

یونگ در برابر یونگ

از «روان‌شناسی دین» تا «فلسفه دین»

* سیده معصومه موسوی

** سید محمد بهشتیان

چکیده

این مقاله، بر پایه مطالعه موردی آرای کارل گوستاو یونگ درباره دین، به این پرسش پرداخته است که دو رویکرد متفاوت روان‌شناختی و فلسفی به دین در چه وجوهی از یک‌دیگر متمایز می‌شوند و چرا شناخت این تمایز برای منظومه دین‌شناسی اهمیت دارد.

برای پاسخ به این پرسش‌ها، مقاله در مقدمه، با اشاره به سه مقطع تاریخی «روان‌شناسی دین»، ضمن تقریر دیدگاه یونگ در متن مقطع سوم و پس از برشمردن برخی نقدهای ارائه‌شده به این رویکرد، نتیجه گرفته است که محدود کردن میراث یونگ به «تأثیر دین بر سلامت روان» هم آن میراث را به امری کارکردی تقلیل می‌دهد و هم جان‌مایه‌های بنیادین دین را مورد غفلت قرار می‌دهد. از این رو، در بخش دوم مقاله کوشش شده تا وجه مغفول‌مانده دیدگاه یونگ درباره «فهم نمادین زبان دین» برجسته و نشان داده شود که چگونه این بخش از دستاوردهای یونگ می‌تواند میراثی برای فلسفه دین قلمداد شود. در بخش پایانی مقاله تلاش شده تا شرایط بهره‌گیری از این میراث در راستای اهدافی که فیلسوف دین در پی آن‌هاست تشریح شود. در پایان، نقد تعامل غیر روش‌مند میان دین‌پژوهی با علوم دیگر قرار است ما را با برخی امکانات و محدودیت‌های فیلسوف دین در چنین تعاملی آشنا کند.

کلیدواژه‌ها: روان‌شناسی دین، فلسفه دین، سلامت روان، زبان نمادین دین.

* دانشجوی دکتری فلسفه دین، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی (نویسنده مسئول)

massom.mousavi@yahoo.com

** استادیار پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی beheshtiyani@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۳۹۴/۳/۱۰، تاریخ پذیرش: ۱۳۹۴/۵/۲۰

۱. مقدمه

این مقاله، چنان‌که از عنوان آن پیداست، تلاش کرده است تا دستاوردهای کارل گوستاو یونگ در حوزه روان‌شناسی دین را در مقابل آنچه می‌توان آن را ایده‌های فلسفی یونگ درباره دین نامید قرار دهد و، از این تقابل، نتایجی در راستای تعمیق قلمرو فلسفه دین استخراج کند. می‌دانیم که دغدغه و رسالت عمده فلسفه و فیلسوف دین این است تا نشان دهد که گزاره‌ها یا باورهای دینی از چه ارزش معرفتی‌ای برخوردارند. در این حوزه از معرفت تلاش می‌شود تا اعتبار دلایلی که دین‌داران یا بی‌دینان بر له یا علیه ادعاهای خویش مطرح می‌کنند بررسی شود. بدین ترتیب مسئله اثبات، صدق و توجیه معرفتی عمده مسائلی‌اند که محور مباحث آن را تشکیل می‌دهند و بر همین اساس می‌توان فلسفه دین را پژوهشی حقیقت‌محورانه در مسائل دینی دانست. از سوی دیگر، روان‌شناسی دین با تأثیر امر الوهی بر روان آدمی سر و کار دارد. در این حوزه چگونگی متأثر شدن از تجربه امر الوهی و آثار سودمند یا مخرب احتمالی آن به پرسش گرفته می‌شود. در حقیقت، بررسی‌های روان‌شناسی دین در باب دین با محوریت «مسئله حقیقت» شکل نمی‌گیرد، بلکه کارکردها و آثار این باورها در اولویت قرار می‌گیرد و همین کارکردها مبنایی برای ارزیابی نقش دین واقع می‌شوند.

همان‌گونه که پرسش فلسفی از دین قدمتی بسیار طولانی‌تر از پیدایش رشته‌ای تخصصی به نام «فلسفه دین» دارد و تقریباً هم‌زاد فلسفه بوده است، پرسش روان‌شناختی از دین نیز پیشینه‌ای بسیار کهن‌تر از تأسیس معرفتی به نام «روان‌شناسی دین» دارد. اگر بتوان در این نوشته از ذکر شرحی هرچند کوتاه از پرسش فلسفی از دین از دوره رومی تا قرون وسطی و تا عصر مدرن صرف نظر کرد، اما از آن‌جا که یونگ (کسی که بررسی آرای او موضوع این نوشته است) در درجه اول روان‌کاو و در درجه بعدی روان‌شناس دین است، مشکل بتوان سه مقطع تاریخی رابطه روان‌شناسی و دین را مسکوت گذاشت، به‌ویژه آن‌که دستاوردهای یونگ فقط در متن مقطع سوم این تاریخ معنا می‌یابد؛ دوره‌ای که مرزهای سنتی بین رشته‌ها در حال فروریزی است و روان‌شناس دین خود را مجاز می‌داند که از حدود و ثغور معرفتی خود فراتر رود و در باب دین فلسفه‌ورزی هم کند. رابطه دین و روان‌شناسی را، چنان‌که گفته شد، می‌توان در سه مقطع تاریخی متمایز پی‌گیری کرد؛ در دوره اول که طبیعتاً به اعصار ابتدایی بازمی‌گردد (و روان‌شناسی به عنوان یک علم وجود نداشت، بلکه بیش‌تر نوعی دقت‌نهاد دین در نحوه مواجهه با افراد به لحاظ ذهنی و رفتاری ناتوان مد نظر بود و ما همین امر را اولین مناسبات میان نهاد دین با امر روانی در نظر

می‌گیریم)، میان نهاد دین و افراد به لحاظ روحی ناتوان نسبتی مثبت و سازنده برقرار بود. در حقیقت، اولین و بهترین مراکز مراقبت از این افراد را نهادهای دینی تأسیس و اداره کردند. یکی از اولین بیمارستان‌ها برای این افراد در اورشلیم و به فرمان مقامات مذهبی تأسیس شد. در قرن ششم و پس از آن این افراد اغلب در کلیساها یا خانه‌های مذهبی نگهداری می‌شدند. این ارتباط، جز در دوره کوتاهی در دوران رنسانس، به نحو سازنده‌ای ادامه یافت و پس از آن و با ظهور رویکردهای پروتستانی تقویت شد. در حقیقت، در این دوران نوعی درمان به نام درمان اخلاقی (moral treatment) در دستور کار این نهادها قرار گرفت که می‌کوشید، از طریق درمانی اشتغالی (occupational therapy)، فرد بیمار را از سلطه تمایلات و افکار بیمارگونه و ناسالمش بیرون بکشد و، با مشغول کردن او به زندگی زراعی و قرار گرفتن تحت تعلیمات اصول و فضایل مسیحیت، به فرد بیمار امکان زندگی شرافتمندانه را بدهد. نهادهای متولی این امر اغلب دینی بودند و سرپرستان و کسانی که وظیفه مراقبت و آموزش این افراد را بر عهده داشتند افرادی بودند که خود را به نحو دینی به ادای این وظیفه متعهد کرده بودند. اما این ارتباط سازنده کم‌کم جای خود را به ارتباطی خصمانه داد (Larson and Koeing, 2001: 68).

از اواخر ۱۸۰۰ به این سو تلقی مثبت از ارتباط میان دین و سلامت روان تحت تأثیر نظریات فروید و اخلاف او تضعیف و کم‌کم معکوس شد و سرآغازی برای شکل‌گیری فصل دوم از رابطه دین و روان‌شناسی شد. در این دوره تبیین‌های جنجالی فروید از رویکرد مرضی او از شکل‌گیری و استمرار دین مطرح شد و این نظریه با تأیید برخی پژوهش‌های تجربی و بالینی انجام‌شده تقویت شد. تا آن‌جا که در اوایل ۱۹۶۰ نشریه امریکایی روان‌پزشکی اعلام کرد که «این ادعا که دین به مثابه نهادی در راستای تحقق و پرورش خلاقیت، به‌زیستی، صداقت و سایر فاکتورهای سلامت روحی و روانی عمل می‌کند با داده‌های تجربی قابل دفاع نیست» (ibid). در حقیقت، موج منفی در باب ارتباط دین و پدیدار روانی مرتبط با آن دیری نپایید و مطالعات بعدی نشان داد که نتایج تحقیقات بالینی انجام‌گرفته با در دست داشتن جامعه آماری ناکافی اعلام شده است و مطالعات بعدی نوعی ارتباط خنثی میان سلامت و دین را نشان داد (Lawenthal, 2000: 9).

این مطالعات، اندک‌اندک، عرصه را برای ورود به مقطع سوم فراهم آورد و به‌مرور مطالعاتی شکل گرفت که قادر بود نوعی ارتباط مثبت میان دین و روان را نشان دهد. البته این ارتباط این‌بار بسیار مرزی و شکننده بود و همواره بر این حقیقت تأکید داشت که نمی‌توان به نحو کلی از ارتباط مثبت میان دین‌داری و سلامت روان سخن گفت، بلکه این ارتباط، بسته به

شخص معتقد و نحوه دین‌داری او، می‌تواند مثبت یا منفی باشد. در حقیقت، هر گونه ارزیابی در باب این رابطه باید بیمارمحورانه (patient-centered) صورت گیرد و ارائه حکم کلی درباره نسبت میان دین و سلامت ممکن نیست (Larson and Koeing, 2001: 73). در مقطع سوم ادعا در باب نسبت مثبت میان دین‌داری و سلامت دیگر به طور قطعی و کلی مطرح نبود، اما ویژگی مهم آن عبارت از این بود که دیگر رویکرد مرضی‌ای که با محوریت فروید و آلبرت ایس و تحقیقات بالینی آن‌ها شکل گرفته بود به نحو تجربی قابل دفاع نبود. درحقیقت، یونگ از همین حیث (نگاه غیر مرضی و حتی مثبت به ارتباط دین و سلامت) در متن مقطع سوم شناخته می‌شود. هرچند یونگ تواضع و احتیاط لازم در باب شکنندگی و مشروط بودن این ارتباط مثبت را که از مشخصات همین مقطع تاریخی است کم‌تر مد نظر قرار می‌دهد و مدعای خود درباره نسبت مثبت میان دین و سلامت را به نحو مشروط بیان نمی‌کند. او به عنوان روان‌کاو، با توجه به آموخته‌هایش از سال‌ها کنکاش در مورد ساختار روانی افراد، به این ره‌یافت کلی و مثبت رهنمون می‌شود. ره‌یافتی که به باور ما دستاورد چندانی برای پژوهش فلسفی در باب دین به همراه ندارد و در واقع مؤیدهای تجربی اندکی برای تأیید خویش می‌یابد؛ اما لازمه رسیدن به این نگاه نقادانه شناخت رویکرد یونگ از ارتباط دین و سلامت روان است.

۲. یونگ و تأثیر دین بر سلامت روان

یونگ تحلیل مرضی فروید از دین و رفتار دین‌دارانه را مقبول نمی‌داند. در حقیقت او، در تقابل با فروید، تبیینی غیر مرضی از زندگی روانی (a non-pathological account of psychological life) افراد عرضه می‌کند. او بر این باور است که وجود ناخودآگاه بر خودآگاه تقدم دارد؛ یونگ این ناخودآگاه از پیش موجود را نه ناخودآگاه فردی، که امری جهان‌شمول و فرافردی می‌داند. بدین معنا در تبیین یونگی بشر، پیش از خودآگاه یا ناخودآگاه فردی، واجد ناخودآگاهی کهن و پیشینی است (مورنو، ۱۳۹۲: ۶). از آن‌جا که این ناخودآگاه مقدم بر تجربه و حیات شخصی افراد است، ناخودآگاه جمعی (collective unconscious) نامیده می‌شود که یونگ آن را واجد عناصری مشترک در نوع بشر تلقی می‌کند. محتویات ناخودآگاه جمعی محصول کارکرد روانی تمامی نیاکان ماست؛ فشرده تجربه میلیون‌ها سال تجربه زیسته انسانی. این تصاویر اسطوره‌ای و از همین رو نمادین‌اند، زیرا آمیخته‌ای از سوژه تجربه‌کننده و ابژه به تجربه درآمده را بیان می‌کنند (Hull, 1982: 20).

بر اساس این رویکرد، روان نوزاد لوحی سفید و فاقد هر گونه محتوا نیست؛ در حقیقت کودک، با ذهنی که پیشاپیش توسط میراث گذشتگان متعین شده است، آغاز به ادراک جهان می‌کند. این آمادگی پیشینی در او به نوعی گرایش طبیعی و الگوی ادراکی خاص می‌انجامد. این گرایش‌ها صور پیشینی و پیش‌شرط‌های صوری ادراک‌اند که بر میلی طبیعی و ذاتی استوارند (ibid: 23).

بدین ترتیب می‌توان گفت که کهن‌الگوی یونگی (نه به محتوای وراثتی روان) که بیش‌تر به مفهوم غریزه^۱ نزدیک می‌شود. درحقیقت آنچه مورد تأکید یونگ است نه محتوا، که قابلیت صوری برای تصویرسازی و پاسخ‌گویی مشابه به جهان است. بر همین اساس، یونگ میان صورت (form) کهن‌الگوها و محتوا (content)ی آنها تمایز قائل می‌شود؛ به این صورت که صورت کهن‌الگو را عنصر ناخودآگاه جمعی و جهانی بشر و محتوای آن را محصول تجارب یا زیست‌جهان فردی و خودآگاه افراد تلقی می‌کند. پس کهن‌الگوها در محتوا و مضامین خود از خودآگاه تغذیه می‌شوند، اما صور بنیادین آنها برگرفته از ناخودآگاه است.

یونگ به تحلیل منشأ پیدایش این کهن‌الگوها نمی‌پردازد، زیرا بر این باور است که پاسخ به پرسش از سرآغاز این کهن‌الگوها و نحوه پیدایش آنها ممکن نیست؛ زیرا این کهن‌الگوها عمری به قدمت بشر دارند و، تا جایی که مختص نوع انسان‌اند، ازلی‌اند و اگر خاست‌گاهی داشته باشند این خاست‌گاه می‌بایست هم‌زمان با پیدایش نوع انسان باشد و از این رو این پرسش پرسشی متافیزیکی است و بی‌جواب. این ساختار امری از پیش داده شده و پیش‌شرطی است که در هر تجربه‌ای یافت می‌شود (Jung, 1975: ix, i/ 101).

بدین ترتیب، یونگ با قائل شدن به لایه عمیق‌تری برای روان (ناخودآگاه جمعی) از تحلیل فرویدی از ساختار روان فاصله می‌گیرد. این فاصله خود را در تحلیل روان‌آزردگی و نحوه درمان آن از منظر یونگ نیز نشان می‌دهد. از آن‌جا که فروید تأکید را بر ناخودآگاه فردی افراد قرار می‌دهد، درمان نیز از نظر او با پرداختن به این عرصه ممکن می‌شود؛ اما برای یونگ در حقیقت افراط یا تفریط در مجال‌دهی به محتویات ناخودآگاه جمعی (که اعم از تکانه‌های جنسی‌اند) از عوامل مهم روان‌آزردگی دانسته می‌شود. از این رو، مفهوم لیبیدو (libido) در اندیشه یونگ معنایی عام‌تر از مفهوم مشابه آن نزد فروید دارد. انرژی روانی‌ای که فقط منحصر به تکانه‌های جنسی نیست و کهن‌الگو را نیز در ذیل خویش قرار می‌دهد.

بر مبنای کهن‌الگویی که یونگ در ساختار روانی بازمی‌شناسد و قواعد حاکم بر نیروهای روانی، اصل تعادل (principle of equivalence) و آنتروپی (principle of entropy)، می‌توان

فهمید که چگونه یونگ انکار بخشی از محتوای ساختار روانی (کهن‌الگو) را منجر به روان‌آزردگی دانست. در حقیقت، بر این مبنا تعادل و توازن حقیقی زمانی محقق می‌شود که فرد قادر به سهم‌دهی برابر به نیروهای خودآگاه و ناخودآگاه باشد. انجام دادن موفق این امر ضامن سلامت و ناتوانی از انجام دادن آن موجب از هم گسیختگی‌ای است که یونگ آن را مهم‌ترین علت روان‌آزردگی می‌داند. در واقع یونگ سطوح مختلف میان ساختار روان را در ارتباطی پویا با هم قرار می‌دهد. او تصویر ساختار روح ما را این‌گونه توصیف می‌کند:

فرض کنید بنایی داریم که طبقه فوقانی آن در قرن ۱۹ ساخته شده است. طبقه هم‌کف متعلق به قرن ۱۶ است و بررسی دقیق‌تر در معماری بنا نشان دهد که ساختمان با مصالح، برج و بارویی متعلق به قرن ۲ ساخته شده. بعد در زیرزمین پی‌هایی به سبک معماری رومیان کشف کنیم و در زیر آن دخمه‌ای در بسته باشد و در لایه‌های فوقانی کف زمین ابزارهایی سنگی و در لایه‌های عمیق‌تر فسیل‌هایی از حیوانات عظیم‌الجثه کشف شود (یونگ، ۱۳۸۴: ۴۲).

البته او این نارسایی در تشبیه را این‌طور تصحیح می‌کند که نباید تشبیه لایه‌های کهن‌تر روان به فسیل‌ها این تصور را ایجاد کند که آن‌ها از چرخه تأثیر و تأثر بیرون افتاده‌اند، بلکه باید همواره در نظر داشت که هیچ‌یک از محتویات ساختار روانی ما عناصری مرده (فسیلی) نیستند، بلکه همه آن‌ها به غایت زنده و در ارتباطی پویا با سایر اجزایند؛ به طوری که قطع ارتباط میان هر یک از این اجزا به شدت آسیب‌زا است. بدین ترتیب، هر گونه محرومیت از طبقات زیرین در دستگاه روانی سبب می‌شود که فرد میان زمین و آسمان معلق شود و روان‌آزردگی محصول همین شرایط است (یونگ، ۱۳۹۰: ۴۰).

پس، از آن‌جا که محتویات خودآگاه و ناخودآگاه به یک اندازه مقوم روان فرد بوده‌اند، غفلت از هر یک به مثابه اهمیت‌بخشی یا انکار افراطی یکی از این لایه‌های روانی و چندپارگی و از هم گسیختگی روانی فرد خواهد شد. پس روان‌آزردگی عبارت است از یک‌پارچه نبودن خودآگاه و ناخودآگاه و از هم گسیختگی (dissociation) درونی فرد (Jung, 1975: vi/ 129) و هدف روان‌درمان‌گری باید بازگردانی این انسجام روانی (psychic conjunction) باشد؛ یعنی درمان از طریق مواجهه‌سازی محتویات خودآگاه و ناخودآگاه به منظور ایجاد تعامل و توازن میان این دو. در حقیقت، یونگ بر این باور است که انسان بنا بر ذات خویش یک کل (whole) است، اما اغلب ما ارتباطمان را با مهم‌ترین اجزای خویش از دست داده‌ایم و همین امر عامل روان‌آزردگی است (Daniels, 2011: 2).

شایان ذکر است که یونگ جهان و انسان غربی را بیش‌تر در معرض این مخاطره می‌بیند، زیرا بر این باور است که غرب بیش از شرق تحت سیطرهٔ بینش مادی و علمی به انسان و جهان واقع شده و از همین رو بیش‌تر مستعد انکار بخش اسطوره‌ای روان خویش است. از همین رو، برخی روان‌کاوی یونگ را کوششی برای اتصال دوبارهٔ ذهن و روح غربی با ریشه‌های قوم‌بخش درونی خود دانسته‌اند (Dourly, 2008: 128).

پس می‌بینیم که در یونگ سیطرهٔ جهان‌بینی علمی نه تنها حرکتی صعودی در سیر تاریخ اندیشهٔ بشری نیست، بلکه از مهم‌ترین علل و عوامل روان‌آزردگی اوست؛ فرایندی که نیازمند حرکتی بازگشتی برای احیای آن چیزهایی است که در این مسیر انکار شده‌اند. یونگ از این بازیابی دوباره با تعبیر یادآورندگی (anamnesis) نام می‌برد. این واژه در یونگ ابتدا به معنای یادآوری خاطرات روزمره و شخصی فراموش‌شدهٔ فرد تحت آنالیز بود، اما بعدتر یونگ آن را در معنای عام‌تری نیز به کار گرفت که به معنای بازیابی طبیعت ابتدایی و بکر افراد و تجارب شخصی افراد از امر الوهی است. درحقیقت، یونگ بر این باور است که، در نتیجهٔ یادآورندگی، فرد به تدریج قادر خواهد بود که اتحاد (oneness) اولیهٔ خویش با تصویر خدا (God-image) در خویش را بازیابد (ibid: 129).

حال اگر این امر را مد نظر قرار دهیم که یونگ «خدا» را از جمله کهن‌الگوهای موجود در ناخودآگاه جمعی و لایه‌های زیرین روان می‌داند، درخواهیم یافت که چرا برای یونگ انکار این کهن‌الگو موجب نوعی بی‌توانی و واجد نقشی مخرب در سلامت روان دانسته می‌شود. شرح آن‌که چگونه یونگ امری را (از جمله خدا را) کهن‌الگو به شمار می‌آورد تا حدود زیادی وابسته به بررسی‌های تجربی‌ای است که وی در مورد نمادهایی که در رؤیایا توسط افراد به اشکال مختلف بازسازی می‌شود شرح داده و برای وی همین تکرار و تداوم در بازسازی مؤید پیشینی دانستن آن است. یونگ این امر را این‌طور توضیح می‌دهد:

از لحاظ روان‌شناسی اگر یک اندیشه فقط در ضمیر فرد واحدی پیدا شود وجود آن ذهنی است، اما وقتی آن اندیشه مورد تصدیق و موافقت دسته‌جمعی عدهٔ معتابھی قرار گیرد وجود واقعی و عینی دارد ... بعضی افکار تقریباً در همه جا و همهٔ زمان‌ها یافت می‌شوند و حتی می‌توانند به نحو خود به خودی به وجود آیند؛ یعنی بدون این‌که مطلقاً از محلی به محل دیگر سرایت کرده یا سینه به سینه منتقل شده باشند. این افکار ساخته و پرداختهٔ افراد نیستند، بلکه در آن‌ها به وجود می‌آیند و بروز می‌کنند. آری، حتی می‌توان گفت که خود را بر وجدان تحمیل می‌کنند. این فلسفهٔ افلاطونی نیست، بلکه روان‌شناسی عملی است (یونگ، ۱۳۹۰: ۳).

البته مقصود یونگ از «واقعی و عینی» واقعی و عینی به منزله حقایق روانی است؛ بدین معنا که خدا به عنوان حقیقتی روانی در روان وجود دارد که چشم‌پوشیدنی یا تقلیل‌پذیر به چیز دیگری نیست. نقطه تمرکز وی بر حقیقت روانی این تصویر است و این حقیقت که فرد، در راستای سلامت، به اتصال با ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوی خدا (هم‌چون سایر کهن‌الگوها) نیازمند است. توازن میان نیروهای خودآگاه و ناخودآگاه فرد را قادر به دست‌یابی به تمامیت و انسجام روانی‌ای می‌کند که همان چیزی است که یونگ آن را کهن‌الگوی «خویشتن» می‌نامد. در واقع، کهن‌الگوها در ناخودآگاه جای دارند و مجموع ناخودآگاه و خودآگاه همان چیزی است که کهن‌الگوی «خویشتن» را می‌سازد. پس خویشتن عبارت است از مجموعه خودآگاه و ناخودآگاه. این کهن‌الگو حاوی تمامی کهن‌الگوهاست؛ کهن‌الگوی خویشتن به حدی کامل است که یونگ گاه آن را معادل کهن‌الگوی خدا به کار می‌برد (Jung, 1975: ix, i/ 275-330)؛ اما یونگ در نهایت نتایج وحشت‌ناکی را بر یکی‌انگاری با آن مترتب می‌داند، در حالی که فرایند جذب درست این کهن‌الگو ضروری و سازنده است و این همان چیزی است که در فرایند فردانیت (individuation) رخ می‌دهد. پس از آن‌جا که فرایند فردانیت مستلزم جذب عناصر ناخودآگاه (جمعی) نیز هست باید گفت که حرکت موفقیت‌آمیز به سوی فردانیت هم امری شخصی (intimate) و هم فراشخصی (transpersonal) است؛ زیرا امکان تحقق آن مستلزم آن است که خودآگاه و ناخودآگاه در تعامل با یک‌دیگر جذب و ادغام شوند (Hull, 1989: 4).

بدین ترتیب، یونگ نقش مهمی را برای آموزه‌های دینی در حیات روانی افراد قائل است و در حقیقت نخستین کسی است که، با کشف همانندی میان درون‌مایه‌های اسطوره‌ای ناخودآگاه و ادیان، روان‌کاوی و دین را به یک‌دیگر نزدیک می‌داند و می‌گوید:

ادیان نظام‌هایی برای شفابخشی به اختلال روانی‌اند ... از همین روست که بیماران روان‌درمان‌گر را وامی‌دارند که در جای‌گاه کشیش قرار گیرد و از او انتظار و تقاضا دارند که آنان را از رنج‌هایشان رها کند. به همین دلیل است که ما روان‌درمان‌گران اغلب با مسائلی سر و کار داریم که به حوزه عالمان علم‌الهیات تعلق دارد (Jung, 1993: 240).

از آن‌جا که یونگ (بر مبنای اصل تعادل) معتقد است که انرژی‌های روانی در هر حال تلاش خود را برای دست‌یابی به توازن انجام می‌دهند، بر این باور است که باور به اسطوره‌های مدرن یا خدایان بشری میان‌بری برای تجلی کهن‌الگوی خدایی است که دیگر قادر نیست خود را در شکل متعال و الوهی متجلی کنند. یونگ ادعا می‌کند در شرایطی که فرد قادر نباشد این کهن‌الگو را به هیچ متعلق بیرونی‌ای نسبت دهد، این کهن‌الگو را بر

شخص خویش فرافکنی می‌کند و شایع‌ترین روان‌آزردگی‌ای که محصول این شرایط است تورم روانی (psychic inflation) است؛ تورم روانی‌ای که حاصل فرافکنی کهن‌الگوی خدا بر منِ شخصی فرد است. یونگ، بر مبنای همین تحلیل، نیچه را در کتاب چنین گفت زرتشت دچار همین بحران الوهی کردنِ خویش تلقی می‌کند (یونگ، ۱۳۹۰: ۳۷۳).

۳. یونگ و فهم نمادین زبان دین

یونگ از صریح‌ترین منتقدان اسطوره‌زدایی از ادیان است. او به‌صراحت مدعی می‌شود که خردپذیر ساختن ادیان به واسطه اسطوره‌زدایی از آن‌ها در حقیقت از بین بردن کارکرد بنیادین ادیان (ارضای بخش اسطوره‌ای روان بشر) و به‌نوعی نقض غرض از آن‌هاست. او این ادعا را از طریق این پرسش مطرح می‌کند که: «یک دین عاری از اسطوره چه کارکردی می‌تواند داشته باشد؟ زیرا دین اگر اساساً معنایی داشته باشد، این معنا را باید در اتصال دوباره ما با اسطوره‌های سرمدی جست‌وجو کرد» (Hull, 1982: 30).

پس طبق رویکرد یونگ، از آن‌جا که ویژگی بنیادین دین ابراز کهن‌الگوهاست و از آن‌جا که محتوای کهن‌الگویی همواره حاوی عناصر اسطوره‌ای و فاقد نظام‌بندی عقلانی است، می‌توان گفت دینی که می‌کوشد آموزه‌های خویش را معقول و خردپذیر سازد در حقیقت کارکرد خویش را از دست داده است و در تضعیف خود می‌کوشد؛ زیرا چنین دینی قادر به ارتباطیابی با لایه‌های زیرین روان افراد نخواهد بود. از همین روست که یونگ این ادعای مناقشه‌برانگیز را مطرح می‌کند که آیین کاتولیک آیینی برتر از پروتستان است، زیرا بیش از پروتستان قادر به برآوردن نیازهای روانی معتقدان خویش خواهد بود (Jung, 1975: xi/47, ix/22). پس مدعای یونگ صرفاً این ادعای ساده نیست که دین‌ورزی به مثابه یکی از تمایلات کهن روانی باید مورد تصدیق قرار گیرد و انکار آن موجب روان‌آزردگی است؛ در گفتمان روان‌کاوی، این حقیقت امری بدیهی و ابتدایی تلقی می‌شود که هر سرکوبی به روان‌آزردگی می‌انجامد. در واقع، ادعای یونگ در باب کارکرد مثبت دین امری بیش از این است؛ او دین را مجرای برای ارضای تمایلات اسطوره‌ای موجود در روان فرد می‌داند که، بر اثر مسدود شدن این مسیر راه‌های خطرناکی را برای بروز و ظهور خواهند یافت. او دگم‌های مذهبی را عاملی می‌داند که می‌تواند فرد را در برابر خطرات ناشی از هجوم کهن‌الگوها در اشکال آسیب‌زای آن محافظت کند؛ درحقیقت دین را می‌توان بهترین وسیله برای ظهور و برون‌ریزی محتویات ناخودآگاه دانست. همه ادیان

نمادهای ناخودآگاه را در خود دارند و از همین رو قادرند ناخودآگاه را بدون نیاز به سرکوب و از کم‌آسیب‌ترین مجرا به سخن درآورند.

وقتی چنین نظام یا نمادهایی برای ناخودآگاه در اختیار داشته باشید، دیگر ناخودآگاه درک شده، به بیان درآمده و با شما زندگی می‌کند؛ ولی هنگامی که این نظام دچار نابسامانی شود، هنگامی که ایمان خود و در نتیجه ارتباطتان را با آن از دست بدهید، ناخودآگاه شما در پی شیوه بیان دیگری برخواهد آمد (یونگ، ۱۳۹۰: ۵۲۹).

پس ناخودآگاه جمعی در توازن قوای نیروهای روانی اهمیت به‌سزایی دارد؛ این اهمیت ناشی از مضامینی است که ناخودآگاه جمعی در خود دارد. یونگ این مضامین پیشینی موجود در ناخودآگاه جمعی را کهن‌الگو می‌نامد و در تشریح آن از تعبیر مختلفی استفاده می‌کند:

تمایلات کلی ذهن نوعی آمادگی برای تولید پی در پی اندیشه‌های اساطیری یک‌سان و مشابه است؛ گنجینه‌ای از روان جمعی، اندیشه‌های جمعی، آفرینندگی، راه و رسم اندیشیدن، احساس و تخیل کردن که هر کجا و هر زمان فارغ از سنت پدید می‌آیند؛ اشکال نمونه‌وار رفتار و کردار که هر گاه به سطح آگاهی می‌رسند در هیئت اندیشه‌ها و تصاویر و انگاره نمود پیدا می‌کنند؛ قالب‌ها یا مجراهایی که در مسیرشان زندگی پیوسته در جریان بوده است (Jung, 1975: ix/519).

مدعای یونگ این است که تکرار همواره این کهن‌الگوها مؤیدی بر این حقیقت است که آن‌ها پیشاپیش و به منزله الگوی فکری مشترک میان بشر وجود داشته‌اند؛ اما باید توجه داشت که یونگ به‌صراحت به این امر تصریح می‌کند که این مضامین فروکاستنی به مفهوم انتقال وراثتی (که لامارک و فروید پیش‌تر آن را تأیید کرده بودند) نیست (پالمر، ۱۳۸۸: ۱۴۸).

پس کهن‌الگوها مجموعه مفاهیمی را در بر دارند که خود را در قالب نمادها و با زبان نمادین نمایان می‌سازند. بدین ترتیب، نمادین بودن ساختار ناخودآگاه یکی از ایده‌های کلیدی در اندیشه یونگ است و راه برقراری ارتباط با ناخودآگاه آشنایی با زبان آن (زبان نمادها) است. یونگ در شرح ورودش به مطالعات نمادها در ساختار روان انسان می‌گوید: «در اوایل ۱۹۰۹ بود که از این حقیقت آگاه شدم که نمی‌توانم روان‌رنجوری‌های بیمارانم را درمان کنم، مگر آن‌که قادر به درک سمبولیسم آن‌ها باشم و از این‌جا بود که به تأمل در اسطوره‌شناسی روی آوردم» (Jung, 1961: 131)؛ از آن پس بود که اسطوره‌شناسی به کلیدی برای باز کردن دروازه‌های ناخودآگاه تبدیل شد (ibid: 171) و این امر به نوعی قرابت میان

اسطوره‌شناسی و روان‌کاوی در اندیشه یونگ انجامید. در حقیقت، یافته مهمی که یونگ از طریق مطالعات تجربی خویش بر بیمارانش بدان رسید همین نمادین بودن مضامین ناخودآگاه و در نتیجه آن نمادین دانستن زبان دین بود. یکی از مثال‌ها برای تشریح این بازنمایی نمادین دین در اندیشه یونگ تبیین وی در باب «اهمیت رمزی عدد چهار» است؛ به باور یونگ، اسطوره‌شناسی به ما نشان می‌دهد که این رمز نمادین به «محراب» یا «عبادت‌گاه» اشاره دارد که محلی چهارگوشه است. او این تبیین نمادین را در متن اندیشه‌های باستانی فیلسوفان و دانشمندان قرار می‌دهد و نتیجه می‌گیرد که در میان قدما نیز دایره معرف الوهیت دانسته می‌شده است و این نماد کم‌کم به مربع تبدیل شده است. بدین ترتیب یونگ ادعا می‌کند که ما می‌توانیم عدد چهار و نمادهای تربیع را به مثابه اشاره‌ای به عبادت‌گاه در نظر بگیریم و از آن‌جا که محراب محلی است که انسان انتظار رویارویی با امر قدسی را می‌کشد، می‌توان ظهور این نماد در خواب‌های بیماران را اشاره‌ای به چشم‌داشت امر قدسی تلقی کرد (یونگ، ۱۳۹۰: ۶۰). درحقیقت، مفروض گرفتن ساحتی مضاف بر جهان فیزیکی و وجود عرصه‌ای غیر مادی از جهانی دیگر (جهانی فراسوی جهان فیزیکی) یکی از مضامین اصلی ادیان است و نمادها به‌واقع واسطه انتقال ما از یکی به دیگری‌اند. نمادها (نمادهایی هم‌چون پیر دانا، مادر، قهرمان) جان‌مایه‌های خود را از جهان مادی می‌گیرند، اما قادرند ما را به جهانی دیگر و فراسوی جهان فیزیکی رهنمون شوند. نمادها ابزاری برای بیان امر قدسی‌اند و زمانی به میان می‌آیند که «با بازنمایی امر بازنمایی‌نشده‌ی روبه‌رو باشیم» (Rolf, 2006: 7).

یونگ این نگاه نمادین به نظریه زبان دین، به عنوان یکی از مضامین اصلی ناخودآگاه، را توضیحی برای تعدد و اختلاف اشکالی می‌داند که این مضامین می‌کوشند خود را در آن‌ها بازنمایی کنند. درحقیقت، اگر تمایزی را که یونگ میان صورت (نمادها و تصاویر) و محتوای کهن‌الگوها (مفاهیمی که برای بازنمایی آن نمادهای پیشینی به کار گرفته می‌شوند) قائل است بپذیریم، خواهیم دید که رویکرد یونگ در توضیح تعدد و اختلاف نمادهای دینی در ادیان مختلف بسیار کام‌یاب خواهد بود. بدین ترتیب، نمادهای دینی نقش سرمشق‌هایی را خواهند داشت که از طریق نمادهای کهن‌الگویی که بر آن‌ها منطبق‌اند بازنمایانده می‌شوند، بی‌آن‌که تأیید سمبولیسم از سوی او مؤیدی بر قبول کثرت در الوهیت تلقی شود؛ زیرا قبول کثرت دقیقاً در تقابل با رویکرد نمادین به امر دینی خواهد بود که بر این باور است که وجود کثرت در نمادهای دینی حاکی از تلاش برای بازنمایی امر الوهی است که از نمایان‌گری کامل می‌گریزد. در واقع راه‌های دیگری (جز قبول تکثر در خدا یا

الوهیت) برای تبیین تکثر موجود در سمبولیسم موجود در ادیان و زبان دین وجود دارد. در حقیقت، نمادها متن‌محور (contextual) هستند و تکثر آن‌ها می‌تواند نمایان‌گر تأثیر عواملی بیرونی دانسته شود؛ تا آن‌جا که بررسی‌های اجتماعی حاکی از آن است که برساخته شدن نمادهای جدید در ادیان مختلف اغلب معلول ناتوانی نمادهای پیشین در بازنمایی امر الوهی، نیاز به اتحاد و یک‌پارچگی درون دینی دولتی (state religion) و توانایی متمایز ساختن خود از دیگری در هنگام تهاجم و تعامل با هویت‌های فرهنگی جدید و متمایز بوده است (Beyer, 2013: 9).

بدین ترتیب، می‌توان گفت که هدف یونگ از مباحث مربوط به اسطوره نه احیای اسطوره و زبان نمادین، که لزوم آن برای رمزگشایی از زبان ناخودآگاه و مضامین آن (که مفاهیم دینی از اهم آن‌اند) و نجات انسان به واسطه آن است. او این بازشناسی و پیوند یافتن با ابعاد نمادین انسان را لازمه شناخت دین و چراغ راه انسان جداشده از خویشی می‌داند که از خود بیگانگی‌اش موجب شده که دیگر حتی قادر به فهم کامل خویشی نیز نباشد.

۴. نتیجه‌گیری

هدف از مطالعه نسبت فلسفه دین و روان‌شناسی و نسبت این عناصر با آرای یونگ در این حوزه برکشیدن نتایجی از طریق بررسی این پرسش بوده است که دو رویکرد عمیقاً متفاوت روان‌شناختی و فلسفی به دین در کجا از یک‌دیگر متمایز می‌شوند و چرا این تمایز برای کل منظومه دین‌شناسی حائز اهمیت است؟ نتایجی که از بررسی این پرسش مرکزی حاصل شد خود را در قالب سه پرسش مشخص‌تر نشان داد و آن این‌که: نخست، چرا اصولاً فیلسوف دین باید به دنبال بررسی آرای علما و متفکرانی برود که حدود و ثغور معرفتی آنان با قلمروهایی که برای فلسفه دین تعریف شده متفاوت است؟ دوم، نحوه مواجهه او با آن آرا در چه صورت می‌تواند به تقویت بصیرت‌های فلسفی یاری رساند؟ و سوم، (و به نحوی انضمامی) قرائت فلسفی دیدگاه‌های یونگ چه دستاوردهای مشخصی می‌تواند برای فلسفه‌ورزی در حوزه دین فراهم آورد؟ تلاش نوشته در این قسمت ارائه پاسخ‌هایی روشن ولی کوتاه برای سه پرسش اخیر و استفاده از مجموع آن‌ها برای پرتو افکندن بر پرسش اصلی مقاله است.

می‌دانیم که از سال ۱۹۴۴ در کالج هنرها و علوم دانشگاه میشیگان رشته‌ای به نام «رشته تقسیمی علوم» پدید آمد و بعدها در دهه‌های ۱۹۷۰ و ۱۹۸۰ به ترتیب به «مطالعات

چندرشته‌ای) (multidisciplinary) و «مطالعات بین رشته‌ای» (interdisciplinary) تغییر عنوان داد و از آن هنگام تاکنون این رشته اخیر، یعنی رشته دانشگاهی مطالعات بین رشته‌ای، در ۸۱۸ دانشگاه از کارشناسی تا دکترا تدریس می‌شود (مصباحیان، ۱۳۹۲: ۴۰۱-۴۰۴). محصور ماندن در یک رشته تخصصی و پرهیز از تعامل میان علوم و معارف به امری تقریباً محال تبدیل شده است. هدف از تأسیس «رشته تقسیمی علوم» سپردن مسائلی (هم‌چون جنگ، مهاجرت و هویت) از مسائل علوم اجتماعی به این رشته تازه تأسیس بود. مسائلی که در حقیقت هیچ‌یک از رشته‌های تخصصی موجود در آن زمان نمی‌توانستند از عهده پاسخ‌گویی به آن برآیند. تردیدی نیست که دین‌پژوهی نیز از این فروریزی مرزهای علوم برکنار نمانده و در چهارچوب معرفتی به نام فلسفه دین محصور نمانده و یافته‌های علوم دیگر بر اندیشه‌های فیلسوفان دین پرتوهای جدیدی افکنده است. بنابراین، پاسخ به پرسش اول را این‌گونه می‌توان خلاصه کرد که: فلسفه دین نمی‌تواند و نباید به نقدها و دستاوردهایی که سایر معارف و علوم مرتبط با دین فراهم می‌آورند بی‌اعتنا باشد؛ از این رو، بحث بر سر اجتناب‌ناپذیر بودن تعامل میان علوم را باید مختومه دانست و محل نزاع را در جایی قرار داد که به نحوه مواجهه یک معرفت با دستاوردهای معرفت دیگر (و در این‌جا نحوه مواجهه فلسفه دین با دستاوردهای روان‌شناسی دین) مربوط می‌شود. دو رویکرد درباره چنین مواجهه‌ای وجود دارد که اولی را می‌توان تهدید خواند و دومی را فرصت؛ آنچه تهدید معارف ریشه‌دار و تاریخی (معارفی نظیر فلسفه، تاریخ، جامعه‌شناسی و روان‌شناسی) است تهدید مطالعات بین رشته‌ای است و آنچه فرصت است امکانی است که از طریق گفت‌وگوهای فراهم می‌آید که در چهارچوب مطالعات چندرشته‌ای می‌تواند صورت گیرد. رشته نوپای مطالعات بین رشته‌ای در حقیقت نوعی رجعت به فلسفه در بنیادهای آغازین آن در یونان است. در این رشته، ادعا می‌شود که تمام موضوعات یا مسائلی که بشر امروز با آن مواجه است بزرگ‌تر از آن‌اند که بتوان در چهارچوب یک رشته تخصصی تمام ابعاد آن را بررسی کرد. از این رو باید مرزهای سنتی و شناخته‌شده علوم را فروریخت، رشته‌های گوناگون را در هم تنید و سنتزی از آن‌ها پدید آورد و از طریق آن بر اعتبار رشته‌های تخصصی پرسش افکند. اگر قرار باشد تمام این فرایندها در قالب یک مثال مشخص و مرتبط با موضوع این نوشته به نحوی عامدانه اغراق‌آمیز توضیح داده شود، موضوعی بهتر از خود دین وجود ندارد. مسئله «دین» از نظر مطالعات بین رشته‌ای نمی‌تواند به هیچ‌یک از رشته‌های تخصصی موجود سپرده شود؛ چرا که هریک از این

رشته‌ها فقط قادرند بخشی از معمای هزارتوی آن را بشکافند. آنچه از رشته‌های تخصصی حاصل می‌آید معارفی تکه‌تکه و پراکنده از دین است، بی‌آن‌که پرتوی بر کلیت و یک‌پارچگی دین افکنده شود. مطالعات بین رشته‌ای در مقابل مدعی است که می‌تواند از تجزیه موضوع که خود از تجزیه علوم ناشی شده جلوگیری کند و همه ابعاد یک موضوع واحد (در این جا دین) را گزارش کند. اگر مطالعات بین رشته‌ای موجودیت رشته‌های شناسنامه‌دار را تهدید می‌کند، مطالعات چندرشته‌ای می‌تواند فرصتی برای تعامل روش‌مند دستاوردهای علوم با یک‌دیگر فراهم آورد؛ چرا که در مطالعات مذکور هر رشته‌ای بر مفروضات معرفتی و روش‌شناسی خود اصرار می‌ورزد و هیچ رشته‌ای به نفع رشته دیگر تقلیل نمی‌یابد و یا، در مسیر توسعه خود، به حدود رشته دیگر تجاوز نمی‌کند (همان: ۴۰۵-۴۰۶). پس پاسخ به پرسش دوم را این گونه می‌توان خلاصه کرد که اصیل‌ترین نحوه مواجهه یک معرفت (در این جا فلسفه دین) با معرفتی دیگر (در این جا روان‌شناسی دین) این است که معرفت نخست از حدود و ثغور معرفتی خود خارج نشود و دستاوردهای معرفت دوم را قرائت فلسفی کند. فقط در این نوع مواجهه است که می‌توان به تقویت بصیرت‌های فلسفی یاری رساند. نمونه درخشانی از این رویکرد کتاب *فروید و فلسفه پل ریکور* (Ricoeur, 1970) است که در آن آرای فروید قرائت فلسفی شده است.

در پاسخ به سؤال سوم که قرائت فلسفی دیدگاه‌های یونگ چه گشایش‌های مشخصی می‌تواند برای فلسفه‌ورزی در حوزه دین ایجاد کنند؟ باید گفت که این نوع قرائت قادر است دستاوردهای او را مورد سنجش فلسفی قرار دهد، بخش‌های معتبر آن را در جهت تقویت مباحث خود به خدمت بگیرد و بی‌اعتباری آن بخش از ادعاهای او را که دین را به کارکرد روانی آن فرومی‌کاهد، با استدلال‌های خویش، آشکار کند.

یونگ دین‌ورزی را از حوزه اختیار و انتخاب فردی به حیطه غریزی و نوعی تمایل ناگزیر درونی فرومی‌کاهد. بر مبنای رویکرد یونگ، این من‌شخصی فرد نیست که تمایل به مذهبی بودن دارد، بلکه تمایل ناگزیر درون اوست که او را به سوی باور به امر الوهی می‌کشاند. در حقیقت، ناخودآگاه جمعی و محتویات آن (کهن‌الگوها) مقولاتی‌اند که هویت فرد با آن‌ها تعریف و مشخص می‌شود. از این رو، تبیین یونگ دین را از ممیزه و مشخصه اصلی آن، که «انتخاب‌گری» است، تهی می‌کند.

دین‌داری ناخودآگاه از نظر یونگ به کهن‌الگوهای دینی متعلق به ناخودآگاه جمعی پیوند خورده است. بنا به تعبیر یونگ، دین‌داری به‌ندرت به تصمیم شخصی فرد مربوط است،

بلکه پویشی اساساً غیر شخصی، جمعی و ویژه است که در انسان بروز می‌کند ... برای یونگ و اصحاب او دین‌داری ناخودآگاه همیشه به صورت چیزی کم و بیش غریزی باقی می‌ماند (فرانکل، ۱۳۷۵: ۹۰).

فرانکل این اجبارگونگی در دین‌داری را، به درستی فاقد ارزش می‌داند و بر این امر تأکید می‌کند که ممیزه ارزشی دین‌ورزی در «تصمیم‌گیرندگی» آن است و نه «سوق‌دادگی» (همان: ۹۱).

چالش دومی که رویکرد یونگ را به نقد می‌کشد این است که ظاهراً داده‌های تجربی به نحو معناداری مؤید نسبت مثبت میان دین‌داری (آن هم از نوع گرایش‌های بنیادگرایانه‌ای نظیر کاتولیسم) و سلامت نیستند و این نسبت اغلب شکننده است و، بر خلاف مدعای یونگ، هنگامی که به گرایش‌های بنیادگرایانه به دین و دین‌داری نزدیک‌تر می‌شویم بیش‌تر منفی است (اسپیلکا و دیگران، ۱۳۹۰: ۷۳۰).

چالش نهایی‌ای که دفاع یونگ از دین را برای فیلسوف دین بی‌اعتبار می‌کند این مهم است که در واقع ارزیابی مثبت یونگ از دین و آموزه‌های دینی، بیش از آن‌که نتیجه یقین وی به حقانیت این باورها باشد، محصول تعهد او به درمان است. او درمان‌گر است و اساساً مدعای هستی‌شناختی باور دینی برای او موضوعیت ندارد و اقبال وی به دین فقط نتیجه سودمند دانستن و استفاده پراگماتیستی از دین است. او وظیفه پزشک را یافتن دین و آموزه دینی‌ای می‌داند که متناسب با احوالات و نیازهای عاطفی بیمارانش باشد (Jung, 1975: xvi/ 80).

اینک هنگام آن است که از همه آن‌چه گفته شد در جهت پرتو افکندن بر پرسش مرکزی و اصلی مقاله استفاده شود و آن این‌که دو رویکرد عمیقاً متفاوت روان‌شناختی و فلسفی به دین در چه نقطه‌ای از هم متمایز می‌شوند و چرا این تمایز برای کل منظومه دین‌شناسی حائز اهمیت است؟ تمایز این دو دیدگاه در این است که اولی با رویکردی کارکردگرایانه دین را به تأثیر آن بر سلامت روانی انسان فرومی‌کاهد و این برای فیلسوف دین که در جست‌وجوی حقیقت دین است کم‌کشش و کم‌اهمیت است. پرواضح است که فیلسوف دینی که دغدغه معرفتی در باب دین دارد نمی‌تواند سودمندی درمانی‌ای را که یونگ برای دین قائل است مؤیدی بر مدعای خویش تلقی کند؛ چرا که این سودمندی در نظر یونگ نه نتیجه حقانیت باور دینی، که حاصل توانایی آن در به توازن رساندن روان فرد است و دغدغه اصلی یونگ به مثابه یک روان‌کاو همین است. دغدغه‌ای که از رویکرد حقیقت‌محورانه پژوهش فلسفی در باب دین به غایت دور است. اما خوانشی فلسفی از

آرای او قادر است جان‌مایه‌های فلسفی تری عرضه کند که دست‌مایه پرتو افکندن بر برخی رویکردهای فلسفی از دین قرار گیرد؛ از این رو، می‌توان ادعا کرد که قرائت فلسفی آرای یونگ در مورد «فهم نمادین زبان دین» نه تنها برای فیلسوفان دین، بلکه اصولاً برای کل منظومه دین‌شناسی تا آن حد مهم است که می‌تواند او را در کنار چهره‌های تأثیرگذاری هم‌چون پل ریکور (فیلسوف)، میرچا الیاده (اسطوره‌شناس و دین‌پژوه) و جوزف کمپبل (اسطوره‌شناس و تأثیرگذار بر هنر و علوم اجتماعی) قرار دهد و به تعمیق پژوهش‌های موجود در حوزه دین‌پژوهی یاری رساند؛ مسیری که باید به مطالعات بعدی سپرده شود.

پی‌نوشت

۱. برای بررسی مفهوم دقیق‌تر غریزه و ارتباط آن با کهن‌الگو ← Jung, 1975.

منابع

- اسپلیکا، هود و گرساچ هونسبرگر (۱۳۹۰). *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.
- پالمر، مایکل (۱۳۸۸). *فروید، یونگ و دین*، ترجمه محمد دهگانپور و غلامرضا محمودی، تهران: رشد.
- فرانکل، ویکتور (۱۳۷۵). *خدا در ناخودآگاه*، ترجمه ابراهیم یزدی، تهران: خدمات فرهنگی رسا.
- مصباحیان، حسین (۱۳۹۲). «فراسوی تاریخ در تاریخ»، مجموعه مقالات، همایش دوسالانه تاریخ و همکاری‌های میان‌رشته‌ای، پژوهشکده تاریخ اسلام.
- مورنو، آنتونیو (۱۳۹۲). *یونگ، خدا/ایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: مرکز.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۴). *مشکلات روانی انسان مدرن*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰). *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: علمی و فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۰). *سمینار یونگ درباره زرتشت نیچه*، ویرایش و تلخیص: جیمز ل. جرت، ترجمه سپیده حبیب، تهران: قطره.

- Beyers, Jaco (2013). 'Can symbols be "Promoted" or "Demoted"? symbols as religious phenomena', *HTS: Theological Studies*, Vol. 69, No. 1, 14 Jan 2013. <http://dx.doi.org>
- Daniels, Victor (2011). *The Analytical Psychology of Carl Gustav Jung*, <http://todochiapas.mx/wp-content/uploads/2011/09/CATALOGO-DE>.
- Dourley, John. P. (2008). *Paul Tillich, Carl Jung and the Recovery of Religion*, London and New York: Routledge.
- Hull, J. A (1989). *Jung: Interpretation your dreams - A guidebook to Jungian dream philosophy and psychology*, New York: ST Martin Press.
- Hull, R. F. C. (1982). *Jung Notes from his Collected Works*, Princeton University Press.

- Jung, C. G (1975). *Collected Works of C. G. Jung*, Pantheon Books, New York.
- Jung, C. G (1993). 'Psychotherapist or the Clergy', *Modern Man in Search of a Soul*, New York: Harcourt, Brace.
- Jung, C. G. (1961). *Memories, Dreams, Reflections*, New York: Vintage Books
- Koenig, Harold G and David B Larson (2001). 'Religion and Mental Health: evidence for an association', *International Review of psychiatry. International Journal for the Psychology of Religion of Psychiatry*, Vol. 13.
- Loewenthal, Kate. M. (2000). *The Psychology of Religion*, England: Oneworld Publication.
- Ricoeur, Paul (1970). *Freud & Philosophy*, Translated by Denis Savage, New Haven & London, Yale University Press.
- Rolf, E (2006). *Symboltheorien*, Berlin: New York.

