

درآمدی بر

دین‌شناسی یونگ

(۱) تأملات روش شناختی یونگ در دین پژوهی
□ دکتر احد فرامرز قراملکی

□ اشاره

یونگ از نظریه پردازانی است که به تحلیل فراسوی روان شناختی دین^۱ پرداخته است. دین شناسی وی به دلیل مسبوقیتش به دین شناسی فروید و عطف توجه به ابعاد گوناگون در دین پژوهی حائز اهمیت است. بسیاری از آراء یونگ در الهیات نوین مسیحی مؤثر افتاده است. در این نوشتار از میان مباحث گوناگون یونگ در خصوص دین، صرفاً به تأملات روش شناختی وی در دین پژوهی توجه می‌شود.



۱- یونگ و روان شناسی تحلیلی

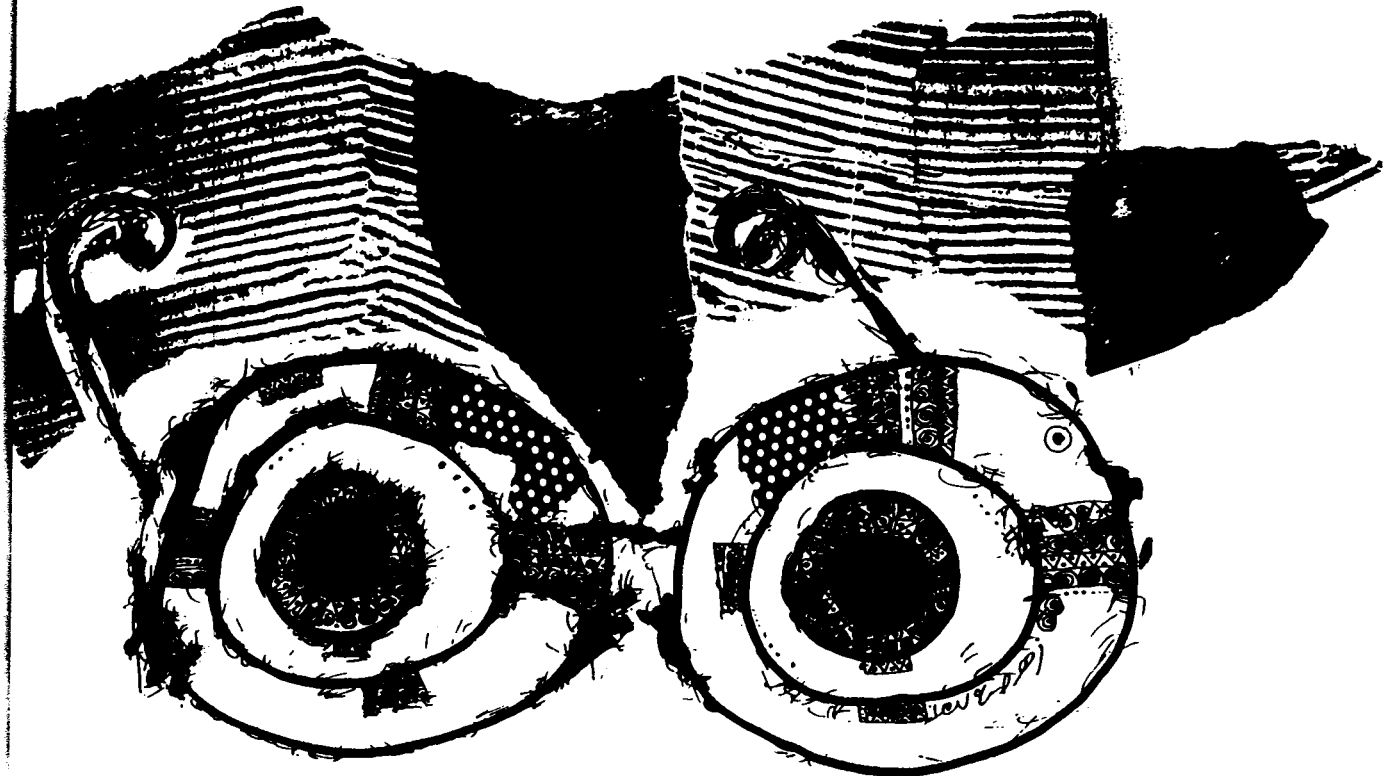
کارل گوستاو یونگ^۲ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) فرزندکشیش کاتولیک سوئسی است که زندگی خود را وقف کلیسا کرده بود. غیر از وی هشت تن از بستگان نزدیکش نیز از روحانیون کاتولیک بوده‌اند. یونگ تمام عمر خود را وقف مطالعه در فلسفه، باستان‌شناسی، کیمیاگری و نهایتاً روان‌شناسی کرد. در حرفه روان‌پزشکی موفق بود. وی با مطالعه «تعبیر رؤیا» نوشته فروید به سال ۱۹۰۳

روش استدلال فروید را در تفسیر رؤیا تصدیق کرد. وی در سال ۱۹۰۶ یکی از مدافعان فروید شد. پس از انتشار «روان شناسی جنون زودرس»، فروید او را به دیدار خود خواند و نخستین ملاقات آن دو در مارس ۱۹۰۷ انجام شد. آنان سیزده ساعت بدون وقفه گفتگو داشتند. همکاری فروید و یونگ به نحوی بود که فروید او را به منزلهٔ پسر و جانشین خود تلقی می‌کرد و او فروید را همچون پدر احترام می‌کرد.

نظریهٔ عقدهٔ ادیپ روابط این پدر و پسر را سخت تیره ساخت زیرا از طرفی فروید به دلیل القائات ناشی از این نظریه به یونگ احساس بدگمانی پیدا کرد که وی آرزوی ذبح پدر را در سر دارد و از طرف دیگر یونگ،

اهمیت دارد، قابل گزارش است:

- ۱- تجربه‌های قدسی و دینی. «خدا برای من یکی از مطمئن‌ترین و بی‌واسطه‌ترین تجارب است»^۵
- ۲- صاحب راز بودن. «صاحب رازی بودن در شکل شخصیت من اثر داشت و من آن را عامل اساسی دوران کودکیم می‌شمارم»^۶
- ۳- سرشت دو گانهٔ واحد. «همیشه ورای ذهنم می‌دانستم که دوتن هستیم: یکی پسر والدینم و دیگری که خود را به صورت رازنهان، شخصی و در عین حال فوق شخصی می‌شناساند»^۷. این دو شخصیت منشاء حالات و احساسات متضاد درونی هستند: احساس حقارت توأم با احساس اهمیت به خود. این برخورداری از تضاد



پناه بردن فروید به نظریهٔ ادیپ را از حیث روش‌شناسی علم از چاله به چاه افتادن تلقی کرد. جدایی این دو از حوادث عبرت‌آموز تاریخ علم است. یونگ پس از جدایی، روان‌شناسی تحلیلی^۳ خود را بنا نهاد که نظام زوربخ خوانده می‌شود. یونگ، شخصیت، اندیشه و تجارب خویش را در «خاطرات»...^۴ به وضوح ترسیم کرده است که در این میان برخی از نکاتی که در تبیین دین‌شناسی یونگ

- درونی در روانشناسی تحلیلی و نیز در خداشناسی یونگ اهمیت فراوانی دارد.
- ۴- اعتقاد به تقدیر پیشین امور. «ما فرآیند روانی هستیم که بر آن اختیاری نداریم... به همین دلیل نمی‌توانیم دربارهٔ خود و یا زندگی خود قضاوت نهایی کنیم»^۸
 - ۵- آشنایی با اندیشه‌های فلسفی، کیمیاگری و تأثر فراوان از کانت، شوپنهاور، نیچه و گوته^۹.

۶- تحول میانسالی. تحول میانسالی که وی در زندگی خود داشته است نه تنها در زندگی عملی وی اهمیت فراوان دارد بلکه در روان‌شناسی وی نیز حائز اهمیت است. به تعبیر شولتس از نظر وی «میانسالی مرحله حساس کمال انسان در دستیابی به سلامت روان است، همان‌گونه که در زندگی خود یونگ نیز چنین بوده است»^{۱۰}

یونگ دانشمند مؤثر در تاریخ روان‌شناسی و الهیات نوین مسیحی بوده است. شولتس^{۱۱} از روان‌شناسان نیروی سوم گوید: «نظریه او یکی از بحث‌انگیزترین و مبارزه‌جویانه‌ترین نظریه‌هایی است که تا کنون عرضه شده است. با آنکه خواندن آثارش آسان نیست، اما کارهایش نبوغ خارق العاده مردمی را آشکار می‌سازد که از بینش تاریخی وسیعی برخوردار و احترامی ژرف برای جنبه‌های پنهان شخصیت انسان قایل بود.»^{۱۲} ایزنگ (۱۹۱۶-۱۹۹۷) نیز وی را اسطوره‌نویس برجسته خوانده است.^{۱۳}

روان‌شناسی تحلیلی یونگ آمیزه‌ای از پژوهشهای بالینی، اندیشه‌های فلسفی و حتی دینی است اما برخلاف فروید، ادعای علمی بودن ندارد. مهمترین عنصر روان‌شناسی تحلیلی جستار از طریق فراسوی علم و فلسفه برای دست‌یابی به افق لایتنهای انسانیت است. مدی با هشپاری کامل، روان‌شناسی تحلیلی را تلفیق روان‌شناختی فیزیک و متافیزیک توصیف کرده است.^{۱۴}

یونگ با کشف «ناهشیار جمعی»^{۱۵} توانسته است به دستیابی بشر به آنچه از طریق معرفت تجربی صرف و عقل‌گرایی محض ناممکن است، کمک کند. طریقی که وی در شناخت افقهای پنهان طبیعت آدمی و فهم تجربه‌های قدسی، اندیشه‌های دینی و زندگی پس از مرگ به کارگرفت.

اگر چه توجه به پایگاه ناهشیار، اساساً، به فروید بر می‌گردد ولی یونگ بیش از هر نظریه‌پرداز دیگری به این موضوع توجه کرد و از ناهشیار شخصی^{۱۶} فراتر رفته و ناهشیار جمعی را کشف و بر اهمیت آن در زندگی بشر تاکید کرد. «به اعتقاد یونگ، بدبختی، یأس، احساس بوجی بی‌هدفی و بی‌معنایی بشر به دلیل نداشتن



ارتباط، با بنیادهای ناهشیار شخصیت است. از دیدگاه او علت اصلی فقدان این ارتباط، اعتقاد بیشتر از پیش [و انحصارگرایانه] ما به علم و عقل به عنوان راهنماهای زندگی است.^{۱۷} شبیه به این دیدگاه را چند دهه بعد کارل را جرز برگرفت: «مصیبت بشر این است که اعتمادش به هدایت ناهشیار درونی خویش سلب شده است.»^{۱۸}

یونگ با تکیه بر ناهشیار جمعی نه تنها به لحاظ نظری راهی نوین در معرفت بشر به آنچه از طریق علوم تجربی و عقل‌گرایی قرن نوزدهم قابل وصول نیست، ارائه می‌نماید بلکه به لحاظ عملی، روشی برای درمان روان‌نژندی همگانی عصر ما، پوچی و بیهودگی ناشی از فقدان ارتباط معنوی بشر با ناهشیار، مطرح می‌کند.

عنصر مهم دیگر در روان‌شناسی تحلیلی تضادگرایی و توجه به ابعاد متضاد شخصیت است. در این نظام روان‌شناسی بیش از هر امری بر متضادها و جمع بین ضدها تاکید می‌رود؛ یعنی برگرایشهای متخالف برون‌گرا و درون‌گرا، دیرینه ریخته‌های کهن متضاد صورتک و سایه، کنشهای معقول و نامعقول، آمیختگی احساس حقارت و احساس اهمیت به خود، سرشت دوگانه واحد، رفعت بخشی توأم با خوارکنندگی تجربه قدسی، آنیما و آنیموس، پسرقت و پیشرفت در مراحل رشد شخصیت، ساختار تضادآمیز سایه و...

یونگ، انسان کامل را کسی می‌داند که در اوصاف شخصیتیش اضداد جمع آیند. همان‌گونه که در خصوص امام علی (ع) گفته شده است: جُمعت فی صفاتک الاضداد. یونگ در این باره از انسان فراتر رفته و در خصوص خداوند نیز درک تضاد گرایانه‌ای پیدا می‌کند و آن را مبنایی برای تحلیل بسیاری از مسائل کلامی، مانند مسأله شرور، قرار می‌دهد.

۲- سیری در آثار دین‌شناختی یونگ

یونگ در باب دین، بیش از هر موضوعی سخن گفته است، زیرا همان‌گونه که وی اشاره می‌کند «بسی تردید، دین یکی از قدیمیترین و عمومی‌ترین تظاهرات روح انسانی است»^{۱۹}. در مجموعه آثار نوزده جلدی وی کمتر رساله‌ای را می‌توان یافت که در باب مسائل مربوط به

دین به طور کامل مسکوت باشد. برخی از آثار وی در این موضوع اهمیت فراوانی دارد که به اختصار هر یک را گزارش می‌کنیم:

- خاطرات، رؤیاها و اندیشه‌ها. این اثر زندگینامه خود نوشت او است که به تعبیر آئی یلایافه^{۲۰} وصیت نامه مذهبی یونگ است.^{۲۱} وی در این اثر از تجربه‌های قدسی خود به وفور سخن گفته است. لحظات سرشار از تجربه حضور اراده الهی که یونگ خود را بی اراده در معرض آن می‌یابد، باز خورد منفی وی با کلیسا و کشیشان، نقد خداشناسی متألهان و فیلسوفان نیز در همین اثر آمده است. رساله‌ای مختصر و خواندنی در باب زندگی پس از مرگ نیز از ضمایم همین کتاب است.^{۲۲}

- روان‌شناسی و دین (۱۹۳۸). مجموعه سه گفتار یونگ به سال ۱۹۳۷ در دانشگاه ییل yale امریکا است. یونگ در خاطرات تذکار می‌دهد که پرداختن به روابط میان روان‌شناسی و دین از وجوه اساسی کار وی است.^{۲۳} این اثر با مقدمه کوتاهی در تعریف دین آغاز می‌شود و در سه فصل به طرح مسأله می‌پردازد: فصل نخست دیباچه‌ای درباره مسائل روان‌شناسی عملی و روابط آن با دین، فصل دوم به بحث از حقایق محسوسی می‌پردازد که حاکی از وجود یک فعالیت اصیل مذهبی در ناهشیاری هستند و فصل سوم به شناخت رمز و نشانه‌های مذهبی ناشی از جریانات ناهشیار می‌پردازد. تأملات روش‌شناختی یونگ در دین‌شناسی از منظری روان‌شناختی در این کتاب آمده است.

- پاراسلسیکا «Paracelsica» ۱۹۴۲. این اثر نیز مانند روان‌شناسی و دین به بحث درباره دیدگاه فرد به جهان و روابط میان روان‌شناسی و دین می‌پردازد. یونگ می‌گوید: از طریق پاراسلیسوس توانستم طبیعت کیمیاگری را در ارتباط با دین و روان‌شناسی و یا به عبارت دیگر، کیمیاگری را در قالب یکی از صور فلسفه دینی مورد بحث قرار دهم»^{۲۴}.

روان‌شناسی و کیمیاگری ۱۹۴۴. یونگ در این اثر برون‌شدی از باز خورد متضاد خود با دین پیدا می‌کند. وی طرحی را برای بازسازی اندیشه دینی و قرائت جدید

از دین مسیحیت در این اثر ارائه می‌کند که بیش و کم صیغه الهیات نوین نیمه اول قرن بیستم را داراست. «طبیعی است که من باید دایماً در ذهن خود مساله مربوط به رابطه وجوه نمادین ناهشیار را با مسیحیت و به همان ترتیب با سایر مذاهب مورد تعمق قرار می‌دادم. من نه تنها در را به روی پیام مسیحیت باز می‌گذارم، بلکه آن را برای انسان غربی از اهم مسائل می‌دانم. به هر حال باید این پیام را در پرتوی جدید و هماهنگ با تغییراتی نگریست که روح معاصر به وجود آورده است، زیرا در غیر این صورت از زمانه دور می‌افتد و بر تمامیت انسان اثر نمی‌کند... من از اصول عقیده به تثلیث و نص نماز عشای ربانی، تعبیری روان شناختی کردم. تلاش من به لحاظ ایجاد ارتباط میان روان شناسی تحلیلی و مسیحیت نهایتاً [در این کتاب] به طرح مساله مسیح در قالب فردی که از چارچوب روان شناسی باید به وی نگریست، منجر شد.»^{۲۶}

- ایون Aion. یونگ در این اثر بی توجه به نظایر گوناگون تاریخی، مساله مسیح را همچنان به بحث می‌آورد. متعلق اصلی بحث رابطه شخصیتی مسیح باروان شناسی است و هدف نوشتار نشان دادن تحول مضمون مذهبی است که در طول قرون متمادی ادامه یافته است. البته مساله مربوط به شخص تاریخی، عیسای انسان، نیز به میان آمده است. یونگ موضوع این اثر را روان شناسی مسیحیت خوانده است.

- پاسخ به ایوب ۱۹۵۲. همان گونه که یونگ یاد آور شده است ریشه درونی این اثر را باید در ایون یافت. «در آنجا به روان شناسی مسیحیت پرداخته‌ام و ایوب نوعی پیش تصور مسیح است. حلقه ارتباط این دو عقیده به رنج است»^{۲۷}

این کتاب را می‌توان از آثار مهم در تاریخ مساله کلامی «شور» دانست. مساله شور برای یونگ از نوجوانی مطرح بوده است و تجربه اولیه وی از شور به رویایی بر می‌گردد که وی در سه سالگی آن را دیده است. او بر مبنای نظریه اپوزیستی خود بر وجود شور در جهان آفرینش تاکید کرده است. وی در تحلیل مساله شور با کسانی که شور را امور عدمی یا پنداری می‌انگارند هم مشرب نیست. از نظر وی مقتضای

توحید نفی اهرمن و مقتضای عقل نفی معدوم انگاری شور است. پس شور حقیقتاً وجود دارند اما نباید آنها را به خالق جداگانه‌ای، مانند اهرمن، نسبت داد.

وی بر این اساس در صدد یافتن پاسخ شایسته بر پرسش پرشور ایوب از یهوه - خدای یهود - است، به این مضمون که چرا این همه بلا یا بر من بی گناه و با وفا نازل می‌کنی؟ جستار وی از طریق تأمل در صفات خدا و مقایسه اوصاف باری تعالی نزد یهودیان و مسیحیان انجام می‌شود. به همین دلیل، این اثر علاوه بر مساله سنتی شور در خصوص مساله نوین تحلیل گزاره‌های کلامی نیز نکات قابل تأملی را عرضه می‌کند.

هانری کرین، تعلیقه‌ای مفصل بر این اثر نگاشته است. ملاحظات انتقادی و تکمیلی وی را یونگ پذیرفته است. خلاصه ملاحظات کرین در ضمیمه ترجمه فرانسوی کتاب آمده است و مترجم فارسی کتاب نیز چکیده آن را آورده است.^{۲۸}

- چهار صورت مثالی. این اثر در اصل برگرفته از رساله صور مثالی و وجدان ناهشیار جمعی (فصل اول جلد نهم مجموعه آثار) است که به این عنوان به زبان فارسی منتشر شده است.^{۲۹} یونگ در این اثر به بحث از چندین ریخت کهن پرداخته است: مادر، ولادت مجدد، روح و مکار. وی ناهشیار جمعی را به منزله راهی فراتر از تحصیل گروی تجربی و عقل گرایی محض اخذ کرده است تا با تأمل در اسطوره‌ها به افقهای لایتنهای انسانیت راهی یابد. در بحث از ولادت مجدد، تجربه‌های دینی مورد بررسی قرار می‌گیرد. بخش سوم تحلیل یونگ از سوره کهف (قرآن مجید) را دربردارد. «در این باب چهره‌ای را که به عنوان نمونه برگزیده‌ام در عرفان اسلامی نقش موثری دارد و آن خضر (ع) یا همیشه سرسبز است. او در سوره هیجدهم قرآن، سوره کهف، ظاهر می‌شود. کل این سوره به راز ولادت مجدد اختصاص دارد.»^{۳۰}

۳- ویژگیهای دین پژوهی یونگ

یونگ و تأملات وی در باب دین، تأثیر فراوانی در الهیات نوین مسیحی نهاده است. متألهان مسیحی پس از مرگ وی غالباً به این موضوع اذعان داشتند. «بی شک،

یونگ یکی از چهره‌های برجسته تاریخ مذهبی قرن ما بود.^{۳۱} موضع ضد ماتریالیستی او، نقادی وی از خداشناسی فلسفی و الهیات سنتی مسیحیت، تلقی گوهرگرایانه او از دین و دیدگاه پلورالیستی بر نهاده بر این تلقی برای متألّهان مسیحی حائز اهمیت است.^{۳۲} قرائت جدید از پیام مسیحیت به ویژه بر اساس تلقی کثرت باورانه وی از دین و اندیشه گوهرگرایانه او نزد بسیاری از متألّهان مقبول افتاده است.

دین پژوهی یونگ ویژگی‌هایی دارد که به برخی از موارد مهم اشاره می‌کنیم. یک - دین شناسی یونگ مسبوق به دین شناسی فروید است. تحلیل فراسوی روان شناختی فروید از دین تأملات فراوان یونگ را برانگیخته است. تأمل در مواضع توفیق و ناکامی فروید در فهم و شناخت دین و به ویژه سر ناکامی وی در تبیین منشاء و آثار گرایش به دین، سخنان نکته آموز فراوانی را به میان آورده است. یونگ در این مقام، لقمان وار از خلل روش فروید درس روش شناسی می‌آموزد و در پرتو آن، موانع شناخت حقایق برتر از تجربه و عقل را به میان می‌کشد. به همین دلیل تأملات یونگ در دین شناسی فروید به تأملات روان‌شناختی محدود نمی‌شود بلکه تأملات درجه دو معرفت شناختی و روش شناختی را نیز به میان می‌آورد.

دو - نظریه ناهشیار جمعی یونگ علاوه بر حیثیت روانی و روان شناختی از حیث روش‌شناسی علوم حائز اهمیت است. زیرا یونگ آن را به منزله راهی فراتر از روشهای متد اول علوم تجربی و عقل‌گرایی قرن نوزدهم اخذ می‌کند تا آسمان تنگ معرفت محدود به دو حد تجربه باوری و عقل‌گرایی را بشکافد و طرحی نو در اندازد. وی از این طریق به حقایقی دست می‌یابد که از نسخ حقایق تجربی و عقلانی صرف نیست. یونگ از طرفی بر دامنه کشف دانشهای تجربی زمان خود وقوف دارد و از طرف دیگر بر شعاع عقل محض آگاه است. اما تجربه دینی به هیچیک از این دو حیطة متعلق نیست. برای شناخت خدا باید طریق دیگری را غیر از آنچه در الهیات طبیعی متداول است به میان آورد.^{۳۳} بر مبنای وی، عقلانیت باورهای دینی و حقانیت آنها تفسیر کاملاً نوینی می‌یابد، تفسیری که تأثیر آن را نزد بسیاری از

متألّهان جدید مسیحی نمی‌توان انکار کرد.

سه - باز خورد متضاد یونگ با دین، باورها و اندیشه دینی، مسأله عصر اوست. وی هرگز خود را جدای از خدا نمی‌یابد. برخی تعبیر وی در این خصوص پرشور و متضمن همه اوصافی است که مبین تجربه قدسی شخصی است: «روان به خودی خود تصاویری با محتوای مذهبی می‌سازد»^{۳۴}، از یازده سالگی خدا مرا به خود جلب کرد.^{۳۵}، «هیچ امری انسان را از خدا جدانمی‌کند» چیزی نمی‌توانست به من بقبولاند که خدای گونه بودن فقط مختص آدمی است. در حقیقت به نظر من کوههای مرتفع، رودخانه‌ها، دریاچه‌ها، درختان، گلها و حیوانات بسیار بیش از آدمیزاد نمونه ذات پروردگار است.^{۳۶}، «خدا برای من مطمئن‌ترین و بی‌واسطه‌ترین تجارب بوده است»^{۳۷} «بیشتر بیماران مرا نه مؤمنان بلکه بی‌ایمانها تشکیل می‌دادند»^{۳۸}

یونگ در سال ۱۹۵۲ در نامه‌ای به کشیش جوانی نوشت. «همان گونه که سیارات به دور خورشید می‌چرخند تمام افکار من نیز گرد پروردگار می‌گردد و به نحوی مقاومت ناپذیر مجذوب او می‌شود. احساس می‌کنم اگر در برابر این نیرو کمترین مقاومتی نشان دهم، بزرگترین گناه را مرتکب شده‌ام»^{۳۹}

وی علی‌رغم برخورداری از چنین تجارب قدسی و اینکه ریشه بیماری و سواس و تندخویی فروید را نیز در سرکوبی کششهای دینی وی می‌داند، باز خورد منفی به الهیات و مذهب مبتنی بر آن نشان می‌دهد. الهیات مسیحی را تناقض آمیز و فاقد کفایت تلقی می‌کند و غالب متألّهان را محروم از تجربه ایمانی می‌انگارد. وی در خاطرات ایام نوجوانی نوشته است: عیسی مسیح هرگز برای من کاملاً واقعیت نیافت و پذیرفتنی و دوست داشتنی نشد.^{۴۰}

«کم‌کم کلیسا، شکنجه‌گاه من شد» به نظر می‌رسید که همه مردم در اطرافم این لاطائلات و ابهام غلیظ ناشی از آن را مسلم می‌پندارند و بی‌آنکه بیندیشند همه ضد و نقیضها را می‌بلعند، ناسازگارهایی از این قبیل که پروردگار به همه چیز عالم است و از این رو سرگذشت بشر را می‌دانست و فرزندان آدم را آفرید تا ناچار مرتکب گناه شوند [نظریه مسیحی گناه ذاتی انسان]، حال آنکه

خودش آنها را از ارتکاب گناه منع فرموده و حتی آنان را مجازات می‌کند.^{۴۱}

وی در خصوص الهیات طبیعی گوید: «عقل‌گرایی ارسطویی توماس قدیس را بیابانی مرده دیدم ...

به زور منطق چیزی را اثبات می‌کنند که به آنها اعطا نشده است^{۴۲}»، «پروردگار خود الهیات و کلیسایی را که بر آن بنیان گرفته بود، رد کرده بود... مذهب مبتنی بر الهیات به نظر من بی‌کفایت است^{۴۳}»، «فرضیه اثر تاریخی از زندگی مسیحی از نظر من نه تنها بی‌مغز بلکه روی هم رفته بی‌روح بود.^{۴۴}»، «امروز انسان در کدام اسطوره زندگی می‌کند؟ شاید پاسخ در اسطوره مسیحیت باشد». از خود پرسیدم: آیا خود تو در آن زندگی می‌کنی؟ صادقانه بگویم که پاسخ منفی است.^{۴۵}

یونگ تفکیک بین دین و تجربه دینی را به منزله برون‌شدی از این باز خورد متعارض برگرفته است. این تفکیک از طرفی وی را تا مرز دئیسم پیش می‌برد و از طرف دیگر کثرت‌گرایی مذهبی گوهر‌گرایانه را به ارمغان می‌آورد. وی بازسازی اندیشه دینی را وجهه همت خود قرار می‌دهد و سعی می‌کند از اصول عقیده به تثلیث و نص نماز عشای ربانی تعبیری روان‌شناسانه ارائه دهد. دامنه تعبیر جدید از اصول اعتقادی به خدا و صفات او نیز کشیده می‌شود. وی خداوند را بر اساس تجربه شخصی طرح و توصیف کلامی - فلسفی متداول در الهیات را طرد می‌کند. او با تحویل دین به الهیات مخالفت می‌کند و به جای آن دین را به تجربه شخصی ارجاع می‌دهد. خدایی که در تجربه قدسی تجربه می‌شود، خدایی نیست که در قالب مقوله‌ای تصورسازی شده و مورد اثبات قرار گیرد. ادیان و «مسلکهای مختلف مجموعه‌های مدون و منظم تجربیاتی‌اند که در اصل مذهبی بوده‌اند. مضمون و محتویات تجربه اصلی در این مسلکها صورت متبرک به خود می‌گیرد و به طور کلی در قالب ساختمان فکری خشک و پیچیده‌ای منجمد می‌شود.^{۴۶}»

چهار - دین پژوهی یونگ برخلاف دین‌شناسی سایر روان‌شناسان ابعاد گوناگونی دارد. مروری بر اهم آثار وی در باب دین نشان می‌دهد که او نه تنها به دو مساله مهم

روان‌شناسی دین (علل و پیامدهای گرایش دینی) پرداخته بلکه موضوعات متنوع دیگری را در حوزه اندیشه دینی مورد بحث قرار داده است از جمله: تجربه‌های دینی، تأمل در خصوص حضرت مسیح، وجود و نقش تاریخی آن حضرت و ارتباط آن با مفاهیم اسطوره‌ای کیمیاگری، گوهر دین، ارتباط دین و روان‌شناسی، زندگی پس از مرگ سعی در ارائه راهی برای شناخت آن غیر از راه متداول نزد متألهان و فیلسوفان، مساله شرور، اوصاف باری تعالی، آفات و موانع روش دین‌شناسی و غیره.

بنابراین از طرفی توجه به تأملات یونگ در خصوص دین فواید گوناگونی دارد و از طرف دیگر به دلیل تنوع مباحثی که یونگ طرح کرده است؛ پرداختن به همه آنها در گفتاری چنین میسر نیست. به همین سبب نوشتار حاضر به طرح یکی از مسائل وی اختصاص دارد. مساله‌ای که از لحاظ منطقی نخستین و مؤثرترین مساله دین‌شناسی است: «تأملات روش شناختی یونگ در خصوص موانع و آفات دین پژوهی» تحلیل دیدگاه یونگ در خصوص دیگر مسائل، مانند علل و پیامد گرایش به دین، زندگی پس از مرگ، مساله شرور در نظام آفرینش، تجربه دینی و غیره را باید به مجال دیگری موکول کرد.

۴- تأملات روش شناختی «یونگ» در دین پژوهی

در این مبحث با قرائت جدیدی از نخستین فصل «روان‌شناسی و دین» در پرتو دیگر آثار یونگ، منطق دین‌شناسی و نقد یونگ از روش‌شناسی روان‌شناسان در شناخت دین مطرح می‌شود. روان‌شناسان در شناخت دین با چه موانع و آفاتی مواجه هستند و چگونه می‌توان این موانع را شناخت؟ غالب توصیه‌های روش شناختی یونگ نه تنها مورد قبول متألهان قرار گرفته بلکه بر جریان الهیات نوین مسیحی تأثیر ژرفی نهاده است.

طرح این مساله و قرائت نوین یاد شده بر این اصل استوار است که یکی از وجوه اهمیت دین‌شناسی یونگ مسبوق بودن آن بر دین‌شناسی «فروید» است. فروید آغازگر تبیین‌های روان‌شناختی از علل و پی‌آمدهای

گرایش دینی است و تأملات یونگ را سخت برانگیخته است. تأملات یونگ در خصوص دین شناسی فروید را می توان به دو قسم تقسیم کرد:

الف - تأملات روان شناختی؛ یونگ به عنوان یک نظریه پرداز می تواند موضع رد و قبول در زمینه نظریه فروید در باب دین اتخاذ کند. تلقی عمومی این است که فروید مخالف دین و یونگ موافق دین است. برخی از فرویدیهای جدید با این تلقی مخالفت کرده اند. «اریک فروم» یکی از سه هدف خویش در نگارش کتاب «روانکاو و دین» را تصحیح این عقیده بسیار رایج دانسته است که بر اساس آن فروید مخالف و یونگ موافق دین تلقی می شود^{۴۷}

بی تردید یکی از تفاوت های عمده نظام اول وین (روانکاو فروید) و نظام زوررخ (روان شناسی تحلیلی یونگ) به دین بر می گردد. تجربه دینی در تحلیل یونگ به ریخت های کهن ناهشیار جمعی بر می گردد و اینکه انسان تجربه های دینی را از اجداد خود به ارث برده است. به تعبیر دیگر، انسان ذاتاً - به معنای نوعی کلمه - با تجارب قدسی متولد می شود. لذا تجربه های دینی در نظریه ناهشیار شخصی فروید تفسیر روشنی نمی یابد و ارجاع آن به عقیده ادیب در دیدگاه نقدی یونگ چیزی جز گریز از خویش شدن نیست.

ب - یونگ هرگز خود را در تأملات درجه اول روان شناختی محصور نمی کند بلکه با قرار گرفتن در موضع فیلسوفان علم از دلایل روش شناختی ناکامی فروید در شناخت دین می پرسد. اگر بتوان این سؤال را در پرتو قوانین عام منطقی و معرفت شناختی بیان کرد؛ در این صورت نه تنها تبیین علمی ناکامی فروید حاصل می شود بلکه پاره ای از آفات روش شناختی دین پژوهی معاصر نیز به طور عام ترسیم می گردد.

اوج تأملات درجه دوم یونگ در نظام وین را می توان در داستان غم انگیز جدایی وی از فروید مشاهده کرد.

همکاری بسیار نزدیک یونگ با فروید و جدایی وی از فروید، داستانی معروف و نکته آموزست. تبیین سرّ این نزدیکی و آن جدایی کماکان محتاج تأمل فراوان است. «در آغاز سال ۱۹۰۰ م شروع به خواندن کتاب «تفسیر رؤیا» از فروید کردم، اما چون قادر به درک آن

نبودم کنارش نهادم. در بیست سالگی آنقدر تجربه نداشتم که بتوانم فرضیه های فروید را ارج نهم - در سال ۱۹۰۳ م دیگر بار کتاب را خواندم و متوجه شدم که تا چه حد به تصورات خود من ربط دارد^{۴۸}».

یونگ، غفلت از اهمیت روش شناختی رؤیاها را تعصب خام می داند و بر اهمیت رؤیا در شناخت افق های پنهان آدمی تاکید دارد و از این لحاظ تعبیر اسطوره ای خواب، اهمیت فروید را برای یونگ نشان می دهد ولی یونگ در موقعیتی نیست که بتواند در زندگی خود برای فروید جایی مناسب در نظر گیرد و یا در قبال او موضعی مساعد اتخاذ کند. «هنگامی با کلو او آشنا شدم که سرگرم برنامه ریزی برای کار علمی خود و تمام کردن مقاله ای بودم که می توانست موجب ارتقای من در دانشگاه باشد، لکن در آن زمان فروید در جهان علمی فردی مورد قبول نبود و هرگونه ارتباطی با او به آدم در محافل علمی صدمه می زد»^{۴۹ و ۵۰}

باز خورد متعارض شخصیت شماره یک و دو یونگ در مواجهه با فروید اوج گرفت: «شیطان در گوشم نجوا کرد که می توانم بدون ذکر نام فروید نتیجه آزمایشها و استنباطهای خود را انتشار دهم. وانگهی من خیلی پیش از بی بردن به کار او آزمایشهای خود را به نتیجه رسانده بودم. ولی ندای شخصیت دوم خود را شنیدم، اگر چنین کنی، به آن گونه که گویی از فروید بی خبر هستی - نوعی حقه بازی است. نمی توانی زندگی خود را بر دروغ بنا کنی؛ این ندا سؤال را پاسخ داد [و متعارض راحل کرد]. از آن پس یکی از مدافعان علنی فروید شدم و به خاطر او جنگیدم»^{۵۱}.

فروید نیز از طریق کتاب یونگ، «روان شناسی جنون زودرس» که نظر موافقی را جلب نکرد^{۵۲}، مودت را آغاز کرد و یونگ را به دیدار خود خواند و نخستین دیدار آنها در مارس ۱۹۰۷، سیزده ساعت گفتگوی بدون وقفه بود. فروید او را به منزله جانشین و فرزند تلقی کرد و او نیز فروید را با دیده احترام می نگریست و بی آنکه اندیشه خود را در پای او ذبح کند به او ارادت می ورزید.

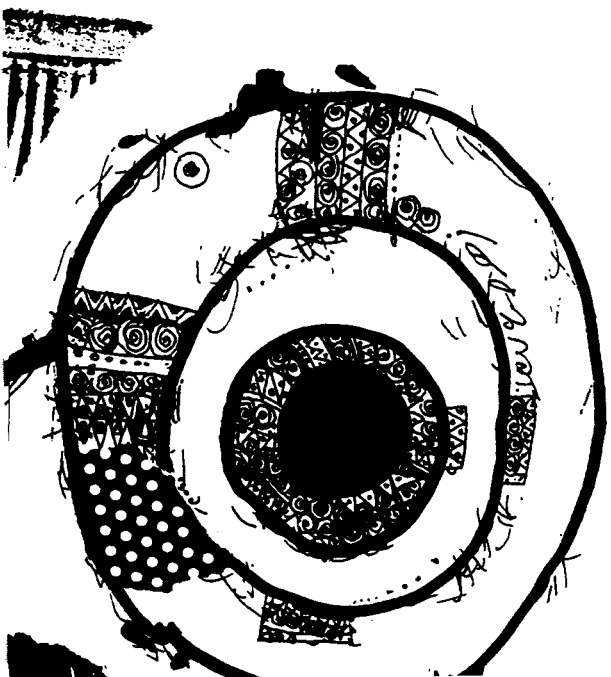
سرّ جدایی یونگ از فروید چیست؟ بسیاری دیگر از فروید جدا شدند، آیا در همه موارد علت واحدی وجود دارد؟ عده ای تبیین روانی را مطرح کرده اند. تبیین روانی

تا حدودی مساله را تفهیم می‌کند. فروید مخالفت یونگ با آراء خود را بر اساس تئوری ادیپ تفسیر کرد. او معتقد بود که یونگ در صدد ذبح پدر (فروید) است و لذا همه رفتارها و گفتارهای یونگ را در پرتو این بدگمانی تحلیل می‌کرد و یونگ نیز بیش از هر چیزی از اینکه عقده ادیپ به صورت بتی در ذهن فروید درآمده و او را از دیدن حقیقت دور ساخته است، رنج می‌برد. یونگ فردی مستقل بود و نمی‌توانست از تحکم فروید تبعیت کند.

تبیین روانشناختی علی‌رغم روشن کردن برخی از وجوه مساله، همه دلایل جدایی را نشان نمی‌دهد، به ویژه اگر به شکل مغالطه‌کنه و وجه عرضه شود؛ همان گونه که در بیان مؤلفان «مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ» آمده است: «تنها کافی است بگوئیم که یونگ وجودی مستقل و شخصی خودکفا بود [حس خودمختاری داشت] و وقتی به این نداشت که مرید، پسر و جانشین کسی باشد.»^{۵۳} جدایی یونگ از فروید به فاصله گرفتن فرزند از پدر واقعی خویش شبیه است. یونگ بیش از آنکه با اندیشه پدر مخالفت کند در خصوص راهی که وی را به عنوان کشیش کاتولیک به دوری از خدا در قالب خالصترین خدمت دینی کشانده است؛ سخن دارد. یونگ با بسیاری از اندیشه‌های فروید مخالف بود. اما آنچه به جدایی آن دو منجر شده است، کشف دلیل روش شناختی عقاید فروید است؛ نه صرفاً عقاید وی؛ «این واقعیت جای خطا نداشت که فروید از لحاظ عاطفی، فوق‌العاده گرفتار نظریه جنسیت خود بود... به شدت احساس می‌کردم که تمایلات جنسی از نظر او نوعی قداست یافته است... کماکان به یاد می‌آورم که چگونه فروید به من گفت: «یونگ عزیز، به من قول بده که هرگز مفهوم جنسیت را کنارنگذاری، این اساسی‌ترین موضوعات است. ما باید از آن یک اصل دینی بسازیم، سدی تزلزل ناپذیر...» کمابیش حیرت زده پرسیدم: سداً در برابر چی؟ و او گفت: «در برابر جذر و مد سیاه‌گل و افزود: علوم مرموز»... - این بود آن چیزی که به قلب مودت ما ضربه زد. می‌دانستم که هرگز قادر به پذیرفتن چنین طرز تفکری نخواهم بود. ظاهراً منظور فروید از «علوم مرموز» دقیقاً چیزهایی بود که

فلسفه و دین، از جمله علم معاصر و نوپای فراوان‌شناسی، راجع به روان دریافته بود. به نظر من نظریه جنسیت نیز همان قدر مرموز بود. یعنی فرضیه‌ای همان قدر اثبات نشده که بسیاری از آرای مذهبی دیگر،... فروید که همواره لامذهب می‌نمود، اکنون اصولی دینی ساخته بود و یا آنکه یک تصویر جبری دیگری - جنسیت - را جایگزین خدای یهودی می‌کرد که از دست داده بود.»^{۵۴}

بی‌تردید یونگ در خصوص نظریه جنسیت با فروید مخالف بود و این موضوع به آغاز آشنایی آن دو بر می‌گردد.^{۵۵} لکن مسئله‌ای که رابطه آن دو را متزلزل کرد؛ توجه یونگ به خلل روشی فروید در این نظریه است. یونگ با هوشمندی تحسین برانگیز متوجه شد که فروید چگونه از چاله «علوم مرموز» به چاه «نظریه جنسی خود» افتاده است. قداستی که فروید برای نظریه خود قائل بود منشاء آفات شناختی فراوان شد: «قداست از آن رو خطرناک است که انسان را به دام افراط و تفریط می‌افکند و به این ترتیب حقیقتی جزئی، نفیس حقیقت به حساب می‌آید و اشتباهی کوچک، خطایی مهلک به شمار می‌رود.»^{۵۶}



بنابراین، براهه نیست اگر قطع ارتباط یونگ از فروید را ناامیدی روش شناختی بدانیم و به تأملات یونگ در خصوص روش فروید در دین شناسی توجه کنیم. وی غالب این تأملات را به صورت عام و تقریباً بدون ذکر نامی از فروید آورده است. موانع شناخت واقعیت دین از نظر وی عبارت است از:

۱- ۴) دگماتیسم نقابدار

مراد از «دگماتیسم» نوعی روش است؛ نه نوعی عقیده؛ دو گونه روش برخورد با افکار وجود دارد: روش دگماتیک و روش غیر دگماتیک؛ دگماتیسم به منزله یک روش، حصارکشی به دور عقل و دیده است ... روشی که عین خود فریبی است. دگماتیسم شیوه‌های گوناگونی دارد که در اینجا راجع به آن بحث نمی‌شود.^{۵۷} نظریه جنسیت در تحلیل یونگ، فروید را به نوعی بیماری شناختی سوق داده است که آن را دگماتیسم نقابدار می‌نامیم. وی نمونه بارزی از روش دگماتیک فرویدی را در باز خورد وی با مسائل معنوی نشان می‌دهد: «بالا تر از همه آنکه به نظر من حالت فروید درباره روح بسیار سؤال برانگیز بود. هر جا در شخصی و یا

درکاری هنری، اثری از روحانیت وجود داشت؛ به آن مشکوک می‌شد و با اشاره می‌فهماند که تمایلات جنسی سرکوب شده است. به واقع آنچه ممکن نبود مستقیماً در قالب تمایلات جنسی تعبیر شده؛ به عنوان تمایلات روانی جنسی «Psychosexuality» مورد اشاره قرار می‌گرفت.

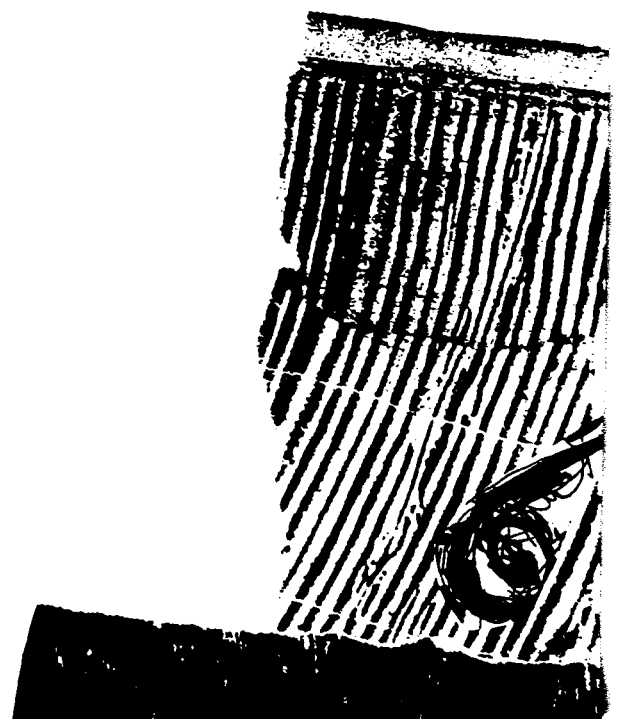
«اعتراض من این بود که این نظریه اگر هم به نتیجه منطقی خود برسد، باز هم به نوعی قضاوت نابودکننده فرهنگ خواهد انجامید ... این واقعیت جای خطا نداشت که فروید از لحاظ عاطفی، فوق‌العاده گرفتار نظریه جنسیت بود و وقتی از آن سخن می‌گفت آهنگ صدایش مصرانه و تقریباً مضطرب می‌شد و کلیه علایمی که در رفتار معمولاً انتقادی و شکاک او وجود داشت؛ از میان می‌رفت و حالت غریبی از تأثر عمیق بر چهره‌اش ظاهر می‌شد...»^{۵۸}

توصیفی که یونگ از موضع فروید در خصوص نظریه تمایلات جنسی مطرح می‌کند، دگماتیک بودن فروید را نشان می‌دهد. دگماتیسمی که نهایتاً او را از فهم هر آنچه به معنویت ارتباط دارد محروم کرده است.

۲- ۴) ایهام در موضوع

موضوع روان شناسی دین، تحلیل علل و پی‌آمدهای گرایش به دین است. شرط پژوهش در دین، وضوح موضوع است. سؤال این است وقتی از دین سخن گفته می‌شود اولاً به چه چیزی ارجاع می‌شود؟ ثانیاً چه مفهومی مد نظر است؟ یونگ به این شرط منطقی اشاره کرده است: «چون من درباره دین گفتگو می‌کنم، لازم است اول توضیح دهم که چه معنا برای این اصطلاح قائل هستم»^{۵۹}.

یکی از تفاوت‌های دین پژوهی یونگ با فروید، توجه وی به «تعریف دین» است. او در خاطرات بیان می‌کند که در چیستی دین تأملات فراوان کرده است و از جمله تعریف «بیدرمان» را از کتاب اصول عقاید مسیحیت (۱۸۶۱) مورد مذاقه قرار داده است. «بیدرمان» دین را عملی روحی می‌داند که شامل برقراری رابطه انسان با پروردگار است. یونگ تعریف بی‌درمان را در ترازوی تجربه‌های قدسی خویشتن نقد می‌کند: «رأی او را



نپذیرفتم؛ زیرا دین را چیزی یافته بودم که خدا بر من اعمال می‌کرد. عملی از سوی او که من فقط باید در برابر آن سر تسلیم فرو می‌آوردم زیرا او قویتر بود»^{۶۰}

یونگ در کتاب روان‌شناسی و دین، با تکیه بر معنای لغوی واژه "Religio" «مذهب» در زبان لاتین و با الهام از مفهوم قدسی رودلف اتو (۱۹۳۷ - ۱۸۶۹ م) تعریف زیر پیشنهاد می‌کند: «دین عبارت از یک حالت مراقبت، تذکر و توجه دقیق به بعضی عوامل مؤثر است که بشر عنوان قدرت قاهره را به آن‌ها اطلاق می‌کند»^{۶۱} و

این تعریف آشکارا، کثرت باورانه، گوهرمآبانه و مبتنی بر ارجاع دین به تجربه دین است. یونگ نه تنها در تعریف دین بر این نکته توجه تمام داشته است «من می‌خواهم مخصوصاً تصریح کنم که از استعمال کلمه دین اعتقاد به مسلک معینی را در نظر ندارم» بلکه آن را یکی از ضوابط روش شناختی در روان‌شناسی دین می‌داند: «روان‌شناس اگر بخواهد از روش علمی پیروی کند؛ نباید به دعوی هر یک از این ادیان دایر بر اینکه حقیقت منحصرألی والی الابد همان است که آن دین درک کرده است؛ توجه کند. بلکه باید توجه خود را به جنبه انسانی مسئله دین معطوف سازد. زیرا موضوع تحقیق او تجربه مذهبی اصلی است صرف نظر از اینکه ادیان مختلف تجربه مزبور را به چه صورت در آورده باشند.» ارجاع دین به تجربه دینی و ادیان را صوری انگاشتن که در تحول تاریخی عارض تجربه قدسی شده است و تفکیک گوهر دین از قالبها و صورت و ابتنای کثرت باوری گوهر مآبانه بر اساس آن، مقبول عده‌ای از متألهان جدید مسیحی شده و به منزله نظریه‌ای برای بازسازی اندیشه دینی تلقی شده است.

۳-۴) قضاوت به جای واقعیت

مهمترین خطای روش فروید، از نظر یونگ این است که وی نه از موضع روان‌شناسی بلکه از موضع فیلسوف با مساله دین مواجهه داشته است. نگرش فلسفی به اندیشه‌های دینی، روی آورد نقد منطقی و قضاوت است حال آن‌که در نگرش روان‌شناختی، قضاوت مغفول است و شناخت اندیشه‌های دینی به منزله

واقعیت (بدون توجه به حقانیت وعدم حقانیت) لحاظ می‌شود. فروید در سطح قضاوت قرار گرفته و صرفاً به دلیل روش دکماتیک خود اندیشه دینی را موهوم پنداشته است و به همین سبب از شناخت واقعیت دین محروم مانده است.

ابتدا عبارتهایی از یونگ در خصوص شأن روشی روان‌شناسی دین گزارشی و سپس ملاحظات در این باره بیان می‌شود: «هر چند غالباً درباره من گفته شده است که فیلسوف هستم ولی حقیقت این است که من پیرو اصالت تجربه‌ام و به این دلیل از دیدگاه پدیدارشناسی تبعیت می‌کنم.

... از آنجا که دین به میزان شایان توجهی روان‌شناسی دارد؛ من موضوع را صرفاً از نظرگاه تجربی به پژوهش و بررسی می‌گیرم. یعنی بنا را فقط بر مشاهده پدیدار می‌گذارم و از هرگونه ملاحظات فوق طبیعی یا فلسفی پرهیز می‌کنم^{۶۲} ... این علم منحصرألی از لحاظ پدیدارشناسی تحقیق می‌کند. به این معنا که سروکارش واقعیتها، مشاهدات و تجربیات و خلاصه با محسوسات است. حقیقتی که این علم بیان می‌کند، در سطح واقعیت قرار دارد نه در سطح قضاوت»^{۶۳} وی در خاطرات نیز بارها تذکر داده است که «در موضوعات مذهبی فقط تجربه به حساب می‌آید»^{۶۴} و مراد وی از «تجربه» در اینجا «پدیدارشناسی» است.

به لحاظ درک مناسب مقصود یونگ این نکته باید توضیح داده شود که اندیشه‌های دینی دو حیثیت دارد: ۱- حیثیت گزاره‌ای ۲- حیثیت نفسی و وجودی. اندیشه دینی از حیث نخست، قضایائی است حاکی از امری. و هر گزاره‌ای به لحاظ منطقی مدعی صدق خود نیز هست. لذا اندیشه‌های دینی از این حیث صدق و کذب‌پذیر و نقدپذیر هستند. از حیثیت دوم اساساً هویت حکایتی و صدق و کذب‌پذیری اندیشه دینی لحاظ نمی‌شود بلکه آن در قالب یک واقعیت روانی و یا اجتماعی مد نظر قرار می‌گیرد: «باورهای غالب»، باورهایی که منشاء آثار متعدد است.

توجه متداول متفکران - اعم از متدینان و ملحدان - به اندیشه‌های دینی، توجه به حیثیت نخست است و لذا متکلمان و متألهان در مقام اثبات حقانیت اندیشه دینی

بر می‌آمدند و سعی می‌کردند نشان دهند که حکایت گزاره‌های دینی، مطابق با واقعیت (محکی عنه) است. ملحدان نیز با بیان شکوک و شبهات حقانیت را مورد تردید قرار می‌دادند. سخن یونگ این است که در روان‌شناسی دین نه می‌توان در مسند متکلمان و متألهان و نه در مسند ملحدان نشست. بلکه اساساً قضاوت و داوری در اینکه اندیشه‌های دینی حکایت مطابق با واقع است یا نه؛ شأن روان‌شناسی دین نیست و فروید نیز پا را از گلیم روش روان‌شناسی فراتر نهاده است. شأن روان‌شناسی دین توجه به حیثیت دوم و شناختن اندیشه‌های دینی به عنوان یکی از قدیمترین و عمومی‌ترین تظاهرات روح انسانی است.

غالب متألهان جدید، در این بحث نیز به روش یونگ رفته‌اند و توصیه‌ی وی به روان‌شناسان را در الهیات نیز جاری ساخته‌اند. کسانی که دین را به تجربه‌ی دینی ارجاع می‌دهند، اصولاً مسند قضاوت را منتفی می‌دانند و تنها طریق شناخت دین را پدیدارشناسی می‌انگارند. عده‌ای این تغییر روش از دفاع از حقانیت به عرضه و تبیین پدیدار شناختی واقعیت دین را از مهمترین وجوه کلام جدید دانسته‌اند «مسلمانان چاره‌نویسی نیندیشدند و اساس آن این است که به جای اثبات حقایق دینی از عرضه‌ی حقایق دینی سخن گویند»^{۶۵} روش دانشمندان را در مواجهه با اندیشه‌ی دینی بر چهارقسم می‌توان تقسیم کرد:

یک - کسانی که در مقام اثبات و دفاع از حقانیت آنها هستند: (متکلمان و متألهان سنتی و برخی از معاصران) دو - کسانی که در مقام ابطال و نشان دادن بطلان آنها هستند: (ملحدان و منکران) «فروید» در این طبقه قرار دارد.

سه - کسانی که بدون قصد نخستین در خصوص نفی و اثبات به نقد منطقی می‌پردازند تا در حقانیت اندیشه‌ی فلسفی براساس مبانی معرفتی و لوازم منطقی آنها داوری کنند: (فیلسوفان دین)

چهار - کسانی که در صدد شناخت تجربی و پدیدارشناسانه دین به منزله واقعیت انکار ناپذیر در حیات آدمی و یکی از ابعاد روانشناختی وی می‌پردازند: (روانشناسان در توصیه‌ی یونگ و غالب متألهان جدید

مسیحی).

توصیه‌ی روشی یونگ در این مقام این است که اولاً روان‌شناس نباید دغدغه‌ی قضاوت در حقانیت و یا بطالت را در سر پیروانند بلکه باید به شناخت تجربی دین پردازد و حیثیت باورهای دینی را اساساً لحاظ نکند. ثانیاً موهوم‌انگاری اندیشه‌های دینی (آن گونه که در فروید دیده می‌شود) عمده‌ترین مانع شناخت عینی و تجربی دین است.

۴-۴) جزمیت ماده‌انگاری

یونگ جهان‌بینی ماده‌انگارانه را یکی از موانع فهم اندیشه‌ی دینی می‌داند. اگر کسی هستی را تنها به ساحت ماده و امور جهانی منحصر بداند، هرگز قادر به فهم تجربه‌های دینی نخواهد بود. البته توصیه‌ی روشی یونگ این نیست که برای فهم دین ابتدا باید دیدنار بود بلکه پرهیز دادن از روش دگماتیک است که فرد را از کشف هر امر معنوی محروم می‌سازد. وی در اینجا به ویژه به ماتریالیسم خام اشاره می‌کند:

«بی معنا است اگر تصور شود؛ وجود فقط می‌تواند جسمانی باشد. حقیقت این است که تنها شکل وجود که ما مستقیماً درک می‌کنیم؛ روانی است ... فراموش کردن این حقیقت ساده اما اساسی، خطای فاحشی است ... فعالیت روحی نه فقط وجود دارد بلکه عین وجود است»^{۶۶}

روان واقعیت ژرف است که بی توجه به آن نه تنها دین‌شناسی استوار نمی‌شود بلکه «بدون روان نه دانشی وجود می‌داشت و نه بصیرتی»^{۶۷} «در نخستین سالهای دانشگاه متوجه شدم که هر چند علم بر انبوهی از دانستنیها در گشوده است اما درباره بصیرتهای ناب کار چندانی نکرده و این گونه بصیرتها اصولاً از طبیعتی خاص اند.»^{۶۸}

بنابراین، سر ناکامی فروید عمدتاً به ماتریالیسم روشی وی بر می‌گردد که سعی دارد هرگونه فرآیند حیات ساحت وجودی بشر را به فعل و انفعالات فیزیکی و شیمیایی ارجاع دهد. بدون شناخت روان چگونه می‌توان خداگرایی ذاتی طبیعت بشر را معنا کرد؟ «روان به مراتب پیچیده‌تر و دست نیافتنی‌تر از بدن

است. به اصطلاح می‌توان گفت: روان‌نیمی از جهانی است که تنها هنگامی به وجود می‌آید که ما از آن آگاه می‌شویم. به همین دلیل، روان‌نه تنها یک مساله شخصی که مساله‌ای جهانی است.»^{۶۹}

۴-۵) حصر عوامل حالات روانی در هشیار

یکی از موانع شناخت اندیشه دینی، از نظر یونگ این انگاره تعصب آمیز رایج در قرن نوزدهم است که تصور شود ما خود سازنده حالات روانی خویش هستیم «این فکر تعصب آمیز نسبتاً در همین اواخر پیدا شده است...^{۷۰} انسان در واقع از نیروهای غیرشخصی که در ناهشیار او پنهان است؛ غافل است.»^{۷۱}

سرّ رواج پنداره سکولاریستی (لادینی) کسانی چون «فوریباخ» مبتنی بر اینکه انسان خالق اندیشه دینی است؛ از نظر یونگ پنداره حصر عوامل تظاهرات حالات روحی در هشیاری شخصی است. یونگ معتقد است متقدمان چنین تصویری از سازمان روانی خود نداشتند. تصویری که انسان قرن نوزدهم از خودش ترسیم کرده است نیز چنین است که هرگونه حالت روحی و روانی وی محصول اراده و قصد آگاهانه اوست و این تصویر مخدوش است و دین شناسی مبتنی بر چنین تصویری نیز ویران است. تجربه دینی از نظر یونگ از جمله اموری است که بر فرد هجوم می‌آورد و از حیطه هشیاری و اختیار وی بیرون است «روان‌به خودی خود تصاویری با محتوای مذهبی می‌سازد... بسیاری از روان‌نژندیها از نادیده گرفتن این خصلت اصلی روان سرچشمه می‌گیرد.»^{۷۲} یونگ نمونه بارز این روان‌نژندی را در فروید متصور می‌شود: «من انفجار عوامل ناهشیار مذهبی را در فروید دیده بودم... او باطناً علیه هدفش، خودش کار می‌کرد و تلخ‌تر از تلخی کسی که دشمن خویش است، وجود ندارد.»^{۷۳}

۴-۶) حصر ابعاد شخصیت در جنبه شخصی

فروید اگر چه به ناهشیار توجه داشت ولی به دلیل حصر ناهشیاری در ناهشیاری شخصی آن را به تجارب دوران کودکی ارجاع می‌داد. و نیز کسانی چون جان لاک انسان را از بدو تولد چون لوح سفیدی لحاظ می‌کردند

که حالات خود را به دست می‌آورد و افکار خود را می‌سازد. یونگ معتقد است انسان از ساحت لایتناهی برخوردار است که حصر وی در هشیار و ناهشیار شخصی فرد را از شناخت آن ساحت محروم می‌کند. دین در حیات بشری، هرگز شخصی نیست بلکه انسان در بدو تولد دیندار متولد می‌شود و اساساً دین مسبوق به تجربه‌های کودکی نیست بلکه برعکس تجربه‌های کودکی مسبوق به تجارب دینی است. زیرا تجارب دینی، تجارب اجدادی انسان است که فرد آن را از اجداد - حتی مادون انسان - به ارث برده است. به تعبیر یونگ دین به ریخته‌های کهن مربوط است که فروید به دلیل حصر ساحت وجودی انسان به جنبه‌های شخصی از کشف آن محروم بوده است.

«اشتباه خطرناکی است که ما روحیه انسان را به عنوان مساله ساده شخصی تلقی کنیم و آن را منحصرماً از دیدگاه فردی تعبیر می‌کنیم. چنین توضیحی فقط درباره اشتغالات و روابط عادی روزانه فرد می‌تواند مصداق پیدا کند... مثلاً، به نظر من نسبت دادن بروز غائله‌های ناشی از افکار انقلابی به عقده بدوی شخصی، بسیار از حقیقت دور است.»^{۷۴}

یونگ بر تجارب نوعی انسان تاکید فراوان دارد و گرایش دینی را نه در سائقه‌های فردی بلکه در تجارب نوعی بشر جستجو می‌کند. گرایش انسان به دین یکی از دیرینه ریخت‌ها است. مقاله پر سرو صدای جان پی. دورلی^{۷۵} متکفل تحلیل همین دیدگاه یونگ است که طرح آن مجال دیگری را می‌طلبد.

پی‌نوشتها

۱- توضیح این مفهوم را بنگرید به: فرامرز قراملکی احدی، تحلیل فراسوی روان‌شناختی فروید از دین «، قیسات، ش ۱، سال دوم، بهار ۱۳۷۶، ص ۱۳۲-۱۴۶.

2. Karl Gustav Jung.

3. Analytic Psychology

۴- کتاب خاطرات، رؤیاها و اندیشه‌ها را به اختصار خاطرات می‌نامیم. مشخصات کتاب شناختی این اثر در زبان فارسی به شرح زیر است:

- یونگ. خاطرات، رؤیایها و اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، آستان قدس، مشهد، ۱۳۷۰
- ۴۱- همان، ص ۵۸
- ۴۲- همان، ص ۸۰
- ۴۳- همان، ص ۱۰۲
- ۴۴- همان، ص ۱۰۸
- ۴۵- همان، ص ۱۷۱
- ۴۶- یونگ، روان‌شناسی و دین، ص ۹
- ۴۷- فروم، اریک «روانکاوی و دین»، ترجمه، نظریان، آرسن، (پوش، تهران، ۱۳۶۳، ش ۲۱، ص ۲۱)
- ۴۸- خاطرات، ص ۱۵۶
- ۴۹ و ۵۰- همان، ص ۱۵۷
- ۵۱
- ۵۲
- ۵۳- کالوین اس، هال و رنون حی. نوریاری: «مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ»، ترجمه دکتر محمد حسین، مقبل (جهاددانشگاهی تربیت معلم تهران، ۱۳۷۵)، ص ۱۸
- ۵۴- خاطرات، ص ۱۵۹، ۱۶۰
- ۵۵- همان، ص ۱۵۶
- ۵۶- همان، ص ۱۶۳
- ۵۷- تفصیل سخن در باب چیستی و روشهای دگماتیسم و به ویژه صدق آن بر روانکاوی فروید مراجعه کنید به: سروش، عبدالکریم: ایدئولوژی شیطنانی (دگماتیسم نقابدار)، مؤسسه صراط، تهران، ۱۳۷۴
- ۵۸- خاطرات، ص ۱۵۹
- ۵۹- روان‌شناسی و دین، ص ۵
- ۶۰- خاطرات، ص ۶۸
- ۶۰ و ۶۱- روان‌شناسی و دین، ص ۸
- ۶۲- روان‌شناسی و دین، ص ۲
- ۶۳- همان، ص ۴
- ۶۴- خاطرات، ص ۱۰۹
- ۶۵- مجتهد شبستری محمد. هرمنوتیک؛ کتاب و سنت، (طرح نو، تهران، ۱۳۷۵)، ص ۲۵۹ و ۲۶۱
- ۶۶- روان‌شناسی و دین، ص ۱۸
- ۶۷- خاطرات، ص ۱۰۹
- ۶۸- خاطرات، ص ۱۰۹
- ۶۹- همان، ص ۱۴۱
- ۷۰- روان‌شناسی و دین، ص ۱۹
- ۷۱- همان، ص ۲۳
- ۷۲- خاطرات، ص ۱۳
- ۷۳- همان، ص ۱۶۱
- ۷۴- روان‌شناسی و دین، ص ۲۴
75. Dourley, John P., "The Religious significance of Jung's Psychology" in: International Journal for Psychology of Religion; 1995 vol Z, 73-89
و نیز نقد Harold Coward تحت عنوان: Response to John Dourley "The religious Significance of Jung's Psychology", in: zbid.
- ۱۰- شولتس، دو آن، روان‌شناسی کمال، ۱۹۹۷، ترجمه گیتی خوشدل، (نشر نو، تهران، ۱۳۶۴) ص ۱۷۲
11. Duane schultz
- ۱۲- روان‌شناسی کمال، ص ۱۸۸
13. Eysenck Hans. Psychology is a bout peopel, 1970
14. Maddi S. Personality Theory: a comparitive Analysis.
15. Collective unconscious
16. Personal Unconscious
- ۱۷- روان‌شناسی کمال، ص ۱۵۷
18. Rogers C.R. «Actulizing Tendency in Relation to Motive & to consciouness» in M.R. Tones.ed, 1963 P.121
- ۱۹- یونگ، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، (شرکت سهامی کتابهای جیبی، تهران، ۱۳۷۰)، ص ۱
- ۲۰- یونگ از کتاب خاطرات به عنوان طرح آنی بلایاغه که خود با آن همکاری کرده بود، سخن می‌گفت (خاطرات، ص ۱۲)
- ۲۱- خاطرات، ص ۱۲
- ۲۲- همان، ص ۳۳۳-۳۳۷
- ۲۳- همان، ص ۲۱۶
- ۲۴- همان، ص ۲۲۴
- ۲۵- یونگ، روان‌شناسی و کیمیاگری، ترجمه پروین فرامرزی انتشارات آستان قدس، مشهد
- ۲۶- همان، ص ۲۲۴
- ۲۷- همان، ص ۲۲۴
- ۲۸- یونگ پاسخ به ایوب، ترجمه فؤاد روحانی، (انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران) ۱۳۵۰، ص ۹-۱۱
- ۲۹- یونگ، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، آستان قدس رضوی، مشهد، ۱۳۶۸.
- ۳۰- همان، ص ۸۹-۱۰۲
- ۳۱- خاطرات، ص ۱۳
32. Richard Glyn, Towards a Theology of Religions, London & New york: Routledge, 1989.
- ۳۳- خاطرات، ص ۷۲، ۷۳، ۵۸، ۱۰۴
- ۳۴- همان، ص ۱۳
- ۳۵- همان، ص ۴۰
- ۳۶- همان، ص ۵۷
- ۳۷- همان، ص ۷۳
- ۳۸- همان، ص ۱۴۹
- ۳۹- همان، ص ۱۴
- ۴۰- همان، ص ۱۸