

اشاره:

فروید از پیام‌آوران سکولاریزم در قرن نوزدهم است و تحلیل وی از علل و پیامدهای گرایش به دین از جهات فراوانی، از جمله به لحاظ مناسبت بین علم و دین حائز اهمیت است. تفسیر فراسوی روانشناختی فروید از دین، سرآغاز روانشناسی دین است، که خود شاخه‌ای از دین‌شناسی بیرون دینی مولود تفکر جدید پس از رنسانس است. و در نتیجه موجب فهم و نقد نظام روانکاوی (روان تحلیل‌گری) فروید است. در گفتار حاضر پس از بیان جایگاه نظریه فروید در کلام جدید، به گزارش اجمالی از فروید و نظام روانکاوی او پرداخته شده، تحلیل وی از دین مطابق آنچه وی در چهار کتاب عمده خود در این خصوص آورده، گزارش می‌گردد. بخش‌هایی گفتار به نقد دیدگاه فروید در سه جهت مبانی، روش و دیدگاه وی اختصاص دارد.

۱. جایگاه نظریه فروید در کلام جدید:

تحلیل فروید از دین و به طور عام روانکاوی فروید، از جهات گوناگونی مورد توجه متکلم معاصر قرار می‌گیرد:

۱-۱) نسبت بین روانشناسی و اندیشه دینی.

روانشناسی در میان دانشهای نوین و علوم تجربی جایگاه خاصی را در مقایسه با اندیشه‌های دینی و الهیات دارد و دو جریان عمده را در مناسبات بین عالمان روانشناس و تفکرات دینی می‌توان نشان داد:

الف) تحلیل گرایش به دین.

ب) پایه‌گذاری روانشناسی براساس اندیشه دینی.

تفاوت این دو جریان عمده را به ترتیب می‌توان با تعبیرهای روانشناسی دین Psychology of Religion و روانشناسی دینی Religious Psychology توضیح داد. مراد از ابتناء روانشناسی بر اندیشه دین تأثیری است که

## تحلیل فراسوی روانشناختی

### فروید از دین

روانشناسان در تأسیس نظام‌های معرفتی از اندیشه‌های دینی پیدا می‌کنند و آنها را به منزلهٔ مبادی، رهیافت و یا تور شکار برای رسیدن به فرایند روانشناسی اخذ می‌کنند. به عنوان مثال، تئوری راجرز (۱۹۰۲ - ۱۹۸۷) اگرچه به‌طور صریح بر مفاهیم بودیسم مشتمل نیست ولیکن بدون تردید این نظام دینی منبع الهام وی است. روانشناسان نیروی سوم نیز، از بودیسم به منزلهٔ تور شکار بهره‌جسته‌اند. ابتناء روانشناسی بر اندیشهٔ دینی موضوع گفتار حاضر نیست، بلکه مقصود گزارش و نقد یکی از عمده‌ترین نظریات متعلق به روانشناسی دین است.

روانشناسی دین که شکل مدون آن با فروید آغاز می‌گردد، دو مسألهٔ عمده را مورد بحث قرار می‌دهد: علل گرایش به دین و پیامدهای این گرایش. روانشناسان در تحلیل هر دو مسأله، دو گروه هستند: گروه نخست بنیانگذاران نظریات عام (ماکروتئورسینها) هستند، که با ارائهٔ تئوریهای عام فراتجربی، به تحلیل دین می‌پردازند. مانند فروید، ویلیام جیمز، واتسون، یونگ، آدلر، مزلو، آلپورت و... گروه دوم روانشناسان متأخر هستند که پس از سپری شدن دوران ارائهٔ نظریه‌های عام در روانشناسی، بر روشهای تجربی دقیق در تحلیل دینداری - در چهارچوب نظریات عام - تأکید می‌کنند. پی. جی واتسون و جی نیلمن از مهمترین روانشناسان تجربی دین‌پژوه هستند.

بنابراین، تحلیل فروید از دین به عنوان نخستین دیدگاه روانشناختی و اولین نظریهٔ عام در تفسیر علل و پیامدهای گرایش به دین، برای متکلم معاصر که رسالت شناخت، عرضه، تبیین و دفاع از اندیشهٔ دینی را برعهده دارد، حائز اهمیت است. فروید از آغازگران دین‌شناسی بیرون دینی است. و این پدیده اساساً نو و شگفت‌آور می‌نماید، پدیده‌ای که نه متکلمان مسبق به امثال آن هستند و نه می‌توانند لوازم و نتایج آن را پیش‌بینی کنند. بنابراین، تحلیل فروید از دین به عنوان دین‌شناسی بیرون دینی، مورد توجه متکلم معاصر قرار می‌گیرد.

## ۱-۲) موهوم انگاری باورهای دینی

فروید با موهوم پنداشتن باورهای دینی<sup>۱</sup> دیدگاهی کاملاً معارض با اساس دین و دینداری ارائه کرده است و برای نسلهایی در بی‌اعتقادی به دعوت انبیاء و بی‌رغبتی به تعالیم دینی و ترویج سکولاریزم، مبنای الهام‌بخش

بوده است. مطابق با تصور جان‌هیک از نظریهٔ فروید در باب دین، می‌توان آن را یکی از دو تفسیر عمده و نافذ در میان تفسیرهای طبیعت‌گرایانهٔ دین دانست، که پیدایش باورها و تجربه‌های دینی را بدون فرض وجود خداوند و صرفاً با استناد به عوامل طبیعی (روانی - اجتماعی) تبیین می‌کند.<sup>۲</sup> براساس تبیین فروید از علل گرایش به دین، نسبت خالق و مخلوق (انسان) برعکس آنچه در ادیان تعلیم می‌گردد، تفسیر شده، حقانیت اندیشهٔ دینی به طور کلی انکار می‌گردد.

## ۱-۳) پیام‌آور سکولاریسم.

موافق با توصیف فیلیپ رایف Philip Ricff از فروید می‌توان گفت: روانکاوی آخرین فرمول‌بندی عمدهٔ سکولاریزم در قرنهای نوزدهم و بیستم است.<sup>۳</sup> سده‌های هیجدهم و نوزدهم عصر ظهور پیام‌آوران سکولاریزم است که پیام‌آوران مهم آن فردریک نیچه، کارل مارکس و زیگموند فروید هستند. مراد از پیام‌آوران سکولاریزم کسانی هستند که مانند انبیاء (ع) رسالت و پیامی را بر بشریت عرضه می‌کنند و برنامهٔ نجات بشریت را می‌پروانند، اما برخلاف انبیاء الهی (ع) نه تنها رسالت آنها از جانب خداوند متعال نیست، بلکه پیام آنها بر انقطاع از آسمان، استغناء از وحی، رقابت با انبیاء، حذب دین از عرصه‌های گوناگون زندگی بشر و موهوم پنداشتن حقایق آسمانی بنیان نهاده شده است.

فروید خود را پیام‌آور اخلاق می‌داند و نجات اخلاق را از جمله اهداف رسالت سکولاریستی خود قرار می‌دهد و از همین موضع با دین مواجهه می‌کند. به نظر وی اخلاق به‌طور کامل با دین عجین شده است به گونه‌ای که دین و اخلاق هم سرنوشت شده‌اند. همان‌گونه که داستایوسکی می‌گوید: اگر خدا نباشد هر چیزی مجاز است. فروید معتقد است دین مبنای اخلاق است ولیکن مبنای متزلزلی است زیرا انسانها در نیوخ فکری خود در آینده، باورهای دینی را فرو خواهند نهاد و در این صورت اخلاق نیز فرو خواهد ریخت و همه چیز مباح خواهد بود، بنابراین برای نجات اخلاق باید آن را از دین جدا نمود. به این ترتیب دامنهٔ ایده‌های سکولاریستی جدایی دین از حیات آدمی به عرصهٔ اخلاق نیز کشیده می‌شود و این به معنای تفکیک اصلی‌ترین پیام انبیاء از حیات آدمی است. سکولاریزم به ویژه در عرصهٔ اخلاق از مسائل



محتوایی است که فروید نیز بر آن تأکید دارد. وایت در «تاریخ کارزار علم و الهیات» که يك سال پس از انتشار نخستین کتاب روانکاوی فروید و همکارش برویر تحت عنوان: «مطالعاتی در هیستری» منتشر شد، فصل دوازدهم را به بیان همین تعارض اختصاص داده است.<sup>۶</sup> ثانیاً، تفسیر طبیعت گرایانه فروید از گرایش به دین با نظریه فطرت که از هم تعالیم دینی است، تعارض دارد. این تعارض نیز به يك لحاظ از مصادیق تعارض محتوایی است، اگرچه به لحاظ دیگر با تمام نظام اعتقادی و حقانیت دینی متعارض است.

ثالثاً، فروید در تحلیل خویش از دین بر نظریه مسبوقیت توحید و یکتاپرستی بر شرك و چند خدایی تأکید دارد. این نظریه که سرآغاز آن به کتاب «تاریخ طبیعی» هیوم برمی گردد،<sup>۷</sup> با نظریه رایج نزد ادیان (مسبوقیت شرك بر توحید و اینکه شرك شكل انحراف یافته یکتاپرستی است) تعارض دارد.

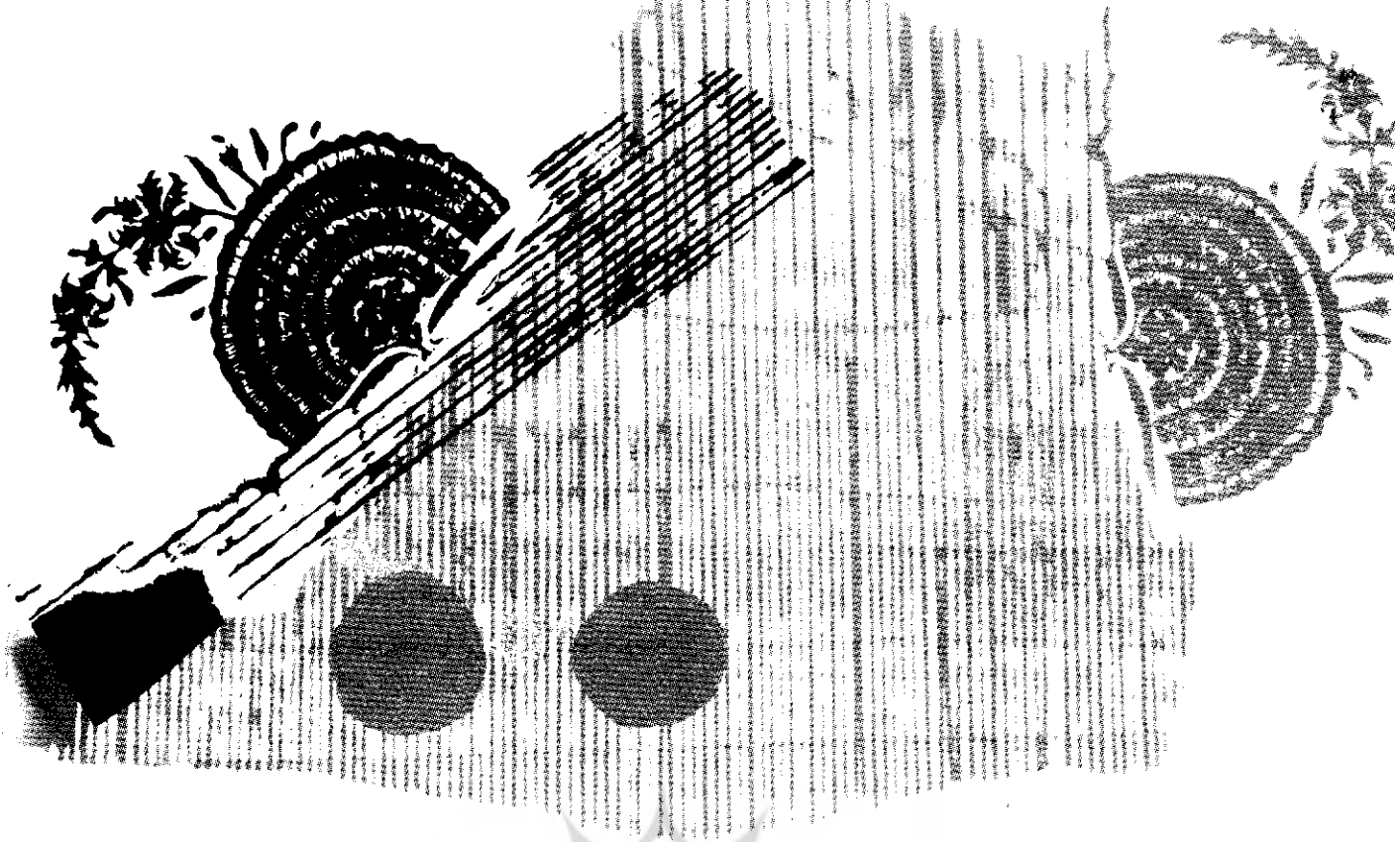
رابعاً، تصویری که فروید بر مبنای روانکاوی از انسان ارائه می دهد، با انسان شناسی دین منافات دارد. وی کشف خود از میزان تأثیرپذیری انسان از نیروهای ناشناخته، ناهشیار و غیرقابل کنترل را سومین ضربه ای می داند که بر تصور رایج و دینی از انسان، در عصر جدید وارد آمده است. دو ضربه دیگر از دید وی، کشف کپرنیک در ابطال نظریه زمین مرکزی و کشف داروین در

عمده کلام جدید است که متکلم معاصر با آن مواجه است.

#### ۴-۱) تعارض علم و دین.

نخستین مسأله جدید کلامی که متألهان مسیحی از سده های هفدهم تا بیستم با آن روبرو بوده اند، ادعای تعارض علم و دین بوده است. تعارض ادعا شده ابعاد گوناگونی دارد: تعارض محتوایی، تعارض در جهان بینی، تعارض در انسان شناسی، تعارض در اخلاق، تعارض در معیشت و نحوه زندگی.<sup>۴</sup> فروید خود را عالم تجربی و روانکاوی را دانش تجربی می انگاشت و علم معارضت با دین را در ابعاد گوناگون آن برمی افراشت و تعارض آراء وی با اندیشه های دینی، به عنوان مواردی از تعارض علم و دین تلقی می شد. البته امروزه نظام فروید با ترازوی علمی روان شناسان متأخر همچون آیزنک، نظامی غیر علمی در روان شناسی توصیف شده و تجربی انگاری آن به وضوح ابطال شده است.<sup>۵</sup>

علاوه بر اینکه فروید تحلیل خود از دین را براساس تعارض علم و دین بنا نهاده است، روانکاوی در ابعاد گوناگونی مدعی تعارض با دین است که به چند مورد آن اشاره می شود: اولاً تصویر نوین از بیماری های روانی و روش های درمانی جدید اساساً با تصور سنتی دینی انگاشته شده در مغرب زمین از مرض جنون و شیوه های درمان آن تعارض است و این یکی از مصادیق تعارض



ابطال تفاوت ماهوی انسان از سایر حیوانات است.<sup>۸</sup> بنابراین نظریه فروید در تحلیل دین از جهت سرآغاز نهضت دین‌شناسی بیرون دینی، موهوم‌انگاری باورهای دینی، تأکید بر سکولاریزم و تعارض علم و دین، مورد توجه و نقادی متکلمان قرار می‌گیرد.

## ۲. فروید

زیگموند فروید (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹) در شهر فرایبرگ در پربور واقع در چک‌وسلوواکی در خانواده‌ای یهودی به دنیا آمد. از سال ۱۸۵۹ تا ۱۹۳۸ در وین زندگی کرد و در سال آخر عمر خود از دست نازیها به انگلستان گریخت. نبوغ علمی، تلاش بی‌وقفه، پشتکار و نظم فروید از تحصیلات ابتدایی مشهود بود و در زمینه بلوغ علمی نیز نویسنده‌ای پرکار، ادیب و چیره‌دست شد، به گونه‌ای که علیرغم ابتلاء به سرطان فک و تحمل رنج سیزده عمل جراحی، تا یک ماه قبل از مرگ به فعالیت علمی خود ادامه داد.

فروید از ۱۸۷۶ تا ۱۸۸۲ در انستیتوی روان‌شناسی ارنست برو که Ernst Brucke پژوهش می‌کرد و در آنجا بود، که تحت تأثیر شدید اندیشه بروکه قرار گرفت. بروکه معتقد بود که همه فرایندهای حیاتی را می‌توان در نهایت امر از لحاظ فیزیکی و شیمیایی توضیح داد و به این ترتیب می‌توان مفاهیم دینی و نگرش مبتنی بر اصالت

حیات را از زیست‌شناسی زدود. و عاقبت فروید این نظریه را به عنوان مبنایی در تحلیل دینداری اخذ کرد.

فروید در زمستان ۶-۱۸۸۵ در پاریس زیر نظر عصب‌شناس معروف فرانسوی به نام شارکو به تحقیق پرداخت. شارکو در خصوص هیستری، علاقه فروید را به مسأله نوروژ (روان نژندی) در تمایز با بیماریهای دستگاه عصبی برانگیخت و این آغاز داستانی است که ما نگرارش «مطالعاتی در زمینه هیستری» (۱۸۹۵) به وسیله فروید و برویر، به تولد روانکاوی انجامید.

فروید به لحاظ فلسفی از پیروان اصل علیت و دترمینسم بود و هرگز آن را فرو نگذاشت. از نظر وی همه پدیده‌های حیاتی از جمله پدیده‌های روان‌شناختی مانند اندیشه، احساس، خیالپردازی و... علل موجه‌ای دارند و تابع قانون علیت هستند.

تحلیل روانکاوانه شخصیت فروید از مسائلی است که مورد توجه متأخران بویژه مخالفان وی شده است. یونگ در «خاطرات، رویاها و اندیشه‌ها»<sup>۹</sup> و اریک فروم در «رسالت زیگموند فروید»<sup>۱۰</sup> نمونه‌هایی از چنین تحقیقاتی را ارائه کرده‌اند.<sup>۱۱</sup> فروید به دلیل خوی خویشتنداری، در زندگینامه خود نوشت که سخنی از زندگی شخصی خود نمی‌گوید و همه آن را مصرف پیدایش و تکامل روانکاوی می‌کند. البته وی شخصیت خود را وسواسی می‌دانست و به یونگ گفته بود، که اگر

قرار باشد به نوروژ مبتلا شود، نوع آن وسواسی خواهد بود. فروید اگرچه در آراء خود تجدیدنظر و ترمیم را روا می‌داشته است ولیکن در عین حال تاب مخالفت مخالفان را نداشته و این خوی سبب می‌شد، تا هراز چند گاهی بسیاری از همکاران و شاگردان وی اردوگاهش را ترك کنند. فروید کار این انشعاییون را خیانت می‌شمرد. یونگ، آدلر، استکل، رانک و رایش نمونه‌ای از انشعاییون هستند. تأسف‌انگیزترین حادثه در تاریخ روانکاوی، برمی‌گردد به جدایی همکاران فروید از وی و مناسبات بعدی فروید با آنها. حکایت غم‌انگیز همکاری، جدایی و خصومت یونگ و فروید را می‌توان در مجموعه نامه‌های آن دو یافت.<sup>۱۲</sup>

فروید موفقیت‌های خود را مرهون یهودی بودنش می‌دانست، اگرچه وی اهل انجام مناسک و آداب دین یهود نبود و همه ادیان را وهم و موهوم می‌پنداشت، ولیکن به یهودی بودن خود توجه داشت. دوستان غیر یهودی وی بسیار کم بودند و به طور منظم در جلسه بنای بریت B'nai B'rith، مجمع محلی یهودیان وین، حاضر می‌شد و از کتابهایش که به زبان عبری ترجمه می‌شد، حق‌الزحمه نمی‌گرفت.<sup>۱۳</sup>

۳. روانکاوی و مفاهیم اساسی آن.

فروید در اقامت کوتاه مدت خود در پاریس، تحت تأثیر شارکو قرار گرفت. شارکو با پژوهش در هیپنوتیزم بر آن بود، که به وسیله تکنیکی بتواند فلج‌های ناشی از بیماری‌های عضوی دستگاه عصبی مرکزی را از فلج‌های هیستریک تفکیک کند. مراد از هیستری Hysteria نقصان ناگهانی کنش‌های عصبی در پاسخ به بحران‌های هیجانی است، که بیشتر در حس‌های آزادی سیستم عصبی به وجود می‌آید و نام جدید آن اختلال تبدیل Conversion است.<sup>۱۴</sup>

شارکو به فروید نشان داد، که اگرچه اندیشه‌ها ناملموس هستند، ولیکن می‌توانند عامل بروز نوروژ باشند. پس برای فهم هیستری نه به عصب‌شناسی، بلکه باید به روان‌شناسی متوسل شد. فروید از تجربه‌های هیپنوتیزم به این نکته رسید، که فرآیندهای ذهنی که در ناهشیاری روی می‌دهند، ممکن است اثر نیرومندی در رفتار فرد داشته باشند و دو نتیجه عمده بر این تحقیقات مترقب بود:

اول - عوامل روانشناختی در اختلال ارگانیک تأثیر

دارد.

دوم - نیروهای ناهشیار و غیرقابل کنترلی در انسان وجود دارد، که رفتارهای وی را رقم می‌زند.

فروید با همکاری یوزف برویر، هیپنوتیزم را در درمان بیماران روان‌نژند به کار بست. آنها از این طریق مشاهده کردند، که در بیماران تجربه‌های هیجانی وجود دارد، که در شرایط غیرهیپنوتیزم از وجود آنها بی‌خبرند. توجه به این نکته، به معنای کشف بخش ناهشیاری است. آنها از طریق تخلیه هیجانی به وسیله هیپنوتیزم، توانستند مریض خویش را از هیجان‌ات روانی رها ساخته، او را درمان کنند و به این صورت تئوری روانکاوی و روان‌درمانی مبتنی بر آن متولد شد.

روانکاوی بر چندین مفهوم اساسی که غالباً مبهمند، مبتنی است، که فهم نظام روانکاوی بدون شناخت دقیق این مفاهیم ممکن نیست.<sup>۱۵</sup>

۱-۳) ناهشیاری، نیمه هشیاری و هشیاری.

فروید براساس تحقیقات خود، به دو اصل مهم و همبسته رسید: ناهشیاری و جنسیت. «براساس اصل نخست، فرآیندهای روانی خود به خود ناهشیارند و آنچه هشیار است از اعمال منفرد و بخش‌های زندگی روانی تشکیل شده است.<sup>۱۶</sup> نیمه هشیاری، آن بخش از فرآیندهای حسی است که به صورت لحظه‌ای در حیطه آگاهی قرار ندارند، اما می‌توانند با تلاش‌های هشیارانه به یاد آورده شوند.<sup>۱۷</sup> و هر آنچه از ناهشیاری به هشیاری می‌آید از کانال نیمه هشیاری عبور می‌کند.

۲-۳) مفهوم جنسیت.

بنیادی‌ترین و مهمترین مفهوم روانکاوی فرویدی، مفهوم جنسیت است. از نظر فروید لذت در انسان ماهیت جنسی دارد. به لحاظ فیزیولوژی شدیدترین نیاز به لذت، لذت جنسی است که همزاد و همراه انسان است. «برانگیختگی‌هایی که به معنای وسیع با محدود کلمه، جنسی نامیده می‌شوند، به منزله علل تعیین‌کننده بیماری‌های عصبی و روانی، نقش بسیار با اهمیتی ایفا می‌کنند.<sup>۱۸</sup>

فروید پیرو مطالعاتی درباره هیستری می‌گوید: «نقطه عزیمت ما از هر مورد و هر نشانه‌ای که باشد، در پایان راه بی‌هیچ تردیدی به عرصه تجربه جنسی می‌رسیم. بنابراین، من این تزا مطرح می‌کنم، که در عمق هر مورد



هیستری يك یا چند رویداد تجربه جنسی زودرس وجود دارد، که متعلق به سالهای پیشین و دوره کودکی فرد است، اما می‌توان آن را علیرغم گذشت دهها سال از طریق روانکاوی بازسازی و بازآفرینی کرد و من عقیده دارم که در نورویاتولوژی این کشف مهمی است».

۳-۳) عقده ادیپ.

یکی از نمودهای مراحل تحول روانی - جنسی در نظریه فروید عقده ادیپ است. مفهوم ادیپ در مورد کودکان ذکور طرح می‌شود و درخصوص دختران مفهوم عقده الکترا به کار می‌رود. مراد از عقده ادیپ و الکترا مجموعه‌ای از احساسات، تکانه‌ها و تعارضاتی است، که در تحول کودک در ارتباط با والدینش نمود پیدا می‌کند. از نظر فروید در مرحله ادیپ کودک نسبت به والد جنس مخالفش کشش جنسی - البته به مفهوم خاص آن که در چنین سنینی نمود دارد. - پیدا می‌کند و احساس دوسوگرایانه (عشق و پرخاشگری یا بیم و امید) نسبت به والد همجنس خود می‌یابد. کودک به سبب ترس از اختگی میل جنسی خود را سرکوب می‌کند و با فرامن پدر به همسان‌سازی می‌پردازد و این فرایند به انحلال عقده ادیپ می‌انجامد. فروید براساس این مفهوم به تحلیل

پیدایش دین پرداخته است.

۴-۳) سه پایگاه شخصیت آدمی.

از نظر فروید در شخصیت آدمی سه پایگاه وجود دارد: بن، من و فرامن.

يك - بن یا نهاد (Id) نخستین پایگاه شخصیت بن است، که سرچشمه اولیه نیروی روانی و مجموعه‌ای از غرایز انسانی را تشکیل می‌دهد. بنیادی‌ترین قسمت شخصیت و بخش تاریک آن بن است. پایگاه کاملاً ناهشیاره و وحشی، کور و غریزی که هیچگونه منطق و اخلاق در آن راه ندارد. بن تابع اصل لذت است و به طور غیراختیاری و تکانشی لذت طلب است: گرایش به سمت لذت و فرار از بی‌لذتی.

دو - من (Ego) انسان در بدو تولد چیزی جز بن نیست امام به تدریج بخشی از بن از آن جدا شده و من به وجود می‌آید تا نیازهای بن را رفع کند. هدف من کنترل و تنظیم کل شخصیت است. من تابع اصل واقعیت است، یعنی: انجام فعالیت بر مبنای آنچه در جهان واقعی وجود دارد. بن مانند اسب است و من سوارکار. من فرمانده بن است و بن انرژی من. بخش عمده من هشیار است و به صورت منطقی و واقع‌بینانه عمل می‌کند و سعی دارد

برنامه‌ریزی کند تا به ترتیبی واقع‌بینانه نیازهای بن را مرسع کند. بن می‌خواهد ولی من بر مبنای اصل واقعیت، خواسته بن را مهار می‌کند و یا ارضای آن را به تأخیر می‌اندازد.

سه - فرامن Superego بخش سرم شخصیت که قسمتی از من است، فرامن نام دارد. فرامن بخش حریم اخلاقی شخصیت و پایگاهی مستقل در آن است و حرکت من را بر مبنای ممنوعیت‌های اخلاقی تنظیم می‌کند. هسته اصلی شخصیت در تئوری روانکاوی، به حداکثر رساندن ارضاء غرایز توأم با به حداقل رساندن احساس گناه است.<sup>۱۹</sup> بدون فهم این جمله، تحلیل فروید از دین قابل فهم و نقد نیست.

#### ۳-۵) اضطراب.

حالت هیجانی ناخوشایندی است، که با تغییرات فیزیولوژیک همراه است، اضطراب Anxiety نامیده می‌شود. فروید سه نوع اضطراب را مشخص کرده است: ۱- اضطراب عینی، که همان ترس از شرایط و خطرات محیط خارجی است. ۲- اضطراب روان نژندی، که ترس از هشیار شدن کشاننده‌ها و نمونه عینی امیال غریزی (جنسی و پرخاشگری) است و ۳- اضطراب اخلاقی که همان ترس فرامنی است و منجر به احساس گناه می‌شود.

#### ۴- تحلیل فروید از دین

تفسیر فروید از دین در چهار بخش بیان می‌گردد:

۱. روی آورد فروید به دین.

۲. گزارشی از آثار گوناگون وی در باب دین.

۳. تحلیل وی از علل گرایش به دین.

۴. پیامدهای دینداری از نظر فروید.

۱-۴) روی آورد فروید به دین.

فروید از نخستین ماکروتئوریسنهایی است که با روی آورد فراسوی روانشناختی، به شناخت دین پرداخته است. ماکروتئوریسن‌ها روانشناسانی هستند که تمام سازمان روانی و شخصیت آدمی را با ارائه نظریه‌ای واحد و جامع تبیین می‌کنند برخلاف روانشناسان میکروتئوریسن که تنها به بعد خاص از سازمان روانی می‌پردازند. امروزه، نزد روانشناسان گرایش به ماکروتئوری کاملاً افول کرده است. ماکروتئوریسن‌هایی که در باب دین سخن گفته‌اند، تحلیل خویش را بر مبنای نظریه خود

در شخصیت استوار کرده‌اند. مراد از فراسوی روان‌شناختی Meta Psychology که آن را متفاوت از مفهوم متشابه فرا روان‌شناسی Para Psychology به کار می‌برم، در نظام فروید، عبارت است از بررسی پدیده‌ها به لحاظ ساختاری، پویایی و اقتصادی. بنابراین تعریف فراسوی روان‌شناختی از پنج مفهوم بررسی ساختاری، پویایی و اقتصادی بیان شده است.

۱. بررسی رفتار به لحاظ ساختاری عبارت از تبیین خاستگاه رفتار در یکی از سه بخش شخصیت (بن، من و فرامن) در تحلیل روانکاوی است.

۲. مفهوم پویایی اساس روان تحلیل‌گری است و مراد از آن، این انگاره است که هر رفتاری منتج از نیروهای کم و بیش متضاد و مولود تعارض‌های بین پایگاهی است. به عبارت دیگر بررسی پویایی توصیف کیفی نیروهای متضادی است که به ساختمان روانی انسان پویایی می‌دهد.

۳. اقتصادی بودن به معنای اخذ روی آورد کمی در تحلیل نیروها است، به عبارت دیگر. نگرش اقتصادی یعنی تحلیل اینکه انرژی روانی آدمی در چه چیزی و به چه میزانی و برای چه هدفی سرمایه‌گذاری می‌شود.

۴. بررسی ژنتیکی یعنی پی بردن به فرآیند تحول و ریشه‌های پدیده‌های روانشناختی.

۵. سازش یعنی درک پدیده‌های روانشناختی در تعامل با محیط.<sup>۲۰</sup>

۲-۴) گزارشی از آثار فروید در باب دین.

فروید در چهار اثر خود به تحلیل علل و پیامدهای گرایش به دین پرداخته است. «توتسم و تابو» (۱۹۱۳)، «آینده یک پندار» (۱۹۲۷)، «من و بن» (۱۹۲۳)، «تمدن و انزجار از آن» (۱۹۳۰) و «موسیقی و یکتاپرستی» (۱۹۳۹).

وی در نخستین اثر خود، توتسم و تابو، براساس پژوهش‌های مردم‌شناختی داروین در «هبوط انسان» و جمیز فریزر در «کمال طلایی» و آراء مردم‌شناسانی چون رابرتسون اسمیت و آنگین سون، می‌گوید: «انسانهای بدوی در گروه‌های کوچک و زیر سلطه یک مرد نیرومند زندگی می‌کردند. این مرد نه تنها همه زنان را برای خود نگه می‌داشت بلکه مردان جوانی را نیز که رقیب خود می‌شمرد، بیرون می‌کرد. اما روزی برادران رانده شده

گردم آمدند و پدر را کشتند و خوردند و بدین سان به گله پدر شاهی پایان دادند. ولیمه توتهمی در واقع تکرار این عمل جنایی فراموش ناشدنی است، که آغاز بسیاری چیزها بوده است از جمله سازمان اجتماعی، محدودیت اخلاقی و مذهب و آداب و مناسک دینی.<sup>۲۱</sup>

فروید در «توتم و تابو» اسطوره ذبح پدر را براساس مفهوم عقده ادیب تفسیر کرده و بر مبنای آن خدای پدرگونه یهود را نیز بازسازی می‌کند، تا شدت عاطفی عظیم حیات دینی و احساسات به هم پیوسته‌ای نظیر گناه و تکالیف دینی را توضیح دهد.

مفصل‌ترین بحث فروید در باب دین را در «آینده یک پندار» می‌توان یافت. فروید در این کتاب تفسیر روانشناختی - جامعه‌شناختی را در تحلیل دین ارائه می‌کند. دین از نظر وی یکی از مسایل اساسی تمدن و مولد آن است.<sup>۲۲</sup> به همین دلیل، دو بخش نخستین کتاب به تحلیل تمدن و نقش و جایگاه آن اختصاص یافته است و در بخش سوم علل و پیامدهای گرایش به دین مورد بحث قرار گرفته است:

«حال باید دید که عقاید دینی از کجا و چگونه به وجود آمده و ارزش آنها در چه حد است و به طور کلی چه نقشی را در بهبود تمدن یا تخریب آن ایفا می‌کند».<sup>۲۳</sup>

براساس تحلیل وی، انسانها تحت فشار سه نیرو امنیت خود را از دست می‌دهند: ۱. تمدن و تأسیسات آن، ۲. فشار و شکنجه‌های افراد ۳. طبیعت، هراسها و دلهره‌هایش. انسانها در مقابل دو نیروی نخست با قهر و عداوت برخورد می‌کنند اما در مواجهه با طبیعت از تمدن استفاده می‌کنند.<sup>۲۴</sup> انسان در این مقام به سه امر محتاج است: تسکین عجب و نارسیم، زدوده شدن ترس و وحشت و تحلیل حوادث و رویدادها. اولین قدم در رسیدن به این اهداف، نزدیکی به طبیعت است، یعنی مانند خود دانستن طبیعت و نیروهای آن، جاندارانگاری و انسان‌گونه انگاری طبیعت.<sup>۲۵</sup> اعتقاد به ارواح و موجودات غیبی از جمله خدا از اینجا منشاء می‌گیرد.<sup>۲۶</sup>

اما آفرینش انسان نمی‌تواند موضوعی بدون سابقه ذهنی باشد. نمونه و الگوی خاص این مفهوم، همان زندگی دوره کودکی است. موضع کودک در قبال پدر همان موضع بشر در برابر طبیعت است. افراد بنابر الگوی کودکی و بقایای آن به خاطر پر نمودن جای پدر از دست

رفته صفات او را به خدا می‌بخشند و آن عناصر تجسم یافته انسانی را با صفات یک پدر درهم آمیخته و از آن خدایا خدایانی می‌آفرینند.<sup>۲۷</sup>

خدایان در برابر سه تهدید انسان، سه وظیفه عمده دارند: رام کردن نیروهای طبیعت، برقراری دوستی و خوش‌بینی بین انسانها و جبران محرومیتها و ممنوعیتهای حاصل از تمدن. و دین تنها در ایفای آخرین نقش توفیق یافته است.<sup>۲۸</sup>

فروید در تحلیل خاستگاه یکتاپرستی می‌گوید: «بشر از طرفی خواهان یافتن علت و مبدأ پدیده‌ها است و از طرف دیگر در قیاس با خود و افعال خویش، خواستار وحدت است و به دلیل ساقطه طبیعی، بر تمامی معلولها و بر هستی پرده‌ای از وحدت کشیده، همه معلولها را بر علتی واحد به نام خالق و آفریدگار ارجاع می‌دهد».<sup>۲۹</sup>

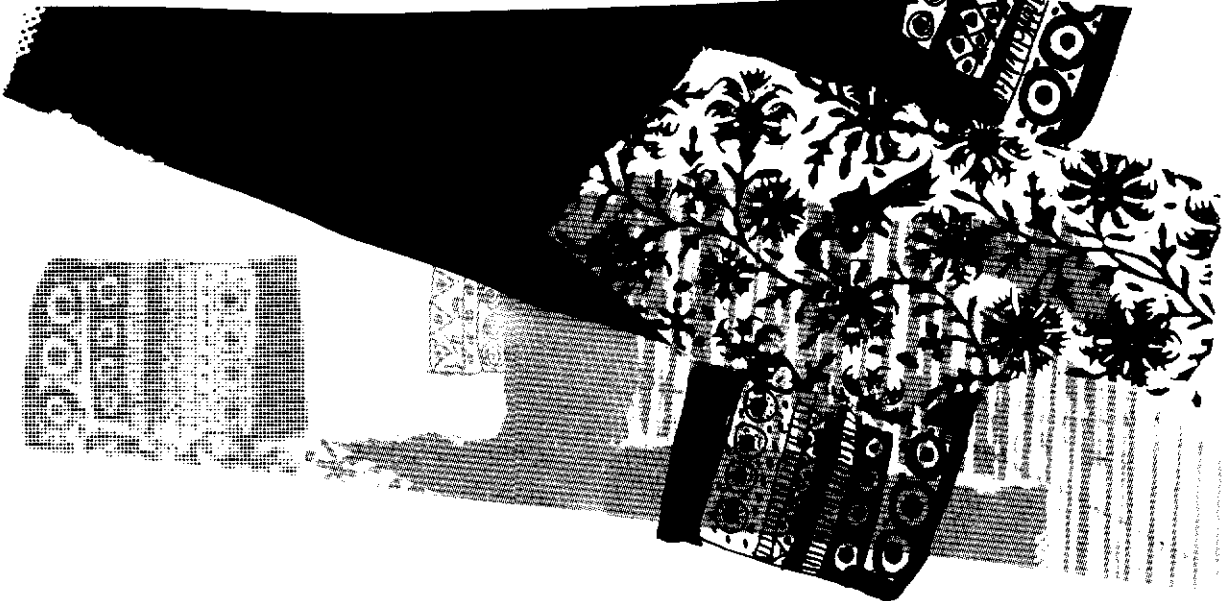
وی در تحلیل اعتقاد به معاد نیز می‌گوید: «دین نقش خود را در قابل تحمل گرداندن بار توانفرسای محدودیتها و شقاوتهای سرنوشت ناشی از تمدن از طریق پرداختن به جهان ایده‌آل و دلخواه پس از مرگ که توجیه‌کننده مرگ نیز هست، انجام می‌دهد».<sup>۳۰</sup>

وی در بخش پایانی کتاب با فرض ناقدی به نقد و تحلیل آراء خود پرداخته و آنها را پاسخ می‌دهد البته انتقادهایی که پس از طرح آرای فروید از نساحیه روانشناسان و متألهان مطرح شده است، خیلی بیشتر از نقدهایی است که خود فروید آنها را مطرح کرده است.

«موسی و یکتاپرستی» آخرین کتاب کامل شده فروید است، که پس از هشتاد سالگی آن را به اتمام رسانده است. انتونی استور گزارش مختصری از آن را ارائه کرده است.<sup>۳۱</sup> وی در این کتاب نیز مانند «توتم و تابو» دیدگاه لامارک درخصوص توارثی بودن صفات اکتسابی را مبنا قرار داده است. علاوه بر آن، فرضیه ارنست سلین را مبنای بر این که موسی به دست بنی اسرائیل کشته شد، پذیرفت. این فرضیه اگرچه مورد انکار اجماع علمای یهود واقع شد اما با نظریه فروید در خصوص پدرکشی و منشاء دین سازگار است. فروید حدس می‌زند که قتل موسی این احساس گناه موروثی را که از همان پدرکشی اولیه در ذهنها مانده بود، تقویت کرد و در قوم یهود احساس ناهشیار گناه را به وجود آورد:

«پذیرفتنی است که حدس بزینیم پشیمانی از قتل





جای مقابله با آنها به مدد 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.<sup>۳۱</sup>

از آنجا که انسان با نیروهای رام نشدنی خطرناک و غیرقابل شناختی در درون و بیرون خویش دست به گریبان است، تجربه عهد کودکی اش را - به همان شکل خود - به خاطر آورده و به عقب سیر می کند.<sup>۳۲</sup>

براین اساس فروید گرایش به باورهای دینی را ناشی از واپس گرایی به دوران اولیه زندگی می داند و موضع انسان با خدا را موضع کودک با پدر تلقی می کند. واپس گرایی مانند بسیاری از مکانیسمهای دفاعی دیگر از نظر فروید جنبه پاتولوژیک و مرضی دارد و به منظور کنترل اضطراب، مورد استفاده قرار می گیرد. به همین جهت انسان سالم که توانایی مواجهه با طبیعت را داشته باشد، واپس گرایی به دوران اولیه زندگی و تمسک به موهوماتی که باورهای دینی انگاشته می شود، نخواهد داشت.

۴-۵) پیامدهای گرایش به دین.

فروید پا را از ادعای اینکه دین توهمی بیش نیست،

موسی محرکی بود که خیالپردازی آرزومندانه درباره ظهور مسیح را پدید آورد. مسیحی که روزی برخواهد گشت و قوم خود را به نجات و سلطه موعود بر جهان رهبری خواهد کرد.

۴-۴) علل گرایش به دین.

براساس گزارش آثار فروید، تحلیل وی از منشاء دینداری روشن شد اما در مقام جمع بندی و تقریر سخن وی می توان تلخیصی را که اریک فروم از تحلیل فروید ارائه کرده مورد بحث قرار داد. اریک فروم در «روانکاوی و دین» که یکی از سه دلیل عمده نگارش آن را، تصحیح این عقیده بسیار رایج می داند، که فروید مخالف و یونگ موافق دین است، علل گرایش به دین را مطابق آنچه در «آینده یک پندار» آمده است، گزارش می کند:

«به نظر فروید منشاء دین ناتوانی انسان در مقابله با نیروهای طبیعت در بیرون از خود و نیروهای غریزی در درون خویش است. دین در مراحل اولیه تکامل انسان به وجود آمد، یعنی در هنگامی که بشر هنوز قادر به استفاده از خرد خویش در مقابله با نیروهای بیرونی و درونی نبود و می بایست یا این نیروها را سرکوب کند و یا به کمک نیروهای مؤثر دیگری آنها را کنترل نماید. بدین طریق به



فرا تر گذاشته، می گوید: دین امر خطرناکی است. خطرناک بودن دین از نظر وی حداقل سه وجه دارد.

الف. دین، به گمان وی، به تقدس نهادهای شوم انسانی که در طول تاریخ خویش، خود را با آن همداستان نموده، کمک کرده است.

ب. نهاد دین با معتقد ساختن مردم به یک پندار و توهم و منع تفکر انتقادی، مسؤلیت فقرزدگی فکری بشر را نیز به عهده گرفته است.

ج. دین اخلاق را بر روی پایه‌های سخت متزلزلی قرار می‌دهد.<sup>۳۳</sup> چنانچه اعتبار هنجارهای اخلاقی بر این تلقی استوار باشد که آنها فرامین الهی هستند، قوام اخلاق در جامعه به قوام دینداری در آن، وابسته می‌شود. به گونه‌ای که اگر خدا و اعتقاد به او در میان نباشد، انجام هرکاری برای انسان مجاز می‌شود و اخلاق فرو می‌ریزد.

فروید از طریق موهوم پنداشتن دین و باورهای دینی، تأسیس چنان بنایی را بر چنین پایداری خطرناک می‌انگارد.

#### ۵. نقد دیدگاه فروید.

تحلیل فروید از علل و پیامدهای گرایش به دین، بلافاصله پس از انتشار آراء وی مورد نقادی روانشناسان و متألهان مسیحی قرار گرفت. نخستین روانشناسانی که به نقد دیدگاه فروید پرداختند، همکاران و شاگردان وی بودند که ارودگاه او را ترک کرده بودند و فروید آنها را خیانتکار می‌نامید.

متألهان نیز آراء فروید را مورد نقادی قرار دادند.<sup>۳۴</sup> اگرچه دیدگاه فروید مبسوط به آراء و ایده‌هایی کم و بیش مشابه آن در باب دین است و خود وی الهام پذیرش را از فویر باخ و اثر پر سر و صدای وی در تحلیل دین، یعنی: «جوهر مسیحیت»<sup>۳۵</sup>، کتمان نمی‌کند، لکن تعارضی که فویر باخ و فروید نسبت به تعالیم دینی به وجود آوردند، از لحاظ روش در تفکر سنتی کلامی بی سابقه بوده است. متألهان سنتی با انکار باورهای دینی مواجهه داشته‌اند اما این مواجهه از مقوله دیگری بوده است. برخی از منکران سعی داشتند علیه الهیات دلیل تراشی کنند، و وجود حکمت را در آفرینش انکار نمایند و در نتیجه ادله موحدان را مخدوش بدانند. به عنوان مثال احتجاج دیوید هیوم در انکار نظم و حکمت‌داری آفرینش، تفاوت

ماهوی با احتجاج ویلیام از اهالی آویتر کورت، متعلق به قرون وسطی، نداشت. اما در سده نوزدهم متألهان با دین‌ستیزی دیگری مواجه شدند.

کسانی مانند فویر باخ، فروید و مارکس بدون آن که دلیلی منطقی برای عدم وجود خداوند بیاورند و یا ادله متألهان را مورد مناقشه قرار دهند، با تمسک به تئوریهای عام فراتجربی، اعتقاد به وجود خداوند را موهوم و مخترع بشر پنداشتند و لذا مواجهه متألهان با چنین تعارضی، روش نوین و متناسب با آن را اقتضاء می‌کرد.

قبل از پرداختن به نقد آراء فروید، پیشنهاد طبقه‌بندی خاصی برای روشمند کردن نقد لازم است. نظریه فروید را می‌توان حداقل از سه جهت نقد کرد:

۱. نقد مبانی و اصول

۲. نقد روش و رهیافت

۳. نقد نتایج و دیدگاه

تحلیل فروید از علل و پیامدهای گرایش به دین بر اصول گوناگونی استوار است. مبانی نظریه وی را اعم از آنچه در آثارش تصریح کرده یا نه، می‌توان بر سه قسم، تقسیم کرد:

الف. مفاهیم و انگاره‌های روانکاوای که فروید و همکارانش بانی آنها هستند، مفاهیمی چون جنسیت، عقده ادیپ و انگاره‌هایی چون مرضی‌انگاری بسیاری از مکانیسم‌های دفاعی مانند واپس‌گرایی، از پیش فرضهای روانکاوانه هستند، که تحلیل فروید از دین بر آنها مبتنی است و غالب آنها جزئاً یا کلاً باطل شمرده شده‌اند. به دلیل کثرت تحقیقات و آثاری که روانشناسان متأخر در نشان دادن وجوه خلل و بطلان این انگاره‌ها نوشته‌اند، نقد مبانی روانکاوانه نظریه فروید را به مأخذ مبسوط در این خصوص ارجاع می‌دهیم.<sup>۳۶</sup>

ب. مبادی تصدیقی مأخوذ از تحقیقات متداول در عصر فروید.

این مبادی را فروید به عنوان اصول مسلم تلقی کرده و در تحلیل دین به کار بسته است.

ج. مبادی تصویری و تصدیقی رایج نزد یهودیان و مسیحیان در خصوص خدا.

انسان و ارتباط او با خدا نیز از اهم اصولی است، که مبنای تحلیل فروید قرار گرفته است. فروید با سنت‌های یهودی تربیت شده است و تصورش از دین را براساس

مفاهیم دینی یهودیت و مسیحیت سامان داده است. وی در «آینده يك پندار» تصریح می‌کند که: «مسیحیت شکل مورد نظر و سنجش و نقد ما است».<sup>۳۷</sup> این مفاهیم و انگاره‌های رایج در الهیات سنتی یهودی و مسیحی سخت آسیب‌پذیر هستند و به همین دلیل متألهان پس از قرن نوزدهم، به عنوان یکی از روشهای دفاع از اندیشه دینی در قبال سکولاریزم، به بازسازی الهیات خود برآمدند و الهیات نوین را سامان دادند.<sup>۳۸</sup>

۱-۵) علی‌رغم ادعای فروید در خصوص تجربی بودن روش وی در روانکاوی بطور عام و دین‌شناسی بطور خاص، تمام منتقدان این ادعا را گزاف دانسته‌اند. به عنوان مثال اگر آیزینگ غیرعلمی بودن آن را مستدل کرده است، نظریه فروید به دلیل ابطال‌ناپذیری تجربی نیست. ابطال‌ناپذیری تجربی به معنای اثبات‌پذیری و یا تحقیق تجربی نیست بلکه این نظریه به دلیل ابطال‌ناپذیری قدرت تبیینی خود را از دست داده است. البته نظریه فروید متافیزیکی نیز است و فاقد ساختار منطقی سخنان متافیزیکی است. نظریه فروید را می‌توان به منطقه سوم معرفت (شبه علمی) متعلق دانست.

#### ۲-۵) فرضیه گله‌های نخستین انسانی.

فرضیه گروه‌های اولیه انسانی و اسطوره‌های مربوط به آن از مبادی مهم نظریه فروید در باب دین است. فروید این فرضیه را از تحقیقات متداول در عصر خود برگرفته است. یعنی از: «هیوط انسان» داروین و «کمان طلایی» فریزر و آراء مردم‌شناسانی چون اسمیت و آنگین سون وام‌دار است. فروید در «توتم و تابو» می‌گوید: «با مطالعات و کاوشهایی که برای باز یافتن شکل اولیه تشکیلات اجتماعی نمودم، سرانجام فرضیه داروین را گردن نهادم، که بر مبنای آن ساختار جامعه اولیه عبارت از برتری کامل يك مرد بر همه افراد است. من در تحقیقاتم کوشیده‌ام اثرات حاصل از این قبیله اولیه را در تاریخ بشری نشان بدهم. و معتقدم تحولات و تکامل اجتماعات نخستین که موجب پیدایش عقاید دینی، سیاسی و یا اجتماعی بوده است، با فرمانروایی و سیطره «پدر» از سوی يك هماهنگی یا سازش برادرانه میان پسران از سوی دیگر، به هم مربوط بوده‌اند.

غالب کسانی که روشمندان در بیان فروید تأمل کرده‌اند از روش وی شگفت‌زده شده‌اند: چگونه می‌توان

تفسیر آن هم با ادعای انحصارگرایانه این است و جز این نیست. پدیداری پیچیده و عظیم را که همزاد و همراه انسان است (دین) بر فرضیه‌ای غیر مستند استوار ساخت؟ امروزه همه دانشمندان مردم‌شناس منابع فروید را در تفسیر نخستین گروه‌های انسانی جزئاً یا کلاً غیرمستند و بی‌اعتبار می‌دانند و نظریاتی که فروید بر آنها تکیه کرده است، ساده‌انگارانه و غیرعلمی می‌دانند.

منتقدین فروید یادآور شده‌اند، که وی در «توتم و تابو» از طرفی فرضیه ذبح پدر را رویدادی واقعی می‌انگارد و از طرف دیگر با اعتماد به نظریه لامارک در وراثتی بودن اوصاف اکتسابی - که توسط کسانی چون پیازه تبیین علمی یافته است - مدعی است که ذبح پدر، بقایا و آثار نازدودنی در تاریخ بشریت برجای نهاده است.<sup>۳۹</sup>

به علاوه، همان‌گونه که منتقدان یادآور شده‌اند، عناصری در این مبنای فروید وجود دارد، که نمی‌توان آنها را استوار دانست.

نخست آن که از روی شواهد مردم‌شناسی و نیز از مطالعه بر روی نخستینان نمی‌توان گفت، که: «گله‌های اولیه» که زیر سلطه مردمی واحد بوده‌اند، زمانی وجود داشته‌اند. داروین نیز این تصور را از گزارشهای افروهای درباره سازمان‌یافتگی گروه‌های گوریل، که دروغ بودن آن بعداً معلوم شد، پیدا کرده بود.

دوم آن که ولیمه‌های توتمی نادر است و تنها در اقلیتی ناچیز از قبایلی که آداب توتمی را به جای می‌آورند، دیده می‌شود.

سوم آن که فروید از بحث درباره اهمیت احتمال وجود مادر در آیین توتمی غفلت می‌کند و این نوع غفلت تا تحول اخیر روانکاوی، از ویژگیهای نظریه روانکاوی بوده است، که عادتاً بر نقش پدر تأکید می‌کرده است و نقش مادر را هیچ می‌انگاشته است. شاید منشاء این تأکید، مشکلات بیشتری است که فروید با پدرش داشته، تا با مادرش.<sup>۴۰</sup>

#### ۳-۵) پنداره تعارض علم و دین.

برخلاف برداشت عمومی از دیدگاه فروید، می‌توان ادعا کرد که فروید ابتدا به دلایلی باورهای دینی را موهوم پنداشته، آنگاه در مقام تفسیر گرایش عمومی انسانها به باورهای موهوم، از مفاهیمی چون واپس‌گرایی و عقده ادیپ بهره جسته است. بر مبنای موهوم پنداری باورهای

دینی، تفسیر گرایش عمومی انسانها، آن هم با چنین شدت منحصر به فردی، آسان نیست. فروید بر مبنای تئوری عقده ادیپ و نظریه واپس گرایی نسبت به موقعیت کنونی، سعی دارد که نشان دهد: «دین نوعی بیماری روانی (نوروز) همگانی از نوع نوروز و سواسی است».<sup>۴۱</sup> این که موهوم پنداری باورهای دینی آغاز تحقیقات فروید است و نه نتایج آن، از چند جهت اهمیت دارد. جهت اول خلل روشی و آفت روی آورد فروید را نشان می دهد و جهت دوم مبنایی را در نظریه وی مکشوف می سازد. این سؤال قابل طرح است که اگر دلیل مرضی پنداری گرایش به دین، موهوم انگاری باورهای دینی است، دلیل موهوم انگاری چیست؟ جستار در آثار فروید و توجه به آنچه در بحث از دین در آثار وی بسامد دارد، پاسخگویی این سؤال است: تعارض علم و دین. علاوه بر موارد متعددی که در «آینده یک پندار» به نحو ملال آوری به این مطلب اشاره شده است،<sup>۴۲</sup> بیان زیر روشنگر ادعای ماست.

«به طور کلی هرچه استقلال طبیعت بهتر شناخته شده، حوادث طبیعی بهتر توجیه شوند، خدایان بیشتر خود را از صحنه دور کرده، کناره می گیرند. و در واقع نسبتی مستقیم و معکوس میان قدرت طبیعت، که همراه با شناسایی افراد می باشد و نیروهای خدایان برقرار است، که هرچه آن یکی متمایز و مستقل گشته، قدرت می نماید، این یکی محو و تیره گشته، اسرارآمیز می گردد».<sup>۴۳</sup>

این مبنای فروید که اساس تفکر سکولاریستی قرن نوزدهم است، همان است که جان هیک آن را به عنوان «تحدی علم جدید» یکی از ادله عدم اعتقاد به خداوند می داند و آن را به صورت زیر گزارش می کند: «علوم در طی زمان به نحو فزاینده ای استقلال نظام طبیعی را اثبات کرده اند. از کهکشانهایی که وسعت و عظمت آنها عقول را به حیرت وامی دارد تا رویدادهای بی نهایت خرد و ذرات و موجودات عالم درون اتمی و تمام پیچیدگیها و بغرنجهای جهان که بین این دو بی نهایت بالقوه قرار دارند، دقیقاً به گونه ای جریان می یابند که گویی خدایی در کار نیست».<sup>۴۴</sup>

این تلقی از تعارض علم و دین بیه تعارض در جهان بینی مربوط می شود و حاصل آن فلسفه علمی

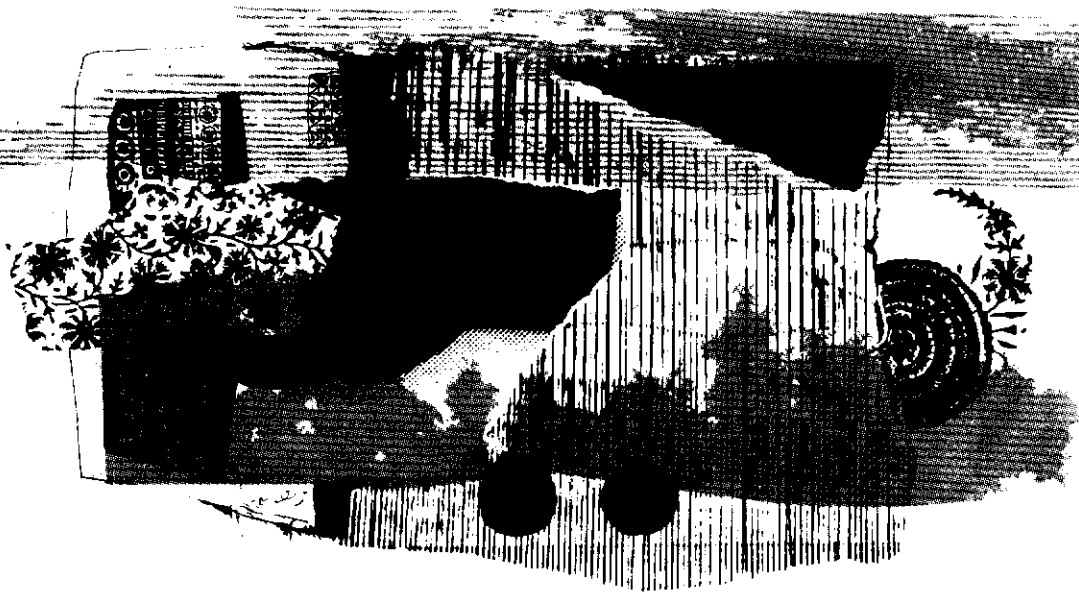
انگاشته شده ماتریالیستی است. اما دلیل تعارض علم و دین به معنایی که ادعا می شود، چیست؟ بدون تردید یکی از ادله مهم آن ضعف دستگاه فلسفی - کلامی در تفکر سنتی یهودیت و مسیحیت است. ملاحظه انتقادی جان هیک که به صورت طرح سؤالی است ناظر به همین مطلب است: «آیا می توان از این مطلب نتیجه گرفت که واقعاً خدایی وجود ندارد؟ صورتهایی از اعتقاد به توحید وجود دارد، که این نتیجه گیری منفی را در پی دارد، اما صور دیگری نیز وجود دارد، که در برگیرنده این نتیجه منفی نیست. نحوه تلقی خاص از خداوند [وجود دارد که بر مبنای آن] استقلال طبیعت، آن گونه که علوم به گونه ای فزاینده به اثبات آن می پردازد، تضادی با عقاید و ایمان دینی نخواهد داشت. یعنی شناختی از خداوند و از دخالت الهی در عالم، که با کشفیات علمی، اعم از گذشته و آینده، منافاتی ندارد».<sup>۴۵</sup>

بنابراین، داوری فروید در باب دین و به طور کلی تلقی سکولاریستهای قرن نوزدهم بر تصور خاصی از خداوند و ارتباط او با جهان آفرینش مبتنی است، که همان تصور مخدوش و غیرقابل دفاعی است که جز نزد توده مردم رایج نیست. چنین تصویری از خداوند، توالی باطل فراوانی دارد، از جمله رقابت با علم. این تصور از خداوند را «خدای رخنه پوش جهلها» God of The gaps می نامند، که بر مبنای آن در بیان نسبت بین فاعلیت خداوند و فاعلیتهای طبیعی، امر بین معمار بازنشسته دئیستها و ساعت ساز ناشی نیوتنها مردد می گردد.

استاد مطهری در «علل گرایش به مادبگری» این تصور از خداوند و دخالت اراده وی در جهان آفرینش را مهمترین نقصان دستگاه فلسفی - کلامی غرب می داند، که نقش بزرگی در گرایش متفکران به ماتریالیسم و سکولاریسم دارد.<sup>۴۶</sup>

۳-۵) فرضیه مسبوقیت شرک بر توحید.

تصویری که فروید از تاریخ اندیشه های دینی دارد براساس نظریه ای که عمدتاً به وسیله دیوید هیوم ارائه شده، شکل یافته است. هیوم در «تاریخ طبیعی دین» این انگاره را مطرح کرد، که: انسانها ابتدا در دینداری خود مشرک و چند خداپرست بوده اند و به تدریج شکل خداپرستی به صورت یکتاپرستی درآمده است. در قرن نوزدهم این نظریه تا حدودی نظریه بلامنازع انگاشته



می‌شد و لکن تحقیقات بعدی نشان داده است که اساساً تجربه دینی به صورت یکتاپرستی حاصل می‌آید و شرك و بت پرستی صورت تحریفی آن است.

#### ۴-۵) خدای پدرگونه.

اساس نظریه فروید در تحلیل علل گرایش به مادپرستی، بر خدای پدرگونه مبتنی است. خدای پدرگونه تلقی سنتی در اندیشه دینی یهود است. پدر انگاشتن خدا و یا به تعبیر برخی از مفسران پدرگونه انگاری خداوند توسط یهود در قرآن مجید نیز نکوهش شده است. فروید با سنت یهودی تربیت شده و ذهن او بر چنین تصویری متمرکز شده است. بنیان نهادی نظریه‌ای بر تصور خاص از خدا، خدای پدرگونه، و تعمیم ناروای آن به هرگونه باور دینی از ویژگیهای روش فروید است، که مورد اشاره قرار خواهد گرفت.

#### ۶-۵) گناه نخستین.

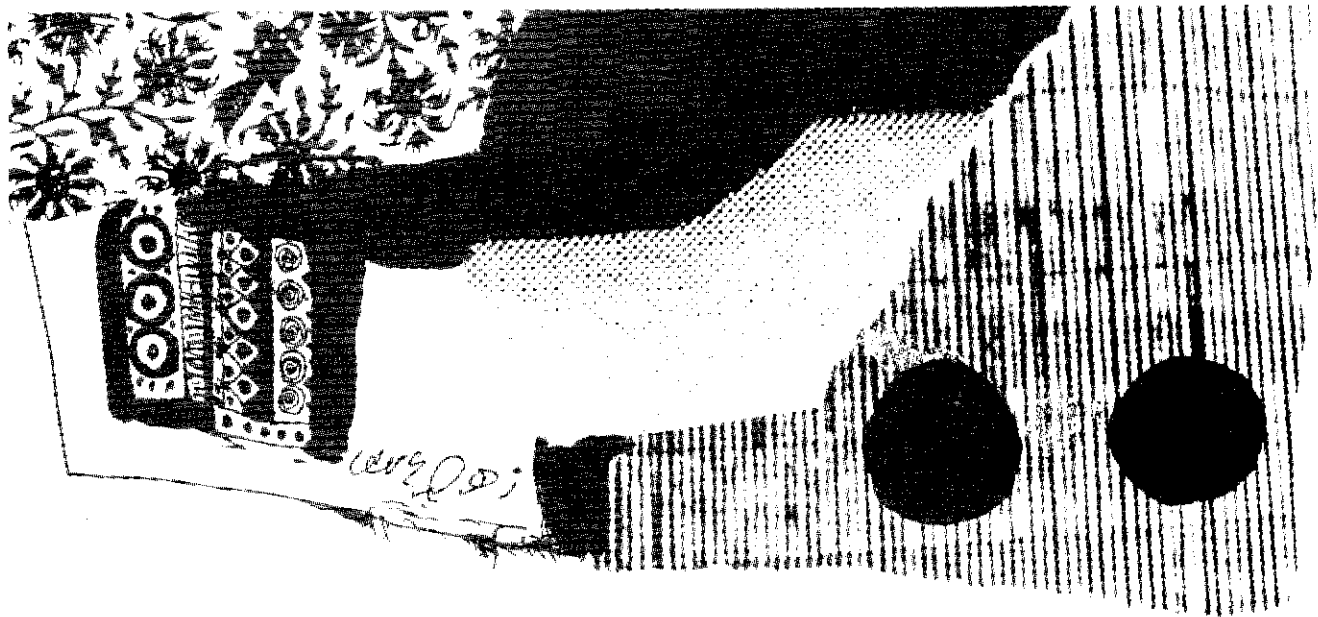
یکی از عناصر مهم در دین‌شناسی فروید به نظریه رایج نزد مسیحیت، تحت عنوان «گناه نخستین» یا گناه جلیلی «Original Sin» مربوط است. این ایده برای نخستین بار توسط سنت آگوستین (۳۵۴-۴۲۰) تقریر کلامی یافت. بر مبنای این نظریه آدم، نخستین انسان، به دلیل اختیار و آزادی اراده مرتکب گناه شده و به شجره ممنوعه نزدیک گردید و به همین دلیل آزادی خود را از دست داد و لکن گناه وی در نسل او باقی ماند. عده‌ای از متفکران، نظریه گناه جلیلی را مورد نقادی قرار داده‌اند. از جمله پلاگیوس متفکر معاصر آگوستین این انتقاد را

مطرح می‌کند، که: «ارتکاب آدم به گناه چگونه مستلزم تحول شخصیتی در ساختار وجودی نوع انسان می‌گردد؟» به هر حال، فروید مسأله گناه جلیلی را از ارکان اندیشه و حیات دینی انگاشته و آن را مبنای تحلیل خود قرار داده است؛ در حالی که اولاً این نظریه در همه ادیان مطرح نیست؛ ثانیاً نزد مسیحیان نیز مورد اختلاف قرار گرفته است.<sup>۴۷</sup>

#### ۷-۵) تعمیم ناروا.

یکی از رخنه‌های منطقی در دیدگاه فروید، که برخی از منتقدان از آن به عنوان خصلت همبستگی فروید یاد کرده‌اند، تعمیم ناروا و افراط‌گرایی در آراء است. شواهد فراوانی از تمایل فروید به تعمیم بی‌مورد را در «توتام تابو» می‌توان یافت. برور در نامه‌ای به فرول نوشت: «فروید آدمی است که فرمول‌بندیهای مطلق و منحصر دارد. به عقیده من این نیاز روحی اوست که قضایا را به افراط تعمیم می‌دهد».

استور نیز می‌گوید: «تعمیم مفرط، از سوسه‌های همه متفکران اصیل است، که معمولاً عاشق افکار خویش‌اند. و از این رو به اندیشه‌های خود بسیار پربها می‌دهند. معمولاً اندیشه‌های تازه و نامقبول هرگز گوش شنوایی برای شنیدن پیدا نمی‌کنند، مگر اینکه واضعان و بنیانگذاران آن اندیشه‌ها یقین قطعی داشته باشند که برحقند. فروید نه تنها یقین داشت که جنبه‌های تازه‌ای از حقیقت وجود بشری را کشف کرده است؛ بلکه در ترغیب و امتناع افراد نویسنده‌ای چیره‌دست بود... در کار



(انگیزه) نمی‌توان ادعا کرد که در نتیجه اندیشه‌های دینی باطل و موهوم هستند. (انگیزه).

۵-۹) موهوم پنداری باورهای دینی.

متألهانی که از طریق پدیدارشناسی به تبیین ایمان می‌پردازند، این انتقاد را صورت‌بندی کرده‌اند، که موهوم‌انگاری باورهای دینی در آغاز تحقیق دربارهٔ هویت و منشاء دین، از عواملی است که مانع شناخت بی‌طرفانه و کشف واقعیت می‌گردد. بویژه که وی چنان که خودش هم پذیرفته، از درک تجربه‌های جذبه‌ای و عرفانی عاجز است، حال آنکه این تجربه‌ها در نظر بسیاری از مردم منشاء احساسهای دینی است.

۵-۱۰) خلط بررسیهای فیلوژنیک و انتوژنیک.

بحث از علل گرایش انسان به دین به دو صورت قابل بررسی است. گاهی بررسی به شکل انتوژنیک است و گاهی به نحو فیلوژنیک می‌باشد. بررسیهای فیلوژنیک Phillogenetic به بررسی دین و بشریت، به معنای نوعی کلمه و به نحو قضیهٔ حقیقه - در اصطلاح منطق دانان مسلمان - می‌پردازد. و از دلیل گرایش عام نوع انسان به دین سخن می‌گوید و بررسیهای انتوژنیک (Ontogenic) به بحث از علت گرایش انسانها به معنای فردی کلمه و دینداری انسانها به نحو قضیهٔ خارجی می‌پردازد. اگرچه بین این دو نوع بررسی ارتباط متقابل و دیالوگ معرفت‌شناختی وجود دارد و در برخی موارد نیز می‌توان با احتیاط و در چهارچوب شرایط خاصی، یافته‌های انتوژنیک را به گزاره‌های فیلوژنیک تعمیم داد، همان‌گونه

متفکرانی که شخصیت و سواسی دارند، دلیل دیگری برای تعمیم مفرط وجود دارد، که نه از بها دادن بیش از حد به اندیشه‌های تازه‌شان، بلکه از میل یا نیازی که ویژهٔ شخصیت آنهاست؛ سرچشمه می‌گیرد. چون شخصیت آنها بر نیاز به نظم و کنترل استوار است؛ معمولاً در جستجوی نظامهای جامع فکری هستند، که گویی توضیحات تقریباً کاملی دربارهٔ آدمی می‌دهند.<sup>۴۷</sup>

روش تحلیل فروید از دین، از جهت ابتناء بر تعمیم بلاوجه دو آفت عمده دارد: اولاً عقدهٔ ادیپ به فرض صحت آن، در خصوص همهٔ آدمیان صدق نمی‌کند و همان‌گونه که روانشناسانی چون آدلر و مزلو نشان داده‌اند؛ این مسأله درخصوص شخصیت‌های خود شکوفا صادق نیست؛ درحالی که دینداری بسیاری از کسانی که خالی از آن هستند، قابل انکار نیست.

ثانیاً به فرض صحت عقدهٔ ادیپ، اینکه همهٔ رفتارهای آدمیان را بتوان براساس آن تفسیر کرد؛ چیزی جز تعمیم ناروا نیست.

۵-۸) خلط انگیزه و انگیزه.

این خطای روشی را بیشتر ویلیام جیمز صورت‌بندی کرده است. فروید از طریق نشان دادن پاتولوژیک بودن علت گرایش به دین (به فرض صحت دیدگاه وی)، منفی بودن پیامد این گرایش را نتیجه گرفته است و این استنتاج غیرمستند و مبتنی بر مغالطه، درآمیختن انگیزه و انگیزه است. به فرض صدق اینکه انسان جهت رویارویی با آسیبهای تمدن به باورهای دینی روی آورده است؛

London, 1968.

۱۶. منصور، دادستان، روان‌شناسی ژنتیک، تهران، ج ۲، ص ۳۶.  
17. Comprehensive Glossary.

۱۸. دادستان، منصور، روان‌شناسی ژنتیک، ج ۲، ص ۳۶.  
19. Maddi S. R. Personality Theories: A Comparative Analysis (5th ed.), Chicago IL: Dorsey, 1989.

20. See; Giorgi A. P. <<Metapsychology>>; Conise Encyclopedia of Psychology, Newyork, 1996.

۲۱. فروید، زیگموند، توتم و تابو، ترجمه خنجی، تهران، کتابخانه طهوری.

۲۲ و ۲۳. فروید، زیگموند، آینده یک پندار، ص ۱۵۸.

۲۴. همان، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۲۵. همان، ص ۱۶۸-۱۶۹.

۲۶. همان، ص ۱۷۰.

۲۷. همان، ص ۱۷۳-۱۷۴.

۲۸. همان، ص ۱۷۹.

۲۹. همان، ص ۱۸۲.

۳۰. همان، ص ۱۸۳.

۳۱. استور، فروید، ص ۱۲۱-۱۲۳.

۳۲. فروم، اریک، روان‌کاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، انتشارات پویش، تهران، ۱۳۶۳، ص ۲۱.

۳۳. همان، ص ۲۲.

34. Philip H. L. Freud & Belief, London, Rockiff, 1955 Westport, Comm: Greenwood Press, 1974.

Guridham Arthur. Christ & Freud, London: George Allen & Unwintol, 1959.

Suttie Ian, The Origins of Love & Hate, London, Kegan Paul, 1935.

Lee R. S. Freud & Christionty, London: James Clarke Co. Ltd 1948.

35. Feuerbach Ludwig. The Essence of Christianity Tr. George Eliot, London, 1854.

۳۶. از جمله مراجعه شود به: آپزینگ. کاربردهای بجا و نابجا در روانشناسی، ص ۲۰۳-۲۳۶.

Reik T. Dogma & Compulsion, Newyork International Universities Press, (95).

- Farrel B. A. The Standing of Psycho- Analysis, Oxford, 1981.

- Gellener Ernest The Psychoanalytic Movement, London, 1985.

- Ostow M & Sharfsteain B. The Need To Believe, NewYork, Internatibnal Universities Press, 1954.

۳۷. آینده یک پندار، ص ۱۸۶.

38. Ford D. F. (ed.) The Moden Theologians, An Introduction to Christion Theology In The Twentieth Century 2 Vol. Vol I, P 1-10.

۳۹. استور، فروید، ص ۱۱۹.

۴۰. همان، ص ۱۲۰.

۴۱. آینده یک پندار، ص ۴۳۵.

۴۲. همان، صفحات ۹-۴۷۸، ۴۸۲-۱۷۹.

۴۳. همان، ص ۱۷۹.

۴۴. هیک، فلسفه دین، ص ۸۲.

۴۵. همان، ص ۸۴-۸۶.

۴۶. مطهری، مرتضی، مجموعه آثار، ج ۱، ص ۴۷۹-۲۸۷.

47. See: Wolfson Harry Austryn. Philosophy Of Religion.

۴۸. استور، فروید، ص ۱۷.

که پیازه یافته‌های انتوژنیک را درخصوص تحول شناخت به تحول شناخت بشریت تعمیم داده و او را به همین دلیل مورخ هوش بشری خوانند، لکن صرفاً با تأکید بر بررسیهای انتوژنیک و بر مبنای یافته‌های آن نمی‌توان نظریه‌ای فیلوژنیک ارائه کرد.

فروید در واقع صرفاً بر مبنای بررسیهای انتوژنیک، نتایج فیلوژنیک اخذ کرده است و استنتاجهای وی درباره ماهیت گرایش بشریت به دین [نتیجه فیلوژنیک] صرفاً از مطالعه نمونه بسیار کوچکی از افراد آدمی برگرفته شده است.

#### پی‌نوشتها:

۱. ویراستاری این نوشتار را مرهون دقت روانشناس فاضل جناب نیما قربانی هستم.  
۲. فروید زیگموند، آینده یک پندار، ترجمه هاشم رضی، تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۸۶-۱۸۷.

۳. هیک جان، فلسفه دین، ترجمه بهرادراد، انتشارات الهدی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۷۲.

3. Rieff Philip. Freud: The Mind of The Maralist, London, 1960.

۴. فرامرز قراملمکی، احد، موضوع علم و دین در خلقت انسان، مؤسسه فرهنگی آرایه، تهران، ۱۳۷۳، ص ۳۹-۵۳.

۵. از جمله مراجعه کنید به: آپزینگ هانس جی. کاربردهای بجا و نابجا در روانشناسی، ترجمه نجفی زند و شریفی، نشر معاصر، تهران، ۱۳۶۹، ص ۲۰۳-۲۳۶.

Eysenck H.J. <The Outcome Problem in Psychotherapy> 1994, Behav. Res. Ther. Vol 32, 5, 477- 495.

6. White A. D. A. History of The Warfare of Science With Theology, NewYork: P. Applenton, Campany, 1896, 2 Vols, Vol. 2 XXII

۷. هیوم دهرید، تاریخ طبیعی دین، ترجمه حمید عنایت، انتشارات خوارزمی، تهران.

۸. پروین لازنس. ای. روانشناسی شخصیت، ترجمه جوادی و کدیور، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۷۲، تهران، ج ۱، ص ۹۰.

۹. یونگ، گوستاو، خاطرات، رویاها و اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، چاپ اول، ۱۳۵۶، تهران.

۱۰. فروم، اریک، رسالت زیگموند فروید، ترجمه فرید جواهرکلام، تهران.  
۱۱. از جمله مراجعه کنید به: نصری، عبدالله، خدا در اندیشه بشر، انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ۱۳۷۳، ص ۱۱۲-۱۱۳.

Roazen Paul. Freud & His Fol Lower, NewYork, 1975.

12. Mc Guire W. Ed. The Freud/ Jung Letters, London, 1974.

۱۳. گزارش از زندگی نامه فروید را عمدتاً وامدار ماخذ زیر هستم:  
استور، آنتونی، فروید ترجمه حسن مرتضی، انتشارات طرح شو، ۱۳۷۵، تهران، ص ۷-۱۹.

۱۹-۷. برای گزارش مفصلتر از جمله می‌توان به دو اثر زیر مراجعه کرد:  
Jones Ernest, Sigmund Freud, Life & Work 3 Vol, London, 1953- 7.

Clark Ronald, W. Freud: The Man & The Cause, London, 1980.

14. Kaplan H. L. & Saqock B. J. Comprchensive Glossary of Psychiotry & Psychology 1991, Maryland U. S. A.

۱۵. گزارش و تحلیل انتقادی مفاهیم اساسی روان‌کاوی را از جمله مراجعه کنید به:  
Rycroft Charles. A Critical Pictionary of Psychoanalysis,