

ناملی بر چند تبیین روانشناختی از دین

دکتر یوسف رضا پور

عضو هیات علمی گروه علوم تربیتی دانشگاه تبریز

مقدمه

روانشناسی دین، آن گونه که امروز دریافته می‌شود، موجودیتش را به همزمانی پیدایش ادیان تطبیقی در قرن نوزدهم اروپا با پیدایش دو رشته دیگر که در آغاز با دین بی‌ارتباط بود، مدیون است. این دو رشته عبارتند از: روانشناسی اعماق (Depth psychology) و فیزیولوژی روانشناختی (psychophysiology). بعید است که بتوان پیدایش روانشناسی دین را به کار یک فرد یا گروهی از متفکران نسبت داد ... بلکه می‌توان گفت که روانشناسی دین، برخاسته از فضای فکری و فرهنگی خاصی است که در آن روش علمی و دین پژوهشی به نحوی پخته و پیشرفت شدند که چون هر دو در معرض پرسشهای مختلفی قرار گرفتند به یکدیگر نزدیک شدند. به این معنی، روانشناسی دین برای دین پژوهشی همانقدر انگیزه‌ای تازه بود که برای علم روانشناسی. (۱)

در این نوشته، تلاش خواهد شد که نخست طرخی از تاریخ و تکامل این دانش با اشاره به پیشتازان و تئوریسین‌های بزرگ آن ارائه و سپس جهت تعمیق بحث، تبیین فریود، یونگ و فروم از دین عرضه خواهد شد.

پیشینه تاریخی

قدمت تبیینهای روانشناختی - غالباً از نوع تحویلی یا فروکاهشی - به منشاء و ماهیت

دین، به یونانیان باستان می‌رسد. لوکرتیوس، شاعر رومی، اندیشه نشأت یافتن دین در خوف و خشیت را به جامه شعر جاودانه لاتین درآورده است. در اندیشه هرمنوتیک و پدیدار شناختی، که به «احساس اتکای مطلق» شلایر ماخر باز می‌گردد و در «احساس مینوی» او تو اوج می‌یابد، بهره‌های روانشناختی آشکاری هست.

با پیشرفت روانشناسی و ظهور روانشناسی پیچیده‌تر که ناظر به جنبه‌های عاطفی، احساساتی و انفعالی ذهن بود، نظریه‌هایی درباره دین (مانند نظریه مارت) پدید آمد که منشاء دین را در نوعی احساس خشوع و خشیت می‌دید که پیش از آنکه به صورت امر قدسی یا قدرت مرموز تجربه شود، به شکل احساس خشیت تلقی می‌شد. (۲)

در اواخر قرن نوزدهم، رشته یا زیر - رشته خاصی پدید آمد که مختص تحقیق در روانشناسی دین بود. ویلهلم وونت (Wilhelm Wundt، ۱۸۳۲-۱۹۲۰ م.)، پیشتاز بزرگ آلمانی روانشناسی تجربی، با روش درون نگری به مطالعه علمی و خودآگاهی انسانی نایل آمد، یعنی خودآگاهی انسانی را در صرافت و اصالت اولیه‌اش به مطالعه گرفت و کوشید که از سیر و سلوک منزل به منزل خودآگاهی اجتماعی و فرهنگی، از جمله دین، تصویر درستی به دست دهد. بدینسان، این بنیانگذار روانشناسی تجربی، طلایه‌دار روانشناسی پدیدار شناختی و اجتماعی، و نیز روانشناسی دین بود. این روان‌شناس به یاری شاگردان و همکارانش بر مطالعه تجربه‌هایی چون ایمان آوردن، دعا، و احوال عرفانی با کاربرد روشهایی چون پخش پرسشنامه، مصاحبه شخصی، زندگینامه خودنوشت، و سایر مواد و مطالب تجربی که قابل تجزیه و تحلیل، رده‌بندی و سنجش آماری است، تاکید داشتند. (۳)

شخصیت دیگر در حوزه گرایش به «روانشناسی فکر» اسوالد کولپه (Oswald külp) (۱۸۶۲-۱۹۱۵ م.) بود که مکتب ورتسبورگ (Würzburg) برای اولین بار کاربرد پرسشنامه، مصاحبه و زندگینامه خودنوشت را در مطالعه پدیدارهای دینی، باب کرد. و بعدها کارل گیرگنسون (Karl Girgensohn) (۱۸۷۵-۱۹۲۵ م.) و ورنر گرون (Werner Gruhn) (۱۸۸۷-۱۹۶۱ م.)، پژوهشهای کولپه را در باب مبانی تجربی دین، دنبال کردند و با تخطئه احتمال وجود یک «عاطفه دینی» ابتدایی، قائل به وجود ساختار پیچیده‌ای متشکل از اندیشه و احساس که در شخصیت دینی انسان حضور دارد، شدند.

استانلی هال (۱۸۴۴-۱۹۲۴ م.) که سالها با وونت به تحقیق پرداخته بود، در امریکا آزمایشگاه روانشناختی برپا کرد که در زمینه روانشناسی دین به تحقیقات تجربی می پرداخت. او از سال ۱۸۸۱ م. تدریس در دانشگاه هاروارد را در زمینه رابطه بین بلوغ و رویکرد به دین آغاز کرد و در سال ۱۹۰۴ م. نشریه‌ای به نام نشریه آمریکایی روانشناسی دین و تعلیم و تربیت به راه انداخت. جیمز ه لویا (۱۹۴۶-۱۹۶۸ م.) و ا.د. استاریاک (۱۸۶۶-۱۹۴۷ م.) از شاگردان او بودند که هر دو سراسر عمرشان را به روانشناسی دین پرداختند.

لویا از آغاز بر آن بوده که آگاهی دین و نیز تجربه و احوال عرفانی، تفاوت کیفی با آگاهی عادی انسان ندارد. او بر این مبنا، منشاء، رشد و نقش مفاهیم کلیدی دینی را در روح انسان مطالعه می‌کرد؛ و ردّ «باور» را تا دو منشاء عمده دنبال کرده بود: نخست، شیفتگی ذهن انسان به تبیینهای علیّ؛ دوم، نیاز به حفظ تعادل روحی در بحبوحه تلاشها و تنازهای حیات. او بر آن بود که سرانجام علم تفوق خود را در هر دو زمینه، بر دین اثبات خواهد کرد.

کتاب روانشناسی دین (۱۸۹۹ م.) اثر استاریاک، نخستین اثری بود که به هیأت کتاب در این زمینه منتشر شده بود. او در این کتاب، نتایج تحقیق پنج ساله‌اش در مورد همزمانی توصیفی بین بلوغ، اسکینر فرنی و رویکرد به دین را منتشر کرده بود. تعجبی ندارد که تلاشهای او با مخالفت روحانیون و محافل دینی مواجه شد ... همواره این احساس را داشت که دین یک راز است، و علم هرگز همه ابعاد آن را نخواهد شناخت.

جورج ا. کو (George A. Coe) (۱۸۶۲-۱۹۵۱ م.) بیشتر از هر چیز از آن جهت نامبردار است که نوع‌شناسی «خلق و خو» را در تجزیه و تحلیل رویکرد به دین و ایمان آوری، به کاربرد ... کواز شیوه تحویل و فروکاهش مفرط لویا پرهیز می‌کرد؛ و ثمرات ایمان آوری را در حیات اخلاقی انسانها، همچون آخرین آزمون ارزش چنین تجربه‌هایی تلقی می‌کرد. (۴)

ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰ م.) شخصیت مؤثر دیگر در روانشناسی دین در کتاب بزرگش تحت عنوان، تنوع تجربه دینی (The varieties of Religious Experience) از نظر گاهی پراگماتیک به دین، به بررسی توصیفی و نوع‌شناسی تجربه شخصی در ارتباط با نظر کلی‌اش در باب تفوق تجربه بر اندیشه نظری، و تحقیقات و نظریات شخصی، و نه نهادی، توجه کرد. وی بر آن بود که تجربه دینی از همان بنیه روانی عام نشأت می‌گیرد که همه

تجربه‌های انسانی می‌گیرند، ولی متعلق آن فرق می‌کند. به زعم جیمز «دین عبارت است از تأثرات و احساسات و رویدادهایی که برای هر انسانی در عالم تنهایی و دور از همه بستگی‌ها روی می‌دهد، به طوری که انسان، از این مجموعه در می‌یابد که بین او و آن چیزی که آن را امر خدایی می‌نامند، رابطه‌ای برقرار است. (۵) مشهورترین نوع‌شناسی او، در تمایزی است که در کتاب فوق بین دین انسانهای سالم «یک بارزاده» (once-born) و انسانهای بیمار «دوبارزاده» (Twice-born) گذاشته است؛ تفاوتی که در رهیافت‌های آنها در قبال رنج و شرّ انعکاس یافته است.

زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹ م.) (در قسمت بعدی بیشتر به او خواهیم پرداخت) دین و جادو را توهم، و مشابه با انگاره‌های روانپزشکی در روانشناسی مرضی می‌دانست. او حرمت نهادن به خدای پدروار را نتیجه تصعید یا الایش دادن (Sublimation) احساس گناه کودکانه در تمایل ناخودآگاه به پدرکشی، و نیز موردی از آرزو اندیشی (Wishful thinking) تعبیر می‌کرد. (۶) برداشت اساسی و هنجارین او این است که دین، فریب یا پنداری است که تسلی بخش فریبنده‌اش در مرحله کمال کنونی سیر و سلوک بشری فراموش شده است. نهادهای سنتی دین در عین حال که تحویل آشکار زیست شناختی فروید که حیات معنوی انسان را به غرایز و سائقه‌های زیستی نهفته بر می‌گرداند، رد می‌کردند. تحلیلی‌گری او را در مورد منشأهای مرضی بعضی احوال و عوالم دینی، در بعضی اشخاص، و نیز انتخاب اشخاص [برای خدمات دینی و روحانی] و ارزیابی درجه تقدس آنان جدی می‌گرفتند.

ک.گ. یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱ م.)، سوئیسی که چندی همکار فروید بود، برداشت روانکاوانه بسیار مؤثرتری از دین در پیش گرفت و بر آن شد که نوعی بیان و جلوه دینی برای کمال روانی انسان ضرورت دارد و سرکوب یا واژنش آن، به ظهور آثار و علائم بیمارگونه منجر می‌شود. (۷) در نظر یونگ آنچه دین نامیده می‌شود مراحل تکاملی زیر را طی کرده است؛ نخست مرحله باستانی با وجود جادوگر قبیله، دارو پزشک و حکیم. دوم مرحله تمدن‌های قدیمی با وجود پیامبران، پزشکان و کشیشان. سوم مرحله میراث مسیحی با وجود عارفان، الهیون و فلاسفه. تمام این شخصیت‌های مذهبی، در هر مرحله تاریخ، یک عامل مشترک دارند. یعنی تجربه درونی الوهیت. یونگ این تجربه را تجربه قدسی می‌نامد. (۸)

آلپورت در ارتباط با سیستم‌های ارزشی و دین معتقد است که کارکرد و وظیفه یک سیستم ارزشی، وحدت دادن به حیات انسان است. بر طبق نظر او بالاترین سیستم ارزشی که به انسان وحدت می‌دهد، سیستم ارزشی دینی است. این سیستم بهترین زمینه را برای یک شخصیت سالم آماده می‌کند. وی همچنین یادآوری می‌کند که این طور نیست که تمامی افراد که ادعای مذهبی بودن دارند سالم هستند. بعد از تحقیقات بیشتر به این نتیجه رسید که دو نوع جهت‌گیری مذهبی وجود دارد که عبارتند از: جهت‌گیری مذهبی خارجی و جهت‌گیری مذهبی درونی. در مسائل مذهبی، جهت‌گیری مذهبی خارجی (برونگرایانه) روشی است که براساس آن فرد از نام دین، حرکات مذهب، حالات مذهب، تفکرات مذهب و در مجموع از کل دین به منظور ارضای نیازهای مختلف استفاده می‌کند. مذهب ممکن است برای رسیدن به مقام، کسب مقبولیت در خانواده یا جامعه، بالا بردن اعتماد به نفس یا توجیه اعمال مورد استفاده قرار گیرد. در جهت‌گیری برونگرایانه مذهب در خدمت نیازها و عقده‌ها و وجود ناسالم فرد است. به نظر آلپورت مذهب در چنین موردی دیگر عمل وحدت بخشیدن و معنا دادن به زندگی را انجام نمی‌دهد. مذهب در چنین موردی، یک مکانیسم دفاعی بر علیه واقعیت است. لذا به جای ایجاد و افزایش و رشد و سلامت و بالغ کردن و بالا بردن درجه پختگی فرد و ساختن او، در اصل یک ساختمان نو، و تیک است.

اما در جهت‌گیری مذهبی درونی، حیات و زیست و زندگی فرد در دین و مذهب می‌باشد، مذهب برای چنین فردی ضروری نیست، حتی برای او انتخاب هم نیست، بلکه برای وی جبراست، حیات است فلذا او در صدد خدمت به مذهب است نه برعکس. جهت‌گیری مذهبی درونی یک تمهد انگیزشی فراگیر است به این معنا که هر کاری که فرد انجام می‌دهد و هر حال و تفکری که دارد در ارتباط با عقیده مذهبی اش و عقیده او به مذهب درونی و باطنی است. مذهب و امورات مذهبی، منشأ تمام انگیزه‌های زندگی اوست. (۹)

کارل یاسپرس (۱۸۸۳-۱۹۷۱ م.) از روان‌شناسان مشهور «اگزیزستانسیالیست» می‌نویسد، برای درآمدن به ملکوت آسمان به ایمان نیاز است. ایمان شرط رستگاری و به خودی خود رستگاری است. «آن که ایمان دارد بر هر کاری تواناست» هر که به این کوه بگوید: برخیز و خود را به دریا افکن ... اگر در دل شک نیاورد بلکه ایمان داشته باشد که هر چه بگوید

خواهد شد، این به وی ارزانی خواهد شد. ایمان، همان قله‌ای است که نمودار رابطه با خداوند است. و بایستی در ذات انسانی رسوخ کند. اما به خودی خود نیست و به میل و اراده پدید نمی‌آید. به سر خود نطفه آن بسته نمی‌شود. موهبت است نه دارایی. «ایمان می‌آورم، ای خداوند! بی‌ایمان مرا مدد فرما» (مرقس ۹: ۲۴)

هانری برگسون (۱۸۵۹-۱۹۴۱ م.) می‌گوید: «در حال حاضر منابع تازه‌ای از انرژی لازم است که باید از نوع اخلاقی و معنوی باشد ... بدنی بزرگ و جسیم شده است و منتظر جانی اضافی است. بشریت توسط تمدن و تکنولوژی مادی، قامتش بیش از پیش به جانب زمین خم گشته و باید قد راست نماید و سر فراز کند و به سوی آسمان نگرَد.» (۱۰)

اریک فروم (۱۹۰۰-۱۹۸۰ م.) و اریک اریکسون که بر مسیر تحول و تکامل شخصیت، و نیز عوامل اجتماعی تأکید می‌ورزند، به نحوی مثبت و از نظر گاهی انسان‌دوستانه، بعضی از جنبه‌های دین را بررسی کرده‌اند. (در ادامه به نظر فروم اشاره خواهد شد).

روانپزشکان اگزیستالیست نظیر ویکتور فرانکل (Victor Frankl) نیز درک و دریافت مساعدی از دین دارند. اما یک رهیافت اساساً متقابل و متضاد با آنان، در قبال روانشناسی اعماق رهیافت رفتارگرایان نظیر ب. ف. اسکینر (B.F. Skinner) بوده است که خودآگاهی را برآیند حالات روانی و انگیزه‌های بیرونی می‌دانند، و لذا برداشتی کاملاً تحویلی از عقاید و اعمال دینی دارند. در انتهای بحث پیشینه تاریخی و معرفی پیشتازان، لازم به توضیح می‌باشد که اینها نمونه‌ای از شخصیت‌های تأثیرگذار در این عرصه می‌باشند. محققان دیگری نیز هستند که بعلت طولانی نشدن نوشته، نظریات آنها مطرح نشد بعنوان مثال می‌توان به افراد زیر اشاره کرد: جورج م. استراتون (۱۹۶۵-۱۹۵۷ م.)، جیمز ب. پرت (۱۸۷۵-۱۹۴۴ م.)، ر. هرتولس (۱۸۹۴-۱۹۸۰ م.)، ریچارد مولر - فراین فلس (۱۸۸۲-۱۹۴۹ م.)، جاکوب لوی مورنو (۱۸۹۲-۱۹۷۴ م.)، محقق انگلیسی د. وینیکوت (۱۸۹۶-۱۹۷۱ م.)، (Winnicott) با نظریه پدیده‌های انتقالی و هانیس کوهوت (۱۹۱۳-۱۹۸۱ م.) (Heinz Kohut) با نظریه خود - روانشناسی (۱۱) و ...

تبیین فروید

فروید در یکی از آثار عمیق خود بنام «آینده یک پندار» (۱۲) مسأله دین و روانشناسی - روانکاوی - را تحت بررسی قرار داده است. به نظر او منشأ دین ناتوانی انسان در مقابله با نیروهای طبیعت در بیرون از خود و نیروهای غریزی درون خویش است. دین در مراحل اولیه تکامل انسان بوجود آمد، یعنی در هنگامیکه بشر هنوز قادر به استفاده از خرد خود در مقابله با این نیروهای بیرونی و درونی نبود و می‌بایست یا این نیروها را سرکوب کند و یا به کمک نیروهای موثر دیگر آنها را کنترل نماید. بدین‌طریق بجای مقابله با آنها بوسیله خرد، از «ضد انفعالات» و دیگر نیروهای عاطفی کمک گرفت. وظیفه این نیروها سرکوبی و به انقیاد درآوردن نیروهایی است که بشر قدرت مقابله منطقی و عقلانی با آنها را ندارد.

در این فراگرد، انسان چیزیرا در خود پرورش می‌دهد که فروید آنرا یک «توهم» می‌نامند. از آنجا که انسان با نیروهای رام نشدنی خطرناک و غیرقابل شناختی در درون و بیرون خویش دست به گریبان است، تجربه عهد کودکی‌اش را - بهمان شکل خود - به خاطر آورده و به عقب سیر می‌کند (واپس‌گرایی). زیرا در این زمان از حمایت پدری برخوردار بود که به نظر وی دارای خرد و دانش و قدرتی فایق است و می‌تواند با اطاعت از دستورات او و اجتناب از نقض ممنوعیت‌هایش محبت و حمایت او را جلب کند.

بنابراین، دین به عقیده فروید تکرار تجربه کودکی است. همانطور که کودک می‌فهمد که با اتکاء به پدر خود و ستایشش و ترس از او می‌تواند به مقابله با وضع ناامن خود پردازد، انسان نیز به همین شیوه با نیروهای خطرناک دور و بر خویش به مقابله بر می‌خیزد. به همین جهت منشاء مذهب را جهل بشر به علت علمی پدیده‌ها و ترس او از آنها می‌داند. (۱۳) فروید دین را با تشویشهای عصبی کودکان مقایسه می‌کند. به نظر او دین یک بیماری عصبی جمعی است که معلول شرایطی است مشابه با شرایط به وجود آورنده بیماری عصبی در کودکان. هدف تجزیه و تحلیل فروید از ریشه‌های روان‌شناسانه دین پاسخگویی به این سوال است که چرا مردم ایده‌ای درباره‌ی یک خدا به نظم کشیدند. اما تجزیه و تحلیل مزبور از آشکار نمودن صرف ریشه‌های روان‌شناسانه دین فراتر رفته و مدعی می‌گردد که چنانچه ثابت شود مفهوم خدا توهمی مبنی بر امیال و خواهشهای انسانی است غیر واقعی بودن آن نیز آشکار می‌شود. (۱۴)

با همه این اوصاف، فروید پوشیده نمی‌دارد که: «با این وصف، [مذهب]، هنوز تاثیر عمیق و شگرف در اذهان بشر دارد.» (۱۵) می‌گوید: «چه خوب می‌شد این جهان را آفریننده‌ای می‌بود، آفریدگاری که بخشاینده و مهربانی داشت و در پرتو ذاتش در جهان جز نیکی و عدل و دادگری چیزی دیگر نقش و فعلیت نداشت، چه نیک می‌بود که مرگ پایان زندگی محسوب نمی‌گشت...» (۱۶)

حال باید دید چرا فروید با وجود اذعان بر ریشه‌داری و سودمندیهای دین، به آنها محلی نمی‌گذارد. این موضوع می‌تواند از نظر فروید چند دلیل داشته باشد: یکی از آنها این است که به تصور او، در تاریخ، به تدریج از نقش و سودمندیهای دین کاسته می‌شود؛ (۱۷) دلیل دوم این است که از دیدگاه او زیانها و ناسودمندیهای دین کمتر از منافع آن نیست؛ (۱۸) دلیل سوم این است که به زعم او دین چیز خطرناکی است، زیرا به تقدیس نهادهای شوم انسانی که در طول تاریخ خویش خود را با آن همداستان نموده کمک کرده است و نکته دیگر اینکه با معتقد ساختن مردم به یک توهم و منع تفکر انتقادی، مسئولیت فقر زدگی فکری بشر را نیز پذیرفته است. (۱۹)

نقدی بر تبیین فروید

واضح است که تبیین فروید مشعر بر این نیست که معتقدات دینی، کاذبند، فروید خود به این امر اذعان دارد، گرچه تمام پیروان او این را قبول ندارند. غالباً گمان شده که موفقیت هر تبیینی از دین، که بر حسب عواملی در جهان طبیعی به عمل آمده، نشان خواهد داد که نیازی به آن نیست که در تبیین، چیزی فوق طبیعی را شرکت دهیم؛ و از این رو به طور جدی اعتبار دعاوی دین تضعیف می‌شود. اما این منوط به آن است که، این دعاوی چگونه به عمل آمده‌اند. اگر دین صرفاً مبتنی بر وحی الهی است، در این صورت این واقعیت که ما می‌توانیم یک تبیین شایسته‌ای از دین عرضه بداریم، بدون طرح فعالیت الهی اعم از وحیانی و یا نوع دیگر، بطور جدی بر این ادعا موثر خواهد بود که اعتقاداتی خاص بدان خاطر که از طریق خداوند به انسان منتقل شده، صادقند گرچه به طور قاطع غلط بودن آن را اثبات نمی‌کند. اما اگر در حمایت از آموزه دینی استدلالهای عقلانی پیش نهاده شوند، مثل استدلالهای کلاسیک در مورد

وجود خداوند، در این صورت هر قوتی این استدلالها را داشته باشند به هیچ میزانی با این واقعیت - اگر یک واقعیت باشد - که مبانی روانشناختی دینی آنگونه‌اند که فروید فرض کرده، کاهش نمی‌یابد. البته اگر مکانیسمهای فروید یک شرط لازم و کافی برای اعتقاد دینی فراهم آورد، نتیجه این می‌شود که هیچ کس دلیل مطلوبی برای این اعتقادات ندارد. اگر کسی یک دلیل مطلوب داشته باشد این خود برای اعتقاد، یک شرط کافی خواهد بود و نشان خواهد داد که می‌توان اعتقاد داشت بدون آنکه به فرافکنی تصویری ناخودآگاهانه از پدر نیازی باشد. اما این تقریباً غیرقابل تصور است که بتوانیم نشان دهیم فرافکنی، شرط لازم اعتقاد است؛ حداکثر می‌توان نشان داد که میان درجه‌ای از درگیری ادیبی ناخودآگاهانه و اعتقاد دینی مقداری رابطه وجود دارد. نشان دادن اینکه مجموعه خاصی از عوامل طبیعی، یکی از چیزهایی است که می‌تواند اعتقاد دینی به وجود آورد، ممکن است برخی از طرق خاص حمایت از معتقدات را بی‌اعتبار کند، ولی به دشواری می‌توان نشان داد که هیچ زمینه معقول و شایسته‌ای قابل ارائه نیست.

طرق دیگری هست که در آن، گمان شده که نظریه فروید در باب دین، با خود یک ارزیابی منفی از دین را همراه دارد. عوامل علی خاصی که فروید دین را در حد آن ردیابی نموده، نوعی هستند که با گونه‌های نامطلوب سازمان مندی قرینند. وقتی تلقی این باشد که دین معلول این عوامل است، آن را در رده‌گونه‌های کودکانه و روان نژندی رفتار قرار داده‌ایم و بدین لحاظ چندان ارزشی ندارد که به آن عنایتی جدی بشود. (۲۰)

تبیین یونگ

یونگ ابتدا اصول کلی برداشت خود را مورد بحث قرار می‌دهد. و در ابتدای کتاب خود می‌نویسد: «من خود را در حد مشاهده پدیده‌ها نگاهداشته و از کاربرد هرگونه ملاحظه متافیزیکی یا فلسفی خودداری ورزیده‌ام.» (۲۱)

سپس توضیح می‌دهد که چگونه به عنوان یک روان‌شناس می‌تواند دین را بدون کاربرد ملاحظه فلسفی تجزیه و تحلیل کند. وی نقطه نظر خود را پدیدار شناسانه (phenomenologic) می‌نامد، یعنی اینکه، رویدادها، حوادث، تجربه‌ها و خلاصه واقعیتها

مورد نظر است. حقیقت یک چیز در واقعیت آنست نه قضاوتی که درباره آن می‌کنیم. یونگ پس از بحث درباره مقدمات روش شناختی خود به شرح نظریاتش درباره مساله اساسی می‌پردازد: دین چیست؟ خصلت تجربه دینی کدامست؟ تعریف او تعریفی است که بسیاری از حکمای الهی با آن همداستانند. می‌گوید: «دین کهنترین تظاهرات روح انسانی است و نه تنها یک پدیده اجتماعی و تاریخی که یک مسئله شخصی است.» (۲۲) یونگ با اشاره به اینکه ریشه لاتینی واژه «Religion» (دین) به معنی دقت و توجه است (۲۳) (Religio-Religere) مذهب را به طور کلی چنین تعریف می‌کند:

«وجدان امری، قدسی و نورانی و مینوی (Numinosum)، حالتی از مراقبت، تذکر و توجه دقیق به خدا یا خدایان، ارواح، شیاطین، کمال مطلوبها و غیر آن» (۲۴) و تأکید می‌نماید که ذهن بشر تاریخ دارد و روانشناسی هر نسل، میراث دار ناخودآگاه نیاکان است. (۲۵) و آن قسمت از روان را که میراث روانی مشترک نوع بشر را حفظ و منتقل می‌کند «ناخودآگاه جمعی» می‌نامند. (۲۶) از همین طریق ناخودآگاه اجتماعی است که سمبولهای مذهبی، (که از رؤیاهای ابتدایی و تخیلهای قوی و خلاق ناشی شده‌اند) (۲۷) بصورت جمعی در تاریخ منتقل و ماندگار گردیده‌اند. زبان مذهب سمبولیک است چون از ناخودآگاه سر می‌زند. هر چند ما سمبولها و نمادهای آن را در خودآگاه خویش، تعبیر و تفسیر می‌کنیم. (۲۸)

مطابق نظر یونگ، خاستگاه دینداری، بن وجود آدمی است. «آسمان خراش عقل و هوش و دانش بشری، طبقات زیرینش اعتقادات مذهبی است و اگر این طبقات زیرین نباشد انسان میان زمین و آسمان معلق می‌ماند.» (۲۹) «چیزی که طبیعی باشد به هر وسیله، آنرا از خود برانی، باز به سرعت بر می‌گردد.» (۳۰)

یونگ پس از تعریف تجربه دینی بعنوان حالتی از سلطه نیروی خارجی بر ما، به تعبیر و تفسیر مفهوم ناخودآگاه می‌پردازد. به نظر او ناخودآگاه یک مفهوم دینی است. ناخودآگاه نمی‌تواند صرفاً جزئی از ذهن فرد باشد بلکه، نیرویی است خارج از قدرت کنترل ما که بر اذهان ما تسلط دارد. «این واقعیت که ما صدای ناخودآگاه خویش را در رؤیاهای خود می‌شنویم به هیچ وجه چیزی را ثابت نمی‌کند چه، ما می‌توانیم صداهایی را نیز در خیابان بشنویم که از آن ما نیست. تنها یک شرط وجود دارد که به موجب آن می‌توانیم حقا بگوئیم

صدا از آن ماست و آن در صورتی است که شخصیت خودآگاه خویش را جزئی از یک کل و یا دایره کوچکی در داخل دایره‌ای بزرگتر فرض کنیم. برای روشن شدن مطلب، فرض کنیم کارمند جزء بانکی نقاط مختلف شهر را به دوستش نشان می‌دهد. هنگامیکه با اشاره به ساختمان بانک می‌گوید: «و اینجا هم بانک من است» از همین امتیاز قانونی استفاده می‌کند.» (۳۱)

نتیجه ضروری تعریفی که یونگ از دین و ناخودآگاه بدست می‌دهد اینست که، با توجه به طبیعت ذهن ناخودآگاه تاثیر ناخودآگاه در ما «یک پدیده اساساً دینی است» (۳۲) نتیجه اینکه اصول جزمی مذهبی و رؤیا هر دو پدیده‌های دینی هستند چه، هر دو مبین تسلط یک نیروی خارجی بر ما می‌باشند. احتیاج به گفتن نیست که بر طبق منطق فکری یونگ دیوانگی می‌بایست یک پدیده مهم دینی به شمار می‌آید.

در کتاب بزرگ دایرةالمعارف دین به ویراستاری میرچالیاده آمده است. «پیوند الهیات با مکتب یونگ را می‌توان بر مبنای این واقعیت توضیح داد که یونگ همبستگی‌ای را که روانکاوای کلاسیک بین دین و توهم قائل بود، رد می‌کرد ... در نظریه روانشناسی یونگی، تقریباً چیزی به نام «توهم» [واهی] وجود ندارد ... یونگ هم تحویل‌گرا بود، ولی تحویل‌گرایی او، به تحویل‌گرایی دینی فروید شباهت نداشت. یونگ می‌توانست دین را بر وفق واقعیت فی‌نفسه آن به عنوان یک فعالیت انسانی به روشنی ملاحظه کند. هر چند امکان دارد که زلالی دین با ریا و نفاق اجتماعی یا دردمندی و بیمارگونگی شخصی آلوده شود، مع الوصف بر واقعیت تجربه‌ای استوار است که نمی‌توان آن را با روش روانشناختی، به سایر انگیزه‌های ناخودآگاه تجزیه و تحویل کرد. در اینجا یونگ یک نکته روش‌شناختی مهم را مطرح می‌سازد، و آن این است که اثبات یا رد وجود خداوند، کار روانشناسی نیست. روانشناسی می‌تواند آثار و تبعات روانی تصویر و تصوّر خدا و پیشینه‌های اساطیری آن را مورد بحث و بررسی قرار دهد، ولی نه وجود خدا را جدا از روح انسانی. تاکید و اصرار در باب واقعیت و اهمیت تجربه دینی، موضعی بود که یونگ تا پایان عمرش حفظ کرد. در مصاحبه‌ای با بی.بی.سی از او که عمرش از هشتاد هم گذشته بود، پرسیدند آیا به خدا اعتقاد دارد؟ و او پاسخ داد: «حتماً لازم نیست که اعتقاد داشته باشم. من او را می‌شناسم.» (۳۳)

«هر آنچه صبغهٔ دینی داشت، برای یونگ مهم بود. و این امر تا حدودی ناشی از سرگذشت خود او بود ... نیز تا حدودی هم نتیجهٔ تجارب او در مقام روان درمانگر بود. در واقع او در مقالهٔ «روان درمانی یا مقامات روحانی» پا را تا آنجا فراتر نهاد که نوشت: «در میان بیماران من در نیمهٔ دوم زندگی ام - به عبارت دیگر در طول بیش از سی و پنج سال - حتی یک نفر نبوده است که مسأله و مشکل او در تحلیل آخر جست و جوی نوعی نگرش دینی در باب زندگی نبوده است». و به دنبال آن چنین آورده است: «البته این مطلب چندان ربطی به اعتقاد خاص یا عضویت در کلیسای خاص ندارد.» (۳۴)

به نظر یونگ تجربه دینی خصلتاً نوع ویژه‌ای از تجربه عاطفی است و به معنی تسلیم در برابر یک قدرت برتر است، خواه این قدرت خدا نامیده شود، خواه ناخودآگاه. همانطور که میدانیم نظریه اصلی او این بود که روح متشکل از «صورت مثالی» یا «اعیان ثابت» (Archetypes) در زمینه یک «ناخودآگاه جمعی» (۳۵) (Collective unconscious) است. بعبارت دیگر محتویات ناخودآگاه جمعی همین اعیان ثابت یا صورتهای مثالی هستند. مهمترین و اصلی‌ترین صورت مثالی «خود» [= نفس] است. و صورت مثال خود به عقیده یونگ همان صورت و مثال خداوند است. و حتی در پاسخ این سوال که آیا خدا همان ناخودآگاه انسان است؟ نظر یونگ این است که «البته جداسازی صورت مثالی خود و صورت مثالی خدا آسان نیست اما بهتر است آن‌ها را جدا بینگاریم.» (۳۶)

در قسمت پایانی تبیین یونگ ذکر این نکته مهم به نظر می‌رسد که در نظر او دین حاوی سودمندیهای متعددی است و ی ضمن بر شمردن سودمندیهای دین نتیجه می‌گیرد که «فقط ابله نادان است که ممکن است در صدد معدوم کردن رمزهای دینی برآید.» (۳۷) و در مقابل طرح این سوال که آیا سودمندی و نقش روانشناختی دین را می‌توان از فلسفه، عقل و علم انتظار داشت و از دین صرف‌نظر کرد، پاسخ منفی داده معتقد است: «در برابر مرض روحی و نیروهای مخرب ناشی از آن، هیچ کمکی از فکر و فلسفه نمی‌توان انتظار داشت ... عقل بشر به تنهایی آن قدرت را ندارد که بتواند از عهدهٔ خطر عظیم کوهی که شروع به آتشفشانی کرده است (غرایز و خودخواهیهای آدمی) برآید ... به عقیده من یک نظریه علمی هر قدر هم دقیق باشد ارزشش از لحاظ حقیقت روانشناسی کمتر از ارزش یک اعتقاد مذهبی است ... نظریهٔ

علمی از جنبه‌های عاطفی تجربه فارغ است ... یک نظریه علمی به زودی جایش را به نظریه دیگری می‌دهد و حال آنکه عقیده دینی طی قرنهای بی‌شمار باقی می‌ماند ... اعتقاد مذهبی به طرزی کاملتر از نظریه علمی، روح انسان را منعکس می‌کند. زیرا نظریه علمی تنها معرف و مبین قسمت خودآگاه است ... آتش خاموش نشدنی آتش مقدس است.» (۳۸)

در یک جایی می‌نویسد: «جای خدا خالی است و بالتیجه انسان امروزی دچار عدم اعتدال و طغیان روحی شده است که در حکم مرض است.» (۳۹) در رد عقل‌گرایی افراطی معتقد است: «ما همه چیز را از جنبه‌های مرموز و فوق طبیعی خود محروم ساخته‌ایم، دیگر هیچ چیز مقدس نیست ... هیچ صدایی با انسان سخن نمی‌گوید ... محرمات وجود ندارد ... معنویت کهن الگوها تجربه نمی‌شود ... عناصر معنوی و روحانی در نهانگاههای ناخودآگاه ما مخفی شده‌اند ... حال برای هر یک از ما ممکن است سودمند باشد که از خود بپرسد آیا ناخودآگاه او بر چیزی واقف است که احتمالاً به ما کمک کند.» (۴۰) اما «رهبران روحانی متأسفانه بیش از آنچه که به درک راز سمبولها علاقه‌مند باشند، به حفظ نهادهای خود دل بسته بوده‌اند ... مسیحی، کلیسا و کتاب مقدس را میان خود و ناخودآگاه خویش حایل قرار می‌دهد و روشنفکر متعقل نیز هنوز نمی‌داند که ذهن خودآگاهش تمامی روان او نیست.» (۴۱)

برای اجتناب از طولانی شدن نوشته در این قسمت بعنوان جمع‌بندی، جمله‌ای از کتاب روانکاوی و دین اریک فروم آورده و در قسمت بعدی به تبیین فروم از دین می‌پردازیم. به عقیده فروم نظریات فروید و یونگ را درباره دین می‌توان بطریق زیر خلاصه نمود: فروید به نام اخلاق با دین مخالفت می‌کند، یعنی در واقع موضعی انتخاب می‌کند که می‌توان آنرا «مذهبی» نامید از طرف دیگر یونگ دین را تا حد یک پدیده روانشناسی پایین آورده و در عین حال ناخودآگاه را تا حد یک پدیده دینی ارتقا می‌دهد. (۴۲)

تبیین فروم

از جمله روانکاوانی که بعد از فروید به مسائل دین بطور جدی و آنچنانکه هست پرداخت اریک فروم می‌باشد. رویکرد فروم در این زمینه با نگرش و رویکرد تحویل‌گراانه فروید کاملاً جدا و متفاوت بود. فروم ارزش دین را از دیدگاه فرهنگی وسیعی ملاحظه می‌کرد.

او در کتاب روانکاوی و دین ابتدا به مفهوم‌شناسی بحث دین پرداخته و دشواری جدی و عقیم ماندن بحث را متذکر شده است، ولی مراد خویش از واژه دین را هر سیستم فکری یا عملی مشترک بین یک گروه را که الگوی جهت‌گیری و مرجع اعتقاد و ایمان افراد آن گروه باشد، می‌داند. (۴۳)

و در ضرورت نیاز دینی معتقد است: «از آنجا که نیاز به یک نظام جهت‌گیری و اعتقادی جزء ذاتی هستی انسان است می‌توان به حدت و شدت این نیاز پی برد. به راستی هیچ منبع قدرتی قویتر از آن در بشر وجود ندارد... هیچکس را نمی‌توان یافت که فاقد این نیاز باشد. اما این بیان چیزی درباره زمینه ویژه‌ای که نیاز مزبور در آن ظاهر می‌شود به ما نمی‌گوید. انسان ممکن است حیوانات، درختان، بتهای طلائی یا سنگی، خدایان نامریی یا مقدسین و یا رهبران شیطان صفت را پرستش کند. همچنین ممکن است اجدادش، ملتش، طبقه یا حزبش، پول و یا موفقیتش را مورد پرستش قرار دهد. مذهب او ممکن است به توسعه نیروهای مخرب و برتری طلب کمک کند و یا به عکس، عشق و برادری را تشویق کند. امکان دارد نیروی منطقی او را تقویت نماید. یا آنرا عقیم سازد... مسأله دین یا غیر آن مطرح نیست بلکه موضوع این است که چه نوع دینی را انتخاب می‌کنیم؟ آیا این دین، دینی است که به توسعه و پیشرفت انسان و خلاصی نیروهای ویژه او کمک می‌کند یا آنها را عقیم می‌سازد؟» (۴۴)

فروم می‌پرسد آیا می‌توان به دین به عنوان نماینده نیازهای دینی اعتماد کرد؟ و آیا برای جلوگیری از درهم شکستن ساخت اخلاقی ما نباید این نیازها را از ادیان سازمان یافته و سنتی جدا نمود؟ دریافتن پاسخی برای سوال فوق باید این نکته را به خاطر داشت که تا هنگامیکه به جای تمیز بین انواع گوناگون دینها و تجارب دینی، دین را به مفهوم عام خود بکار می‌بریم هیچ بحث روشنگرانه درباره این مسأله امکان‌ناپذیر نخواهد بود... بنابراین فقط یک وجه تشخیص را، که به نظر من با اهمیت‌تر همه است، مورد توجه قرار می‌خواهیم داد. این وجه تشخیص از مرز بین ادیان توحیدی و غیر آن عبور نموده و آنها را به دو دسته ادیان خود کامه (Authoritarian) و ادیان نوع خواهانه Humanistic تقسیم می‌کند.

اصول ادیان خود کامه کدام است؟ تعریف واژه دین در فرهنگ آکسفورد درحالیکه

مشعر بر دین به طور کلی است، بیشتر تعریف توصیفی است از دین خودکامه. در فرهنگ یاد شده چنین می‌خوانیم: دین عبارت است از «شناسایی یک قدرت نامریی برتر که بر سرنوشت انسان تسلط داشته و واجب الطاعت و لازم الاحترام است». عنصر اصلی در ادیان خودکامه و تجربه دینی خودکامه، تسلیم در برابر یک قدرت مافوق انسان است. در اینجا دلیل پرستش به فرمانبرداری و احترام خصایص و کیفیات اخلاقی خدا یا عشق و عدالت او نیست بلکه، این واقعیت است که قدرت مزبور بر انسان تسلط دارد، یعنی از او قویتر است... ادیان خودکامه غالباً آرمانی را فرض مسلم می‌پندارند که از بس انتزاعی و مستبعد است بسختی پیوندی با زندگی حقیقی مردم دارد. در راه آرمانهایی نظیر «زندگی پس از مرگ» یا «آینده نوع بشر» حیات و سعادت افراد معاصر قربانی می‌شود. هدفهای مورد ادعا هر وسیله‌ای را موجه جلوه می‌دهند و به صورت مظاهری در می‌آیند که (نخبه‌ها یا برگزیدگان دینی یا دنیوی به نام آن بر زندگی هموعان خود تسلط می‌یابند). (۴۵)

ادیان نوع‌خواهانه بر خلاف ادیان خودکامه بر محور انسان و توانایی او بنا شده‌اند. انسان باید نیروی منطق خود را جهت شناسایی خویشتن، رابطه‌اش با هموعان و همچنین موقعیت خود در جهان، توسعه دهد... تجربه دینی در این نوع ادیان، تجربه یگانگی با همه بر اساس پیوستگی فرد با جهان است که از راه تفکر و عشق حاصل می‌شود. هدف انسان در ادیان نوع‌خواهانه نه نیل به حداکثر قدرت است نه حداکثر عجز و ناتوانی... ایمان عبارتست از قطعیت یافتن معتقدات شخصی بر اساس تجربه فکری و عاطفی او، نه پذیرش القائاتی به اعتبار شخص القاء کننده... در ادیان توحیدی نوع‌خواهانه خدا سمبل نیروهای خود انسان است که بشر می‌کوشد در زندگی خود به آنها تحقق بخشد، نه سمبل قدرت و نیروی برتر از انسان. (۴۶)

«پیامبران حقیقت، عشق و عدالت را تبلیغ می‌کردند و آن دسته از قدرتهای دنیوی از جمله دولت را که از تحقق بخشیدن به این هنجارها غفلت می‌ورزیدند مورد حمله قرار می‌دادند... آنان همانند قدر که به جنبه مثبت یعنی شناخت خدا علاقه‌مند بودند به جنبه منفی یعنی شرک و بت پرستی نیز توجه داشتند» (۴۷) اما «ادیان تاریخی بارها و بارها در برابر قدرت دنیوی تسلیم شده و با آن سازش کرده‌اند. دین تاریخی به چند اصل جزمی به مراتب

بیشتر علاقه‌مند بوده تا به اشاعه عشق و فروتنی در زندگی روزمره... کلیساها فقط نماینده کلمات «ده فرمان و قانون طلایی بودند تا روح آن» (۴۸)

اریک فروم در فصل آخر کتابش تحت عنوان آیا روانکاوی تهدیدی برای دین به شمار می‌آید؟ میان جنبه‌های متعدد دین تفاوت قائل شده و پاسخ هر جنبه را جداگانه بررسی و تبیین می‌نماید. مثلاً در رابطه با جنبه عملی دین - احساس و ایمان دینی - معتقد است «روانکاوی نه تنها به هیچ وجه خطری برای این هدف به شمار نمی‌رود بلکه به عکس می‌تواند کمک فراوانی به تحقق آن بنماید... خطری که اصول دینی را تهدید می‌کند از ناحیه علوم نیست بلکه از جانب اعمال و کارهای عمده ما در زندگی روزمره است. انسان از جستجوی هدف متعالی زندگی در خویشتن دست کشیده و خود را به صورت ابزاری جهت خدمت به ماشین اقتصادی مصنوع خود در آورده است. او بیشتر به کارآیی و موفقیت علاقمند است تا خوشبختی و رشد روحی. به عبارت دقیقتر، جهت‌گیری‌ای که بیش از همه اصول دینی را به مخاطره افکند همان چیزی است که من آن را «جهت‌گیری سوادگرانه» انسان جدید نامیده‌ام... انسان در جهت‌گیری سوادگرانه هویت خود را از دست می‌دهد و با خود بیگانه می‌شود. (۴۹)

فروم در رابطه با جنبه علمی - جادویی دین بحث متفاوتی ارائه می‌نماید. ضمن اینکه منظورش را از جنبه عملی - جادویی این چنین بیان می‌کند. «انسان جهت مقابله با طبیعت فرضیاتی درباره آن وضع و اعمال ویژه‌ای را ابداع می‌نمود که بصورت جزئی از مذهب او در می‌آمد. من این جنبه از دین را جنبه علمی - جادویی نامیده‌ام، زیرا در کار شناخت طبیعت به منظور توسعه شیوه‌ها و طریق دستکاری موفقیت‌آمیز آن با علم سهیم بوده است.» البته فروم در این مورد میان ادیان تفاوت قائل می‌شود، مثلاً ادیان شرقی را در مقایسه با ادیان غربی مطلوب و معقول توصیف می‌کند. به عنوان مثال در ادیان هند و بودا پاسخ سوالاتی نظیر متناهی بودن جهان، ابدی بودن یا نبودن عالم و غیره با بذله و طنزی عالی داده شده است. بودا هنگامی که درباره چنین مسائلی از جانب شاگردانش مورد پرسش قرار می‌گرفت همواره جواب می‌داد: نمیدانم، و علاقه‌ای هم به دانستن آن ندارم. زیرا پاسخ آن هر چه باشد به مساله‌ای که مورد علاقه ماست، اینکه چگونه می‌توان رنجهای بشر را تعدیل نمود کمکی نمی‌کند.»

فروم این بحث را در میان ادیان غربی بشکل زیر طرح می‌نماید: «... اغلب مجادلات ضد دینی عصر روشنگری متوجه اصرار دین در مورد پذیرفتن بی چون و چرای عبارات عملی آن بود، نه بر ضد اصول دینی. در سالهای اخیر کوششهای فراوانی، هم از طرف مذهبپون و هم از جانب شماری از دانشمندان، جهت اثبات این نکته بعمل آمده که تعارض بین افکار و نظریات دینی و نتایج حاصل از آخرین پیشرفتهای علوم طبیعی از آنچه که تا حتی پنجاه سال پیش تصور می‌شد کمتر می‌باشد. اطلاعات و شواهد فراوانی در حمایت از این فرضیه ارائه گردیده است. اما به نظر من در این بحث‌ها به موضوع اصلی توجه نشده، چه حتی اگر کسی اظهار داشت که نظر ادیان یهود و مسیح درباره منشاء عالم به اندازه هر نظریه علمی دیگری منطقی و قابل دفاع است باز بحث بر سر جنبه علمی دین بود نه جنبه مذهبی آن. این پاسخ که مسأله بر سر بهبود روح انسان است و نظریه طبیعت و آفرینش آن ربطی به این موضوع ندارد هنوز هم به اندازه زمانی که «ودا» یا «بودا» آنرا اظهار داشت صادق است.» (۵۰)

چنانکه در بحث پیشینه تاریخی نوشتار نیز آمد رویکرد اصلی او به دین کاملاً انسانی و فرهنگی می‌باشد. و حتی تا آنجا پیش می‌رود که می‌گوید: «... مسأله دین مسأله خدا نیست، بلکه مسأله انسان است. غرض از فرمولها و سمبلهای دینی بیان گونه‌های خاص از تجربه انسانی است و مسأله مهم خصلت و کیفیت این تجربه‌هاست.»

یا «تعارض واقعی، بین اعتقاد به خدا و «خدانشناسی» نیست بلکه، بین طرز فکر نوعخواهانه دینی و طرز فکری است که قطع نظر از نحوه اظهار و یا اختفای آن در شعور ناخودآگاه، معادل بت پرستی است.» (۵۱)

و در یک بحث آسیب‌شناسی دینی می‌گوید: «عدم مدارا و اغماضی که خصلت ویژه ادیان غربی است... تأثیر مخربی بر روی پیشرفت دین داشته و منجر به نوع جدیدی از بت پرستی شده است... فراموشی می‌کنیم که ماهیت بت پرستی، پرستش این یا آن بت خاص نیست، بلکه یک گرایش ویژه انسانی است... آیا وقت آن نیست که بحث درباره خدا را کنار بگذاریم و به جای آن در برداشتن نقاب از چهره اشکال امروزی بت پرستی متحد گردیم... ما خواه مذهبی باشیم، خواه نباشیم، خواه به ضرورت یک دین تازه معتقد گردیم یا به دین لادینی و یا به مداومت سنن یهودی - مسیحی، تا زمانیکه به ماهیت و تجربه و انسان توجه

داریم نه پوسته و عبات و کلیسا، می‌توانیم در رد و نفی قاطع بت پرستی متحد گردیم، و احتمالاً متوجه شویم که در این کار ایمان مشترک بیشتری داریم تا در هر گونه بیان مثبت درباره خدا. مطمئناً تواضع ما بیشتر و عشق ما به یکدیگر افزون خواهد شد. (۵۲)

کلام آخر اینکه سه تبیین روانشناختی از دین توسط سه روان‌شناس یا به تعبیر دیگر سه روانکاو مطرح شد. با این تفاوت که ما در تبیین فروید با یک نگاه آسیب‌شناختی و منفی نسبت به دین مواجه بودیم و در این نگاه نهایتاً ناخودآگاه انسان بد است و فروکوبیده شده، یعنی آنچه که با نیازهای فرهنگی و یا من‌عالیتر ما مانع‌الجمع است. درنظام و تبیین یونگ با رویکرد مثبت و زیست‌شناسانه - نقطه مقابل آسیب‌شناسانه - مواجهیم که ناخودآگاه بصورت یک منبع مکاشفه و شهود در می‌آید و خوب است و سمبلی است که به زبان دینی همان خدا است. و به نظر او این واقعیت که ما تابع دستورات ناخود آگاهانه خویش هستیم به خودی خود یک پدیده دینی است. ولی به عقیده فروم هر دو تبیین قبلی تحریفهای یکطرفانه واقعیت است. و در این نظام ناخودآگاه نه خوب است و نه بد. و ناخودآگاه ما، یعنی آن قسمت از وجود ما که از من سازمان یافته، یعنی خویشتن ما جدا شده است، هم حاوی پست‌ترین جنبه‌های فکر و عاطفه است و هم شامل عالیترین و بهترین آنها.

یادداشت‌ها و پی‌نوشت‌ها:

1. Eliade, 1987

2. Ibid.

۳- الیاده، ۱۳۷۵، ص ۱۳۲-۱۳۳.

۴- همان، ص ۲۵۹-۲۵۷.

۵- جینز، ۱۳۴۷، ص ۶.

۶- فروید، ۱۳۵۷.

۷- یونگ، ۱۳۵۲.

۸- هایدومک گینس، ۱۳۷۹، ص ۱۱۳.

۹- شولتز، ۱۳۶۲.

۱۰- برگسون، ص ۳۲۶.

11. Eilade, 1987

۱۲- فروید، ۱۳۷۵.

۱۳- همان، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۱۴- فروم، ۱۳۵۹، ص ۲۲.

۱۵- فروید، ۱۳۵۷، ص ۲۷۳.

۱۶- همان، ص ۳۳۳.

۱۷- همان، ص ۴۰۳.

۱۸- همان، ص ۳۹۵.

۱۹- فروم، ۱۳۵۹، ص ۳۳.

۲۰- لئون، ۱۳۷۳.

۲۱- یونگ، ۱۳۵۲، ص ۱.

۲۲- همان، ص ۲.

۲۳- همان، ص ۶.

۲۴- همان، ص ۸.



۲۵- یونگ، انسان و سمبولهایش، ص ۱۰۰.

۲۶- همان، ص ۱۶۲.

۲۷- همان، ص ۷۵.

۲۸- همان، ص ۲۴.

۲۹- یونگ، ۱۳۵۲، ص ۶۷.

۳۰- همان، ص ۱۹.

۳۱- همان.

۳۲- همان.

۳۳- الیاده، ص ۲۸۷-۲۸۹.

۳۴- همان، ص ۲۸۹.

۳۵- صورتهای مثالی یا (Archetypes): شیوه‌های ذاتی و ارثی ما قبل از ادراک که وابسته به فرایزی است که خود ادراک را تنظیم می‌کند. صورتهای مثالی اندیشه‌های نخستین هستند مشترک در همه انسانها، و آنها فقط از طریق نگارهای مثالی بیان می‌شوند. آنها بار عاطفی دارند و به طور خود مختار از ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرند.

۳۶- هایدومک گینس، ص ۱۱۴.

۳۷- روانشناسی و دین، ص ۲۱۰.

۳۸- همان، ص ۵۳، ۸۳، ۸۹، ۹۱، ۹۲.

۳۹- همان، ص ۱۶۹.

۴۰- انسان و سمبولهایش، ص ۱۴۲، ۱۴۱، ۱۴۷، ۱۵۳.

۴۱- همان، ص ۱۴۱-۱۵۵.

۴۲- فروم، ۱۳۵۹، ص ۳۱.

۴۳- همان، ص ۳۳.

۴۴- همان، ص ۳۷-۳۹.

۴۵- همان ۷ ص ۲۸-۵۱.

۴۶- همان، ص ۵۱.

۴۷- همان، ص ۱۰۴، ۱۴۱.

۴۸- همان، ص ۴۷.

۴۹- همان، ص ۱۲۱، ۱۲۲ و ۱۲۵.

۵۰- همان، ص ۱۲۶-۱۲۹.

۵۱- همان، ص ۱۳۶ و ۱۳۸.

۵۲- همان، ص ۱۴۰-۱۴۳.

منابع و ماخذ:

- ۱- التون، ویلیام، پی. ۱۳۷۴، تبیین‌های روانشناختی از دین، ترجمه غلامحسین توکلی، فصلنامه حوزه و دانشگاه دفتر همکاری حوزه و دانشگاه، سال دوم، شماره پنجم.
- ۲- الیاده میرچا، ۱۳۷۵، دین پژوهی (جلد اول) (اول و دوم) ترجمه: بهاء‌الدین خزماشوی، چاپ دوم، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- ۳- برگسون، هانری، دو سرچشمه اخلاق و دین، ترجمه حسن حبیبی، شرکت انتشار.
- ۴- جیمز، ویلیام، ۱۳۶۷، دین و روان، ترجمه مهدی قائمی، چاپ دوم، انتشارات دارالفکر، قم.
- ۵- شوئس، دو آن، ۱۳۶۴ روانشناسی کمالی، ترجمه گیتی خوشدل، چاپ سوم نشر نو.
- ۶- فروید، زیگموند، ۱۳۷۵، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، انتشارات آسیا.
- ۷- فروم، اریک، ۱۳۵۹، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان چاپ چهارم انتشارات پیش.
- ۸- هاید، مگی و مک گینس، مایکل ۱۳۷۹، یونگ (قدم اول)، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران نشر پژوهش و شیرازه.
- ۹- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۵۲، روانشناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، شرکت سهامی کتابهای جیبی.
- ۱۰- یونگ کارل گوستاو، ۱۳۵۲، انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، امیر کبیر.

11. Eliade, Mircea, 1987, The Encyclopedia of Religion

New York: Macmillan publishing co. & London: Collier Macmillan publishers



پرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی