودن دین است.

۳. سبک‌های شناختی: خوش‌بینی تکاملی: (۳۰) دین، که در همه فرهنگ‌ها یافت می‌شود، می‌تواند یک انطباق تکاملی موفقیت‌آمیز باشد، وگرنه باید مدت‌ها قبل از بین می‌رفت. «روان‌شناسی تکاملی» (۳۱) پیش‌بینی می‌کند که این انطباق یک امر جهانی است؛ چون همه انسان‌ها همواره با مشکلات سازگاری مشابهی مواجه بوده‌اند. میراث تکاملی انسان شامل اعمال و مراسمی می‌شود که پرخاشگری را کاهش داده و ترس و فرمان‌برداری را، که در میان حیوانات

می‌انجامد که یک احساس کلی از جهان را به دست می‌دهد. دین نیاز انسان را به دنیای با معنا و تجربه انسانی معنادار برآورده می‌کند؛ همان‌گونه که همه ادیان مدعی‌اند تبیینی جامع از جهان و جایگاه انسان در آن به دست می‌دهند. وبر (Weber, M) (۱۹۲۲) معتقد بود: دین به جنبه‌های نامعقول زندگی - مصیبت، رنج و مرگ - که از طریق علم قابل حل شدن نیستند، می‌پردازد. دین مجموعه‌ای از شناخت‌ها را برای افراد جامعه فراهم می‌کند که تفسیری از واقعیت، تعریفی از خود و مرجعی برای دستورالعمل‌های رفتاری در اختیار می‌گذارند. (برگر (۲۲) و لوکمن، (۲۳) ۱۹۶۷)

زیربنای برخی از نظریه‌های روان‌شناختی مهم درباره باورهای دینی، در اینجا است. (اسپیرو، (۲۴) ۱۹۶۶) دین در صدد است «معنای رنج کشیدن، یا به تعبیر دقیق‌تر، تفاوت بین رنج معنادار و رنج بی‌معنا را» در اختیار ما بگذارد. (کاستلر، (۲۵) ۱۹۴۰، ص ۲۲۴) بنابراین، فرهنگ‌های بومی آمریکایی «سو» (Sioux) «ناواهو» (Navaho) و «هوپی» (Hopi) از یک باور درباره عدالت فطری برخوردارند. جهان ذاتاً درست و عاقلانه است، اما بیماری و بدبختی به کیفر عدم وفاداری به اوامر دینی رخ می‌دهند. (تامپسون، (۲۶) ۱۹۴۸) باورهایی از قبیل اینکه «رنج عمومی در دنیایی با محوریت انسان، معنادار است، در بیشتر فرهنگ‌ها یافت می‌شوند. (فیشر (۲۷) و فیشر، (۲۸) ۱۹۹۳)

یکی از محدودیت‌های تبیین‌های مربوط به نیاز

مشاهده می‌شود، موجب می‌شوند. (لورنز،^(۳۲) ۱۹۶۶) این آیین‌ها ممکن است در رشد و تحول دین نقش داشته باشند.

مالینوفسکی (Malinowski, B) (۱۹۳۵)، ص ۲۳۸) جادوگری را به «ابراز نهادینه شده خوش‌بینی انسان و امیدهای سازنده‌ای که بر تردید و بدبینی غلبه می‌کنند» تعریف کرد. در مقابل بسیاری از مسائل مربوط به مرگ و زندگی، بشر باید از یک خوش‌بینی اساسی و یک امید پایدار، که برای بقای بشر اهمیتی اساسی دارد، برخوردار باشد. (تیگر،^(۳۳) ۱۹۷۹) این خوش‌بینی تکاملی از طریق تجارب دوران نوباوگی تقویت می‌شود. تجربه چند قرن گذشته نشان داده است که یک جهان‌بینی بسیار خوش‌بینانه ممکن است در یک چارچوب ملحدانه شکل گیرد؛ اما از لحاظ تاریخی، دین نهادی فرهنگی بوده است که گرایش به امیدوار بودن را، که توسط فشارهای تکاملی انتخاب شده، بروز داده است. (گریلی،^(۳۴) ۱۹۸۱)

هب (Hebb, D.o) (۱۹۵۵) این فرضیه را مطرح کرد که پستان‌داران سطح بالاتر نسبت به فروپاشی هیجانی^(۳۵) آسیب‌پذیرند. هر قدر رشد هوش بیشتر باشد، تأثیرپذیری از خطرات خیالی و سوءظن‌های غیر عقلانی بیشتر خواهد بود. افراد بشر توسط یک پوشش فرهنگی محافظت می‌شوند. باورهای موهوم، اعمال و مراسم، و هنر در بدو امر، فاقد ارزش برای بقا به نظر می‌رسند، اما با تأمل، متوجه می‌شویم که آنها می‌توانند نقش مهمی در کاهش

اضطراب و حفظ فرهنگ ایفا نمایند. خوش‌بینی تکاملی کجا به غیرمنطقی بودن و خیالات خام^(۳۶) تبدیل می‌شود؟ محتوای عقاید دینی ممکن است به یک غیرمنطقی بودن بنیادین مرتبط باشد که توسط انسان‌ها در بسیاری از موقعیت‌ها - که غالباً غیر دینی هستند - ابراز می‌شود. گرایش انسان به تفکر جادویی، خطای قضاوتی و تحریف واقعیت، غالباً به اثبات رسیده است. مشاهده تفکر کودکان (پیاژه، ۱۹۶۲ و ۱۹۶۷)، تسلط عقاید جاده‌یی، خطا در اسناد علمی، خودمحوری، و جانداربنداری را در آنها نشان داده است. روان‌تحلیلگری و روان‌شناسی شناختی هر دو در زمینه ناتوانی بنیادین انسان در کشف واقعیت، آن‌گونه که شایسته است، متفق‌القول‌اند. (تورسکی^(۳۷) و کانمان،^(۳۸) ۱۹۷۳)

در این باره، راهبردهای ارثی مقابله ممکن است زیان‌بخش و اشتباه باشند. اگر ماهیت انسان همان‌گونه که زیست‌شناسان اجتماعی^(۳۹) ادعا می‌کنند، ملغمه‌ای از سازگاری‌های خاص با محیطی باشد که کاملاً نابود شده است - یعنی شرایط عصر یخبندان - (ویلسون،^(۴۰) ۱۹۷۸، ص ۱۹۶)، بخشی از این اضافه بار می‌تواند واکنش به شدت جادویی ما به محیط باشد. تاریخ برخی از مواردی را که در آنها ایمان مذهبی به رفتارهای بسیار غیر انطباقی انجامیده است، در اختیار ما می‌گذارد. در عین حال، مشاهدات افراد و جوامع مذهبی نشان می‌دهد که سازگاری آنان با واقعیت، در غالب موارد، صرفاً از طریق ایمان

تفکر دینی را می‌توان با تفکر هنری از این نظر مقایسه کرد که نشان‌دهنده «واپس‌روی در کارکرد من» (کریس، ۱۹۵۲^(۴۲)) است. همه انسان‌ها آمادگی واپس‌روی از واقعیت به سود راه حل‌های موهوم را دارند. فرایند آفرینش هنری الگویی برای شناخت فرایند آفرینش دینی است. در تفکر رؤیایی پیامبر و هنرمند، همه امور امکان‌پذیر می‌گردند و راه حل‌های هنری برای اینکه واقعیت با تلاش بسیار تغییر یابد، ارجحیت می‌یابند. (بیت هالامی، ۱۹۸۹) هر اعتقاد دینی نوعی خیال‌پردازی است که برای ارضای نیازهای هنرمند خلاق و مخاطب ایجاد شده است. اعتقاد دینی برای آنکه برای افراد قابل پذیرش باشد، لازم است تنها از دیدگاه روان‌شناختی قابل اعتماد باشد. این ویژگی حقیقت هنری روان‌شناختی دین را نشان می‌دهد. تمام مخاطبان از طریق همانندسازی، که برای هنر بسیار اساسی است، در پدیدار شدن نمایش بر روی صحنه شرکت دارند. در مورد دین، هر یک از افراد می‌تواند در نمایشی که بر روی صحنه‌ای بسیار عظیم اجرا می‌شود، شرکت کند. پیش‌گویی‌های نشأت‌گرفته از این تبیین، حاکی از آنند که (۱) شرکت‌کنندگان در هنر قصد دارند شبیه شرکت‌کنندگان در دین باشند، و (۲) مشارکت هیجانی در دین، از طریق فرایندهای «زیبایی‌شناختی» صورت می‌گیرد.

۵. سازگاری با اضطراب و ناامنی: به نظر نمی‌رسد که فرایند فرضی سازنده نظام‌های اعتقادی دینی یک جست‌وجوی شناختی صرف برای معنا باشد، بلکه بیشتر شبیه واکنش سازگاران در برابر اضطراب

بی‌خردانه هدایت نمی‌شود. یک توجیه این است که عقاید دینی به صورت گزینشی مورد استفاده قرار می‌گیرند و در زندگی روزمره در حاشیه نگه داشته می‌شوند و معتقدان به خوبی از محدودیت‌های عمل بر طبق ایمان آگاهی دارند. این امکان وجود دارد که دین‌داری «واپس‌روی در خدمت من» در نظر گرفته شود. (بیت هالامی، ۱۹۸۹)

آزمون رابطه فرضی بین دین‌داری و غیرمنطقی بودن از طریق بررسی یافته‌های مربوط به روابط احتمالی بین جزمی‌نگری، تلقین‌پذیری، و دین‌داری امکان‌پذیر خواهد بود.

۴. سبک‌های شناختی: دین به عنوان یک هنر: مقایسه بین هنر و دین بر مشاهده فرایندهای روان‌شناختی اساسی مشترک بین آنها مبتنی است. هنر موجب آرامش هیجانی مستقیم و نیز ایجاد نوعی معنای شناختی می‌شود. دین به عنوان شکلی از هنر، محصول نمادین اضطراب، میل و تخیل انسان است که در محیط اجتماعی ابراز می‌گردند. این مطلب با دیدگاه «روان‌تحلیل‌گری» راجع به دین به عنوان ارضای آرزو ارتباط پیدا می‌کند.

دین مانند هر هنری محصول اصطکاک بین فرد و جامعه، مسیل به ارضا و بقا، و تشخیص اجتناب‌ناپذیری رنج و مرگ، است. چشمگیرترین نمونه‌های دین همانند هر هنری، از طریق تلاش‌های خلاقانه فردی ایجاد شده‌اند، اما این نمودها بیش از هنرهای دیگر، به سنت و عضویت در یک فرقه مذهبی وابسته‌اند. (فرث، ۱۹۸۱^(۴۱))

(ص ۵۸۲)

بوده و هنوز هم برخوردارند. هم‌اکنون انسان‌های بی‌شماری در سراسر جهان، هر شب با گرسنگی و سرما به رخت‌خواب می‌روند و در مورد اغلب افراد بشر، رنج و درد جسمانی، با جهالت بسیار نسبت به دنیای پیرامون آنها همراه است که تنها نتیجه آن افزایش احساس موجه درماندگی است. این واقعیت، عنصری اساسی در ایجاد و حفظ دین است.

اما ریشه‌های فشار فقط از خارج نیامده‌اند، بلکه تکانه‌های درونی نیز می‌توانند باعث اضطراب هشیارانه و ناهشیارانه گردند. آستو (Ostow, M.) (۱۹۵۸) دین را مجموعه پیچیده‌ای از کنترل‌های غریزی توصیف کرد. سازوکار «واپس‌روی در کارکرد من»، برای دستیابی به کنترل، به طور مؤثری مورد استفاده قرار می‌گیرد. کنترل‌های غریزی، که از سری دین تحمیل می‌شوند، به دلیل قدرت غرایز تنها از ارزش نسبی برخوردارند و کاملاً مؤثر نیستند. این مطلب را می‌توان از طریق بررسی یافته‌های مربوط به دین و دین‌داری در موقعیت‌های تنش‌زا آزمود.

عقرس از مرگ: اگر دین واکنشی است به رنج‌ها و اضطراب‌های زندگی، ترس از مرگ باید بیش از هر چیز مورد توجه قرار گیرد. آخرین مرحله زندگی چالش اصلی دین به عنوان یک نظام معنایی است.

دین، خواه آیین «شمنی»^(۴۷) یا آیین پروتستان، از نگرانی ما نسبت به مرگ نشأت می‌گیرد. «معنادهی به بی‌معنایی» مقصود همیشگی دین است... اگر ما در ضددیدم فناپذیری خود را پنهان کنیم، بدون تردید به دین روی می‌آوریم... هنگامی که مرگ مطرح می‌شود، در آن هنگام دین

ناشی از فشارهای بیرونی و درونی است. تصویر دین به عنوان یک دفاع در مقابل اضطراب، از طریق ماهیت دوسوگرایانه و دفاعی فعالیت‌های مذهبی تقویت می‌گردد. (فروید،^(۴۳) ۱۹۰۷) و لمرهاوسن^(۴۴) (۱۹۶۵) دین را به عنوان یک واکنش نوروتیک توصیف می‌کند که در نتیجه ناتوانی و اضطراب اساسی کودک ایجاد می‌شود. (هورنای،^(۴۵) ۱۹۶۴) گیرتز (Geertz, C) بر این عقیده است که دین تلاش دارد بر نیروهای غیر قابل کنترل موجود در تجارب انسانی، یعنی جهل، درد و بی‌عدالتی، غلبه نماید. ناپایداری زندگی، خود غالباً به احساس‌های پوچی و نومیدی منجر می‌شود. انسان‌ها در معرض «اضطراب‌های وجودی»^(۴۶) درباره مرگ، رنج بردن در زندگی، و بی‌معنایی قرار دارند (فروید، ۱۹۲۷) لایبار (La Barre, W.) (۱۹۷۰) اظهار می‌دارد که رفتار مذهبی، واکنشی نوروتیک به لحظات تنش‌زاست. واکنش نسبت به اضطراب ممکن است تخیلات خاص یا انکار نگرانی‌های وجودی باشد.

تأمل چندانی لازم نیست که ببینیم تنها امر ثابت در طول زندگی، تردید و دودلی نسبت به هر یک از جنبه‌های وجود است. ما فراموش می‌کنیم که هنوز هم ترس، هیجانی است که بیش از هر هیجان دیگری توسط انسان‌ها تجربه می‌شود. ناامنی وجودی نه یک انتزاع عقلی، بلکه واقعیت زندگی روزمره است. زندگی انسان مملو از هیجانات پایه و تجربه نخستین ترس، اعم از ترس واقعی، واقع‌گرایانه، و موجه است. اغلب انسان‌ها از زندگی کوتاه، نامطمئن، ناخوشایند و حیوانی، برخوردار

خاص (یا حتی یک بدن خاص) به وجود مادی و بسیار تکامل یافته را می‌دهند.

اعتقاد به جاودانگی و نوید پاداش‌های پس از مرگ، پیامد دیگر انکار یا کاستن از اهمیت و اثر زندگی زمینی را بر روی زمین به ارمغان می‌آورد. اگر این زندگی در قیاس با جهان دیگر از اهمیت کمتری برخوردار است، و اگر زندگی در این دنیا فقط به منظور آمادگی برای زندگی پس از مرگ است، در این صورت، می‌توانیم با آرامش بیشتری به رنج و موفقیت نگاه کنیم و در برابر اضطراب‌های رایج از خود دفاع نماییم.

آیا هیچ ایدئولوژی دیگری می‌تواند انسان‌ها را قادر سازد با مرگ رو به رو شوند؟ برخی از ایدئولوژی‌ها مانند «ملنی‌گرایی» آشکارا این وظیفه را انجام می‌دهند؛ اما آنها هیچ گاه قیامت را به قهرمانان شهید وعده نمی‌دهند. دین غلبه فردی و نیز جمعی بر مرگ را به ارمغان می‌آورد. پیروزی فردی با بقای روح به دنبال مرگ جسمانی مرتبط است، و پیروزی جمعی با رستگاری بزرگ، معاد، ظهور مسیح، و پایان حضور انسان در این چاه ویل همراه خواهد بود.

این تبیین را چگونه می‌توان آزمود؟ روشن نیست که آیا افراد مذهبی باید بیشتر از مرگ هراس داشته باشند، و بدین‌سان، مذهبی‌تر باشند، یا اینکه باید از مرگ کمتر بترسند؛ چون ایمان مذهبی ترس آنان را کاهش داده است؟ احتمال دارد که انکار مرگ برای افراد مسال‌خورده بیشتر اهمیت داشته باشد تا جوانان؛ اما این امر می‌تواند برای کل جامعه نیز از

آغاز می‌گردد. (بلوم، ۱۹۹۲، ۴۸ ص ۲۹)

آنچه در کنار جسد محبوب به وجود آمد، نه فقط آموزه روح، اعتقاد به جاودانگی و یک منبع قدرتمند برای احساس گناه انسان، بلکه همچنین اعتقاد به اولین فرامین اخلاقی خدا نیز بود. (فروید، ۱۹۱۵، ص ۲۹۵)

از دیدگاه فروید، مواجهه با مرگ نه تنها ریشه باورهای دینی، بلکه منبع همه اصول اخلاقی انسان است. والاس (Wallace, A.F.C.) (۱۹۶۶) همچنین معتقد است: خاستگاه‌های دین را باید در آیین‌های تدفین ماقبل تاریخ، که در آنها اولین مراسم، واکنش به اضطراب مرگ بود، جست‌وجو کرد.

گرینبرگ (Greenberg, J) و دیگران (۱۹۸۶) اظهار می‌دارند: مرگ موجب وحشت در اذهان ما می‌شود و دین در میان نظام‌های فرهنگی دیگر، فرارتن از مرگ را به ارمغان می‌آورد. انکار مرگ به عنوان یک نقطه پایان، یکی از قوی‌ترین «جبران‌کننده‌ها»^(۴۹) در دین است. (مالینوفسکی، ۱۹۲۵؛ استارک^(۵۰) و بینبرج^(۵۱)، ۱۹۸۷) پاسخ دینی به واقعیت مرگ عجیب‌ترین پیام آن و ضمناً جالب‌ترین امر برای معتقدان به نظر می‌رسد. (بکر،^(۵۲) ۱۹۷۳) همه ادیان می‌گویند: مرگ تنها یک پل و یک مرحله گذار در حیات روح به محض خروج آن از بدن است. البته ادیان مختلف گزارش‌های متفاوتی از گزاره‌های دیگر روح ارائه می‌کنند، اعم از عروج به بهشت (یا سقوط در دوزخ)، یا حلول در بدن یک انسان، غیر انسان، یا در جسمی غیر جاندار، و امثال آن. غالب ادیان وعده بازگشت یک روح

اهمیت برخوردار باشد. نظریه «مدیریت وحشت»^(۵۳) (گرینبرگ و دیگران، ۱۹۸۹) پیش‌بینی می‌کند که هر امر یادآوری‌کننده فناپذیری تهدیدی برای دین بوده و به پاسخی شدید و غالباً خصمانه منجر می‌شود. (گرینبرگ و دیگران، ۱۹۹۰)

۷. تأثیرات کودکی نخستین: مراقبت شدید و وابستگی، که مشخصه‌های خانواده آدمی هستند، در برخی از تبیین‌های نظری نسبت به دین، تأثیرگذارند. به ویژه، آنها می‌توانند خوش‌بینی (یا توهم؟) را تشویق کنند، مواد لازم برای فرافکنی‌ها را فراهم سازند، و زمینه را برای یادگیری اجتماعی، هویت و اقتدارگرایی مهیا نمایند. کودکان مطالب بسیاری را از والدین خود یاد می‌گیرند، اما این یادگیری به شیوه‌ای خاص، که اندیشه‌ها را به هیجان‌ها پیوند می‌دهد، انجام می‌گیرد.

لابار (۱۹۹۱) معتقد است: دوران کودکی طولانی انسان، هرچند از جهات بسیاری سازگارانه است، با این حال، به دلیل وابستگی کودک به موجودات به ظاهر قدرتمند، به تشکیل عقاید موهوم منجر می‌شود. اریکسون (Erikson, E.H) (۱۹۶۳) نظریه‌ای ارائه کرد که بر اساس آن، دین به اعتماد پایه^(۵۴) و نقش مادر در ایجاد (یا عدم ایجاد) آن احساس مربوط می‌شود. اخراج شدن از باغ عدن^(۵۵) در افسانه پیدایش،^(۵۶) بازتابی از اولین فاجعه مربوط به پدیدآیی فردی^(۵۷) است که همزمان با دندان درآوردن و جدایی متعاقب آن از مادر، رخ می‌دهد و تعارضی اساسی بین احساس اعتماد و بدبختی می‌آفریند. نهادهای دینی آن احساس اعتماد پایه را

تثبیت می‌کنند. «همه ادیان در اعتقاد به وجود نیروهایی که در دوره کودکی سعادت دنیوی و روحانی آنها را فراهم می‌کنند، اشتراک دارند.» (اریکسون، ۱۹۶۳، ص ۲۲۵) ادیان ایمان را، که بزرگسالان برای پرورش اعتماد پایه در کودکانشان به آن نیازمندند، می‌سازند.

کلاوبر (Klauber, J.) (۱۹۷۴) نیز معتقد است: خاستگاه‌های ایمان مذهبی در تخیلاتی قرار دارند که کودک نوباوه برای توجیه اعتماد خود به اینکه مادر به حفظ و اداره دنیای او ادامه خواهد داد، می‌سازد و بعداً با ابزار نمادین مورد تأیید قرار می‌گیرند. نمادها باید به عنوان حقایقی محض تلقی شوند؛ زیرا این راه تنها ابزار بیان حقیقت تجارب است. فرنزی (Ferenczi, S) (۱۹۲۶) اظهار می‌دارد: تجربه طبیعی هر کودکی آن است که قدرت مطلق را به افراد دیگری که در اطراف او هستند، نسبت می‌دهد. بعدها فرافکنی این تجربه، بنیان ایمان را در فرد تشکیل می‌دهد.

هاچ (Hutch, R.A.) (۱۹۹۰) می‌گوید: تجربه امر مقدس در ته‌نشست^(۵۸) ریشه دارد. «ته‌نشست» مجموع نشان‌ها یا تصویرهای نمونه و عاطفی است که از دوران نوباوگی سرچشمه می‌گیرد و نوع فرافکنی فرد را بر جهان و انسان‌های دیگر حفظ می‌کند. این ته‌نشست، «خاستگاه روان‌شناختی همه افسانه‌ها، مراسم، عقاید، اجتماعات، و اصول اخلاقی دینی است.» لوتزکی (Lutzky, H) (۱۹۹۷) بر این عقیده است که تجربه «روحانی»^(۵۹) از روابط موضوعی نخستین سرچشمه می‌گیرد. دنیای

می‌شوند، تبیین می‌کنند. اما محتوای مفروض هرچند نمادین این عقاید، که عناصر اصلی دین را تشکیل می‌دهند، در واقع کدامند؟

ایده «همخوانی تجانس» یا تطابق بین نظام‌های نمادین از یک سو، و نظام‌های اجتماعی یا ساختارهای روان‌شناختی از سوی دیگر، غالباً در نوشته‌های علوم اجتماعی درباره دین یافت می‌شود. مفهوم «فرافکنی انعکاسی»،^(۶۲) عقاید و مراسم دینی را به عنوان قانون‌گذاری‌های نمادین حالات روان‌شناختی، یا تصویر «تقلیدی - همریخت»^(۶۳) یک موقعیت اجتماعی تلقی می‌کند. مفاهیم «همبستگی»، «انعکاس»، یا «فرافکنی» از لحاظ تأکید بر شخصی بودن، فرهنگی (اجتماعی) بودن، همریخت (انعکاسی) بودن، یا جبرانی بودن با هم تفاوت دارند. بحث درباره منبع قدرت استثنایی افسانه‌ها و عقاید است. روان‌شناسان به صورت طبیعی، بر چشم‌انداز درونی روانی به عنوان منبع عقاید دینی تأکید می‌کنند، در حالی که جامعه‌شناسان و انسان‌شناسان اوضاع و احوال اجتماعی را به عنوان خاستگاه احتمالی آنها مورد تأکید قرار می‌دهند. خاستگاه‌ها و کارکردهای احتمالی عقاید دینی، مطابق فرضیه‌های فرافکنی، می‌توانند آن‌گونه که در جدول ذیل ارائه شده است، همریخت یا جبرانی، و شخصی یا اجتماعی باشند.

موضوعی درونی نوباوه به عنوان نمونه نخستین امر مقدّس، در نظر گرفته می‌شود.

ورای این سنت نظریه‌پردازی، یک فرضیه مهم این است که رابطه کودک با والدین، به ویژه با پدر خود، خواه ناخواه، نقش مهمی در اعتقادات و اعمال دینی ایفا می‌کند. روابط والدینی خوب یا بد، یا از دست دادن یکی از والدین به سطوح و انواع گوناگونی از دین‌داری می‌انجامد. نوع رابطه با والدین با اقتدارگرایی، احم از افراطی یا بهنجار آن، که با پذیرش سنت، اقتدار، و رسوم، بدون تفکر انتقادی از هر نوع آن مشخص می‌شود، ارتباط دارد. (فروم^(۶۰) ۱۹۴۱؛ آدورنو^(۶۱) و دیگران، ۱۹۵۰)

۸. فرافکنی و باورهای دینی: فرضیه‌های «فرافکنی» رویکردهایی هستند که تلاش دارند محتوای ویژه هر نظام اعتقاد دینی (و نه نیاز به معنا را) تبیین کنند. اگر خدایان، شیاطین و ارواح یا سایر عقاید مربوط به ایمان، محصول ذهن بشر هستند، چگونه به ذهن افراد خطور می‌کنند و ساخته می‌شوند؟ چگونه مفاهیم، تصورات و باورهای دینی خاص شکل می‌گیرند؟ تعداد معدودی از موضوعات و باورهای تکراری در طول زمان و مکان، در طول تاریخ و در همه فرهنگ‌ها یافت می‌شوند. این عقاید توسط یک فرد خاص ابداع نشده‌اند، بلکه از یک منبع دریافت شده‌اند و افراد آنها را باور کرده، پذیرفته و به معتقدان دیگر منتقل کرده‌اند.

به طور کلی، فرضیه‌های «فرافکنی» محتوای عقاید دینی را منعکس‌کننده تجارب و تخیلات انسانی خاص، که به منزله اموری خارجی ادراک

جدول (۲): سنخ‌های فرافکنی

سنخ همریخت	جبرانی
شخصی:	شخصی:
فرایندها و ساختارهای درونی	تجربه درونی همگانی - پدر آرمانی،
تجارب شخصی درونی	راه‌حل‌های ادیپی
اجتماعی:	اجتماعی:
فرافکنی واقعیات و ترتیبات اجتماعی	دنیای جدید آتی، بهشت و دوزخ

تبیین‌های مبتنی بر همریختی حاکی از آن هستند که اندیشه‌پردازی دینی برابر یا منعکس‌کننده رفتارهای فرهنگی (فورتس،^(۶۴) ۱۹۵۹) ساختارهای اجتماعی، پویایی‌های خانواده (جونز،^(۶۵) ۱۹۵۱) یا پویایی‌های شخصیت (نظریه روابط موضوعی) هستند. جامعه‌شناسان گاهی باورهای دینی را به «فرافکنی‌های نظام‌های اجتماعی» تفسیر می‌کنند (وینتر،^(۶۶) ۱۹۷۳) تأملات همریخت و متوازی، که در قالب آیین‌ها یا اعتقادات ابراز می‌شوند، می‌توانند یک منبع موجه‌سازی باشند. در نظر گرفتن دین به عنوان یک تصویر همریخت واقعیات اجتماعی با تلقی دورکیم (Durkheim, E.) نسبت به خدا به منزله فرافکنی گروه مرتبط است. بر اساس دیدگاه همریخت - توازی‌گرا، «دین، نه یک جبران، بلکه یک تصویر خوب از واقعیت اجتماعی است» و «اشکال دینی و نیز اشکال اجتماعی با تجاربی در ابعاد مشابه خلق می‌شوند.» (داگلاس،^(۶۷) ۱۹۷۳، ص ۳۴ و ۱۱۰) گفته می‌شود: موقعیت‌های اجتماعی متفاوت، با سبک‌های دینی گوناگون همخوانی دارند. بنابراین، «هنگامی که گروه اجتماعی اعضای خود را از طریق

علقه‌های اجتماعی محکمی به هم پیوند می‌دهد، دین شعائرگرا می‌شود. هنگامی که این پیوند سست می‌شود، شعائرگرایی نیز رو به ضعف می‌گذارد.» (همان، ص ۳۲) فردی که شأن و رتبه‌اش بالا رفته است نمادهای رتبه‌بالای خود را جست‌وجو می‌کند؛ و در مقابل، کسی که تنزل رتبه یافته است به دنبال نمادهای رتبه تنزل یافته خود می‌گردد... بنابراین، ما باید انتظار داشته باشیم کسانی که بدون تعلق به طبقه‌ای معنادار، احساس سرزندگی می‌کنند، و نیز کسانی که با آنها به عنوان جماعت نامتمایز و بی‌اهمیت برخورد می‌شود، به دنبال ابراز خود از طریق نمادهای مبهم و نامتمایز باشند. (همان، ص ۳-۱۸۲). براساس پژوهش‌هایی که درباره جنبش‌های دینی معاصر انجام گرفته، چنین ادعا شده است که انسان به موازات فردگرایی افراطی جامعه مدرن، تقدس یافته است. (وستلی،^(۶۸) ۱۹۸۳)

حتی اگر انگاره‌های همریخت را به عنوان یک تبیین بپذیریم، سؤال از «انگیزه» به جای خود باقی است. آیا یک انگیزه بنیادی برای نمودهای همریخت منزلت اجتماعی و وضعیت روان‌شناختی

(۱۹۴۲) می‌گوید، انسان است. تفکر انسان‌انگارانه تنها تبیینی است که برای آن ارائه شده است. هر حادثه‌ای در طبیعت، درست همان‌گونه که ما در مورد رفتار خود احساس می‌کنیم، به منزله نتیجه آرزوها یا مقاصد آگاهانه است. این یک فرافکنی مستقیم تجربه هشیارانه انسان است. این فرضیه جاندارپندارانه جهانی، آن چیزی است که همه ادیان در آن مشترکند.

روان تحلیلیگری حاکی از یک «رابطه تصویری»^(۷۰) بین دنیای درونی و عقاید دینی است، به گونه‌ای که این عقاید بازتابی از وضعیت روانی درونی هستند. نظریه پردازان «روان‌تحلیلیگری» فرضیه‌های متعددی درباره محتوا در اختیار ما می‌گذارند که مشخص می‌کنند چه چیزی فرافکنی می‌شود. روان تحلیلیگری همچنین متضمن یک سازوکار جمع‌بندی است که از طریق آن، تجارب نخستین خانواده به عنوان محصولات فرهنگی بازآفرینی می‌شوند. افراد فرافکنی شده قاعداً «دیگران مهم» هستند: پدر، مادر، روابط و پویایی‌های خانوادگی. ساختارهای فرضی روان‌شناختی، که احتمالاً فرافکنی می‌شوند، شامل موضوعات به اصطلاح درونی فرامن و خود هستند. فرضیه‌های مربوط به فرافکنی پدر: در میان فرضیه‌های گوناگون فرویدی درباره ریشه‌ها و کارکردهای دین، یکی از آنها، که ارتباط بین پدر زمینی شخص و اعتقاد به یک پدر الهی را مطرح می‌کند، آزمون‌پذیرترین آنها بوده و بیشتر از بقیه مورد آزمون قرار گرفته است. در «توتم و تابو»

وجود دارد؟ نظریات مبتنی بر هم‌ریختی نیاز به فرافکنی را تبیین نمی‌کنند، مگر اینکه فرض کنیم: فرافکنی صرفاً تجلیلی از خود و جامعه است. نظریه پردازان جبران معتقدند: هرگونه تخیل جبرانی، یک تبیین شخصی، و واکنشی در برابر واقعیات تلخ است. عقاید دینی سازوکارهای واپس‌گرایانه‌ای هستند که در واکنش به مشکلات دنیای سکولار طراحی شده‌اند. رؤیاهای رستگاری، که در هر دینی وجود دارد، وقوع یک تغییر تمام عیار را وعده می‌دهند. بنابراین، هر مفهوم مربوط به فرافکنی جبرانی با محرومیت به عنوان یک وضعیت ابتدایی ارتباط دارد.

روان‌تحلیلیگری سازوکار روان‌شناختی دخیل در تحوّل عقاید دینی را مشخص می‌کند. در نوشته‌های روان‌تحلیلیگری، «فرافکنی» یک سازوکار دفاعی است که یک تهدید درونی را برونی‌سازی می‌کند؛ و یا یک شیوه ادراکی عمومی است که فرایندها یا نیازهای درونی را که برای ظاهر شدن فشار می‌آورد، بیرونی‌سازی می‌نماید. در هر دو مورد، نتیجه تحریف ادراکی است. (گاتری،^(۶۹) ۱۹۹۳) «فرافکنی» به عنوان یک شیوه ادراکی عمومی، که نیازهای درونی را آشکار کرده است و به تحریف می‌انجامد، در مطالعات آزمایشگاهی متعددی در روان‌شناسی نشان داده شده است.

یک استعداد همگانی برای فرافکنی وجود دارد که ابتدا در قالب جاندارپنداری در کودکان بروز یافته و بر همه جهان فرافکنی می‌شود. ریشه استعاره جاندار پنداری، همان‌گونه که پپر (Pepper, S.C.)

نافذ «مادر-الهه» (که هنوز هم دوشیزه است) و مرگ و تجدید حیات پسر (غالباً علاقه‌مند) او را به عنوان بیان‌کننده آرزوی همانندسازی با مادر، تعبیر و تفسیر می‌کند. اگر به راستی تصویر مادر از چنین مرکزیتی برخوردار است، ما باید انتظار داشته باشیم، هم در سنت‌های دینی و هم در پژوهش‌های روان‌شناختی، بالاتر از تصویر پدر ظاهر شود. نظریه «دل‌بستگی» کرکپاتریک (Kirkpatrick, L.A.) ما را به این سمت سوق می‌دهد که همه موضوعات دینی را به عنوان فرافکنی‌های یک موضوع درونی تعمیم‌یافته تلقی کنیم که یا برای جبران شکست اولیه در ایجاد دل‌بستگی‌های ایمن، و یا تداوم‌بخشی به الگوی نخستین، همواره جست‌وجو می‌شوند. بنابراین، تصاویر فرهنگی خاص در مقایسه با اشتیاق مداوم به برقراری رابطه، از اهمیت کمتری برخوردارند.

فرافکنی روابط و پویایی‌های خانواده: به دلیل مرکزیت پویایی‌های خانواده در دوران کودکی نخستین، «روان‌تحلیلگری» بر این عقیده است که همه سنت‌های دینی دربردارنده تحلیلات فرافکنانه هستند که «محیط نامتناهی»^(۷۲) را در قالب نمایش خانواده توضیح می‌دهند. یک نسخه کلی از این دیدگاه توسط جسونز (۱۹۵۱) ارائه شده است، «زندگی مذهبی، هیجانانگیز، ترس‌ها و اشتیاق‌هایی را که در رابطه کودک با والدینش پدید آمده‌اند، در ضمن یک نقشه بسیار کلان به تصویر می‌کشد.» (ص ۱۹۵) لابر (۱۹۷۰) اظهار می‌دارد: اعتقاد به خدای یگانه (واحد و جاوید) انکار امیال ادیپی است؛ چون کسی نمی‌تواند او را به قتل برساند و همسری نیز

(Totem and Taboo) (۱۹۱۳)، که این مسئله برای اولین بار در آنجا مطرح شد، فروید کمابیش با قاطعیت اظهار می‌دارد: «خدا در همه موارد، از روی الگوی پدر ساخته می‌شود، و رابطه شخصی ما با خدا به رابطه ما با پدر زمینی مان بستگی دارد، و خدا در اصل، چیزی غیر از یک پدر گران‌قدر نیست.» (ص ۲۴۴) این دیدگاه در نوشته‌های مهم دیگر فروید درباره دین بروز یافته است. (۱۹۲۷-۱۹۳۹)

فرضیه‌های مربوط به فرافکنی مادر: نظریه روابط موضوعی در «روان‌تحلیلگری»، به مطرح شدن اندیشه‌هایی درباره فرافکنی تجارب نخستین در روابط پیچیده مادر-کودک انجامید که الگوی روابط انسانی دوران بزرگسالی، اعم از واقعی و خیالی را مشخص می‌کند. در مقابل فرضیه فروید درباره فرافکنی پدر، دیگر نظریه‌پردازان روان‌تحلیلگری بر نقش مهم مادر در دوران نوباوگی و نقش احتمالی او در فرافکنی تأکید ورزیده‌اند. (ویگرت - واینکل،^(۷۱) ۱۹۳۸) شونفیلد (Schoenfeld, C.G.) (۱۹۶۲) اظهار داشت که مفهوم «خدا» احتمالاً نه فقط فرافکنی پدر، بلکه بر اساس تجارب دوران کودکی نخستین، و به ویژه بر مبنای اهمیتی که مادر در کاهش اضطراب دارد، فرافکنی مادر نیز هست. کودک خردسال در لحظات اضطراب شدید، احتمالاً دچار توهم حضور مادر می‌شود. این شکل ابتدایی «تجربه دینی» است. هاج (۱۹۹۰) بر این عقیده است که محور اقتدار مقدس در زندگی، یک تصویر آرمانی دوران خردسالی از «مادر» نیرومند است.

اوبیسکر (Obeyesekere, G.) (۱۹۸۴) افسانه

دست آورده‌ایم، توسعه می‌دهیم. (ریزوتو،^(۷۷) ۱۹۸۴؛ اسپرو، ۱۹۷۸)

فرافکنی خود: «اولین موجودی که ما نسبت به آن آگاه می‌شویم، خودمان هستیم... در عشق‌ورزی نسبت به خدا، ما به خود عشق می‌ورزیم، و با عشق ورزی نسبت به خود... ما کرنش و احترام مقتضی را نسبت به خدا به جا می‌آوریم.» (لاکان،^(۷۸) ۱۹۸۲، ص ۱۴۲). بدین‌سان، لابر (۱۹۷۰) اظهار داشت: اعتقاد به خدا، فرافکنی کودک قدرتمند است.

شواهد برای آزمون فرضیه‌های متعدد فرافکنی از بررسی عقاید دینی در ارتباط با ساختارهای اجتماعی و نیز در ارتباط با تصورات افراد از والدین، خانواده، و خود نشأت می‌گیرند. تفاوت‌های فردی در زمینه تصورات مربوط به موضوعات دینی باید با تفاوت‌های شخصیتی دیگر مرتبط شوند.

۹. نظریه فرافکنی فرامن و کاهش احساس گناه: مطابق نظریه «روان‌تحلیلی» (روان‌تحلیلی‌گری)، نظریه بنیادین تحول فرامن را می‌توان در یک کلام خلاصه کرد. کودک به دلیل تساهل نسبت به رفتار خاصی، از سوی والدین خود به صورت بدنی یا از طریق محرومیت از عشق، مورد تنبیه قرار می‌گیرد، و بعداً هنگام انجام مجدد آن عمل، به خاطر انتظار تنبیه، اضطراب را تجربه می‌کند. کودک با والدین خود همانندسازی می‌کند و آرزو دارد مانند آنها شود و خود را با مطالباتشان منطبق سازد. خواسته‌های والدینی، «درونی» می‌شوند و کودک حتی در غیبت والدین نیز احساس گناه می‌کند. ساخت روان‌شناختی، که خواسته‌های والدین را نشان می‌دهد، «فرامن» نام دارد. «فرامن»،

ندارد که کسی به او به چشم طمع بنگرد. از نظر اسپرو (۱۹۶۸)، اعتقاد اهالی جزایر «تروبریاند» (Trobriand Islands) به ورود روح کودک به رحم و حاملگی مادر و اعتقاد مسیحیان به «زایش عذرائی»،^(۷۳) هر دو تلاش‌هایی برای حل عقده «ادیپ» هستند که در آن، خیال‌پردازی فرد به ساختارهای فرهنگی تبدیل می‌شود.

تلقی دین به عنوان یک نظام فرافکنی (کاردینر^(۷۴) و لیتون،^(۷۵) ۱۹۳۹) باید نسبی‌گرایی فرهنگی را مورد توجه قرار دهد. به دلیل آنکه مراقبت والدینی در فرهنگ‌های گوناگون تفاوت می‌کند، تصور کودک از والدین و به دنبال آن، تصور او درباره خدا نیز تفاوت خواهد کرد. نه تنها تصورات مربوط به خدا برحسب تصورات پیشین راجع به والدین تفاوت می‌کند، بلکه ابزارهای برقراری ارتباط با والدین و درخواست کمک از آنها نیز متفاوت می‌شود. برداشت نسبی‌گرا از فرضیه «فرافکنی والدینی» بر این عقیده است که در هر جامعه‌ای بین تجارب اولیه اجتماعی شدن و باورهای مربوط به موجودات ماورای طبیعی، هماهنگی وجود دارد. (اسپرو و دی آندرید،^(۷۶) ۱۹۵۸)

فرافکنی ثانوی: یک دیدگاه پیچیده‌تر درباره فرایند فرافکنی، خاطر نشان می‌کند که مفاهیم دینی در ابتدا به عنوان بخشی از یادگیری اجتماعی برای ما مطرح می‌شوند، اما بعداً ما تجارب شخصی و منحصر به فرد خود را بر آن فرافکنی می‌کنیم. آنچه یک سنت دینی به ما می‌آموزد یک محرک مبهم است و ما آن را با تصویری که در طول تاریخچه شخصی خود به

خشک و غیر عقلانی است؛ چون پرخاشگری نسبت به والدین به سوی خود جهت داده می‌شود. این امر به ویژه زمانی اتفاق می‌افتد که والدین، مهربان، اما به صورتی نامحسوس، آزاردهنده باشند. اگر والدین از تنبیه بدنی استفاده کنند کودکان احساس می‌کنند در ابراز رنجش خود در قالب پرخاشگری آشکار، توانا تر هستند.

از میان دیگران، فلوگل (Flugel, J.C) (۱۹۴۵) این فرض را مطرح کرد که «فرامن» بر خدا فرافکنی می‌شود. یک فرمول بعدی از فرضیه فرافکنی فرامن اظهار می‌دارد که «ما یک موجود (خدا) و یک نهاد (دین) داریم که برای بزرگ‌سالان به عنوان والدین بزرگ‌نمایی شده عمل می‌کنند که وارد وجدان می‌شوند و مجازات می‌کنند یا پاداش می‌دهند و بزرگ‌سالان را در حفظ تعادل نوعی بین امیال، اخلاق، و عمل، کمک می‌کنند.» (آستو و شرفستین،^(۷۹) ۱۹۵۴، ص ۷۶)

بیت هالامی (۱۹۷۳) بر این عقیده بود که درونی‌سازی و تشکیل وجدان زمانی رخ می‌دهد که تصویر ذهنی خدا به عنوان یک «تنبیه‌گر قابل انتقال»^(۸۱) عمل کند، در حالی که اسکینر^(۸۱) (۱۹۷۱) اعتقاد داشت که یک «خدای شاهد همه چیز» بخصوص مؤثر است؛ چون در این حالت فرار از تنبیه‌گر غیر ممکن است. در تلاش برای رسیدن به خود مهارگری، غالباً حمایت‌های خارجی مورد استفاده قرار می‌گیرند. این واقعیت روان‌شناختی در بحث‌های فلسفی مشهور راجع به اینکه آیا اخلاق بدون اعتقاد به خدا، اصلاً امکان‌پذیر است یا نه،

منعکس شده است، و در بسیاری از فرهنگ‌ها، دین با حقوق و اخلاق یکسان دانسته می‌شود.

«فرامن» ممکن است با امیال غریزی، به ویژه امیال جنسی و پرخاشگری، تعارض پیدا کند. در نظریه فلوگل (۱۹۴۵)، این تعارض می‌تواند از طریق فرافکنی فرامن، که اکنون به عنوان خدا جلوه می‌کند، کاهش یابد. برای مثال، «فرامن» می‌تواند بر یک پزشک، استاد، رهبر، یا کشیش، فرافکنی شود. بنابراین، خواسته‌های سرکوبکرانه «فرامن» ممنوعیت‌هایی به نظر می‌آیند که توسط شخص مزبور تحمیل می‌شوند. در فرمول بندی فلوگل، نوعی فرافکنی افراطی تر دیده می‌شود که در آن «فرامن» به عنوان خدا و امیال غریزی به عنوان شیطان، در جهان فرافکنی می‌شوند. (فلوگل، ۱۹۴۵؛ فنیچل،^(۸۲) ۱۹۴۵) از سوی دیگر، امیال غریزی می‌توانند بر گروه‌های خارجی مانند یهودیان و آفریقایی‌ها، که به شدت شهوت‌گرا و پرخاشگر تصور می‌شوند، فرافکنی شوند. فایده‌ای که از قبال فرافکنی متوجه افراد می‌شود این است که تعارض درونی به بیرون منتقل می‌شود، و شخص احساس می‌کند می‌تواند از طریق رفتار آشکار - و نه از طریق تغییر دادن خود - با موقعیت مواجه شود. (قس. آدورنو و دیگران؛ هورنای، ۱۹۴۶)

نقش دین در کنترل تکانه، برای آزمون این فرضیه بسیار مناسب است. یافته‌های مربوط به تأثیرات دین در کنترل پرخاشگری، شهوت‌گرایی و مصرف مواد مخدر و نیز در افزایش رفتارهای جامعه‌پسند، برای آزمون این فرضیه مناسب هستند.

از نیرومندی کافی برای مهار امیال جنسی برخوردار است، مورد ستایش قرار می‌دهند. بنابراین، دین می‌تواند به عنوان پاسخی به ناکامی و یا از طریق والایش، با انگیزه جنسی ارتباط داشته باشد. ما می‌توانیم این تبیین را از طریق بررسی همبستگی بین دین‌داری و فعالیت جنسی بیازماییم.

نقد و بررسی

بررسی و نقد هر یک از نظریه‌های ارائه شده در متن، مجال وسیعی می‌طلبد و از حوصله این نوشتار خارج است. در اینجا یک سری اشکالات عمده را که بر غالب این نظریه‌ها وارد است مورد توجه قرار می‌دهیم.

الف. خلط بین منشأ دین و منشأ دین‌داری

منشأ دین، معانی گوناگونی دارد که نباید با یکدیگر آمیخته شوند. متأسفانه معانی پرسش در این باب بر فهم دقیق پاسخ‌های متنوعی که به آن داده شده، سایه افکنده و غالباً فهم‌های نادرستی را پدید آورده است. از این رو، لازم است معنای دقیق این سؤال روشن شود. برای منشأ دین، معانی متعددی می‌توان در نظر گرفت. به دو معنا که به بحث حاضر مربوط می‌گردد اشاره می‌شود:

۱. منشأ پیدایش دین؛

۲. علت پذیرش دین یا انگیزه دین‌داری.

سؤال از منشأ دین به معنای اول، در واقع، پرسش از تبیین پدیده دین است، با چشم‌پوشی از پذیرش یا رد آن از سوی انسان‌ها. پیش‌فرض این سؤال وجود واقعی دین و مقولات دینی است. اما سؤال از منشأ

چند تن از نویسندگان «روان‌تحلیلی» کارکرد دین را در کاهش احساس گناه یادآور شده‌اند. احساس گناه غالباً به عنوان هدایت پرخاشگری به سمت خود، تعبیر و تفسیر می‌شوند و شواهدی وجود دارد مبنی بر اینکه احساس گناه با تعارض بین خود و «من» آرمانی رابطه دارد. (فلوگل، ۱۹۴۵، روستزویگ^(۸۳) ۱۹۴۵) ما می‌خواهیم ببینیم آیا افراد مذهبی بیشتر خود سرزنشگر هستند یا خیر. در غالب اوقات، احساس گناه در دعاها و مواعظ برانگیخته می‌شود.

آستو و شرفستین (۱۹۵۴) معتقدند: گروه‌های مذهبی احساس گناه را به عنوان ابزار کنترل افراد، در قبال دین و کنترل اجتماعی به کار می‌گیرند. داده‌های مربوط به شیوع احساس گناه در میان افراد مذهبی تر یا کمتر مذهبی، می‌تواند برای آزمون این تبیین مناسب باشد.

۱۰. انگیزش جنسی: نظریه «سرکوب جنسی» (یا ناکامی جنسی) درباره خاستگاه دین، چنین فرض می‌کند که فعالیت‌های مذهبی، والایش^(۸۴) تکانه‌های جنسی هستند. لوبا (Leuba, J. H.) (۱۹۲۵) با حمایت از این دیدگاه، اهمیت نمادپردازی جنسی، که امری تقریباً جهانی به نظر می‌رسد، و ماهیت شهوانی شوریدگی مذهبی را خاطر نشان ساخت.

مول (Mol, H.) (۱۹۷۰) و تیلور (۱۹۵۹) معتقدند: امور جنسی و دین، دو شیوه جایگزین و متقابلاً اختصاصی بیان حال و رضایتمندی هستند. سیاست‌مداران محافظه‌کار (مانند ریس - ماگی^(۸۵) ۱۹۹۲) غالباً محسنات دین را به عنوان تنها سنتی که

نگریست. اصولاً «روان‌شناسی دین» به عنوان یک علم، تنها قادر است در محدوده خود، انگیزه افراد را در گرایش به دین مشخص کند و بس.

از اشکالات اساسی در نظریه‌های روان‌شناسان درباره منشأ دین، خلط بین این دو مسئله است. با وجود آنکه «روان‌شناسی دین» توانایی اظهارنظر در زمینه خاستگاه و منشأ دین را ندارد و تنها قادر است انگیزه‌های روانی افراد را در گرایش به دین مورد بحث و بررسی قرار دهد، صاحب‌نظران این رشته، به‌ویژه فروید و برخی دیگر از روان‌تحلیل‌گران، پا را فراتر از محدوده خود گذاشته، و با خلط دو مسئله منشأ دین و منشأ دین‌داری، در صدد تبیین خاستگاه‌های دین برآمده‌اند.

ب. تلقی دین به عنوان امری ساخته دست بشر ریشه دیگر این اشتباه در این نکته قرار دارد که روان‌شناسان غربی با تأثر از فضای فکری حاکم بر مغرب زمین، هیچ منشأ الهی و وحیانی برای دین قایل نیستند و همه ادیان، اعم از توحیدی و غیر توحیدی، را از اختراعات بشر برای رفع یا کاهش مشکلات روانی خود مانند اضطراب ناشی از ترس از مرگ، و معنادهی به رنج‌ها و آلام زندگی یا ارائه پاسخی بسیار ابتدایی به سؤالات خود درباره علل وقوع حوادث ویرانگر می‌دانند.

با این وصف، منشأ و علت پیدایش دین در دید روان‌شناسان غربی، در واقع همان چیزی خواهد بود که علت گرایش افراد به سوی دین شده است. این دو، جدای از هم نخواهند بود. در واقع، آنان با مسلّم

دین به معنای دوم، در واقع پرسش از علل و عواملی است که مردم را به سوی دین کشانده است. بدین‌روی، پیش‌فرض این سؤالات پذیرش دین به عنوان پدیده‌ای روانی یا پدیده‌ای اجتماعی است، و پاسخ آن نیز می‌تواند پاسخی روان‌شناسانه یا جامعه‌شناسانه باشد. در حقیقت، پژوهش در این موضوع، به یک لحاظ، در قلمرو روان‌شناسی دین و جامعه‌شناسی دین واقع می‌شود.

به تعبیر دیگر، در سؤال اول، بحث در این است که دین به عنوان پدیده خارجی و مستقل از پذیرش انسان، یعنی مستقل از روان انسان‌ها و جامعه انسانی، از چه منبعی نشأت می‌گیرد؟ آیا منشأ آن خدا و وحی آسمانی است، یا شیطان یا سحر و جادو، یا اینکه ساخته ذهن و زبان پیامبران است؟ و... در

این مسئله، ما با دین به عنوان پدیده‌ای عینی مواجه بوده، در صدد تبیین ریشه یا ریشه‌های آن برآمده‌ایم. اما در سؤال دوم، سخن بر سر علت دین‌داری است، و اینکه چرا مؤمنان دین دارند، به جای آنکه نداشته باشند؟ و چه عاملی آنان را به پذیرش دین واداشته است؟ هرچند در این معنا نیز با پدیده عینی دین‌داری مواجهیم، اما روشن است که این پدیده عینی غیر از آن پدیده عینی است که در سؤال اول مورد نظر بود؛ زیرا «دین‌داری» غیر از خود «دین» است، و چون چنین است، علت پیدایش دین نیز ممکن است غیر از علت پذیرش آن باشد.

تفکیک این مسائل از یکدیگر برای توجه به این نکته است که این دو سؤال هر یک پاسخی درخور می‌طلبند و نباید به عنوان پرسش واحد به آنها

قومشان فرستادیم.

بدین‌سان، اگر روان‌شناسان اولاً، بین منشأ دین و منشأ دین‌داری تمایز قایل می‌شدند؛ ثانیاً، بین ادیان توحیدی و غیر توحیدی فرق می‌گذاشتند؛ ثالثاً، ادیان توحیدی را برخاسته از وحی الهی می‌دانستند، هرگز در دام چنین اشکالاتی گرفتار نمی‌شدند.

با توجه به مطالبی که بیان گردید، تعدادی از نظریه‌های مربوط به خاستگاه را می‌توان به عنوان انگیزه‌های گرایش افراد به سوی دین پذیرفت؛ نظریه‌هایی از قبیل: عوامل عصبی، نیاز شناختی، خوش‌بینی تکاملی، سازگاری با اضطراب، و ترس از مرگ. اما برخی دیگر از نظریه‌ها عمدتاً نظریه‌های برخاسته از دیدگاه روان‌تحلیلی، مانند فرافکنی و انگیزه جنسی، علاوه بر خلط دین و دین‌داری، بر مفاهیم روان‌تحلیلی از قبیل «عقدۀ ادیپ» و محوریت غریزه جنسی، مبتنی هستند، در حالی که هیچ مدرک و شاهد معتبری بر صحت و درستی این مفاهیم اقامه نشده و حتی بسیاری از روان‌شناسان و حتی همکاران فروید (مانند یونگ و آدلر) به دلیل تأکید بیش از حد او بر غریزه جنسی و محوریت آن در شکل‌دهی به شخصیت انسان و تاریخ و فرهنگ بشر، از وی جدا شدند. بدین‌روی، نظریه‌های برخاسته از دیدگاه روان‌تحلیلی نه در باب منشأ دین، و نه در باب منشأ دین‌داری، از صحت و اتقان لازم برخوردار نیستند.

گرفتن این نکته، که دین توحیدی یا غیر توحیدی مجموعه‌ای یک سلسله اوهام و خیالات و رفتارهای نمادین و آیینی صرف است، به تبیین دین و دین‌داری پرداخته‌اند، و حتی در برخی از این نظریه‌ها (غالباً نظریه‌های روان‌تحلیلی)، به تبیین محتوای عقاید دینی (از قبیل اعتقاد به توحید و یگانگی خدا) و اعمال مذهبی (همچون نماز، نیایش دسته‌جمعی و قربانی کردن) دست یازیده‌اند.

پیش‌فرض نظریه‌های روان‌تحلیلی آن است که هستی در همین عالم ماده خلاصه می‌شود و بس. در نگاه این نظریه‌ها، از خدا، روح، قیامت، وحی و مانند آن خبری نیست و این امور، خیالات و اوهامی هستند که توسط ذهن بشر ساخته شده‌اند و به همین دلیل است که فروید در کتاب خود، آینده‌ی یک پندار^(۸۶) به بررسی علل پیدایش دین و دین‌داری به عنوان یک توهم و پندار باطل می‌پردازد.

این در حالی است که از منظر مسلمانان، دین اسلام (و نیز ادیان توحیدی دیگر)، مجموعه باورها و اعمال و دستوراتی است که از سوی خداوند و از طریق وحی به پیامبران، برای هدایت بشر و تأمین سعادت دنیوی و اخروی او فرستاده شده است. قرآن کریم می‌فرماید: «لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِنْ أَنْفُسِهِمْ يَتْلُو عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ» (ال عمران: ۱۶۴)؛ خداوند بر مؤمنان منت گذاشت که رسولی (حضرت محمد ﷺ) از خودشان در میان آنان برانگیخت که آیات او را برایشان تلاوت کند. و نیز می‌فرماید: «وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ رُسُلًا إِلَى قَوْمِهِمْ» (ردم: ۴۷)؛ و ما پیش از تو پیامبرانی را به سوی

44. Vollmerhausen, J.W.
 45. Horney, K.
 46. Existential anxiety.
 47. Shamanism.
 48. Bloom, H.
 49. Compensator.
 50. Stark, R.
 51. Bainbridg, W.S.
 52. Becker, E.
 53. Terror _ management theory.
 54. Basic trust.
 55. Garden of Eden.
 56. Genesis.
 57. Ontogenetic.
 58. residuum.
 59. numinous experience.
 60. Fromm, E.
 61. Adorno, T. W.
 62. reflective projection.
 63. Mimetic _ isomorphic representation.
 64. Fortes, M.
 65. Jones, E.
 66. Winter, J.A.
 67. Douglas, M.
 68. Westley, F.
 69. Guthrie, S.E.
 70. iconic correlation.
 71. Weigert _ Vowinkel,
 72. cosmic environment.
 73. Virgin Birth.
 74. Kardiner, A.
 75. Linton, R.
 76. D´Andrade, R.G.
 77. Rizzuto, A.M.
 78. Lacan, J.
 79. Sharfstein, B.
 80. Portable punisher.
 81. Skinner B.F.
 82. Fenichel, O.
 83. Rosenzweig, S.
 84. sublimation.
 85. Rees _ mogg, W.
 86. The Future of an illusion.
- پی نوشتها
 1. Beit-Hallahmi, B. & Argyle, M. (1997), *The Psychology of Religious behaviour*, belief, & Experience, London and New York, Routledge, pp. 10-24.
 2. *The Psychology of Religious Behaviour*, Belief Experience.
 3. Wilcox, C.
 4. Jelen, T. G.
 5. hypotheses of Maintenance.
 6. hypotheses of consequence.
 7. temporal lobe.
 8. Persinger, M.A.
 9. Cognitive need explanations.
 10. Gilbert, D.T.
 11. Rokeach, M.
 12. Fiske, S.T.
 13. Taylor, S.E.
 14. Markus, H.
 15. Zajonk, R.
 16. Kruglanski, A.
 17. Heider, F.
 18. egocentrism.
 19. animism.
 20. Inhelder, B.
 21. Piaget, J.
 22. Berger, P.L.
 23. Luckman, T.
 24. Spiro, M.E.
 25. Koestler, A.
 26. Thompson, L.
 27. Fisher, S.
 28. Fisher, R. L.
 29. Skorupski, J.
 30. evolutionavy optimism.
 31. Evolutionary psychology.
 32. Lorenz, K.
 33. Tiger, L.
 34. Greeley, A.M.
 35. emotional breakdown.
 36. Wish_ Fulfilment.
 37. Tversky, A.
 38. Kahneman , D.
 39. Sociobiologist.
 40. Wilson, E.O.
 41. Firth, R.
 42. kris, E.
 43. Freud, S.