

چالش گذار از تن به روان بحثی در بنیادهای کمی‌سازی دین‌ورزی

حسن بلند*

حیدر دوست کافی**

چکیده

استفاده از مبانی و روش‌های روان‌سنجی برای اندازه‌گیری شناخت‌ها، رفتارها، هیجان‌ها، تجربه‌ها و پدیده‌های دینی، روندی است که در شاخه‌های علوم مرتبط با «مطالعه علمی دین» از قبیل روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین رایج است. پیش‌فرض ناگفته و کمابیش بررسی نشده این روند، همسان‌انگاشتن خصیصه‌های روانی و خصیصه‌های منحصر به حیات دینی - خصیصه‌های روحی - است. در این گزارش، ضمن اشاره به شواهدی دال بر ناهمسانی خصیصه‌های روانی و خصیصه‌های روحی یا تردید معقول در همسان‌انگاشتن آنها، چارچوب کلی پژوهشی معرفی می‌شود: کمی‌سازی دین‌ورزی برای محقق شدن باید در دو چالش گذار از تن به روان و گذار از روان به روح چیره شود و برای نیل به این مقصود از تأسیس یا تکیه بر بنیادهای چهارگانه هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ناگزیر است. در این مقاله چالش گذار از تن به روان که در مسأله دیرینه تن و روان ریشه دارد و به گونه‌ای روشمند و بسامان در ثنویت دکارتی صورتبندی شد و از طریق ایراد کمیت به یکی از مهمترین موانع تحقق اندازه‌گیری روانی بدل گشت، مورد بحث قرار گرفته است.

واژگان کلیدی: کمی‌سازی دین‌ورزی، اندازه‌گیری روان‌شناختی، مسأله تن/روان، ثنویت دکارتی، روان‌سنجی

مقدمه

اگر چه تلاش می‌شود تا رویکرد علمی رویکردی ناسوگیرانه، جهان‌شمول و فارغ از ویژگی‌ها و جهت‌گیری‌های فرهنگی-تمدنی معرفی شود و بخش عمده‌ای از اعتبار علم نیز بر چنین ادعایی استوار است، با این همه، بسیاری از این ویژگی‌ها و جهت‌گیری‌ها، خواسته یا ناخواسته از طریق جوامع علمی مرجع به سایر بخش‌های جامعه منتقل می‌شود. «مطالعه علمی دین»^۱ نمونه‌ای از این مقوله است. بخش قابل توجهی از آنچه با عنوان مطالعه علمی دین در مغرب زمین تولید شده و می‌شود، به گونه‌ای نه چندان آشکار بر پیش‌انگاشت‌های غربی (به معنای وسیع کلمه) استوار است و مشارکت غیرانتقادی در مطالعه علمی دین، بیش از آنکه به شناختی معتبر از دین بینجامد، تلاشی عمدتاً ناهشیار در آسیب‌پذیر کردن مصرف‌کنندگان علم در مقابل نوعی نگرش خاص است؛ نگرشی که هستی را بی‌معنا می‌انگارد و نسبت به وجود حقیقتی فراتر از جهان مادی، موضع انکار، غفلت یا تغافل دارد. از سوی دیگر، از علم هم‌گزیری نیست و مؤمنان در جهانی زندگی می‌کنند که یکی از مهمترین و برجسته‌ترین ویژگی‌های آن مرجعیت دانش علمی است. برای کاستن از آسیب هر چیزی، باید آن را بیشتر شناخت. از این روی، بسا که بتوان با تولید نوعی روش‌شناسی انتقادی، دست کم در مورد برخی از وجوه شناخت علمی دین، زمینه را برای دستیابی به مصونیت بیشتر حیات معنوی در برابر علم فراهم کرد و شاید راهی نیز به شناختی ناسوگیرانه‌تر و معتبرتر از برخی وجوه دین‌ورزی یافت.

اندازه‌گیری روان‌شناختی و بخصوص اندازه‌گیری متغیرهای دینی نیز از رویکردهای فرهنگی-تمدنی مغرب زمین خالی نیست و مواجهه با آن، به گونه‌ای غیرانتقادی بسا که آسیب‌هایی را به همراه داشته باشد. این مسأله آنگاه اهمیت بیشتری می‌یابد که بدانیم استفاده از آزمون‌های مرتبط با دین و معنویت یکی از پرسامدترین اجزاء فعالیت‌های پژوهشی در این زمینه است.

از آنجا که بیشتر مقیاس‌های مربوط به دین و معنویت یا اساساً آزمون‌هایی روان‌شناختی هستند یا مبتنی بر اصول روان‌سنجی تولید شده‌اند، در پروژه کمی‌سازی دین‌ورزی و معنویت‌گرایی، روان‌شناسی جایگاه ویژه‌ای یافته است (برای مرور وضعیت سنجش روان‌شناختی دین و معنویت نگاه کنید به هیل^۲، ۲۰۰۵). البته در میان رشته‌های مختلفی که به مطالعه علمی دین می‌پردازند،

1. Scientific Study of Religion

2. Hill

روان‌شناسی (بنا به تعریف) با فردی‌ترین و خصوصی‌ترین وجوه حیات دینی سر و کار دارد و شاید به همین سبب انتظار می‌رود که بیش از سایر علوم قادر باشد ناب‌ترین و نیامیخته‌ترین صورت حیات دینی را بشناسد و بشناساند. رواج مطالعات مربوط به «تجربه دینی»^۱ در روان‌شناسی دین را می‌توان انعکاسی از تلاش برای پاسخگویی به چنین انتظاری دانست (نگاه کنید به های^۲، ۱۹۸۵). برای نمونه، جامعه‌شناس دین (هم از آن رو که «جامعه‌شناس» است) این مبنا را تا حد یک «ضرورت پیشینی روش‌شناختی» پذیرفته است که حیات دینی را از منظری جامعه‌شناسانه مطالعه کند و به همین دلیل آنچه او می‌پژوهد دین آمیخته با (یا به مثابه) پویاها و ساختارهای اجتماعی است. البته برای کسی که معتقد است تنها از منظری جامعه‌شناسانه می‌توان تصویری درست و معتبر از دین ارائه کرد (مانند دورکهایم^۳) چنین تعیین حدودی برای جامعه‌شناسی دین قابل قبول نخواهد بود (به همین دلیل نیز عبارت «یا به مثابه» را در داخل پرانتز آوردیم). از نظر دورکهایم تلاش برای شناخت دین با تبیین‌های روان‌شناختی، به این دلیل که دین اساساً پدیده‌ای جامعه‌شناختی است، راه به خطا خواهد برد (هیلاس^۴، ۱۹۸۵). اما پس از دورکهایم بسیاری نتوانستند در برابر وسوسه استفاده از تبیین‌های روان‌شناختی مقاومت کنند که مالینوسکی^۵ نمونه نامبرداری از آنهاست (نگاه کنید به بینن^۶، ۱۹۸۷؛ برای گزارشی از نفوذ تبیین‌های روان‌شناختی در انسان‌شناسی اجتماعی نگاه کنید به هیلاس، ۱۹۸۵؛ در این زمینه می‌توان به بهره‌گیری هالپایک^۷ -۱۹۷۹- از نظریه پیازه اشاره کرد).

این احساس کلی که روان‌شناسی قادر است حیات دینی را در فردی‌ترین و خصوصی‌ترین شکل آن بررسی کند، اگر راهی به حقیقت داشته باشد، پیوند میان روان‌شناسی و دین‌شناسی علمی را تا اندازه‌ای توضیح می‌دهد؛ اما پیوند میان کمی‌سازی دین‌ورزی و روان‌شناسی بسیار استوارتر است. شاید از آن رو که کوشش برای اندازه‌گیری وجوه غیرمادی (غیرجسمانی) حیات فردی آدمی (یعنی وجوه روان‌شناختی) بیش از هر جا، در حوزه روان‌شناسی آزموده شده است و روان‌شناسان

1. religious experience
2. Hay
3. Durkheim
4. Heelas
5. Malinowski
6. Baenen
7. Hallpike

بیش از سایر دانشمندان علوم اجتماعی، به تولید دانش‌ها، فنون و مهارت‌ها در این زمینه پرداخته‌اند.

ساخت مقیاس‌های دینی و ملزومات آن از قبیل اعتباریابی^۱ و اندازه‌گیری و افزایش روایی^۲ را می‌توان مسطوره و نمونه «کمی‌سازی دین‌ورزی» شمرد. چنین دستاوردی، مسبوق به دو تحول کمابیش عمده در تاریخ علوم انسانی بوده است. نخستین تحول، امکان‌پذیر شمردن «مطالعه علمی دین» است که معمولاً طرح آن را به ماکس مولر^۳ (۱۹۰۰-۱۸۲۳) نسبت می‌دهند (برای نقدی بر این بیان رایج نگاه کنید به آلن^۴، ۲۰۰۵، ص ۸۷۶۳) و دومین تحول، امکان‌پذیر شمردن «اندازه‌گیری روان‌شناختی» است که در تاریخ روان‌شناسی علمی با نام گوستاو تئودور فخنر^۵ (۱۸۰۱-۱۸۸۷) پیوند خورده است. مولر کتاب درآمدی بر علم ادیان^۶ خود را سیزده سال بعد از انتشار کتاب اصول روان‌فیزیک^۷ فخنر (در سال ۱۸۶۰) منتشر کرد. ساخت مقیاس‌های دینی از آن جهت که بخشی از تلاش در گستره دین‌شناسی علمی است، به «مطالعه علمی دین» تکیه دارد، ولی از آن جهت که مصداقی از اندازه‌گیری روان‌شناختی است (حتی در مواردی که از مقیاس‌های دینی برای مطالعات جامعه‌شناختی استفاده می‌شود)، مستقیماً به اندازه‌گیری روان‌شناختی مربوط می‌شود. بنا بر این چندان بیراه نیست که پژوهیدن بنیادهای کمی‌سازی دین‌ورزی، که تحقیقی اساساً روش‌شناسانه (در معنای عام کلمه) است، رنگ و بویی روان‌شناسانه داشته باشد.

این نگاه‌شده، گزارش بخش نخست از یک برنامه پژوهشی در حوزه کمی‌سازی دین‌ورزی است. در این برنامه تلاش می‌شود تا نشان داده شود که اولاً تحقق کمی‌سازی دین‌ورزی بر تحقق دو فرآیند متمایز اندازه‌گیری یعنی اندازه‌گیری حیات روانی و اندازه‌گیری حیات فراروانی (دینی، معنوی) مبتنی است، ثانیاً این دو فرآیند اندازه‌گیری، هر کدام بر دو بنیاد هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی متمایز استوارند، ثالثاً گمان می‌رود که دست‌کم برخی از این بنیادهای چهارگانه،

1. validation
2. reliability
3. Muller
4. Allen
5. Fechner
6. An Introduction to the Science of Religion
7. Principles of Psychophysics

از رخنه‌ها و گسست‌هایی آسیب دیده‌اند که استواری کل بنای کمی‌سازی دین‌ورزی را در معرض تهدید قرار داده‌اند و سرانجام امکان رفع یا ترمیم این رخنه‌ها و گسست‌ها واریسی خواهد شد.

کمی‌سازی دین‌ورزی و دو فرآیند متمایز اندازه‌گیری

چنان‌که از سطور فوق برمی‌آید، یکی از دعاوی این پژوهش آن است که برای تحقق کمی‌سازی دین‌ورزی باید دو فرآیند متمایز اندازه‌گیری محقق شود. مبنای این سخن آن است که اندازه‌گیری حیات دینی و معنوی با اندازه‌گیری حیات روانی متفاوت است؛ یا در بیانی دقیق‌تر معلوم نیست که یکی باشد. معنای این سخن چیست؟ اگر اندازه‌گیری حیات روانی را با اندازه‌گیری «خصیصه‌های روانی» و اندازه‌گیری حیات دینی را با اندازه‌گیری «خصیصه‌های روحی» هم‌ارز بدانیم، تعریف دو فرآیند متمایز اندازه‌گیری به تعیین دو خصیصه متمایز انسانی (خصیصه‌های روانی و خصیصه‌های روحی) موکول خواهد شد. بنابر این اگر نشان دهیم که در حوزه دین و معنویت، انسان خصیصه‌هایی اساساً متفاوت و متمایز از خصیصه‌های روانی دارد، یا حتی اگر نشان دهیم که تردید معقول در همسان‌انگاشتن این دو نوع خصیصه رواست، معلوم خواهد شد که رویه رایج در کمی‌سازی دین‌ورزی و معنویت‌گرایی، یعنی اندازه‌گیری حیات دینی و معنوی با مبانی، دانش‌ها، روش‌ها و ابزارهای روان‌شناختی، رویه‌ای (حداقل) قابل تأمل و پرسش‌برانگیز است.

از آنجا که این نگاه‌ها صرفاً به واریسی مبانی اندازه‌گیری خصیصه‌های روانی اختصاص دارد، مجال نیست تا به شرح مستوفای موضوعیت تمایز میان خصیصه‌های روانی و خصیصه‌های روحی پرداخته شود. فعلاً تعریف و تبیین اجمالی مفاهیم و روابط معرفی شده در پژوهش کفایت می‌کند.

خصیصه‌های روحی

در نخستین مواجهه با این دعوی که آدمی علاوه بر خصیصه‌های روانی، خصائصی اساساً متفاوت - «خصیصه‌های روحی» - نیز دارد، اصطلاح «روح» بی‌گمان مسئله‌برانگیز است. زیرا این اصطلاح بر انبوهی از مفاهیم، دیدگاه‌ها، تداعیات و به‌قول ویتگنشتاین خانواده پرشماری از معانی متنوع و گاه ناهمخوان دلالت می‌کند که بسیاری از آنها از دسترس واریسی عقلانی، چه رسد به تحقیق فلسفی و پژوهش علمی خارج است. بنا بر این، روشن کردن حدود و ثغور این اصطلاح ضروری است.

منظور از خصیصه‌های روحی در اینجا، آن دسته از خصیصه‌هایی است که مستقیماً در

چارچوب حیات دینی و معنوی موضوعیت پیدا می‌کنند (مانند توکل). پدیده‌های فراروان‌شناختی^۱ نیز که بنا به تعریف برآمده از/ یا مبتنی بر «فراروان» فرض می‌شوند، در این تعریف در زمره خصیصه‌های روحی جای می‌گیرند. همین‌که مفهوم یا سازه‌ای (۱) به‌گونه‌ای قابل پذیرش به‌لحاظ زبان‌شناختی به خصیصه‌ای انسانی دلالت کند و (۲) گستره معنایی آن عمدتاً به حوزه دین، معنویت و فراروان‌شناسی منحصر بماند، کافیست تا به عنوان کاندیدای ورود به حوزه خصیصه‌های روحی در نظر گرفته شود. بر این اساس، اعتماد یک خصیصه روانی، ولی توکل یک خصیصه روحی است، چنان‌که سفر (و مشتقات آن) با زیارت (و مشتقات آن) فرق دارد و به دو دسته از خصوصیات انسانی متمایز اشاره دارد. یک مسافر نوعی^۲، به‌لحاظ شناختی، هیجانی، رفتاری و حتی الگوهای فیزیولوژیایی با یک زائر نوعی متفاوت است. مثلاً اگر شما مقیاسی برای اندازه‌گیری «میزان سازگاری در سفر» بسازید، مقیاس شما آنگاه که بر روی آزمودنی‌های مسافر اجراء می‌شود، یک خصیصه را اندازه می‌گیرد و آنگاه که آزمودنی‌های شما، زائران هستند، خصیصه‌ای دیگر را می‌سنجد. به بیان دقیق‌تر، اگر مقیاس شما ویژگی‌های روان‌سنجانه مناسبی داشته باشد، در اندازه‌گیری سازگاری مسافران (بنا به فرض) اعتبار دارد، ولی در مورد زائران، معلوم نیست که چنین باشد؛ زیرا معلوم نیست که مقیاس شما چه چیزی را اندازه می‌گیرد، حتی معلوم نیست که بتوان فعالیت شما را اندازه‌گیری نامید. «تجربه سفر» خصیصه‌ای روانی و تجربه زیارت «خصیصه‌ای روحی» است.

بنا بر این، **R** خصیصه‌ای روحی است تنها و تنها اگر **R** در بر دارنده اجزاء یا منظومه‌ای از اجزاء الف)تی، ب) روانی یا ج) جزئی / روانی باشد که تنها در بافت دینی یا معنوی یا فراروان‌شناختی پدیدار می‌شوند.

اجزاء «جزئی/روانی» یک خصیصه روحی - که مطابق تعریف، ممکن است تنها جزء یک خصیصه روحی باشند، بر خلاف دو جزء دیگر - آن دسته از ویژگی‌هایی است که نه تنی هستند و نه روانی (یعنی منفرداً نمی‌توان - یا هنوز نمی‌توان - آنها را در زمره یکی از این دو ویژگی طبقه‌بندی کرد مانند ادراک فراحسی^۳).

1. Parapsychological

2. typical

3. Extera Sensory Perception

دقت شود که این تعریف فعلاً بر هیچ پیش‌انگاشت هستی‌شناختی‌ای مبتنی نیست و وظیفه‌ای بیش از شرح مصطلحات بر عهده ندارد و کافیست که خواننده را در فهم یکی از دعاوی پژوهش، یاری کند؛ آن دعوی این است: فرض وجود خصیصه‌های روحی متمایز از خصیصه‌های روانی (یا دقیق‌تر: تردید در همسان‌انگاشتن خصیصه‌های روانی با خصیصه‌های روحی)، فرض (یا تردید) معتبری است. بحث در مستندات مفهومی و تجربی وجود چنین خصیصه‌هایی و تمایز آنها از خصیصه‌های روانی نیازمند مجال و مقال مستقلی است. نگاشته حاضر به شرح اصلی‌ترین چالش اندازه‌گیری روان‌شناختی، یعنی چالش گذار از تن به روان اختصاص دارد.

برای نمونه، پژوهنده‌ای که خصیصه‌های روحی و روانی را همسان می‌شمارد و «توکل» را، به عنوان مثال، یکسره و کاملاً از جنس «اعتماد» می‌داند، توکل را احتمالاً این‌گونه تعریف می‌کند: آن دسته از رفتارها، شناخت‌ها و هیجان‌های مبتنی بر اعتمادی که در رابطه میان فرد دین‌دار و آنچه او وجود متعالی یا امر قدسی می‌داند، وجود دارد. برای چنین پژوهشگری، همسان‌انگاری خصیصه‌های روانی و روحی، ظاهراً مشکلی دربر ندارد. اما همین پژوهنده اگر بخواهد در مورد مقوله «خوف از خدا» (در فرهنگ اسلامی و ترس از خدا^۱ در فرهنگ مسیحی نگاه کنید به بونیان^۲، ۱۶۷۹/۲۰۰۶) مطالعه کند، همسان‌انگاشتن چنین خوفی با «هیجان ترس»^۳ احتمالاً مسئله‌آفرین خواهد بود. اگر چه شاید نزدیک‌ترین خصیصه روانی به خوف، ترس باشد، اما خوف از خدا چیزی متفاوت با ترس است. خوف از خدا در تعریفی ساده (و بلکه ساده‌انگارانه) نوعی نگرش^۴ است، ولی ترس نوعی هیجان است. تازه اگر بپذیریم که خوف از خدا، نگرش است، معلوم نیست که مؤلفه هیجانی این نگرش، همانی باشد که با واژه «ترس» از آن یاد می‌شود. تجربه مداوم ترس (مثلاً در مورد اختلال اضطراب فراگیر^۵)، عملکرد خانوادگی، ارتباطی و حرفه‌ای را مختل می‌کند (نگاه کنید به معیار E از بازنگریسته متنی ویراست چهارم راهنمای تشخیصی آماری بیماری‌های روانی: DSM IV-TR، انجمن روانپزشکی آمریکا، ۲۰۰۰) ولی تجربه مداوم خوف (از خدا)، چنین عملکردهایی را بهبود می‌بخشد، زیرا چنین تجربه‌ای بخشی حذف‌ناپذیر از جهت‌گیری

-
1. Fear of God
 2. Bunyan
 3. Fear
 4. Attitude
 5. Generalized anxiety disorder

درونی مذهبی (آلپورت و راس^۱، ۱۹۶۷) است و شواهد تأثیر رویکرد دینی و جهت‌گیری درونی دینی بر سازگاری بسیار است (مثلاً هاکنی و ساندرس^۲، ۲۰۰۳).

در مورد پدیده‌های فراروان‌شناختی مسأله تمایز میان خصیصه‌های روحی و خصیصه‌های روانی واضح‌تر است. این تمایز آن اندازه طبیعی می‌نماید که حتی به زبان روزمره نیز وارد شده است. چنانکه مثلاً گفته می‌شود که «فلان، یک خصیصه (ویژگی، توانایی، استعداد و...) غیرعادی (فراطبیعی، مرموز و...) دارد و می‌تواند افکار مخاطبش را بخواند...» به همین دلیل در حوزه فراروان‌شناسی، تمایز میان خصیصه‌های روانی و خصیصه‌های روحی (فراروانی)، به طور طبیعی پذیرفته شده است؛ اگر چه چنین تمایزی هنوز به گونه‌ای روشن و روشمند - مثلاً در حیطه اندازه‌گیری - صورتبندی نشده یا نگارنده نتوانسته است سابقه‌ای از آن به دست آورد. البته شواهد تجربی و مفهومی در مورد نفْسِ چنین تمایزی^۳ کم نیست. مثلاً در سطح مفهومی، همگان «ادراک فراحسی» را با «ادراک حسی» ناهمسان می‌دانند و بعید است که همسان‌انگاری این دو فرآیند اساساً معنای محصلی داشته باشد. در سطح تجربی نیز می‌توان از جمله به «تمایز در شرایط پدیدایی» اشاره کرد. از روش‌های رایج برای ایجاد تجارب فراروان‌شناختی، تغییر سطح هشیاری آزمودنی مثلاً از طریق خواب‌گماری^۴ یا محرومیت حسی (نگاه کنید به آلوارادو^۵، ۱۹۸۸) است؛ یعنی خصیصه‌های روحی (فراروانی) بر خلاف خصیصه‌های روانی، در شرایط «حالت‌های هشیاری دگرگون»^۶ (ASC)، با احتمال بیشتری رخ می‌دهند و به همین علت، آسان‌تر مشاهده و مطالعه می‌شوند. همین که بپذیریم برخی از خصیصه‌های انسانی، در شرایطی متمایز از سایر خصائص، پدیدار می‌شوند یا احتمال رخ‌دادشان افزایش (یا کاهش) می‌یابد، یا الگوی پدیدایی‌شان تغییر می‌کند، زمینه را برای تأمل در همسان‌انگاری آنها با دیگر خصیصه‌ها فراهم می‌آورد.

بنا بر آنچه آمد می‌توان گفت: در گستره حیات دینی آدمی، احتمالاً ویژگی‌هایی وجود دارد که نمی‌توان با قطعیت آنها را ذیل عنوان ویژگی‌های روانی و از جنس آنها، دسته‌بندی کرد. در این نگاشته این

1. Allport & Ross
2. Hackney & Sanders
3. This distinction per se
4. hypnotism
5. Alvarado
6. Altered States of Consciousness

ویژگی‌ها، خصیصه‌های روحی نامگذاری شده‌اند. حال اگر گفته می‌شود که از بنیادهای کمی‌سازی دین‌ورزی، علاوه بر اندازه‌گیری خصیصه‌های روانی، اندازه‌گیری خصیصه‌های روحی است، مقصود آن است که اندازه‌گیری حیات دینی مستلزم اندازه‌گیری خصیصه‌هایی «غیر از خصیصه‌های روانی» (یعنی خصیصه‌های روحی) و مبانی و روش‌هایی غیر از مبانی و روش‌های اندازه‌گیری روانی نیز هست. اگر بخواهیم اصطلاح «اندازه‌گیری خصیصه‌های روحی» را به زبان آشنا و امروزی ترجمه کنیم، عبارت‌هایی نظیر «سنجش تجربه دینی» یا «اندازه‌گیری توانایی ادراک فراحسی» را می‌توانیم شاهد بیاوریم که در نوشتارگان دین‌شناسی علمی و به‌خصوص روان‌شناسی دین و فراروان‌شناسی به‌وفور یافت می‌شوند. تلاش برای اندازه‌گیری نیایش (مثلاً مقیاس انواع نیایش^۱، پولوما و پندلتون^۲، ۱۹۸۹)، اندازه‌گیری ایمان (مانند مقیاس بلوغ ایمانی^۳، بنسون، دوناهو و اریکسون^۴، ۱۹۹۳)، اندازه‌گیری تجربه معنوی (مانند مقیاس تجربه معنوی دانشجویان، غباری، لواسانی و محمدی، ۱۳۸۴)، اندازه‌گیری هوش معنوی (مثلاً مقیاس یکپارچه هوش معنوی، بلند و شاطریان، ۱۳۹۲) و اندازه‌گیری تجربه‌های فراروان‌شناختی (مانند سیاهه تجارب نامتعارف^۵، گالاگر، کوما و پیکالا^۶، ۱۹۹۴) را می‌توان از مصادیق اندازه‌گیری روحی یا روخ‌سنجی (متناظر با روان‌سنجی) در شمار آورد. روشن است که اصطلاحاتی مانند خصیصه روحی، روح سنجی و... در این پژوهش، صرفاً برای مطالعه و واریسی/امکان تمایز میان خصیصه‌های روحی و روانی انتخاب یا جعل شده‌اند و فعلاً مسئولیت دیگری بر عهده آنها نیست.

در این نگاه‌شسته میان دین (و اصطلاحات وابسته مانند دین‌ورزی) و معنویت^۷ تمایزی در نظر گرفته نشده است و این عدم تمایز صرفاً برای سادگی در بحث است؛ هر چند تمایز میان دین و معنویت، مسئله‌ای متأثر از متغیرهای فرهنگی - تمدنی است و سخن از آن، بدون شناخت مستوفای این متغیرها و نحوه تأثیر آنها، بسا که گمراه‌کننده باشد.

اکنون می‌توان گفت که دعوی در مورد تحقق کمی‌سازی دین‌ورزی (یا تحقق روخ‌سنجی)

1. Types of Prayer Scale
2. Poloma & Pendleton
3. Faith Maturity Scale
4. Benson, Donahue, & Erickson
5. Anomalous Experiences Inventory
6. Ghallagher, Kumar & Pekala
7. Spirituality

موکول به احراز دو شرط است:

آنگاه توانسته‌ایم حیات دینی و معنوی (و حتی بخشی از آن) را واقعاً اندازه‌گیری کنیم که
 (۱) توانسته باشیم خصیصه‌های روانی (یا نمونه‌هایی کمابیش معرف از خصیصه‌های روانی) را
 به‌گونه‌ای معتبر^۱ و روا^۲ اندازه‌گیری کنیم؛

(۲) توانسته باشیم خصیصه‌های روحی (یا نمونه‌هایی کمابیش معرف از خصیصه‌های روحی) را
 به‌گونه‌ای معتبر و روا اندازه‌گیری کنیم.

منظور از اعتبار «آن است که وسیله اندازه‌گیری بتواند خصیصه مورد نظر را اندازه بگیرد و نه
 متغیر دیگری را» و مقصود از روا بودن يك ابزار اندازه‌گیری آن است که «بتوان آن را در موارد متعدد
 به‌کار برد و در همه موارد نتایج یکسان» به دست آورد (هومن، ۱۳۶۶، ص ۱۱۶).

موکول کردن تحقق اندازه‌گیری به تحقق روایی و اعتبار وسیله اندازه‌گیری، بر تعریف کمینه‌ای
 از اندازه‌گیری مبتنی است که با تعاریف رایج اندازه‌گیری در علوم طبیعی و به‌ویژه فیزیک تفاوت‌های
 مهمی دارد (برای آشنایی با الزامات تعریف اندازه‌گیری نگاه کنید به میچل، ۲۰۰۴، ص ۲۳-۱)
 این تعریف، همچنین با تعریف رایج اندازه‌گیری در روان‌شناسی (استیونس، ۱۹۶۸) نیز تفاوت‌هایی
 دارد که بیان دلایل آن پس از گزارش بنیادهای چهارگانه امکان‌پذیر خواهد شد.

در گام نخست باید نشان دهیم که برای تحقق کمی‌سازی دین‌ورزی، احراز هر دو شرط (و نه
 فقط شرط نخست، چنان‌که دأب رایج است) ضرورت دارد. اثبات این دعوی از طریق واریسی
 نسبت میان روح و روان بر حسب کمیت‌پذیری ممکن می‌شود. در این مورد بیش از دو شق
 همسانی یا ناهمسانی متصور نیست.

بنا بر شق همسانی، خصیصه‌های روحی و خصیصه‌های روانی از لحاظ کمیت‌پذیری همسان
 هستند و تمایز میان این دو، حداقل از این لحاظ واقعی نیست. در این صورت، ضروری است ابتدا
 همسانی کمیت‌پذیرانه خصیصه‌های روحی و خصیصه‌های روانی ثابت شود تا تحقق کمی‌سازی
 دین‌ورزی ممکن گردد. همین که کمترین حد تردید معقول در اگر کمترین حدی از تردید معقول
 در همسان انگاشتن خصیصه‌های روانی با خصیصه‌های روحی روا باشد (که شواهدی دال بر این
 حد و بسا بیشتر در بخش «گذار از روان به روح» عرضه خواهد شد) آنگاه بیش از دو راه پیش روی

1. Valid

2. Reliable

نخواهد بود: یا باید تردیدها را رفع کرد یا باید شرط دوم را احراز نمود. هر کدام از دو راه که پیموده شود، مبنای این نگاهشته (برای تحقق کمی‌سازی دین‌ورزی باید هر دو شرط احراز شود) ثابت می‌شود. به عبارت ساده‌تر، مدعی، هر دو شرط را می‌پذیرد: در مورد احراز شرط اول بحثی ندارد و می‌کوشد تا از طریق اثبات همسانی میان خصیصه‌های روحی و روانی، شرط دوم را نیز احراز کند. بنا بر شق ناهمسانی، خصیصه‌های روحی و خصیصه‌های روانی از لحاظ کمیت‌پذیری ناهمسان هستند و تمایز میان این دو، حداقل از این لحاظ واقعی است.

در این صورت، البته ضرورت احراز هر دو شرط پذیرفته شده است. اگر خصیصه‌های روحی از لحاظ کمیت‌پذیری با خصیصه‌های روانی متفاوت باشند، دیگر صرفاً با کامیابی در اندازه‌گیری خصیصه‌های روانی (احراز شرط نخست) نمی‌توان ادعا کرد که توانسته‌ایم خصیصه‌های روحی را نیز اندازه بگیریم.

البته این نیز گفته شود که خریدپذیر بودن تردید در همسانی خصیصه‌های روحی و خصیصه‌های روانی نه فقط از جهت کمیت‌پذیری که در واقع از هر جهت واقع‌مدارانه و مستقلاً، احراز شرط دوم را ضروری می‌کند. یعنی اگر طبقه‌بندی این دو نوع خصیصه در دو طبقه متمایز، بنا بر هر ملاک واقعی و مستقلاً (حتی غیر از ملاک کمیت‌پذیری) امکان‌پذیر شود، ضرورت احراز هر دو شرط (مبنای ما) پا بر جا خواهد ماند. مدعی روح‌سنجی، یا باید شرط دوم را مستقیماً احراز کند یا نشان دهد که این ملاک طبقه‌بندی، بر کمیت‌پذیری تأثیری ندارد. به بیان دیگر در مواجهه با مورد اندازه‌گیری خصیصه‌های روحی با روش‌های اندازه‌گیری خصیصه‌های روانی (که در گستره اندازه‌گیری‌های روحی مثلاً ساخت مقیاس‌های دینی، قاعده‌ای تقریباً بدون استثناست) اگر صرفاً در همسان بودن خصیصه‌های روحی با خصیصه‌های روانی از هر جهت عینی، به‌گونه‌ای معقول تردید کنیم، اندازه‌گیرنده یا باید تردید ما را به‌نحوی معقول رفع کند (یعنی ما را به شق اول برساند) یا اعتبار و روایی اندازه‌گیری روحی خود (روح‌سنجی) را مستقل از اعتبار و روایی اندازه‌گیری روانی نشان دهد. مثلاً اگر نشان داده شود که خصیصه‌های روحی (یا برخی از خصیصه‌های روحی) از خصیصه‌های روانی، نسبت به تغییر مقاوم‌تر هستند (فرضاً حالت توکل - یعنی استقرار رابطه P میان فرد a و کانون امر قدسی - از حالت اعتماد - یعنی استقرار رابطه P² میان فرد a و فرد b - به‌رغم تغییر در تجارب، محیط و... ماندگارتر است)، تا معلوم نشود که «مقاومت در برابر تغییر» بر اندازه‌گیری تأثیری ندارد، نمی‌توان هر دو نوع خصیصه را با یک روش اندازه‌گیری کرد. برای ایضاح بیشتر امکان تمایز خصیصه‌های روحی از خصیصه‌های روانی، اشاره به نتایج

ناهمخوان و ظاهراً متناقض پژوهش‌های مرتبط با پدیده‌های فراروان‌شناختی خالی از فایده نیست. وجود پدیده‌های فراروان‌شناختی، حداقل تا زمانی که نظریه‌ای مقبول و فراگیر در باب تبیین صرفاً روان‌شناختی آنها در دسترس نباشد، یکی از مبانی تردید (و بسا بیش از تردید) در همسانی خصیصه‌های روحی و خصیصه‌های روانی است. اتکینسون و همکاران وی (۱۳۷۳، ص ۳-۲۹۲) ذیل «ایرادهایی که روان‌شناسان در مورد آزمایش‌های فراحسی، حرکت روانی و وجود توانایی‌های ویژه... عنوان کرده‌اند»، از جمله ذکر می‌کنند:

«در بیشتر پژوهش‌های علمی، هر چه روش‌های آزمایشی دقیق‌تر می‌شود، نتایج غنی‌تری به دست می‌آید. اما در مورد آزمایش‌های مربوط به ادراک فراحسی، عکس این روند صادق است... در پژوهش‌های مربوط به اندیشه‌خوانی و غیب‌گویی هر چه شرایط آزمایش نابسند [تر] باشد، نتیجه بهتری عاید می‌شود... از آنجا که توانایی [های] فراروانی فاقد همخوانی و همسانی است، تبیین آن [ها] حد و مرزی ندارد. زمان و مکان به شیوه‌های معمول، اثری در این توانایی [ها] ندارد... [در این پژوهش‌ها]... ممکن است هر نوع فرضیه‌ای ارائه شود... [و] وقتی تعداد فرضیه‌ها نامحدود باشد، آزمایش آنها امکان ندارد.»

این سخنان را می‌توان به این معنا گرفت که خصیصه‌های روحی، در حیطه امور فراطبیعی، را نمی‌توان با همان مبانی و شیوه‌های روش‌شناختی مطالعه خصیصه‌های روانی پژوهید. شاید اگر بر همسانی خصیصه‌های روحی و خصیصه‌های روانی پای نفضیریم، راه برای یافتن شیوه‌های کارآمدتری برای مطالعه این پدیده‌ها هموارتر شود.

گذارهای دوگانه و بنیادهای چهارگانه کمی‌سازی دین‌ورزی

به این ترتیب می‌توان گفت برای آن‌که موبک کمی‌سازی دین‌ورزی به مقصد برسد و به عنوان یکی از مبانی دین‌شناسی علمی (مانند روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی دینی)، جایگاه استواری بیابد، باید از دو گردنه صعب بگذرد: نخست، گردنه گذار از تن به روان و دوم، گردنه گذار از روان به روح. با نخستین گذار (از تن به روان)، اندازه‌گیری خصیصه‌های روانی و با دومین گذار (از روان به روح) اندازه‌گیری خصیصه‌های روحی محقق می‌شود. شکل دیگر بیان این مطلب

آن است که بگوئیم کمی‌سازی دین‌ورزی بر چهار بنیاد استوار است: بنیادهای هستی‌شناختی^۱ و معرفت‌شناختی^۲ اندازه‌گیری روانی و بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی اندازه‌گیری روحی. در سطور پیش‌رو، تلاش خواهد شد تا نخستین بنیاد از این بنیادهای چهارگانه، یعنی بنیاد هستی‌شناختی اندازه‌گیری روانی گزارده شود. برای این کار، تبیین دو مفهوم «ثنویت دکارتی»^۳ و «ایراد کمیت»^۴، پس از اشاره‌ای به پیشینه اندازه‌گیری روان‌شناختی ضروری است.

پیشینه اندازه‌گیری روان‌شناختی

نخستین آزمایشگاه روان‌شناسی را ویلهلم وونت^۵ به سال ۱۸۷۹ در دانشگاه لایپزیک تأسیس کرد و گفته می‌شود که این رویداد، آغاز روان‌شناسی علمی است. این سخن را اگر چه بسیاری پذیرفته‌اند اما از جهاتی محل مناقشه است. چنانکه لیهی^۶ (۱۹۹۴، ص ۲۱) نیز بر این نظر است که پافشاری بر این نقطه آغاز، چندگونگی بنیادین روان‌شناسی را پنهان می‌کند. از نظر او روان‌شناسی در سه نقطه و با دستان سه کس و با پیش‌انگاشت‌ها و علایق متفاوت بنیان‌گذاری شده است: یکی روان‌شناسی هشیاری وونت، دوم روان‌شناسی ناهشیاری فروید و سه‌دیگر روان‌شناسی سازگاری ویلیام جیمز^۷. از سوی دیگر، اگر بخواهیم پیشینه یک علم را بر اساس وضعیت غالب آن بازشناسی کنیم، بی‌گمان پژوهش‌های هرمان ایبنگهاوس^۸ درباره حافظه، سنخیت بیشتری با رویکرد مسلط در روان‌شناسی امروز یعنی شناخت‌گرایی^۹ دارد و به همین دلیل خالی از وجه نیست که برای او از «شان تقدم» بهره‌ای قائل شویم. با این همه، واقع آن است که اگر بنیان‌گذاری یک علم را بیشتر مرهون عرضه دیدگاه روش‌شناختی بدیع و راهگشا بدانیم، می‌توانیم با بورینگ^{۱۰} (۱۳۷۴، ص ۲۳۱) هم‌داستان شویم که فخر با اصول روان‌فیزیک خود گزینه مناسب‌تری برای آغاز روان‌شناسی

1. Ontological foundations
2. Epistemological foundations
3. Cartesian dualism
4. Quantity objection
5. Wundt
6. Leahey
7. James
8. Ebbinghaus
9. cognitivism
10. Boring

علمی است - کسی که ابینگهاوس، خود را «در همه چیز مدیون او» می‌دانست (ثورن و هنلی^۱، ۲۰۰۱، ص ۲۰۶).

تلاش فخر در حقیقت، پردازش نظام‌دار تجربی و مفهوم‌بندی فلسفی یافته‌هایی بود که پیش از وی، بسل^۲ ستاره‌شناس و وبر^۳ فیزیولوژیست گزارش کرده بودند. بسل کوشیده بود تا با اندازه‌گیری خطای عامل انسانی در مشاهدات نجومی (بر حسب زمان) راهی برای کاهش آن بیابد و بر رابطه‌ای را بیان کرد که بعدها به نخستین قانون کمی روان‌شناسی نامبردار شد: میان تحریک معین اعضای حواس و حداقلی که باید بر آن تحریک افزوده شود تا اختلاف دو محرک احساس شود، همیشه نسبت ثابتی وجود دارد (مان^۴، ۱۳۶۴، ص ۸). نه بسل و نه وبر، هیچ‌کدام، به بررسی و بیان مبانی نظری و پیامدهای روش‌شناختی یافته‌های خود پرداختند؛ اما فخر این وظیفه را مشتاقانه بر عهده گرفت و با معرفی بنیان‌گذارانه روان‌فیزیک (به توصیف خود او: علمی دقیق از رابطه میان تن و روان)، بی آن که خود در پی آن باشد (بورینگ، ۱۳۷۴، ص ۲۳۲) روان‌شناسی علمی را تأسیس کرد.

آنچه فخر را شایسته عنوان بنیان‌گذار روان‌شناسی علمی می‌کند آن است که او توانست به نحو قانع‌کننده‌ای (قانع‌کننده برای تقریباً تمام روان‌شناسان علمی) نشان دهد که «اندازه‌گیری روان‌شناختی» امکان‌پذیر است (برای نقد کامیابی فخر نگاه کنید به میچل، ۲۰۰۴، ص ۱۰۸-۷۸). او برای آنکه بنای «اندازه‌گیری روان‌شناختی» را بر بنیادی نیرومند استوار کند، از همان آغاز کوشید تا از درافتادن در ژرفترین حفره این حوزه، یعنی ثنویت دکارتی^۵ به نحوی پرهیز کند. البته او از مواجهه با ثنویت دکارتی‌گزیری نداشت؛ زیرا نه فقط اندازه‌گیری روان‌شناختی که هر تلاش بنیادی برای فهم روان در جهان غرب از زمان دکارت تا کنون، سلباً یا ایجاباً تحت تأثیر آن بوده است (رابینسون^۶، ۲۰۱۲؛ ووزنیاک^۷، ۱۹۹۲؛ برای مقایسه دو رویکرد متفاوت عصب‌شناختی و

1. Thorne & Henley

2. Bessel

3. Weber

4. Mann

5. Cartesian Dualism

6. Robinson

7. Wozniak

فلسفی به مسأله تن - روان نگاه کنید به پوپر و اکلز^۱، ۱۹۷۷؛ برای شرحی مستوفا و خواندنی این مبحث نگاه کنید به بانج^۲، ۲۰۱۰). به همین دلیل نیز ما در پژوهش خود برای یافتن اساس و مبانی اندازه‌گیری روان‌شناختی از مراجعه به آن ناگزیریم.

ثنویت دکارتی

«مسئله تن - روان»^۳ که پس از چند صد سال بحث و کنکاش هنوز هم یکی از کانونهای مهم مجادله را در فلسفه ذهن تشکیل می‌دهد، از جمله مسائلی است که با نام فیلسوف مشهور قرن هفدهم، رنه دکارت، پیوند خورده است (پاترسون^۴، ۲۰۰۰).

پیشینه این مسأله را می‌توان به شکلی از اشکال در قدیمی‌ترین مظاهر حیات فکری بشر جستجو کرد. فی‌المثل در پیشینه باستانی تفکر غرب هر جا که رویکردی چندگانه‌گرا یا یگانه‌گرا^۵ در تبیین و تفسیر جهان مطرح شده است، مسأله تن - روان، در زمینه حاضر بوده است (رایت و پاتر^۶، ۲۰۰۰). تلاش برای فروکاستن مظاهر ناهمگون و متنوع جهان به عنصری واحد را شاید بتوان نخستین مواجهه ضمنی با ثنویت تن و روان شمرد که تالس، در شش قرن قبل از میلاد (که معتقد بود بنیاد همه چیز آب است)، سرحلقه نامبردار این رشته است. مکتوبی نگاشته شده در چهار قرن قبل از میلاد گزارش نقادانه‌ای از این روند فکری عرضه کرده است: «آنها می‌گویند که هر آنچه وجود دارد، واحد است ... اما درباره نام آن چیز واحد توافق ندارند. یکی از آنها می‌گوید که این واحد ... هوا است، دیگری آن را آتش و دیگری آن را آب و دیگری خاک می‌نامد و هر یک از آنها دیدگاه خود را با شاهی حمایت می‌کند که به‌واقع هیچ است.» (گاتری، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۱۲۶)

در فرهنگ غرب، اگر از فیلسوفان پیشاسقراطی و به‌ویژه فیثاغورث و رویکرد تناسخ‌گرایانه او (تناسخ^۷ را می‌توان قدیمی‌ترین «صورت‌بندی روان‌گرایانه مسأله تن و روان» شمرد) صرف نظر

1. Popper & Eccles
2. Bunge
3. Mind - Body Problem
4. Crane & Patterson
5. monistic
6. Wright & Potter
7. Reincarnation

کنیم (مثلاً رجوع کنید به گاتری، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۷۳)، افلاطون، نخستین کسی بود که با نظریه حضور و بقای روان (روح) پیش و پس از تن، بر تمایز میان تن و روان تأکید کرد (رابینسون، ۲۰۱۲). او در فدروس^۱ ضمن پذیرش صورتی از نظریه تناسخ، آدمی را دارای حقیقتی می‌داند که پیش از تعلق به تن، همراه با زنوس و ارواح جاودانی به سیر و سیاحت در ملکوت می‌پردازد؛ «اما اگر نفسی از سیر فروماند و ... بار گناه و فراموشی بر او سنگینی کند ... به زمین فرو می‌افتد... و سرنوشت چنین است که این نفس ... در تن هیچ جانوری جز انسان نتواند رفت» و هر نفس بر حسب این‌که در سیر آسمانی خود، چه مقدار از «جلوه حقیقت را دیده» باشد، در تن افرادی با درجات متفاوتی از حکمت و عدالت هبوط می‌کند؛ رفیع‌ترین درجه، از آن حکیمان است و پست‌ترین رتبه به «حاکمان ستمگر» اختصاص دارد؛ پس از مرگ نیز همین چرخه تکرار می‌شود (افلاطون، ۱۳۳۶، ص ۱۳۳-۱۳۱). به این ترتیب از نظر افلاطون، اصل مانا و حقیقت جاودان آدمی، روح (روان) است و تن جز محمل و مرکبی میرا و فناپذیر نیست.

ثبوت شدیداً روان‌مدارانه افلاطون (روان، اصل و حقیقت وجود است) از طریق فلوپین^۲ و نوافلاطونیان در غرب مسیحی به واسطه سنت آگوستین^۳ (شافر^۴، ۱۹۶۷، ص ۳۳۶ و نیز اکانل^۵، ۱۹۶۸، ص ۱۸۵) تا قرن‌ها به عنوان جزئی از شعور جمعی جهان نصرانی باقی ماند؛ چنان‌که در شرق اسلامی نیز با پردازش بزرگانی از اهل تعقل (کندی، فارابی و ابن‌سینا) و اهل دل (سهروردی و محی‌الدین عربی) به یکی از مشهورترین صورت‌بندی‌های مسأله تن و روان مبدل شد و شاید بتوان این بیت حافظ را گزارش بسنده‌ای از آن شمرد: مرغ باغ ملکوتیم نیم از عالم خاک / چند روزی قفسی ساخته‌اند از بدنم. قدیس پرآوازه ترسایان (آگوستین) نیز از میراث شیخ یونانی (فلوپین) بهره‌مندی برد: «از نظر آگوستین، آدمی ترکیبی از روح و تن است، اما همسو با گرایش‌های نوافلاطونی‌اش، این دو را ناهم‌سنگ می‌شمارد و روح و تن را نامتقارن می‌داند. روح که گوهری معنوی است از تن برتر است و تعبیه شده است تا بر تن فرمانروایی کند.» (مندلسون^۶، ۲۰۱۲)

1. Phaedo
2. Plotinus
3. St Augustine
4. Shaffer
5. O'Connell
6. Mendelson

دیدگاه آگوستین بیش از هزار سال به عنوان بخشی از زمینه انسان‌شناسی مسیحی، اثرگذاری خود را حفظ کرد و نقش خود را بر فهم انسان غربی از برخی مقولات ثنوی (مانند دنیا-آخرت و دین-دولت) باقی نهاد.

اما این دکارت بود که توانست روشن‌ترین صورت‌بندی از مسأله تن-روان را مطرح کند و آن را از «زمینه» به «متن» آورد (برای نظری متفاوت با این دیدگاه رایج نگاه کنید به مونیوس-هاچینسون^۱، ۲۰۰۹). جایگاه محوری مسأله تن-روان، از آن زمان تاکنون نه فقط حفظ شده که بر رفعت و اهمیت آن افزوده شده است. شاید گزافه نباشد اگر بگوییم که برای انسان غربی، از زمان دکارت تاکنون، هیچ «پاسخی» به اندازه این «پرسش» (پرسش تن-روان) پرثمر نبوده است. دکارت، صورت‌بندی ثنوی خود از مسأله تن و روان را در کتاب معروف تأملات و در تأمل ششم، «در وجود اشیاء مادی و مغایرت حقیقی میان نفس و بدن انسان» گزارش کرده است:

«در اینجا نخست می‌بینم که میان نفس و بدن تفاوتی عظیم وجود دارد، از آن جهت که جسم، بالطبع همواره قسمت‌پذیر است و نفس به هیچ روی قسمت‌پذیر نیست. زیرا واقعاً وقتی نفسم یعنی خودم را به عنوان چیزی که می‌اندیشد لحاظ می‌کنم، نمی‌توانم اجزایی در خود تشخیص دهم، بلکه خود را چیزی کاملاً واحد و تام می‌بینم. و اگر چه ظاهراً تمام نفس با تمام بدن متحد است، اما اگر پا، بازو یا عضو دیگری از بدنم جدا شود، می‌دانم که با این کار چیزی از نفسم قطع نمی‌شود... و اگر تاکنون از منابع دیگری فرا نگرفته باشم، همین کافی است تا به من بیاموزد که ذهن یا روح بشر کاملاً با بدن وی مغایرت دارد.» (دکارت،

۱۳۸۱، ص ۱۰۸-۱۰۷)

نخستین دستاورد ماندگار دکارت در زمینه مسأله تن-روان همین بازیابی آن از طریق عرضه یک صورت‌بندی نظام‌مدار است. بنا بر ثنویت دکارتی، تن، وجودی متحیز^۲ در مکان و روان وجودی نامتحیز در مکان است که به لحاظ هستی‌شناختی^۳ از هم متمایزند و سنخیتی با هم ندارند. تا اینجا دکارت به بیان مسأله و در عین حال اعلام موضع پرداخته است و تا همین جا نیز با معرفی ملاک واحد «تحمیز در مکان» برای تعریف تن و تأکید بر یکسانی تمام اجسام (چه تن آدمی و چه

1. Munoz-Hutchinson

2. extended

3. ontologically

يك پاره سنگ)، راه را برای مطالعه فیزیکی بدن جانداران و یافتن قوانین فیزیکی حاکم بر آنها هموار کرده است. او خود بر مبنای این نگرش ماشین‌انگاران^۱، نوعی فیزیولوژی فیزیکی^۲ تأسیس کرد.

کار مهم دیگر دکارت، پاسخی است که به پرسش نهفته در بطن مسأله تن-روان می‌دهد: اگر تن و روان دو وجود ناهمسنخ و اساساً متمایز هستند، چگونه با هم مرتبط می‌شوند؟ چگونه يك رخداد فیزیکی (ضربه خوردن به بدن) باعث ایجاد يك رخداد روانی (احساس درد) می‌شود؟ و چگونه يك رخداد روانی (قصد حرکت) سبب پدیدآیی يك رخداد فیزیکی (حرکت اندامها) می‌شود؟ پاسخ به این پرسش دومین دستاورد مهم دکارت در این زمینه است: تن و روان با یکدیگر «تعامل علی»^۳ دارند. تن می‌تواند علت ایجاد تغییر در روان شود همانگونه که روان نیز می‌تواند علت ایجاد تغییر در تن شود.

پیامدهای صورت‌بندی دکارتی از مسأله تن-روان آن‌قدر فراگیر و پرشمار بوده است که اگر ادعا شود او، به این جهت، نماد گذار از دوران رنسانس به دوران علم جدید است (شولتز^۴ و شولتز، ۱۳۷۲، ص ۵۸)، بسا که دعوی گزاف و نامقبولی نباشد.

چنانکه پیشتر نیز اشاره کردیم، ثنویت پیشادکارتی^۵ (و به عبارت دقیق‌تر ثنویت پیشارنسانسی)، تحت تاثیر افلاطون، آگوستین و نیز رهبانیت‌گرایی مسیحی، ثنویتی کاملاً روان‌مدار^۶ بود. کفه روان (روح، ذهن، اندیشه، خرد و...) در ترازوی ثنویت، تا حد مقایسه‌ناپذیری از کفه تن سنگین‌تر بود. چنان‌که تمام انسان‌شناسی آگوستین را می‌توان در این اصل خلاصه کرد: *انسان یعنی روح* (اکانل^۷، ۱۹۶۸، ص ۱۸۵). دکارت با افزایش بهره‌تن و قائل شدن به تعامل متقابل علی میان این دو، این «ثنویت روان‌مدار» را به «ثنویتی تن‌مدار»^۸ تغییر داد و به این ترتیب کوشید تا میان مطالبات روزافزون تن‌مداران‌ای که با وقوع رنسانس آغاز شده بود و ایمان مصالحه

1. mechanistic
2. physical physiology
3. causal interaction
4. Schultz
5. 1-Pre-Cartesian
6. Mind-oriented-dualism
7. O'Connell
8. Body-oriented dualism

ایجاد کند؛ شاید بتوان تمامی این مطالبات فکری، اجتماعی، هنری و سیاسی را در یک چارچوب فراگیر یعنی «فردگرایی»^۱ بازشناسی کرد. انسان غربی برای «فرد شدن» به مبنایی یگانه، مشارکت‌ناپذیر، در دسترس، واضح، انکارناپذیر و عینی نیاز داشت و «تن» چنین مبنایی بود. دکارت تقریباً تمام امتیازات روان را به نفع تن مصادره کرد؛ بجز تفکر، تمامی کارکردهای روان‌شناختی، که پیش از این از آن روان بودند به تن اعطاء شدند (شولتز و شولتز، ۱۳۷۲، ص ۶۳). دکارت حتی بخشی از مغز، جسم صنوبری^۲، را به عنوان محل تعامل تن و روان تعیین کرد. مبنای او برای این «مکان‌یابی»^۳، نوعی شهود زیبایی‌شناسانه مبتنی بر فلسفه و کالبدشناسی بود. از نظر دکارت از آنجا که روان نامتجزی و بسیط است، تنها ممکن است در آن بخشی از مغز حاضر شود که یگانه و نامتعدد و «در واقع» بدون قرینه باشد. بر مبنای دانش کالبدشناختی آن زمان دکارت، غده صنوبری تنها اندامی از مغز بود که چنین شرطی را احراز می‌کرد. از سوی دیگر چون روان مختص به انسان است، باید بخشی از مغز را یافت که در سایر جانوران نظیری نداشته باشد و باز هم جسم صنوبری است که چنین شرطی را احراز می‌کند (البته او در این نکته اخیر اشتباه کرده بود). همین شهود زیبایی‌شناسانه، راه را گشود تا بعدها، نه جسم صنوبری که همه مغز را «اندام روان»^۴ قلمداد کنند. از ایده «همه مغز به مثابه اندام روان» تا ایده «همه روان به مثابه مغز» (که یکی از مبانی علوم شناختی معاصر را تشکیل می‌دهد، نگاه کنید به دنت^۵، ۱۹۹۱ و نیز آرمسترانگ^۶، ۱۹۶۸) نیز راه زیادی نیست.

ثنویت دکارتی اگر چه در تحلیل نهایی، تن‌مدار بود و اگر چه راه را برای تبیین‌ها و تفسیرهای ماده‌گرایانه از انسان هموار کرد، اما در هر حال، گوهر ثنوی^۷ خود را نگاه داشت. دکارت در تن‌مداری خود (بر خلاف بسیاری که پس از وی آمدند) هرگز تا آنجا پیش نرفت که موجودیت روان را به نفع تن مصادره کند. چنین کاری در سامانه فکری او به معنای نفی ایمان بود و او هرگز از

-
1. Individualism
 2. Pinal body
 3. localization
 4. organ of mind
 5. Dennet
 6. Armstrong
 7. dualistic essence

ایمان خود دست نشست. کی‌یرکگارد^۱ در مقدمه *ترس و لرز*^۲ به درستی از این‌که کسانی (و چه بسیار کسانی)، دکارت را راهنمای خود در «شک در همه چیز» معرفی می‌کنند، برمی‌آشوبد: دکارت آن اندیشمند فروتن و صادق، که نوشته‌هایش را بی‌گمان هیچ‌کس نمی‌تواند بی‌احساس عمیق‌ترین هیجان بخواند، آنچه را که گفت، کرد و آنچه را که کرد، گفت. دریغا که این نمونه در زمانه ما بسیار نادر است! دکارت همان‌گونه که خود بارها می‌گوید در موضوعات ایمانی تشکیک نکرد (کی‌یرکگارد، ۱۳۷۸، ص ۳۱ و ۳۲).

ایراد کمیت

رونمایی از مفهوم «ایراد کمیت»^۳ کمابیش به اواخر قرن نوزدهم باز می‌گردد، زمانی که انتشار اصول روان‌فیزیک فخر، واکنش مخالفان امکان‌پذیری اندازه‌گیری روانی را برانگیخت؛ اما این «ایراد» ریشه‌های قدیمی‌تری دارد. در این نگاه، از ایراد کمیت، دو معنای متمایز مراد می‌شود: معنایی هستی‌شناختی که بر پایه نظرات دکارت صورت‌بندی می‌شود و معنایی معرفت‌شناختی، که از نظرات کانت قابل استخراج است. برجسته کردن معانی دوگانه ایراد کمیت، اگر چه با شکل کلی و نامتمایز معمول در نوشتارگان مربوطه (دست کم در ظاهر) متفاوت است، ولی با چارچوب پژوهش ما مناسب‌تری دارد. چنان‌که در گزارش حاضر، معنای هستی‌شناختی ایراد، مطمح توجه قرار دارد.

البته میچل (۲۰۰۴ الف، ص ۴۴) با اشاره‌ای کوشیده است تا صورت «مفهومی» ایراد کمیت را از صورت «تجربی» آن متمایز کند؛ همچنین بازشناسی نقش دکارت (به‌ویژه) و کانت در صورت‌بندی ایراد کمیت نیز، پیشنهاد میچل (همان، ص ۴۴-۴۰) است، ولی در نهایت، آنچه در اینجا آورده می‌شود، با نظر او تفاوت دارد. ترندلر^۴ (۲۰۰۹، ص ۵۸۹) نیز بر استوار کردن روایتی از ایراد کمیت بر «اقوالی» از جان استوارت میل^۵، اصرار دارد، تا آنجا که آن را «ایراد میلی کمیت»^۱

1. Kierkegaard
2. Fear and Trembling
3. quantity objection
4. Trendler
5. J. S. Mill

کمیت^۱ می‌خواند، ولی روایت او – به نظر نگارنده – شکلی از اشکال یا نتیجه‌ای از نتایج صورت معرفت‌شناختی ایراد کمیت است.

در هر حال، ایراد کمیت، صرف نظر از نحوه صورت‌بندی و مبانی آن، از اواخر قرن نوزدهم، به نحو گسترده‌ای علیه تلاش برای اندازه‌گیری خصیصه‌های روان‌شناختی به کار گرفته شد و هنوز هم کارآمدی خود را حفظ کرده است (برای جدیدترین حملات به اندازه‌گیری روان‌شناختی بر مبنای ایراد کمیت نگاه کنید به ترندلر، ۲۰۰۹ و ۲۰۱۳).

بر مبنای ایراد هستی‌شناختی کمیت، هر چه کمیت‌پذیر است، مادی است و روان مادی نیست، یعنی کمیت‌پذیر نیست. آنچه کمیت‌پذیر نیست، اندازه‌گیری آن بی‌معناست.

کمیت‌پذیری از اعراضی است که به ماده اختصاص دارد. یعنی اگر چنان نباشد که همه موجودات مادی کمیت‌پذیر باشند، چنان است که همه کمیت‌پذیران، ماده هستند. بنا بر این اگر موجودی مادی نبود، کمیت‌پذیر نیست؛ روان مادی نیست، پس کمیت‌پذیر نیست. حاصل آن‌که اندازه‌گیری روان ممکن نیست. در ایراد هستی‌شناختی، آنچه اندازه‌گیری را ناممکن می‌سازد، به «موضوع اندازه‌گیری» (آنچه اندازه‌گیری می‌شود) مربوط می‌شود و از اندازه‌گیرنده مستقل است. یعنی صرف نظر از آن که اساساً اندازه‌گیرنده‌ای وجود داشته باشد یا نه، و اندازه‌گیری اتفاق بیفتد یا نه، موضوع اندازه‌گیری به لحاظ هستی‌شناختی در طبقه‌ای قرار می‌گیرد که امکان اندازه‌گیری را منتفی می‌کند.

بر مبنای ایراد معرفت‌شناختی کمیت، روان اگر هم مادی باشد، ناممکن است که کمی ادراک و/یا بیان شود و خصیصه‌ای که ادراک و/یا بیان آن به صورت کمی ناممکن باشد، اندازه‌گیری آن ناممکن است. در ایراد معرفت‌شناختی، مسأله نه موضوع اندازه‌گیری که «اندازه‌گیرنده» و «فرآیند اندازه‌گیری» است.

در نوشتارگان ایراد کمیت، که عملاً پس از انتشار اصول روان‌فیزیک فخنر آغاز شد، معمولاً آمیزه‌ای از هر دو مبنا وجود دارد. البته هر چه به زمان حال نزدیک می‌شویم، صبغه معرفت‌شناختی ایراد، غلیظ‌تر می‌شود؛ مثلاً در نگاشته بورینگ (۱۹۲۱) هنوز از بیان هستی‌شناختی می‌توان نشانه‌هایی یافت (مثلاً ص ۴۵۲) هر چند اغلب مباحثات، معرفت‌شناسانه است؛ در دیدگاه‌های

1. The Millian quantity objection

میچل (مثلاً ۱۹۹۷، ۲۰۰۴ و ۲۰۱۰) و ترندلر (۲۰۰۹ و ۲۰۱۳) ایراد کمیت صرفاً به ایرادی معرفت‌شناختی فروکاسته شده است. البته میچل، زمانی امیدهایی برای امکان‌پذیری اندازه‌گیری روان‌شناختی داشته است (مثلاً ۱۹۹۷، ص ۳۷۳) که معنای آن به نوعی ردّ و باطل شمردن ایراد کمیت است؛ ولی به نظر می‌رسد که اخیراً (مثلاً میچل، ۲۰۱۱) برخی از آن امیدها را از دست داده باشد. اما ترندلر (۲۰۰۹ و ۲۰۱۳) در ناممکن انگاشتن حدّ اقل، بیان کمی خصیصه‌های روانی هیچ تردیدی ندارد و به همین دلیل می‌توان او را در زمره معتقدان سخت‌سر ایراد معرفت‌شناختی کمیت جای داد.

در هر حال، فخر به عنوان پدر روان‌فیزیک، در امکان‌پذیر شمردن اندازه‌گیری روان‌شناختی باید به نحوی از سد ثنویت دکارتی عبور می‌کرد: اگر تن و روان به لحاظ هستی‌شناختی از هم متمایز باشند، قهراً شیوه‌های شناخت تن (جسم) را نمی‌توان در مورد روان بکار برد؛ در این صورت چگونه می‌توان از «اندازه‌گیری روان‌شناختی» به گونه‌ای بامعنا سخن گفت؟ عمل اندازه‌گیری زمانی معنا خواهد داشت که «موضوع» اندازه‌گیری ما کمیت‌پذیر باشد و تا «موضوع»، متمایز در مکان نباشد، کمیت‌پذیر نخواهد بود و دیدیم که بنابر نظر دکارت فقط تن (جسم)، و نه روان، متمایز در مکان است. بنابر فقط تن (جسم) و نه روان را می‌توان اندازه‌گیری کرد.

دکارت میان دو دسته از ویژگی‌های اجسام تمایز قائل است؛ ویژگی‌هایی که بعدها تحت عنوان «کیفیات اولیه و ثانویه»^۱ در رساله تحقیق درباره فهم انسانی با نام جان لاک^۲ پیوند خورد. «طبق نظر دکارت، شکل، عدد، حرکت و مانند آنها چون به نحو روشن و متمایز درک می‌شوند، واقعی‌اند» در حالی که «کیفیات موسوم به کیفیات ثانویه، از قبیل رنگ، بو، گرما و طعم اصولاً در زمره صفات اشیاء نیستند.» (مقدم حیدری، ۱۳۹۰، ص ۱۰۹)؛ به این ترتیب اشیاء دارای دو دسته ویژگی هستند: ویژگی‌های واقعی و فیزیکی (کیفیات اولیه) و ویژگی‌های که در اصل از آنها نیستند و به تجربه ادراکی فرد مدرک وابسته هستند (کیفیات ثانویه). دکارت «ویژگی‌های فیزیکی (مانند بعد و حرکت و مانند آنها) را کمی و بنا بر این اندازه‌پذیر در نظر گرفت و ویژگی‌های ادراکی (مانند حرارت و رنگ و...) را غیر کمی و به همین دلیل، اندازه‌ناپذیر شمرد.» (میچل، ۲۰۰۴، ص ۴۱) ویژگی‌های ادراکی اشیاء در حقیقت نمونه‌هایی از خصیصه‌های روان‌شناختی آدمی هستند و

1. primary/secondary qualities

2. John Locke

حکمی که بر آنها بار می‌شود درباره سراسر حیات روانی انسان صادق است. حاصل آن‌که، بنا بر دیدگاه دکارت، هم میان تن و روان و هم میان خصیصه‌های جسمانی (فیزیکی) و خصیصه‌های روانی تمایز هستی‌شناختی برقرار است. روان و خصیصه‌های روانی به لحاظ وجودی، با ماده و ویژگی‌های مادی متفاوتند و روشن است که نمی‌توان آنها را به صفات مادی (و از جمله کمیت‌پذیری) متصف کرد. به این ترتیب «ایراد هستی‌شناختی کمیت» بر نظرات دکارت مبتنی می‌شود.

معنای دیگر ایراد کمیت (معنای معرفت‌شناختی) به ایمانوئل کانت مربوط می‌شود (میچل، ۲۰۰۴، ص ۴۲). بنا بر بیان ساده‌ای از نظریه شناخت کانت، زمان و مکان، صورت‌های محض ادراکی^۱ هستند که به گونه‌ای پیشینی^۲، ساختار ادراک انسان از جهان بیرون و جهان درون را تعیین می‌کنند. به سخن دیگر، دریافت‌های حسی^۳ (به زبان کانت، شهود تجربی^۴) در قالب زمان و مکان و دریافت‌های روانی (به زبان کانت، شهود درونی تجربی^۵) در قالب زمان محقق می‌شوند. هارتناک (۱۳۷۶، ص ۴۵) مبحث حسیات استعلایی^۶ کانت را در سه گزاره زیر خلاصه کرده است: «۱- زمان و مکان، صور مقدم بر تجربه شهود [= ادراک]ند. ۲- مکان به منزله صورت مقدم بر تجربه شهود [= ادراک]، شرط لازم تمام شهودهای [= ادراکات] بیرونی، و زمان شرط لازم تمام شهودهای [= ادراکات] بیرونی و درونی است. ۳- مکان و زمان به مثابه صور مقدم بر تجربه شهود [= ادراک]، شرط لازم و کافی برای ساختن احکام تألیفی و مقدم بر تجربه‌ای هستند که می‌توانیم در ریاضیات بسازیم.» (در مورد ترجیح کلمه «ادراک» بر واژه «شهود»، به عنوان ما به ازای اصطلاح *Anschauung* کانت، نگاه کنید به کورنر، ۱۳۶۷، ص ۲۱۶، و نیز توضیح مترجم در پاورقی ص ۱۶۳ و نیز هالزهی و مودراچ^۷، ۲۰۰۵، ص ۱۵۷). از تحلیل گزاره‌های دوم و سوم می‌توان «مبنای کانتی» ایراد کمیت را نتیجه گرفت که کانت آن را در «بنیادهای متافیزیکی علوم طبیعی» (ص ۸) اینگونه بیان کرده است: «مبانی [علوم طبیعی] را نمی‌توان در مورد پدیده‌های مربوط به شهود

1. Pure perceptual forms
2. A priori
3. Sensory perception
4. Empirical intuition
5. Empirical internal intuition
6. Transcendental aesthetics
7. Holzhey & Mudroch

درونی به‌کار بست ... زیرا پدیده‌های روحی [= روانی] در [ظرف] شهود درونی محض، که زمان باشد، ساخته می‌شوند و [فقط] يك بُعد را حائز هستند ... بنا بر این ... هرگز ... علمی چون علم روح^۱ [= روان‌شناسی] محقق نخواهد شد. (به نقل از میچل، ۲۰۰۴، ص ۴۲)؛ به بیان میچل: «از آنجا که پدیده‌های روان‌شناختی، فقط در زمان، و نه در مکان، وجود دارند، امکان اندازه‌گیری آنها منتفی است.» (همان) به این ترتیب «ایراد معرفت‌شناختی کمیت» را می‌توان بر نظرات کانت استوار کرد.

این نیز گفته شود که کورنر دقیقاً برخلاف میچل معتقد است:

«کانت با صورت‌بندی اصل انتظار [از اصول ترکیبی پیشین فاهمه که بر مقولات کیفیت تطبیق می‌کند] لزوم توجیه فلسفی همه روان‌سنجی‌ها و پاره‌ای اقتصادسنجی‌ها را پیش‌بینی کرده و خود نیز یکی از چنین توجیهات را عرضه داشته است. البته او تردید داشت که ریاضیات هرگز امکان داشته باشد در روان‌شناسی و حتی شیمی بکار رود، ولی این مسأله با آنچه گفتیم منافات ندارد.» (کورنر، ۱۳۶۷، ص ۲۱۸)

البته «این مسئله» با «آنچه کورنر گفته است»، کاملاً منافات دارد یا دست کم آن اندازه منافات دارد که نادیده گرفتن آن، عجیب بنماید؛ چنان که مثلاً میچل (۲۰۱۰، ص ۶۱) گرایش روان‌شناسان اروپایی را به روش‌های کیفی (در مقابل رویکرد کمی روان‌شناسان انگلیسی زبان) ناشی از نفوذ کانت و عقیده او راجع به کمیت‌ناپذیر بودن خصیصه‌های روانی می‌داند.

چنان‌که گفتیم ایراد کمیت به هسته مجادلات پرشمار پاره‌ای از متفکران علیه فخر و روان‌فیزیک او مبدل شد. بورینگ (۱۹۲۰، ص ۴۶۰-۴۵۵) سیاه‌ای از این مجادلات را فراهم آورده و کوشیده است تا به آنها پاسخ دهد. فون کرایس^۲ را عموماً از نخستین منتقدان فخر شمرده‌اند (مثلاً بورینگ، ۱۹۲۱، ص ۴۵۴ یا لامینگ، ۱۹۹۷، ص ۱۴) که سخنان او در نقد مبانی فخر هنوز هم شنیدنی است (نگاه کنید به میچل، ۲۰۱۰، ص ۵۹)؛ «به نظر من، کل تلاش برای اندازه‌گیری ابعاد تجربه درونی، چیزی جز تقلیدی شتابزده و ناموجه از اندازه‌گیری ابعاد در علم فیزیک نیست.» (به نقل از لامینگ، ۱۹۹۷، ص ۱۴) به نظر میچل اتفاقاً علت عمده مقبولیت فخر همین عنایت، بلکه شیفتگی او به فیزیک بوده است:

1. A science of the soul

2. von Kries

«پیش از فخر... نیز کسانی کوشیده بودند تا نوعی روان‌شناسی کمی تأسیس کنند، که قابل ذکرترین آنها هربارت ... بود. آنها نتوانستند، اما فخر توانست؛ زیرا اولاً در سطح نظری به یاری قوانین روان‌فیزیکش توانست میان روان‌شناسی کمی خود و علم کمی فیزیک القای مشابهت کند. ثانیاً در سطح عملی به این قوانین طیفی از شیوه‌هایی که مدعی بود روش‌های اندازه‌گیری هستند، ضمیمه کرد. و ثالثاً در سطح کلامی، به گونه‌ای سخن گفت که موفق شد به مخاطبانش بیاوراند که منظور او از *اندازه‌گیری*، یعنی آنچه که او ادعا می‌کرد با این شیوه‌ها انجام می‌دهد، همانی است که در علم فیزیک از این اصطلاح مراد می‌کنند. محرك او در این کار، نگاه *فیثاغورث‌گرایانه*^۱ او بود. یعنی فخر نیز مانند فیثاغورث ... و به پیروی از او، بسیاری از برجسته‌ترین متفکران علم و فلسفه در طول تاریخ ... معتقد بود که واقعیت اساساً کمی است. به زبان او «اصل تعین ریاضی» هم بر حیطه ماده و هم بر حیطه روان، حاکم است.» (میچل، ۱۹۹۷، ص ۳۶۲، تأکیدات از میچل است).

ایراد کمیت در وجه هستی‌شناختی آن را می‌توان فرزند ثنویت دکارتی دانست. به بیانی دیگر، اگر بر مبنای ثنویت دکارتی به واری مقله اندازه‌گیری پردازیم، مهم‌ترین دست‌آوردمان ایراد هستی‌شناختی کمیت خواهد بود. بنا بر این اگر بر این ثنویت و دوگانه‌انگاری چیره شویم، در حقیقت مسأله را حل کرده‌ایم. اندازه‌گیری روان‌شناختی، بنیاد هستی‌شناختی خود را از طریق تلاش برای حل این دوگانگی تأسیس کرده است.

جمع‌بندی و نتیجه‌گیری

بیان شد که تحقق امکان اندازه‌گیری حیات دینی و زندگی معنوی منوط به تحقق دو فرآیند مجزای اندازه‌گیری خصیصه‌های روانی و اندازه‌گیری خصیصه‌های فراروانی (روحی) است. بررسی مبانی و تعریف و تحدید این دو فرآیند اندازه‌گیری، برای شناخت نقادانه یکی از ستون‌های اصلی پروژه «دین‌شناسی علمی» یعنی کمی‌سازی دین‌ورزی ضروری است.

امروزه، در تمام شاخه‌های علمی برآمده از «مطالعه علمی دین» (مانند روان‌شناسی و جامعه‌شناسی دین)، در هنگام اندازه‌گیری، فرض ناگفته‌ای مبنی بر این که تفاوتی میان اندازه‌گیری

1. Pythagor eanism

حیات روانی و اندازه‌گیری حیات دینی نیست، وجود دارد. در این حیطة، بر مبنای رویکرد اندازه‌گیری، آدمی دارای دو دسته ویژگی و خصیصه است، خصیصه‌های بدنی و خصیصه‌های روانی.

مبنایی که در این نگاه‌شسته معرفی می‌شود، آن است که انسان افزون بر دو نوع خصیصه فوق، دارای نوع سوم از خصائص با نام خصیصه‌های روحی است که تنها زمانی می‌توانیم آنها را به‌گونه‌ای معتبر با روش‌های اندازه‌گیری روان‌شناختی اندازه‌گیری کنیم، که نشان دهیم این دسته از خصیصه‌ها (خصیصه‌های روحی) با خصیصه‌های روانی، حداقل به لحاظ اندازه‌گیری، همسان هستند. بر مبنای شواهدی قابل توجه—که به مواردی از آنها در بالا اشاره شد—می‌توان این همسانی را رد کرد یا به‌گونه‌ای معقول مورد تردید قرار داد. در هر حال، صرف نظر از موضعی که فرد در مورد همسانی یا عدم همسانی خصیصه‌های روانی و خصیصه‌های روحی اتخاذ می‌کند، تحقق کمی‌سازی دین‌ورزی، منوط به اتخاذ مواضع هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی خاصی نسبت به تن، روان و روح است. به همان‌گونه که اندازه‌گیری حیات روانی، از همان آغاز با چالش «دوگانگی تن و روان» (یا همان ثنویت دکارتی) مواجه بود، اندازه‌گیری حیات دینی نیز با چالش «سه‌گانگی تن، روان و روح» روبروست؛ و همان‌گونه که روان‌سنجی (اندازه‌گیری خصیصه‌های روانی) برای غلبه بر چالش دوگانگی و گذار از تن به روان ناچار شد بنیادهای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی معینی را تأسیس کند، روح‌سنجی (اندازه‌گیری خصیصه‌های روحی) نیز بدون ابتناء بر مبنای هستی‌شناختی و معرفت‌شناختی ویژه امکان تحقق نخواهد داشت. چالش سه‌گانگی تن، روان و روح در حقیقت مشتمل بر دو چالش به هم پیوسته است: نخست چالش دوگانگی تن و روان و دوم چالش دوگانگی روان و روح. چالش نخست، مسأله اصلی اندازه‌گیری روانی و همانی است که تحت عنوان ثنویت دکارتی پیشینه تاریخی مبسوط و روشنی دارد و در نخستین مجادلات حول اندازه‌گیری احوالات نفسانی در اواخر قرن نوزدهم در وجهی از مفهوم ایراد کمیت متبلور شده است. ولی از چالش دوم (دوگانگی روان و روح) فهم روشن و روشمند چندانی در دسترس نیست و معرفی و بسط آن پس از شرح گذار از تن به روان، در موقع خود خواهد آمد.

پژوهش در بنیادهای کمی‌سازی دین‌ورزی، معرفی، تحدید و شرح و بازنمایی گذارهای دوگانه گذار از تن به روان و گذار از روان به روح) و بنیادهای چهارگانه‌ای است که در نهایت، اندازه‌گیری خصیصه‌های مرتبط با حیات دینی و معنوی بر آنها استوار است. در این نگاه‌شسته، چالش گذار از تن به روان بازنموده شده است تا زمینه برای معرفی بنیاد هستی‌شناختی اندازه‌گیری روانی (نگاشته بعد) فراهم آید.

منابع

- اتکینسون، ریتا، اتکینسون، ریچارد و هیلگارد (۱۳۷۳). ادراک، ترجمه مهدی محی‌الدین، تهران، انتشارات رشد.
- افلاطون (۱۳۳۶). پنج رساله، ترجمه محمود صناعی، تهران، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
- بلند، حسن و شاطریان محمدی، فاطمه (۱۳۹۲). بازسازی مقیاس یکپارچه هوش معنوی: اعتباریابی، رواسازی، بررسی ساختار عاملی و فرآوری نسخه‌های موازی. فصلنامه روان‌شناسی و دین، سال ششم، شماره سوم، صفحات ۱۹ تا ۳۷.
- بورینگ، ادوین جی (۱۳۷۴). تاریخ علم روان‌شناسی، ترجمه احمد شاملو، جلد اول، تهران، انتشارات رشد.
- دکارت، رنه (۱۳۸۱). تأملات در فلسفه اولی، ترجمه احمد احمدی، تهران، انتشارات سمت.
- شولتز، دوان پی. و شولتز، سیدنی آلن (۱۳۷۲). تاریخ روان‌شناسی نوین، ترجمه علی اکبر سیف، حسن پاشا شریفی، خدیجه علی‌آبادی و جعفر نجفی زند، جلد اول، تهران، انتشارات رشد.
- غباری بناب باقر، لواسانی مسعود، محمدی محمدرضا (۱۳۸۴). ساخت مقیاس تجربه معنوی دانشجویان. مجله روان‌شناسی، ۹ (۳)، ۲۷۸-۲۶۱.
- کورنر، اشتفان (۱۳۶۷). فلسفه کانت، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، انتشارات خوارزمی.
- کی‌پرگور، سورن (۱۳۷۸). ترس ولرز، ترجمه عبدالکریم رشیدیان، تهران، نشر نی.
- گاتری، دبلیو، کی، سی (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان، جلد ۱، آغاز، تالس، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
- گاتری، دبلیو، کی، سی (۱۳۷۵). تاریخ فلسفه یونان، جلد ۳، فیثاغورس و فیثاغورسیان، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران، انتشارات فکر روز.
- مان، نرمان ل (۱۳۶۴). اصول روان‌شناسی، ترجمه محمود ساعتچی، جلد اول، چاپ هشتم. تهران، انتشارات امیر کبیر.
- مقدم حیدری، غلامحسین (۱۳۹۰). بررسی مفاهیم، اصول و روشهای دکارت در بنیان‌گذاری علم جدید، فلسفه علم، ۱ (۱)، ۲۰۲-۱۰۵.
- هارتاک، یوستوس (۱۳۶۷). نظریه شناخت کانت، ترجمه علی حقی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
- هومن، حیدرعلی (۱۳۶۶). پایه‌های پژوهش در علوم رفتاری. تهران، نشر سلسله.

- Allen, D. (2005). Phenomenology of religion. In L. Jones (Ed), *The encyclopedia of religion* (vol. 10, pp. 7086- 7101). Detroit: Macmillan.
- Allport, G. W., & Ross, J. M. (1967). Personal religious orientation and prejudice. *Journal of Personality and Social Psychology*, 5, 432-443.
- Alvarado, C. S. (1988). ESP and altered states of consciousness: An overview of conceptual and research trends. *Journal of Parapsychology*, 62(1), 27-63.
- American Psychiatric Association. (2000). *Diagnostic and statistical manual of mental disorders* (4th ed., text rev.). Washington, DC: Author.
- Armstrong, D. M. (1968). *A materialist theory of the mind*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Baenen. M. A. (1987). Malinowski, Bronislaw. In M. Eliade (Ed.), *The encyclopedia of religion* (vol. 14, pp. 88-92). New York: Macmillan.
- Benson, P. L., Donahue, M. J., & Erickson, J. A. (1993). The Faith Maturity Scale: Conceptualization, measurement, and empirical validation. In M. L. Lynn & D. O. Moberg (Eds.), *Research in the social scientific study of religion* (Vol. 5, pp. 1-26). Greenwich, CT: JAI Press.
- Boring, E. J. (1921). The stimulus-error. *The American Journal of Psychology*, 32(4), 449-471.
- Bunge, M. (2010). *Matter and mind: A philosophical inquiry*. New York: Springer.
- Bunyan, J. (1679/2006). *A Treatise on the Fear of God*. Retrieved October 25, 2013 from: <http://books.google.com/books?id=eGwEAAAAQAAJ>.
- Dennett, D.C. (1991). *Consciousness Explained*. Boston: Little and Brown.
- Gallagher, C., Kumar, V. K. & Pekala, R. J. (1994). Anomalous experiences

- inventory: Reliability and validity. *Journal of Parapsychology*, 58(4), 402-428
- Hackney, C. H., & Sanders, G. S. (2003). Religiosity and Mental Health: A Meta-Analysis of Recent Studies. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 42(5), 43–55.
- Hallpike, C. (1979). *The foundation of primitive thought*. Oxford: Clarendon Press.
- Hay, D. (1985). Religious experience and its induction. In L. B. Brown (Ed), *Advances in the psychology of religion* (pp. 135-150). Oxford: Pergamon Press.
- Heelas, P. Social anthropology and the psychology of religion. In L. B. Brown (Ed), *Advances in the psychology of religion* (pp. 34-51). Oxford: Pergamon Press.
- Hill, P. C. (2005). Measurement in the Psychology of Religion and Spirituality: Current Status and Evaluation. In R. F. Paloutzian, & C. L. Park (Eds), *Handbook of the psychology of religion and spirituality* (pp. 43-61). New York: Guilford Press.
- Holzhy, H., & Modruch, V. (2005). *Historical dictionary of Kant and Kantianism*. Lanham: Scarecrow press.
- Kumar, V. K., Pekala, R. J., & Gallagher, C. (1994). *The Anomalous Experiences Inventory*. Unpublished psychological test. West Chester, PA: West Chester University.
- Laming, D. (1997). *The measurement of sensation*. Oxford: Oxford University Press.
- Leahey, T. H. (1994). *A history of modern psychology*. New Jersey: Prentice-Hall.

- Mendelson, M. (2012). Saint Augustine. In Edward N. Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved September 30, 2013 from <http://plato.stanford.edu/entries/augustine/>
- Michell, J. (1997). Quantitative science and the definition of measurement in psychology. *British Journal of Psychology*, 88, 355-383 .
- Michell, J. (2004). *Measurement in psychology*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Michell, J. (2010). The quantity/quality interchange. A blind spot on the highway of science. In A. Toomela & J. Valsiner (Eds.), *Methodological thinking in psychology: 60 years gone astray?* (pp. 45-68). Charlotte, NC: Information Age Publishing Inc.
- Michell, J. (2011). Qualitative research meets the ghost of Pythagoras. *Theory & Psychology*, 21(2) 241–259.
- Munoz-Hutchinson, D. (2009). *Plotinus on consciousness: A multi-layered approach* (Doctoral dissertation). Retrieved December 4, 2013 from <http://udini.proquest.com/view/plotinus-on-consciousness-a-multi-pqid:1894503031/>
- O'Connell, R. J. (1968). *Saint Augustine's early theory of man*. Cambridge, Mass.: The Belknap Press.
- Ptterson, S. (2000). How Cartesian was Descartes. In T. Crane & S. Patterson (Eds), *History of mind-body problem* (pp. 70-110). London: Routledge.
- Poloma, M. M., & Pendleton, B. F. (1989). Exploring types of prayer and quality of life: A research note. *Review of Religious Research*, 31, 46-53.
- Popper, K. R. & Eccles, J. C. (1977). *The self and its brain*. London: Routledge & Kegan Paul.
- Robinson, H. (2012). Dualism, In In E. N. Zalta (Ed.), *The Stanford*

Encyclopedia of Philosophy. Retrieved February 5, 2013 from <http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/dualism/>

Shaffer, J. A. (1967). Mind-body problem. in P. Edwards (Ed). *The encyclopedia of philosophy* (Vol.5, pp.336-346). New York: Macmillan.

Stevens, S. S. (1968). Measurement, statistics, and the schemapiric view. *Science*, 161, 849-856.

Thorne, B. M., & Henley, T. B. (2001). *Connections in the history and systems of psychology*. New York: Houghton Mifflin Company.

Trendler, G. (2009). Measurement theory, psychology and the revolution that cannot happen. *Theory & Psychology*, 19(5), 579–599.

Trendler, G. (2013). Measurement in psychology: A case of ignoramus et ignorabimus? A Rejoinder. *Theory & Psychology*, 0(0), 1–25. DOI: 10.1177/0959354313490451

Wozniak, R. H. (1992). *Mind and body: René Descartes to William James*. retrieved September 28, 2013 from <http://serendip.brynmawr.edu/Mind/>

Wright J. P., & Potter, P.(2000). *Psyche and soma: physicians and metaphysicians on the mind-body problem from antiquity to Enlightenment*. Oxford: Clarendon Press.