

خدا در اندیشه یونگ

جواد فیروزی*^۱، زینت حسینی^۲

۱. استادیار ادیان و عرفان دانشکده علوم انسانی، دانشگاه سمنان
۲. دانش‌آموخته کارشناسی ارشد ادیان و عرفان، دانشکده علوم انسانی دانشگاه سمنان
(تاریخ دریافت: ۹۱/۴/۱۰؛ تاریخ تصویب: ۹۱/۹/۲۸)

چکیده

انسان پس از گذشت هزاران سال از تاریخ حیات خود هنوز نتوانسته برای پاره‌ای از پرسش‌هایش پاسخ قانع‌کننده‌ای بیابد. با وجود همه پیشرفت‌های علمی، هنوز نمی‌دانیم از کجا آمده‌ایم و به کجا می‌رویم و در اقیانوسی پر از رمز و راز، عاجز از یافتن پاسخی مناسب، به سراغ آفریننده این اقیانوس می‌رویم. اما این مفهوم و وجود چنین آفریننده‌ای خود مسأله‌ای پیچیده و دشواری است.

مفهوم «خدا» از جمله مفاهیمی است که در عصر حاضر از دیدگاه‌های متفاوتی بدان پرداخته شده و سنت‌های مختلف تعبیرهای گوناگونی از آن ارائه کرده‌اند. در حوزه روان‌شناسی، زیگموند فروید به طور مفصل به این موضوع پرداخته و مسأله خدا را با توجه به نظریه عقده ادیپ تبیین کرده است.

کارل گوستاو یونگ نیز که آثار چشمگیری در زمینه روان‌شناسی دین دارد، از این مفهوم در بیان آرای خود با احتیاط و گاه متناقض استفاده کرده است. از نظر او خدا در جان آدمی است و تصویر خدا مجموعه پیچیده‌ای از اندیشه‌هایی است که سرشت کهن الگویی دارند و میزان معینی از انرژی به کار رفته در فرافکنی را باز می‌نمایانند.

این مقاله می‌کوشد تا اندیشه یونگ درباره خدا را با بهره‌گیری از آثار و سخنان وی مورد بررسی قرار دهد و رویکرد روان‌شناختی او را در این زمینه روشن سازد.

واژگان کلیدی

خدا، تصویر خدا، ضمیر ناخودآگاه جمعی، کهن‌الگو.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

مقدمه

بنیانی‌ترین مفهوم دینی، مفهوم خدا است. همان‌طور که در واقع بنیانی‌ترین ویژگی هر یک از ادیان را باید در کیفیت درک مفهوم خدا دنبال کرد.

انسان از آغاز آفرینش همواره از تسلط نیرویی برتر بر زندگی خود آگاه بوده و نام‌های گوناگونی برای آن نهاده است. اما همواره از چیستی و هویت این نیروی برتر یا خدا درمانده شده و آن را همچون رازی در سرتاسر تاریخ با خود همراه داشته است.

مکتب‌های مختلف در هر یک از رویکردهای جامعه‌شناختی، پدیدارشناختی، فلسفی و... تحلیل‌های متفاوتی از مفهوم خدا ارائه کرده‌اند. روان‌شناسی دین از حوزه‌هایی است که بدین مفهوم پرداخته و مهم‌ترین نظریه‌پرداز آن، زیگموند فروید است. به باور فروید، دین‌داری به هر صورت عمیقاً در عقده ادیپ ریشه دارد و خدای شخصی، به لحاظ روان‌شناختی، چیزی نیست جز پدری متعالی. به اعتقاد وی، علاقه به پدر که ریشه هر دین و مذهبی است، ناگزیر گره‌های کور عقده ادیپ، از جمله احساس ترس و گناه را آشکار می‌کند.

آرای کارل گوستاو یونگ، نیز به عنوان روان‌شناسی که در مورد دین و مسایل دینی تحلیل‌ها و نظریه‌های بحث‌انگیزی دارد، قابل توجه است. یونگ ناخودآگاه جمعی^۱ را به رسمیت می‌شناسد و نظریه کهن‌الگوها^۲ را مطرح و نظریه‌های دینی خود را بر آن بنا می‌کند. کهن‌الگوها، مفاهیم و تصوراتی هستند که نه در طول زندگی شخصی فرد، بلکه در طی هزاران سالی که از حیات بشر می‌گذرد شکل گرفته‌اند. شباهت این تصورات با موضوعات اساطیری و دینی‌ای که در طول قرن‌ها در نواحی جغرافیایی بسیار مختلف پدید آمده‌اند باعث شد که یونگ آنها را تصاویر ازلی بداند و وجود کهن‌الگوهای اساسی

1. Collective unconscious

2. Archetypes

را مسلم بشمارد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۵۸۶). مهم‌ترین کهن‌الگو، کهن‌الگوی «خود»^۱ است که حد وسط شخصیت در نظر گرفته می‌شود؛ یعنی جایی میان خودآگاه و ناخودآگاه که هماهنگی و تعادل میان ویژگی‌های متضاد و گوناگونی را که تشکیل‌دهنده روان هستند، برعهده دارد.

یونگ در آغاز با تأثیرپذیری از فروید، مفهوم خدا را نوعی فرافکنی انرژی روانی می‌پنداشت؛ به ویژه اسطوره خدای آفتاب را توصیف فرافکننده پیش‌رفت و پس‌رفت منظم این انرژی در طول زندگی فرد می‌دانست. در سال ۱۹۱۸ با کشف مفهوم «خود» و جایگاه آن در روان آدمی، یونگ مفهوم خدا و کل جهان پیچیده پدیده‌های دینی را نه تنها فرافکنی فرایندهای روانی، بلکه نمادهای لازمی دانست که انسان‌ها را تبیین می‌کنند و به سوی کمال روانی سوق می‌دهند (وولف، ۱۳۸۶، ص ۵۹۸).

در این نوشتار فرایندهای روانی مرتبط با مفهوم خدا در دیدگاه یونگ مورد بررسی قرار می‌گیرد، تا نگاه وی بدین مسأله به شکل علمی روشن شود.

خدا و ضرورت شناخت او

یونگ در آثار علمی خود کمتر از خدا سخن می‌گوید و از به کار بردن اصطلاح تصویر ذهنی خدا در روان انسان می‌پرهیزد. در یک مورد زبان او ذهنی و مبتنی بر تجربه درونی و در مورد دیگر عینی و مبتنی بر پژوهش علمی است. در مورد اول به عنوان فردی سخن می‌گوید که افکارش تحت تأثیر احساس‌های تند و نیرومند، کشف و شهود، و تجربه‌های یک زندگی دراز و به طور غیرعادی غنی قرار دارد، و در مورد دوم، به عنوان عالمی که آگاهانه خود را به چیزی محدود می‌کند که شاید بتوان آن را با دلیل و مدرک بیان و تأیید کرد (یونگ، ۱۳۷۰، ص ۱۴). او می‌نویسد:

«من از فلسفه و تاریخ ادیان و تاریخ و علوم طبیعی فقط برای بیان نمودن تسلسل و توالی نفسانیات و نیز پدیدارشناسی روان استفاده می‌کنم. اگر برحسب تضاد مفهوم خدا و یا مفهوم کارمایه "انرژی" را که به همان اندازه مابعدالطبیعی است به کار می‌برم، از سر

1. Self

ناچاری است؛ زیرا آنها مقادیر و کمیاتی هستند که از روز ازل در روان بوده و هستند. من از تکرار این سخن ابا ندارم که نه قانون اخلاقی، نه مفهوم خدا و نه هیچ مذهبی، از برون به انسان نپرداخته و چنگ نینداخته، چنان که گویی از آسمان افتاده باشند؛ برعکس انسان از آغاز تمام آنها را در درون خویش دارد، و به همین علت آن همه را از بطن خود استخراج می‌کند و مدام می‌آفریند. بنابراین، این اندیشه که کافی است با تاریک‌اندیشی در ستیز و آویز شویم تا چنین اشتباهی ناپدید گردد، کاملاً عبث است» (یونگ، ۱۳۷۲، ص ۱۸۲).

یونگ اغلب بین کاربرد روان‌شناسی از واژه «خدا» و کاربرد فلسفی آن تفاوت قایل می‌شود و تذکر می‌دهد که وقتی می‌گوید «خدا»، منظورش فی نفسه مفهومی روان‌شناختی است و این مفهوم ربطی به خدای از پیش موجود فلسفی-کلامی ندارد (زرروانی، ۱۳۸۴، ص ۱۱۵).

او می‌نویسد: «آرمان نظام اخلاقی و نظام خداوندی به لایه از میان نرفتنی روح انسان تعلق دارد. به همین دلیل، هر نوع روان‌شناسی متعارف، که با اندیشه‌های پُر زرق و برق روشنگرانه چشم‌هایش را بسته، باید به این حقایق بپردازد. در دانش فیزیک می‌توان بدون انگاره خداوند به کار پرداخت، اما در روان‌شناسی، خداوند مسأله‌ای است که قطعاً باید آن را شناخت؛ درست مثل این که مفاهیمی چون عشق، غریزه، مادر و غیره را باید بشناسیم. این تقصیر آرایش همیشگی شیء و انگاره است که مردم نمی‌توانند بین خدا و تصویر خدا تمایز قایل شوند، و به این ترتیب فکر می‌کنند که وقتی کسی از تصویر خدا سخن می‌گوید، از خدا سخن می‌گوید و توجیهاات «خداشناسانه» ارایه می‌دهد. روان‌شناسی به عنوان یک علم نمی‌تواند خواهان ذات‌انگاری تصویر خداوند باشد. اما با آن که حقایق با ذات خود یگانه‌اند، باید وجود انگاره خداوند را شناخت. به همین طریق غریزه شناخته می‌شود، اما واقعاً نمی‌تواند بگوید که غریزه چیست. عامل روان‌شناختی که در این جا بدان اشاره شده، بر کسی پوشیده نیست؛ به همین اندازه نیز کسی نمی‌داند که این عامل فی نفسه چیست. به همین نحو، آشکار است که تصویر خدا به مجموعه‌ای پیچیده از حقایق روان‌شناختی مربوط است و بنابراین، کمیتی است که می‌توانیم به کمک آن دست به عمل

زنیم؛ اما این که ذات خدا چیست، مسأله‌ای است که روان‌شناسی نمی‌تواند بدان پاسخ گوید (یونگ، ۱۳۸۵، ص ۸۷).

خدا به عنوان کهن‌الگو

از نظر یونگ، ناخودآگاه نه تنها شامل مضامین شخصی می‌شود، بلکه بیش‌تر کهن‌الگوها را، که به طور کلی موروثی هستند، نیز در بر می‌گیرد. در اینجا کلید اصلی کهن‌الگوی خدا است که گاهی یونگ آن را معادل با ناخودآگاه نشان می‌دهد (Main, 2006, p157). بنابراین، منظور اصلی یونگ از مفهوم خدا آن است که خداوند یک کهن‌الگو است. در این دیدگاه، صفتی خاص برای خدا قایل می‌شود، صفتی که ویژگی همه کهن‌الگوهاست. این صفت آن است که خداوند، در مقام یک کهن‌الگو، تجلی عمیق‌ترین سطح ذهن ناخودآگاه، یعنی ناخودآگاه جمعی است. با وجود این، ما از این ادعا که «خداوند یک کهن‌الگو است» می‌توانیم تمایز مهم دیگری را استخراج کنیم که آن هم در میان سایر کهن‌الگوها مشترک است. این تمایزی است بین خدا به عنوان شکل کهن‌الگویی و خدا به عنوان محتوایی کهن‌الگویی (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۷۸). خدا به عنوان شکل کهن‌الگویی در همه انسان‌ها یکسان و مشترک بوده اما محتوای آن در سنت‌ها و زمان‌های گوناگون متفاوت است و به صورت زئوس، یهوه، برهمن، تائو، کریشنا و... تجلی می‌کند.

یونگ تصویر خدا را هم کهن‌الگو می‌داند. کهن‌الگوی تصویر خدا صورتی بسیار مهم و بانفوذ است و چون پیدایش این کهن‌الگو در حالات روحی دارای خاصیتی «قدسی و نورانی» است، گاه در بالاترین درجه باید آن را در شمار تجربه‌های دینی محسوب کرد (امید، ۱۳۷۳، ص ۱۱). وی می‌نویسد:

در روان‌شناسی، مفهوم الوهیت، وزنه ثابتی است که باید آن را منظور داشت، به سان عواطف ابتدایی و غرایز و مفهوم مادر و غیره، خلط ابتدایی تصویر (imago) و محمول آن، هرگونه تمیز میان خدا و تصویر خدا را زایل می‌سازد. بدین علت شما را متهم می‌دارند که به الهیات پرداخته اید و هر بار که از مفهوم خدا سخن می‌گویید، آن مفهوم را به معنای خدا می‌گیرند. روان‌شناسی به عنوان علم، نباید گردن‌گیر تصویر خدا به معنای اقوم شود، بلکه فقط لازم است طبق واقعیات، کار ویژه مذهب و تصویر خدا را در نظر داشته باشد و به حساب آورد (یونگ، ۱۳۷۲، ص ۱۸۱).

سپس ادامه می‌دهد: وقتی من به عنوان یک روان‌شناس می‌گویم که خدا یک کهن‌الگو است، منظورم آن است که یک تیپ (سنخ) روانی است. واژه تیپ از تیپوس^۱، به معنا وزیدن یا منقوش کردن، مشتق شده است. بنابراین، یک کهن‌الگو، پیش‌فرضی درباره وجود یک نشانه‌گذار یا منقوش‌کننده است... آگاهی ما در باره سرچشمه اصلی کهن‌الگو، بیش از آن چیزی نیست که درباره سرچشمه روان می‌دانیم. شایستگی روان‌شناسی به عنوان علمی تجربی فقط تا آن جاست که بر پایه پژوهش‌های مقایسه‌ای، تعیین کند که آیا نمونه حک شده بر روان را می‌توان «تصویر ذهنی خدا» نامید یا نه. کهن‌الگوی خدا نیز در پی اثبات یا رد وجود واقعی خدا نیست... ما می‌دانیم که تصویر ذهنی خدا نقش مهمی در روان‌شناسی ایفا می‌کند، ولی نمی‌توانیم وجود فیزیکی خدا را اثبات کنیم (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۷۹).

در واقع، تصویر ذهنی خدا اصطلاحی است برگرفته از آباء کلیسا، مبتنی بر عقیده آن‌ها به اینکه تصویر ذهنی خدا در روح انسان نقش بسته است (یونگ، ۱۳۷۰، ص ۴۰۸). تصویر خدا پاسخ به عملکردی روان‌شناختی و مطلقاً ضروری است که ماهیتی غیرعقلانی دارد، و این تصور هیچ چیز مشترکی با تصور وجود خدا در زمینه وجود خدا ندارد. در این مورد اخیر، شعور انسانی هرگز قادر به پاسخ نیست و عرضه دلیل در زمینه وجود خدا از آن هم ناممکن‌تر است. افزون بر این، چنین دلیلی کاملاً بی‌فایده است؛ زیرا تصور وجودی الهی و توانای مطلق، اگر به صورت خودآگاه نباشد، دست‌کم به صورت ناخودآگاه در همه جا رواج دارد (یونگ، ۱۳۸۷، ص ۳۹۵). از لحاظ روان‌شناسی وقتی این تصویر به‌خود خود در رؤیاهای اوهاام، حالات رؤیایی و غیره پیدا می‌شود، مظهر «خود»، یعنی مظهر تمامیت روانی است. به بیان یونگ:

تنها به واسطه روان است که می‌توانیم بگوییم خدا بر ما عمل می‌کند، لیکن نمی‌توانیم تشخیص دهیم که آیا این اعمال از خدا ناشی می‌شود یا از ناخودآگاه. نمی‌توانیم بگوییم که خدا و ناخودآگاه دو جوهر متفاوت اند. برای مفاهیم ماورای حسی هر دوی آنها مفاهیم

1. Typos

مرزی هستند. مع‌هذا از لحاظ تجربی می‌توان به احتمال زیاد گفت که در ناخودآگاه کهن الگوی تمامیت وجود دارد و خود را به خودی خود در رؤیاها و غیره متجلی می‌کند، و نیز تمایلی مستقل از اراده آگاهانه وجود دارد که سایر کهن الگوها را به این مرکز مربوط می‌سازد. در نتیجه، غیرمحمتمل نمی‌نماید که کهن الگو کیفیتی نمادین را پدید آرد که همیشه خدا را بیان کرده است... تصویر خدا با خود کهن الگو تطبیق نمی‌کند، بلکه با محتوای به خصوصی از آن تطبیق می‌کند؛ مثلاً با "خود" مثالی. این همان کهن الگو است که دیگر نمی‌توانیم آن را به طور تجربی از تصویر ذهنی خدا تمیز دهیم. بنابراین می‌توان تصویر ذهنی خدا را... به عنوان بازتاب "خود" و یا بالعکس "خود" را بازتاب تصویر ذهنی خدا در انسان تعریف کرد (یونگ، ۱۳۷۰، ص ۴۰۸).

حال اگر خواننده‌ای بخواهد در برابر تصاویری که ما از خدا در ذهن خود مجسم می‌کنیم بگوید که این چیزی جز تصور ما نیست؛ گوئیم این ایراد به کلی با تجربه و مشاهده ما منافات دارد؛ زیرا تجربه بدون کم‌ترین شک نشان می‌دهد که این تصاویر دارای صفت نورانیت و روحانیت می‌باشند. خاصیت بی‌مانند این تصاویر، یعنی نورانیت مقدس آنها، نوعی است که ما نه تنها احساس می‌کنیم که آنها اشاره به وجود حقیقتی مطلق می‌نمایند، بلکه متقاعد می‌شویم که عین آن حقیقت را بیان و وجود آن را اثبات می‌کنند. از این جهت بحث در اطراف موضوع بی‌اندازه دشوار، بلکه غیرممکن می‌شود. انسان فی‌الواقع نمی‌تواند کیفیت و حقیقت خدا را برای خود مجسم سازد، مگر با استفاده از تصاویری که خود به خود بروز کرده یا از راه سنت پذیرفته شده‌اند، اما کسانی که با شعور عادی و ساده‌لوحی قضاوت کرده‌اند نتوانسته‌اند تفکیک قایل شوند؛ یعنی ماهیت و اثر روانی آن تصاویر را از پایه و اساس فوق طبیعی و شناخت‌ناپذیر آنها جدا کنند (یونگ، ۱۳۷۷، ص ۱۹).

از سوی دیگر، وقتی تصویر خدا به صورت موجودی مستقل دیگر به خارج منعکس نشود، پاسخ روحیه ناخودآگاه از این قرار است که در ضمیر ناخودآگاه تصویر یک انسان الهی یا متصف به صفات خدایی نقش می‌بندد که محبوس و مخفی و محفوظ و معمولاً فاقد شخصیت است و یک رمز انتزاعی نماینده آن است. این رمزها غالباً متضمن اشاراتی

به مفهوم قرون وسطایی عالم صغیر هستند، مثل رمز ساعت جهان‌نما (یونگ، ۱۳۵۲، ص ۱۹۴). انسان نیاز دارد تا تصویر خدا را در خودش تجربه کند و هم خوانی آن را با صورت‌هایی که دین به آن می‌دهد احساس کند. اگر این امر اتفاق نیافتد، او در طبیعت دو نیم می‌شود؛ ممکن است او ظاهراً متمدن و فرهیخته باشد اما در درون، وحشی و تحت حاکمیت خدایی قدیمی و ابتدایی (Fordham, 2004, p3).

بنا بر تفسیر یونگ از کهن‌الگوی خداوند، می‌توان نتیجه گرفت که هر انسانی، در هر نقطه‌ای از جهان، در هر مقطعی از زمان، و با پس‌زمینه هر نژاد و فرهنگی، در ناخودآگاه جمعی خویش این کهن‌الگو را -البته با تعبیرهای متفاوت و گوناگون- در ذهنیت خویش داراست (هال، نوربادی، ۱۳۷۵، ص ۶۰ - ۶۱). البته می‌دانیم افراد بسیاری هستند که نه تنها به هیچ مذهبی پایبند نیستند، بلکه به وجود خداوند اعتقاد ندارند و موجودیت او را منکر می‌شوند. اما با مدنظر قرار دادن نظریه‌های یونگ می‌توان با اطمینان گفت که این مسئله در تضاد با غریزه و طبیعت بشری است؛ زیرا بی‌شک تمام انسان‌ها تصویر کهن‌الگوی "خدا" را - مثل سایر کهن‌الگوها - از آغاز تولد در ناخودآگاه جمعی خویش حمل می‌کنند. به سخن دیگر، اعتقاد به خداوند امری غریزی در انسان است، هر چند افرادی آگاهانه یا ناآگاهانه ملحد باشند و به الحاد، انکار، شکاکیت و غیره تظاهر کنند و یا بگویند که این مسئله برایشان کاملاً بی‌اهمیت است و ارزش تفکر و استدلال ندارد.

با این توضیحات، یونگ، علم روان‌شناسی را قدمی دیگر به تحلیل مسئله مذهب و خداوند نزدیک‌تر می‌کند، و آن این‌که هر فرد انسانی بالقوه - و در مواردی ناآگاهانه - به خداوند اعتقاد دارد، در این صورت اگر افرادی مشرک، ملحد، منکر و کافر باشند، دلیل آن را باید در تجربه‌ها و زندگی گذشته آن‌ها جست‌وجو کرد؛ زیرا ایمان اولیه در وجود همه هست (هال، نوربادی، ۱۳۷۵، ص ۶۰ - ۶۱).

انسان‌ها حتی اگر به خداوند آسمان نیز ایمان داشته باشند، باز از تصور خدایی درونی رمیمده و پریشان می‌شوند؛ زیرا تربیت مذهبی آن‌ها به گونه‌ای است که همواره این تصویر را به عنوان اندیشه‌ای «عرفانی»، بی‌ارزش می‌دانند. اما تحقیقاً رؤیاها و رؤیت‌ها، این اندیشه «عرفانی» را بر خودآگاهی الزام می‌کنند (یونگ، ۱۳۷۲، ص ۱۸۴)؛ چرا که حقایق

روان‌شناختی، بصیرت‌های مابعدالطبیعی نیستند؛ آن‌ها روش‌های آشنای تفکر، احساس و رفتارند که تجربه نشان می‌دهد مناسب و مفیدند. بنابراین وقتی یونگ می‌گوید تکانه‌هایی را که در خود می‌یابیم باید «اراده خدا» تعبیر کنیم، می‌خواهد تأکید کند که نباید آنها را میل و اراده دل‌بخواه تلقی کنیم، بلکه باید مطلق‌هایی به حساب آوریم که فرد باید یاد بگیرد چگونه آنها را درست اداره کند. شاید بتواند آنها را سرکوب کند، اما نمی‌تواند طبیعت‌شان را تغییر دهد، و چیزی که سرکوب شده در جایی دیگر، به شکل تغییر شکل یافته‌ای سر برمی‌آورد، ولی این بار، سرشار از نفرتی که تکانه‌ای را که در غیر این صورت طبیعی و بی‌آزار بود، دشمن ما گرداند. ضمناً باید توجه کرد که کلمه «خدا» را در عبارت «اراده خدا» را نباید آن قدرها به مفهوم مسیحی آن فهمید، بلکه باید به مفهومی در نظر گرفت که دیوتیما^۱ در نظر داشت، آن‌گاه که گفت: «اروس، سقراط عزیز، دمونی نیرومند است. واژه‌های یونانی daimon و daimonion^۲، نیروی تعیین‌کننده‌ای را بیان می‌کنند که از بیرون بر آدمی چیره می‌شود، مانند مشیت الهی یا سرنوشت، گرچه تصمیم‌گیری اخلاقی به خود انسان واگذار شده است» (یونگ، ۱۳۸۳ الف، ص ۸-۳۷). بنابراین محتویات کهن‌الگویی خدا را چیزی جز تجربه روانی خدا، که خالق آن‌ها است، توضیح نمی‌دهند و در این حد، آنها تنها موضوع اصلی مورد بررسی روان‌شناسی هستند. دومین نکته مهم آن است که محتویات کهن‌الگویی خدا را، همانند جلوه‌های عینی گرایش پیشینی (اصلی) انسان («شکل خدا») که به خودی خود ناشناخته‌اند، تنها از طریق شیوه تجلی‌شان استنباط می‌شوند. مهم نیست که در شکل‌گیری تصویرهای ذهنی از خدا ممکن است تجربه‌های فردی یا اجتماعی دخالت داشته باشند. این تجربه‌ها اساساً جلوه‌های چیزی هستند که به طور مستقیم آشکار نمی‌شوند و فقط به همین خاطر است که «محتویات» کهن‌الگویی خدا تنها به شکلی نمادین رخ می‌نمایند. به سخن دیگر، نماد، شکل خاصی از تجلی محتوای

۱. زن کاهنه‌ای که سقراط در کتاب «ضیافت عشق» او را معلم عشق خود دانسته است.

۲. این دو اصطلاح به اجنه یا دیوهای دین یونان باستان، دین یونان مابانه و فلسفه یونان اشاره دارد. این دیوها یا خوب هستند یا شریر، موجوداتی فراطبیعی که مابین انسان و خدایان قرار می‌گیرند. نام Daimonion دیگر این دیوها است.

خدا برای ارایه شکل خدا به شمار می‌آید. بنابراین زبان نمادین، زبان دین است؛ یعنی تنها زبانی که برای تجلی تجربه روانی بی‌واسطه و قطعی فرد از خدا در درونش، مناسبت دارد (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۸۵).

پس می‌توان گفت این ادعا که خدا یک «شکل» کهن‌الگویی است، به طور تلویحی به این معنا است خدا یک مؤلفه ساختاری اولی در روان و به مثابه یک «استعداد یا تمایل است که در زمان معینی از تحول ذهن انسان، شروع به فعالیت می‌کند و باعث می‌شود که مواد هشیاری در الگویی مشخص، مرتب شوند». بنابراین اهمیتی ندارد که تمام مفاهیم خدا، چقدر ساده یا پیچیده‌اند، یا به تفکر ظریف مکتب تثلیث یا خدایان حیوانی مکتب چندخدایی مربوط می‌شوند، یا از سبک ذاتی و نخستین ادراک، یعنی از شکل باستانی خدا، منشأ می‌گیرند. این همه ماجرا نیست. این شکل کهن‌الگویی از خدا باید همانند سایر اشکال باستانی، به عنوان یک «واقعیت روانی»، یعنی چیزی که نه در بیرون فرد، بلکه در درون او و به مثابه بعدی فعال درون زندگی روانی انسان، در نظر گرفته شود. اینجا هم می‌توانیم در مورد «غریزه مربوط به خدا» سخن بگوییم، نه به عنوان چیزی که به طور فردی کسب می‌شود، بلکه چیزی که به شکل جهانی عمل می‌کند؛ یعنی نیرویی بنیادین در درون هر یک از ما که فقط از طریق آثارش و به شکلی غیرمستقیم به وسیله استعاره‌ها و نمادهای موجود در کهن‌الگو، قابل ادراک است (Clark, 1941, p26). دیگر شیوه تجلی این مفهوم، بازخورد دینی است، هرچند ممکن است این مفهوم به صورت شخصی یا اجتماعی، شناخته شود و به زمان و مکان مربوط نباشد، ولی از این واقعیت نشئت می‌گیرد که در درون عمیق‌ترین سطح وجودی ما، شکلی باستانی از خدا وجود دارد که به طرز غیر قابل تغییری، بر روان ما حک شده است. این گرایش دینی به عنوان فعالیت درون روان عمل می‌کند و انرژی منحصر به خودش را به شکل پدیده‌های مرئی و گوناگون دین، جلوه‌گر می‌سازد (Clark, 1941, p178-9).

وجود خداوند

یونگ در پاسخ به این پرسش که آیا خدا ورای روان وجود دارد؟ می‌نویسد: اگر ناخودآگاه منبع تجربه نومینوس است، نیاز به فرض کردن خدایی ورای روان وجود نخواهد داشت.

اگر ناخودآگاه وسیله تجربه نومینوس است، پس فرد می‌تواند واقعیت خدا را مسلم بداند. این امر به این پرسش منجر خواهد شد که چرا چنین خدایی در عملکرد آفریننده خود، چنین وسیله دو وجهی همچون ناخودآگاه را استفاده خواهد کرد تا حضورش را نشان دهد. این تقریباً یک ادعای قوی در برابر تحلیل‌گران یونگی است که به مفهومی یکتاپرستانه و ماورای طبیعی از الوهیت به عنوان وجودی عینی و خارجی ورای روان و معمولاً به عنوان خالق آن، وابسته هستند (Dourley, 2006, p46-47).

یونگ، مفهوم خدا را لازمه کنش روان‌شناختی کاملاً ضروری سرشت غیرتعلقی انسان می‌داند که این هم ربطی با مفهوم وجود خدا ندارد. خرد انسان هرگز نمی‌تواند به این پرسش پاسخ دهد. اقامه دلیل برای وجود خدا ناممکن است. وانگهی، چنین دلیلی کاملاً بیهوده است؛ زیرا فکر موجود خداگونه قادر مایشاء، اگر آگاهانه نباشد، دست‌کم ناخودآگاه در همه جا وجود دارد و این فکر یک نمونه دیرینه است. درحقیقت، چیزی در روح ما وجود دارد که دارای قدرتی برتر است. به همین دلیل فکر می‌کنم منطقی این است که مفهوم خدا را آگاهانه بپذیریم، چه در غیر این صورت چیز دیگری خدا می‌شود (یونگ، ۱۳۸۳ ب، ص ۹۶).

او می‌گوید: واقعیت خداوند، پدر باستانی در ناخودآگاه جمعی است. در این حالت، خدا یک واقعیت روانی غیرقابل کاهش (استحاله‌ناپذیر) و غیرقابل گریز پنداشته می‌شود که فرد آن را در عمیق‌ترین سطح وجودش تجربه می‌کند (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۶۶). به نظر وی، چون باور خدا فراگیر است، اثبات وجود یک الوهیت فراروانی یا ماورای طبیعی، مسأله‌ای غیرضروری برای روان‌درمانگر است. "خدا" حقیقتی روان‌شناختی و روان نیز واقعی است و این عقیده یونگ که تصویری درون روانی در مورد خدا به نام Self وجود دارد، این احساس [شهود] قدیمی را منعکس می‌کند که چیزی متعالی و ازلی، در جوهر شخص وجود دارد (Corbell, 1996, p39).

بنابراین، خدای یونگ در جان آدمی جای دارد، و یونگ آن دید متعصبی که خدا را بیرون از بشر می‌بیند، نابینایی اصولی می‌نامد. خدا از آن رو درون جان آدمی است که به زبان روان‌شناختی، تصویر خدا مجموعه پیچیده اندیشه‌هایی است که سرشت کهن‌الگویی دارند و میزان معینی از انرژی به کار رفته در فرافکنی را باز می‌نمایانند. بنابراین خدا

ژرف‌ترین و بی‌میانجی‌ترین محرومیت روح آدمی است (مورنو، ۱۳۷۶، ص ۱۰۴). حیات خداوند همچون فرایند سه گانه‌ای که انسان نخست آن را در نمی‌یابد، جلوه می‌کند، ما این فرایند را فقط به صورت تسلسل و توالی تصاویری در روح خود (انسان) درک می‌کنیم، اندکی بدانسان که آگوستین قدیس می‌اندیشد و می‌گوید، گفتند: سه شخص برای آن که مکتوم ماند، نه آن که مسکوت ماند. به سخن دیگر، باید ذات حق را به صورت ایدولن^۱ فهم کنیم؛ یعنی همچون مثال افلاطونی که همانا ایدوس^۲، نمود جاودانگی و فناپذیری است، و در این مورد، این ایدولن - یعنی این تصویر - مؤید هیچ چیز که ضرورتاً الزام‌آور یا بنیان‌گذار تعهدی برای آدمی باشد، نیست؛ زیرا این دلیل، یعنی خداوند، غیرقابل شناخت است و معنای این سخن این است که فقط کسی می‌تواند آن را بشناسد که همانند او باشد (یونگ، ۱۳۷۲، ص ۱۸۳).

یونگ هرگز خود را جدای از خدا نمی‌یابد. برخی تعبیرهای وی در این زمینه پرشور و متضمن همه ویژگی‌هایی است که مبین تجربه قدسی شخصی است. به باور یونگ، روان تصویرهایی با محتوای مذهبی می‌سازد و هیچ امری انسان را از خدا جدا نمی‌کند. «چیزی نمی‌توانست به من بقولاند که خدای گونه بودن فقط مختص آدمی است. در حقیقت، به نظر من کوه‌های مرتفع، رودخانه‌ها، دریاچه‌ها، درختان، گل‌ها و حیوانات بسیار بیش از آدمی زاد نمونه ذات پروردگار است» (قراملکی به نقل از: یونگ، ۱۳۷۶، ص ۱۴۵). «هر آن چه از دانش و تجربه آموخته‌ام، از هر آنچه فرا گرفته‌ام - این تجارب و آموختنی‌ها قدم به قدم مرا به اعتقادی غیرقابل تزلزل نسبت به وجود خداوند رهنمون شده است». «من فقط به آن چه می‌دانم معتقدم و این، اعتقاد بدون دانایی را حذف می‌نماید. بنابراین وجود خداوند برای من برحسب اعتقاد نیست، بلکه می‌دانم که خداوند وجود دارد» (اردوبادی به نقل از: یونگ، ۱۳۵۴، ص ۱۰۹). پس ما خدا را خلق نمی‌کنیم، بلکه او را انتخاب می‌کنیم (McGuire, 1963, p87).

اما، چرا افراد دارای عقیده مذهبی [مسیحی] خدا را به عنوان پدر می‌بینند؟ «بر طبق نظر

1. Eidolon

در تفکر یونان باستان، تصویر روح یک شخص زنده یا مرده، یک سایه یا شیخ شبیه انسان است.

2. Eidos

یونگ، جواب آن است که مفهوم خدا به عنوان پدر، کهن‌الگویی است؛ یعنی از فعالیت یک گرایش ناخودآگاه و ذاتی سرچشمه می‌گیرد. در نظر گرفتن خدا به این شکل، گواهی است بر عملکرد شکل کهن‌الگویی او که تعیین می‌کند تصویر ذهنی از پدر، یکی از نمادهای جهانی و غیرقابل گریزی است که در باور به ستایش خداوند، به کار برده می‌شود (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳).

این جنبه از دانش روانی در مورد خدا - که شامل شکل کهن‌الگویی خدا به مثابه عنصری غیرشخصی، ازلی و خودمختار است و این که محصول ذهنی نیست - سایر ویژگی‌های مهم تجربه دینی را نیز توضیح می‌دهد؛ برای مثال، توضیح می‌دهد که چرا مردم دیندار تا این حد به شکلی غیرقابل تغییر معتقدند که ایمان آنها چیزی است که در خارج از آنها ریشه دارد، چیزی است که برای آنها پیش آمده، و چیزی است که خود به خود وجود دارد و دارای ارزشی ابدی و معتبر است. این ویژگی، هم‌چنین تکرار بی‌حد شخصیت‌های مستقل و خودمختار را در درون تصورات دینی توضیح می‌دهد، چهره‌هایی که دارای وجدان، خرد، آزادی اراده و هدف هستند. فرشتگان و شیاطین، شاهزادگان و قدرتمندان سنت پل، عرفای اسرارآمیز، سلسله مراتب آسمانی خدایان، دیونیزوس همه تلاش‌هایی برای به تجسم کشیدن خودمختاری کهن‌الگوی خداوند است (پالمر، ۱۳۸۵، ص ۱۸۳).

تجربه و استنباط «نقش خدا» به یکباره، حیاتی‌ترین و دشوارترین چیزی است که ممکن است برای انسان پیش آید، و اگر انسان بدون تکیه‌گاه و لنگر باشد، ممکن است از جای خود کنده شود. گذشته از این، چگونگی بیان و تظاهر این سنخ باستانی، به خودآگاهی گیرنده بستگی دارد، و بنابراین می‌تواند به نحو بی‌نهایتی گسترش و تلطیف یابد؛ هم‌چنان که در ادیان متعالی دیده می‌شود، و باز ممکن است ساده و کهنه باشد، همان گونه که در آئین‌های بدوی‌تر پیش می‌آید. این گونه تظاهر سنخ باستانی، هم‌چنین می‌تواند در یک خودآگاهی ضعیف موجب تباهی و فساد آن گردد، و بدین ترتیب نه این که باعث رشد و تکامل مذهبی شود، بلکه به جنون و تظاهرات مرضی می‌انجامد، مانند زنی که باور داشت وی باید معجزه تولد از باکره - مریم مقدس - را تکرار کند و یا پیرمرد فرتوتی که

در ملاقات خود، از هر کسی می‌پرسید که آیا وی به واسطه او، "رستگار" شده است (فوردهام، ۲۵۳۶، ص ۱۳۲).

به باور یونگ، "رب"ی که برگزیده‌ایم با تصویری که از او در زمان‌ها و مکان‌های مختلف رقم زده‌ایم، همانند و یگانه نیست؛ چه پیش و چه پس از آن، همچون عظمتی غیرقابل تمیز و سنجش، در ژرفای درون، در کار است. ما حتی ذات و گوهر اندیشه‌ای ساده را نیز نمی‌شناسیم و در نتیجه، بسی کم‌تر از آن، ذات و گوهر اصول عالیه روان را. بنابراین به هیچ وجه آزادانه، اختیاردار زندگی باطنی روان (خود) نیستیم. و چون حیات باطنی روان، از حیطه اختیار و اراده و نیت ما خارج است و در قبال ما آزادانه عمل می‌کند، ممکن است ذات حی، به رغم ما، از چارچوب تصویری که به دست بشر ساخته شده، خارج شود، یعنی بگریزد. در آن صورت شاید حق داشته باشیم که چون نیچه بگوئیم: «خداوند مرده است». اما درست‌تر آن است که گفته شود: «خدا پوسته تصویری را که ما ساخته‌ایم و بر وی پوشانده‌ایم رها کرده است. پس کجایش باز خواهیم یافت؟». دوره فترت آکنده از خوف و خطر است؛ زیرا داده‌ها و قوای پنهان طبیعت، مطالبات و توقعات خود را به صورت "ایسم"های مختلف به زبان می‌آورند. اما نتیجه این "ایسم"ها، فقط هرج و مرج و ویرانی است؛ زیرا غرور و تفرعن آدمی، که دستخوش خودبزرگ بینی و رعونت است، منیت و انانیت را به رغم فقر و بی‌نوایی مضحکش، به عنوان رب عالم برمی‌گزیند (یونگ، ۱۳۷۲، ص ۱۸۲ - ۱۸۳).

نتیجه

ارتباط انسان و خدا در نوشته‌های یونگ پریشان است و نوشته‌های او در مورد خدا متناقض به نظر می‌رسد و این امر بدین سبب است که او خود معتقد است خداوند غیرقابل شناخت است. این امر نیز از آن رو است که یونگ به لحاظ فلسفی و معرفت‌شناختی، کانتی و نسبت به وجود خداوند و عوالم قدسی، لادری است. نگاه کانتی، امکان‌ناپذیر بودن شناخت خدا را ثابت می‌کند، ولی از سوی دیگر، روان آدمی بیانگر این است که تجربه خدا وجود دارد.

در واقع در روان‌شناسی یونگ، خدا واقعیتی روانی است و یونگ همچون فروید آن را

به پدیده‌های دیگر فرو نمی‌کاهد، بلکه آن را واقعیتی می‌داند که جایگاهش روان است. یونگ از این رو خدا را به عنوان واقعیتی روانی تصویر می‌کند که روان را امری واقعی می‌داند. او خدا را همچون کهن‌الگوهای دیگر روان، گونه‌ای کهن‌الگو در نظر می‌گیرد که باید بدان توجه کرد. و ارتباط با این کهن‌الگو و توجه به نیازهای دینی روان را تنها راه آرامش و تعادل روانی انسان می‌داند. هر انسانی حتی اگر تظاهر به الحاد یا بی‌دینی کند، ناخواسته در عمق روان خود این کهن‌الگو را دارد و در نتیجه، به طور غریزی دارای روانی دینی است. این دیدگاه یونگ موجب گردیده تا برخی نگاه او را به دین مثبت ارزیابی کنند. اما از آرای او، چنین نیز می‌توان نتیجه گرفت که خدا یک تجسم ناخودآگاه جمعی و در واقع فرافکنی روان بر جهان خارج است. بنابراین، تمام اندیشه خدا بر تجربه انسان استوار است، نه بر موجودیت خدایی برین. از سوی دیگر، یونگ شناخت خداوند را مبتنی بر شناخت «خود» می‌داند. کهن‌الگوی «خود» تنها کهن‌الگویی است که تصویر خدا با آن منطبق است. «خود»، بازتاب تصویر ذهنی خداست. او معتقد است که خداوند خارج از انسان نیست، بلکه در درون او جای دارد.



منابع

۱. اردوبادی، احمد (۱۳۵۴)، مکتب روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ، دانشگاه پهلوی.
۲. امید، مسعود (۱۳۷۳)، *رابطه دین و اخلاق از دیدگاه یونگ*، کیهان اندیشه، شماره ۵۳.
۳. پالم، مایکل (۱۳۸۵)، *فروید یونگ و دین*، ترجمه محمد دهگانپور- غلامرضا محمودی، چاپ اول، بی‌جا: انتشارات رشد.
۴. زروانی (۱۳۸۴)، *یونگ و دین*، مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۱۱.
۵. فورد هام، فریدا (۲۵۳۶)، مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ترجمه مسعود میربهاء، چاپ سوم، بی‌جا: سازمان انتشارات اشرفی.
۶. قراملکی، احد فرامرز (۱۳۷۶)، *درآمدی بر دین‌شناسی یونگ*، قبسات، شماره ۶ و ۵.
۷. مورنو، آنتونیو (۱۳۷۶)، *یونگ خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، چاپ اول، تهران: نشر مرکز.
۸. وولف، دیوید ام (۱۳۸۶)، *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، چاپ اول، تهران: انتشارات رشد.
۹. هال، کالوین اس؛ نوربادی، ورنون جی (۱۳۷۵)، *مبانی روان‌شناسی تحلیلی یونگ*، ترجمه محمدحسین مقبل، چاپ اول، تهران: انتشارات جهاد دانشگاهی واحد تربیت معلم.
۱۰. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۲)، *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ اول، تهران: شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۱۱. _____ (۱۳۷۰)، *خاطرات رؤیاها اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، چاپ اول، مشهد: معاونت فرهنگی آستان قدس رضوی.
۱۲. _____ (۱۳۷۲)، *جهان‌نگری*، ترجمه جلال ستاری، چاپ اول، بی‌جا: انتشارات توس.
۱۳. _____ (۱۳۷۷)، *پاسخ به ایوب*، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ اول، بی‌جا: انتشارات جامی.
۱۴. _____ (۱۳۸۳ الف)، *آیون پژوهشی در پدیده‌شناسی خویشتن*، ترجمه پروین فرامرزی - فریدون فرامرزی، چاپ اول، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.

۱۵. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳ب)، روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، چاپ سوم، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۶. _____ (۱۳۸۵)، رؤیاهما، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ دوم، بی‌جا: انتشارات کاروان.
۱۷. _____ (۱۳۸۷)، روح و زندگی، ترجمه لطیف صدقیانی، چاپ سوم، بی‌جا: انتشارات جامی.
18. Clark, J. J, (1994), *Jung and Eastern Tihought* , First ed. , London and NewYork.
19. Corbell, Lionel, (1996), *The Religious Function of the Psyche*, First ed., Routledge.
20. Dourley, John, (2006), *Jung and the Recall of the Gods*, Journal of Jungian theory and practice, Vol. 8, No. 1.
21. Fordham, Frieda, (2004), *An Introduction to Jung's Psychology*. Religion and Individuation, [Http: //www. Cgjungpage. CGJungPage](http://www.Cgjungpage.CGJungPage).
22. Main, Roderick, (2006), *Psychology of Religion*, The Blackwell Companion to the Study of Religion. First ed. By Robert A. Segal.
23. McGuire, William, (1963), *The Collected Works of C. G. Jung*, Vol. 11, Second, Routledge & Kegan Paul.





پروپوزیشن گاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی