

یونگ و دین

مجتبی زروانی*

چکیده

یونگ، چهره برجسته‌ی روان‌شناسی سده‌ی بیستم تأملات مهمی در قلمرو دین‌شناسی دارد که چشم‌اندازی روان‌شناختی را به تجربه‌ی دینی می‌گشاید. او ره‌یافت‌های اسطوره‌شناختی و رمزگاوانه در این زمینه اهمیت بسیار می‌دهد. این نوشتار به معرفی کوتاه گستره‌ی مطالعات یونگ در حوزه‌ی دین‌پژوهی است که با برخی ملاحظات انتقادی همراه شده است.

کلیدواژه: یونگ، روان‌شناسی، دین، اسطوره، نماد

یکی از منابع مهم مطالعه‌ی روان‌شناختی دین آراء و آثار کارل گوستا و یونگ (۱۸۷۵-۱۹۶۱) است. مقاله‌ی حاضر به بررسی دیدگاه‌های یونگ در باب دین می‌پردازد. براساس این پرسش که یونگ با چه رویکردی به دین نگاه می‌کند و چه جایگاهی برای آن در حیات انسان قائل است؟ بی‌تردید یونگ با دین موافق است و قصد دارد از راه دین، پرستش خداوند را نهادینه کند. به نظر او دین آثار مثبتی برای پیروانش دارد. وی از انحطاط

* استادیار دانشگاه تهران

دین در کشورهای غرب متأسف است و مشتاقانه در جست‌وجوی دوباره‌ی آن است. مطمئناً یونگ، با دفاعی که از دین به دست می‌دهد در برابر فروید قرار می‌گیرد.

مطالعه‌ی آثار یونگ برای دریافت دیدگاه‌های او در زمینه‌ی دین، نتایج متفاوتی در بر دارد. یونگ بیش از فروید به روان‌کاوی، چه به عنوان دانشی که به شناخت انسان و ابعاد وجودی او کمک می‌کند و چه به منزله‌ی روشی برای مطالعه‌ی فرهنگ و دین، توجه دارد. در اصل هیچ کس حتی فروید اصطلاح «روان‌کاوی دین» را به اندازه‌ی یونگ به کار نگرفته است. به نظر او همه‌ی ادیان، چه معاصر و چه ابتدایی، موجود یا منسوخ، غربی یا شرقی، یک فعالیت روانی در کسوت لاهوتی است. منشأ، کارکرد و محتویات دین، تماماً روان‌شناختی است.

کسانی که او را ناجی دین دانسته‌اند درک و تصویر خوبی از او به دست نداده‌اند. او نه تنها دین را توصیف می‌کند، بلکه به شیوه‌ای کاملاً روان‌شناختی به ارزیابی آن می‌پردازد. به باور یونگ، دین اگر ستایشی را نسبت به خود برانگیزد، این تحسین از باب ارزش روان‌شناختی آن است، نه از جهت ساختار فلسفی و متافیزیکی آن. دین ندیمه‌ی روان‌شناسی است. دین نه تنها این خدمت را به انسان می‌کند که راه خود را به سوی خدا باز کند، بلکه کمک می‌کند تا انسان متوجه‌ی بعد الهی شخصیت خود شود. دین به مانند رؤیا و هنر دریچه‌ای را به ناخودآگاه انسان می‌گشاید. به همین دلیل، یونگ بی‌میل نیست که هنر را به عنوان جای‌گزین دین معرفی نماید. اما در عین حال تأکید یونگ بر دین به عنوان عاملی که در بسط آگاهی درونی معتقدان به آن، مؤثر است به‌ویژه در دوران کنونی، اهمیت خود را دارد. (Healas, 1996, p46-7).

روان‌شناسی و متافیزیک

یونگ با توصیف مستمر از خودش به عنوان یک روان‌شناس صرف و نه یک فیلسوف، تأکید می‌کند که مرکز توجهش بر سودمندی دین است. بررسی ذات دین خارج از قلمرو تخصصی او است. او تصریح می‌کند: «ره‌یافت من به مسائل روان‌شناختی ره‌یافتی علمی است نه فلسفی. از آن‌جا که دین بعد روان‌شناختی مهمی دارد من به آن صرفاً با نقطه‌نظری کاملاً تجربی توجه می‌کنم، به عبارتی من خود را به مشاهده‌ی پدیده محدود می‌کنم و از هرگونه اندیشه‌ی متافیزیکی یا فلسفی اجتناب می‌ورزم. اگر روان‌شناس شیوه‌ای علمی در پیش گیرد باید ادعای هر مکتبی را مبنی بر این که حقیقت ابدی و یگانه است مورد توجه قرار ندهد. او باید چشم به بعد انسانی مسأله‌ی دینی بدوزد.» (Jung, 1969, 2, 10).

یونگ اغلب بین کاربرد روان‌شناسی از واژه‌ی «خدا» و کاربرد فلسفی آن تفاوت قائل می‌شود: وقتی که می‌گوییم «خدا»، منظور من فی‌نفسه مفهومی روان‌شناختی است. این مفهوم ربطی به خدای از پیش موجود فلسفی - کلامی ندارد. (Jung, 1973, 487).

یونگ از توصیفی که متکلمان از او به دست داده‌اند و از او به عنوان یک گنوستیک یاد کرده‌اند ناراحت است. او می‌گوید:

معرفی اسلوب من به عنوان اسلوبی «گنوسی» ابداعی از جانب منتقدان کلامی من است... من فیلسوف نیستم [بلکه] صرفاً فردی تجربه‌گرا هستم. (Segal, 1992, 43-8; Jung 1976d, 1642).

بدون تردید یونگ، خود به تدریج فلسفی می‌شود. او بی‌پروا درباره‌ی خدا اظهار نظر می‌کند. مثلاً می‌گوید همواره ایمان داشتم انجام آنچه که خدا می‌خواست، بر من واجب شده بود، نه آنچه که من

می‌خواستم. همین احساس به من قدرت پیمودن راه می‌داد. اغلب احساسم این بوده است که در تمامی امور سرنوشت‌ساز، تنها خدا با من بود. (Jung, 1962, 48).

یونگ در پاسخ به این سؤال که آیا هنوز به خدا ایمان دارد یا خیر؟ می‌گوید: «من «می‌دانم»، بنابراین نیازی به باور داشتن ندارم. (Jung, 1977, 428).

یونگ خود را [نسبت به همه‌ی عقاید] آزاد می‌پندارد تا بتواند در باب همه‌ی مسائل نظریه‌پردازی کند. یونگ مانند کانت به شکاف و فاصله میان قلمروهای متافیزیک و غیر متافیزیک تأکید داشت و همین امر او را مجاز می‌کرد بی‌آن‌که خود اهل متافیزیک شود، به دین ساختاری روان‌شناختی دهد. بنابراین او به شدت به متکلمینی که روان‌شناسی او را رد می‌کنند، دقیقاً مانند کسانی که روان‌شناسی او را همچون متافیزیک، دریافته‌اند.

یونگ اغلب متألهان مخالف خود را خشمگین و عصبانی می‌بیند، نه به این دلیل که آن‌ها نسبت به اظهار نظر وی در روان‌شناختی کردن مسائل متافیزیکی دچار اشتباه شدند، بلکه از آن روی که آن‌ها به عنوان متأله و متکلم بر «اعتقاد» انگشت می‌گذارند. به نظر یونگ، قلب دین، «اعتقاد»^۱ نیست بلکه «تجربه»^۲ است و این (تجربی دانستن دین) نکته‌ای است که موجب جذب علاقه‌مندان به آرای او در دوران جدید شده است. به این صورت یونگ به توصیف رودلف اوتو^۳ از دین به عنوان مواجهه با خدای قادر متعال، باز می‌گردد:

- 1- Belief
- 2- Experience
- 3- Rodolf Otto

«در بحث از دین، نخست باید روشن کنم که منظور من از این واژه چیست؟ Religion که کلمه‌ای لاتینی است، اظهار نظر دقیق و موشکافانه از چیزی است که او تو به شکل مناسبی اصطلاح «نومنیوس»^۱ را برای آن به کار می‌برد. مفهومی که به معنی فاعلیت پویا و تأثیرگذار است آن گونه فاعلیتی که، انسان را نه به عنوان «خالق»^۲ او بلکه به عنوان «فدیه»^۳ او، مورد توجه قرار می‌دهد. (Jung, 1969, 6). از نظر روان‌شناسی علت این تجربه، خدای بیرونی نیست بلکه ناخودآگاه فرد است. ناخودآگاهی که با خودآگاه مرتبط است. درست مثل رابطه‌ای که اتو میان خدا و فرد مؤمن می‌بیند. در تأکید یونگ بر این نکته که تجربه، کانون اصلی دین است، یونگ محوریت عقیده را در دین انکار می‌کند: می‌خواهم این نکته را به روشنی بیان کنم که مرادم از کلمه‌ی دین هر جا که به کار می‌برم عقیده نیست. (Jung, 1969, 9).

مشکلات پیش روی دین

به نظر یونگ، از آن‌جا که دین ظرفیت آن را دارد، تبیین و تحلیلی روان‌شناختی داشته باشد، با مشکلات گوناگونی روبه‌رو است. مشکلاتی که برخی از آن‌ها کهنه و برخی جدیدند. وی مشکل کهنه‌ی دین را، ناتوانی‌اش در ایجاد راهی می‌داند که انسان را به ناخودآگاهش رهنمون شود. او بحث خود را در این زمینه ناظر بر مسیحیت اولیه می‌کند و می‌پندارد، جریان اصلی مسیحیت به‌ویژه در تقابل با مذهب «گنوستیسیزم»^۴ در یافتن راهی

-
- 1- Nominous
 - 2- Creator
 - 3- Victim
 - 4- Gnosticism

برای ورود به همه‌ی بخش‌های ضمیر ناخودآگاه دائماً با شکست مواجه شده است. مثلاً با حذف مریم مقدس از مجموعه‌ی تثلیث، راه تجربه‌ی «کهن‌الگوی روح زنانه»^۱ را - بعد زنانه‌ی شخصیت مرد- مسدود کرد.

نمادشناسی قرون وسطی متضمن سمبل تربیع^۲ در ارائه‌ی مراسم تکریم مریم عذرا است و به‌شیوه‌ی پنهان او را در جایگاه تثلیث^۳ قرار می‌دهد. در نظر آوردن مریم مقدس یعنی مطرح کردن روح مریم به همراه جسمش در آسمان‌ها به صورت اصل کلیسایی پذیرفته شد، اما با این حال در عداد «دگما»^۴ های مسیحیت قرار نگرفت. (Jung, 1969, 251).

هم‌چنین با حذف اهریمن^۵، راهی بسته شد که می‌توانست به تجربه‌ی کهن‌الگوی سایه^۶ - بعد اهریمنی و شریر شخصیت انسان - بیانجامد.

«...بی‌تردید اهریمن چهره‌ی زشتی دارد و در کیهان‌شناسی مسیحیت وصله‌ی ناجوری محسوب می‌شود. به همین دلیل است که مردم به او اهمیت نمی‌دهند و وجودش را به حساب نمی‌آورند ...» (Jung, 1969, 252) ; (Segal, 1992, 43-48).

یونگ مشکل دیگری را که پیش روی دین است فاصله گرفتن از اجرای شعائر و مناسک دینی معرفی می‌کند. یونگ جریان پروتستانتیسم^۷ را نمونه‌ی جریان دینی دارای این مشکل به شمار می‌آورد. پروتستانتیسم با حذف بیش‌تر شعائر و مناسک، مؤمنان را به حال خود رها می‌کند. اگر چه

-
- 1- Anima Archetype
 - 2- Quaternity Symbol
 - 3- Terinity
 - 4- Dogma
 - 5- Shadow Archetype
 - 6- Shadow Archetype
 - 7- Protestantism

تا حدودی قادر است تا مردم را بدون برگزاری مراسم معین و ارشاد کشیشی، با خدا روبه‌رو سازد و آن‌ها را به ناخودآگاه رهنمون سازد. پروتستانیزم بسیاری از حصارهایی را که کلیساها بر پا کردند، ویران می‌سازد و بلافاصله تجربه‌ی تأثیر غیر نسجم و تفرقه‌برانگیز مکاشفهی فردی را شروع می‌کند. به محض این‌که چهارچوب عقیدتی شکسته شد و مناسک، مرجعیت^۱ خود را از دست داد، انسان‌ها ناچار هستند بدون حمایت و هدایت دگماها و مناسک که اساس و نمونه‌ی کامل رفتار و اندیشه‌ی درست مسیحیان است، به تجربه‌ی درونی متمایل شوند. به طور کلی، پروتستانیزم تمامی عناصر مفید مسیحیت سنتی، مانند عشاء ربانی، مراسم اعتراف، بخش اعظم آیین نماز و خدمات نیابتی جماعت کشیشان را از دست داده است. (Jung, 1969, 33). یونگ تلویحاً اشاره می‌کند که اکثر بیماران، پرزستان هستند نه کاتولیک. کاتولیکی که در حیات ناخودآگاه او راهی به مفاهیم کهن‌الگوی اعتقادات باز است و این روش به صورت جریان مهارشده‌ای در روان فرد کاتولیک امتداد می‌یابد. (Jung, 1968, 21). صرف نظر از مشکلات یاد شده، مشکل جدیدی که دین با آن روبه‌رو است، نظر یونگ را به خود جلب کرده است. یونگ این مشکل را در عدم موفقیت دین در سازگاری با علم جدید می‌داند. این بار نیز او مسیحیت را نمونه‌ی ادعای خود قرار می‌دهد. مشاهد جایگاه دین در طرح یونگ به نحو مؤثر به‌گونه‌ای به مراحل مختلف تکامل روانی اشاره دارد که در نتیجه‌ی آن، انسان‌ها در قالب بدوی^۲ و باستانی^۳ از یک سو و متجدد و معاصر^۴ از سوی دیگر

1- Authority

2- Primitive

3- Archaic

4- Modern and contemporary

طبقه‌بندی می‌شوند. انسان‌های بدوی خود را به عالمی منسوب می‌کنند که [برای آن‌ها] عالم خدایان است. علاوه بر آن خود را با آن خدایان یکی می‌دانند. انسان‌های باستانی نیز خود را به عالمی که عالم خدایان است مرتبط می‌دانند؛ اما خود را با آن خدایان یکی نمی‌دانند. انسان‌های دوران باستان خدایان را به نحو متمایز از خود می‌پرستند.

انسان‌های بدوی و باستانی هر دو به یک شکل با دین رابطه برقرار می‌کنند، یا دین‌ورزی یکسانی را نمایش می‌گذارند. صورت دین‌داری آن‌ها به گونه‌ای است که به سادگی آن‌ها را به ضمیر ناخودآگاهشان مرتبط می‌سازد. یونگ این وضعیت را فرآیند اسطوره‌ای شده‌ی طبیعت در ذهن انسان ابتدایی و باستانی می‌خواند:

همه‌ی فرآیندهای اسطوره‌ای شده‌ی طبیعت مانند تابستان و زمستان، دوره‌ی سی روزه‌ی ماه، فصول بارانی و غیره نزد چنین انسان‌هایی هرگز به معنای عینی و واقعی آن‌ها نیست، بلکه بیانی سمبلیک از روان درونی و ناخودآگاه است که با فرافکنی، در خودآگاه انسان دست یافتنی شده است. یعنی در حوادث طبیعت انعکاس یافته است. (Jung, 1968a, 7). در واقع، مواجهه با خداوند مواجهه با خود است.

برخلاف انسان‌های اولیه و عصر باستان، انسان‌های امروزی فرافکنی‌های خود را نسبت به جهان فرو گذاشتند. برای انسان امروزی این جهان تجلی‌گاه خدا (خدایان) و بازتاب ضمیر ناخودآگاهشان نیست. این جهان بیش از آن‌که فوق طبیعی باشد، طبیعی است. غیر شخصی است نه شخصی. این جهان نه با دین، بلکه با علم توصیف و تبیین می‌شود. (Jung, 1968d, 395)

انسان‌های متجدد دین را به این دلیل که با علوم جدید در تقابل است، انکار می‌کنند. آن‌ها به خاطر عدم پذیرش دین به خود می‌بالند. هیچ خدایی بر سرنوشت آن‌ها حاکم نیست، آن‌ها خود حاکم بر سرنوشتشان هستند، چه در خارج و چه در درون، چیزی نیست که تحت کنترل آن‌ها نباشد. ناخودآگاه که [در واقع] مفهوم خداست، به همان اندازه در حکم تکفیر آن‌هاست. با نفی دین به عنوان امری «غیر منطقی»، بهترین راهی را که تا به امروز برای ارتباط با ناخودآگاه شناخته شده است، رد می‌کنند. آن‌ها بر این باورند که هیچ نیازی به پیدا کردن یک جایگزین روانی برای دین ندارند. بنابراین ضمیر ناخودآگاه را به عنوان امری غیرمنطقی رد می‌کنند.

انسان معاصر نیز دین را به بهانه غیرعلمی بودن آن انکار می‌کند اما در عین حال به خلاف انسان متجدد به دنبال جایگزین ساختن چیزی به جای دین است. آن‌ها ضمیر ناخودآگاه انسان را منکر نیستند و همین اعتقاد نسبی، نسبت آن‌ها را با جهان متفاوت ساخته است.

با وجودی که انسان‌های معاصر ضمیر ناخودآگاه را به رسمیت شناختند، عملاً کمتر به آن وابسته‌اند. یونگ دین را به خاطر شکست در برابر علم سرزنش نمی‌کند. در توصیف این عالم، دین نظر متفاوتی با علم دارد. انسان‌های امروزی توصیف علم را می‌پذیرند. یونگ نمی‌کوشد تا تفسیر دین از جهان را با تفسیر علمی منطبق سازد و در اصل خدا را در پس علم جای دهد. صرف نظر از این که خدا موجود باشد و امکان تجربه کردن او باشد و یا اصلاً خدایی در کار نباشد، دینی که خدا را از قلمرو تجربه‌ی بشری کنار زند دین نیست بلکه فلسفه است. همین طور یونگ علم

را به خاطر کافر ساختن انسان‌های عصر جدید ملامت نمی‌کند. علم به خاطر خدماتش در پیشرفت امور عالم، باید تحسین شود نه تقبیح. وی پیشرفت روان‌شناسی را به عنوان بخشی از پیشرفت علمی مدنظر قرار می‌دهد. او با افتخار خود را دانشمند ذهن معرفی می‌کند. غلبه‌ی علم بر دین مسأله‌ای برای دین ایجاد کرده است، اما راه حل مسئله انکار علم نیست. راه حل مسأله این است که یا دین را به‌روز کنیم و یا آن را جایگزین علم سازیم. به عقیده‌ی یونگ دین به مثابه‌ی تبیینی از جهان نمی‌تواند به‌روز شود، دین فقط با جداسازی اسطوره از آن و روان‌شناختی کردن اسطوره حفظ می‌شود. منظور یونگ از اسطوره‌زدایی جدا کردن داستان‌های خدایان و قهرمانان از دین است. او نمی‌کوشد تا مناسک و آیین‌ها را از دین جدا سازد. از نظر او اسطوره و دین بطور سنتی با هم تعامل دارند. دین اسطوره را حفظ کرده است و اسطوره به دین تداوم بخشیده است. اساطیر در کنار مناسک، روزه‌ای را به سوی خدا می‌گشایند. اسطوره برخلاف اعتقاد که تنها، آگاهی‌بخش است، سازنده تجربه است. (Jung, 1968c, 64).

یونگ مسیحیت اولیه را به خاطر سازگار شدن با اساطیر مشرکانه‌ی یونانی - رومی تحسین می‌کند. مسیحیت اسطوره‌ی ققنوس^۱ را جذب کرد. این کار موجب حیات و تازگی مسیحیت شد. بقای اسطوره سبب بقای مسیحیت می‌شود. بر این اساس مسیحیت به جذب عناصر اسطوره‌ای پرداخت. دینی که نتواند با جذب اسطوره‌ی موافق با خود، تفسیر تازه‌ای را از امور به‌دست دهد، مرده است. حیات معنوی دین به استمرار اسطوره بستگی دارد و این در صورتی ممکن است که در هر دوره‌ای اسطوره را به

زبان آن دوره تفسیر کنند و مسائل آن را در متن جهان‌بینی آن عصر قرار دهند. (Jung, 1970d, 474).

مسیحیت امروز برخلاف گذشته در قبول و جذب اساطیر مربوط به خود ناتوان بوده است. و این ناتوانی در هویت مسیحیت و توسعه‌ی آن تأثیر گذاشته است. یونگ این نکته را مطرح می‌کند که مسیحیت امروز بنا بر ترجیح اعتقاد بر تجربه به بی‌راهه رفته است. یونگ در این خصوص به دو نکته اشاره می‌کند. نخست آن‌که اعتقاد منهای تجربه، زایل شدنی است و دیگر این‌که اعتقاد با شناخت علمی و تاریخی ناسازگار است. یونگ اظهار می‌دارد مسیحیت امروزی که می‌خواهد چالش‌های مدرنیته را از طریق تحویل اعتقاد به ایمان حل کند، باز به خطا رفته است. به نظر یونگ حتی ایمان نیز برای حفظ خود نیازمند تجربه است. (Jung, 1970b: 521). یونگ می‌گوید این‌که مسیحیت امروز با کنار گذاشتن اسطوره می‌خواهد خود را به‌روز کند به خطا رفته است او در واقع با این بیان به کار بولتمان^۱ (Jung, 1953, 1-44) خرده می‌گیرد. ایراد یونگ این است که اندیشه‌ی ناسازگار دانستن اسطوره با دانش جدید از تفسیر نادرست اسطوره نشأت می‌گیرد الهیات مسیحی به غلط از قبول ادعاهای موجود در اسناد و منابع اولیه دینی با این بهانه که آن‌ها اساطیر مکتوبند، سرباز می‌زنند. (Jung, 1970b, 551). سخن دیگر یونگ این است که اسطوره هم برای تجربه، ضروری و حیاتی است، هم برای متألهان امروزی که می‌کوشند تا به بهانه‌ی ارزش‌گذاری به علم از عقاید خود اسطوره‌زدایی کنند. آن‌ها بر این اساس مرزبندی میان دین و اسطوره را شروع کردند. مسلم است که خرد و عقل نقاد آدمی اعلام می‌دارد که اسطوره از اجزاء جدایی‌ناپذیر ادیان

است و نمی‌تواند از اجزاء سازنده‌ی آن جدا شود بی‌آن‌که آن‌ها را دچار مشکل و ضعف سازد. (Jung, 1970b, 551).

این‌جاست که مسیحیت خواسته است با کنار گذاشتن عقاید به مثابه‌ی اموری که با دانش امروزی مغایر است بر تضاد میان دین و دانش نوین فائق شود. از سوی دیگر یونگ اظهار می‌دارد که مسیحیت جدید به‌حق، برای تجدید حیات خود به اسطوره روی آورده است اما در تفسیر سمبولیک و نمادین اسطوره و شیرین ساختن آن برای مردمان امروز دچار شکست است.

مدت مدیدی است ادیان از اساطیر کمک می‌گیرند اما این نکته را باید مورد توجه قرار داد که به‌طور تصنعی و ارادی نمی‌توان به مضامین و معانی اسطوره‌ای معتقد شد. دریافتن حقیقت، مستلزم قرارگرفتن در میدان جاذبه‌ی اسطوره است. خودآگاه انسان امروز، ابزاری برای فهم اسطوره در اختیار ندارد. اگر انصاف دهیم می‌بینیم به راحتی حقایق اساطیری مورد شک قرار می‌گیرد. معیارهای علمی و تاریخی به کار فهم حقیقت اسطوره‌ای نمی‌آیند. حقیقت اسطوره‌ای تنها با الهامات دینی و کشف ایمانی و یا به مدد روان‌شناسی دریافت می‌شود. (Jung, 1970e, 751).

جالب است که بولتمان علی‌رغم [استفاده از] واژه‌ی گمراه‌کننده‌ی «اسطوره‌زدایی»^۱ تلاش می‌کند تا کار یونگ را انجام دهد. بولتمان می‌گوید اسطوره را از عهد جدید جدا نکنید بلکه آن را به طور نمادین تفسیر کنید تا برای مردم امروز پذیرفتنی شود. (Jung, 1985: 131). بولتمان هم‌چون یونگ می‌پندارد معنی حقیقی عهد جدید همواره سمبولیک و نمادین بوده است (Ibid). یونگ به کمک اسطوره‌شناسی مسیحی زندگی مسیح را معنا

می‌کند. خواندن تحت‌اللفظی اناجیل ما را به معنای قابل قبول تفکر علمی و تاریخی نمی‌رساند مثلاً برخاستن عیسی مسیح از میان مردگان در معنای تحت‌اللفظی‌اش با داده‌های علمی و تاریخی هم‌خوانی ندارد. برخاستن عیسی از مردگان به طور سمبولیک فهم‌پذیر است. در عین حال این گونه نگرش و فهم، ظرفیت تفسیرهایی را دارد که در تقابل با معرفت نیست و معنای عبارت را خراب نمی‌کند. (Jung, 1970b, 521). مطالعه‌ی روان‌شناختی زندگی مسیح سمبولی است از سیر کهن‌الگویی قهرمانی^۱ از ناخودآگاه ازلی^۲ (تولد) به خودآگاه «خود»^۳ (دوران بلوغ و بزرگسالی) و سپس بازگشت به ناخودآگاه^۴ (حادثه صلیب) و آن‌گاه سر برآوردن از ناخودآگاه و در پایان به «خود»^۵ رسیدن (قیامت). با شناخت نمادین و سمبولیک، مسیح، همچون الگویی برای مسیحیان درمی‌آید که در وجود او رابطه‌ی خود را با خود حقیقی کشف و تقویت می‌کنند. این نحوه‌ی شناخت، شناختی است که با دین‌داری عصر جدید هم‌خوانی دارد. یونگ بی‌آن‌که وجود تاریخی مسیح را انکار کند بر آن است که مسیح می‌تواند الهامی باشد از قهرمانی اسطوره‌ای. به علاوه جاذبه‌ی اصلی زندگی مسیح همواره به معنای اسطوره‌ای آن مد نظر بوده است. نوعی زندگی که معنایی روان‌شناختی را نیز به دست می‌دهد. (Jung, 1969c, 146).

به علاوه یونگ مدعی است که خود اناجیل از عیسی مسیح شخصیتی هم اسطوره‌ای و هم تاریخی به دست می‌دهند. در اناجیل حوادث واقعی،

1- Archetypal Journey of the Hero

2- Primordial Unconsciousness

3- Ego Consciousness

4- Unconsciousness

5- Self

افسانه‌ها و اساطیر حول زندگی عیسی در هم تنیده شده است. بنابراین نمی‌شود با تیغ نقد، بعد شخصی و فردی حیات عیسی را از بعد کهن‌الگویی او جدا کرد. با این کار در واقع تمامیت شخصیت او مخدوش می‌شود. (Ibid).

دین جایگزین یونگ، هرگز اسطوره‌شناسی مسیحیت را به خاطر کارآمد نبودن و کهنگی آن ناقص و غیر مؤثر نمی‌داند. از نظر او نقص، در تفسیر مفسران اسطوره است. در تفسیر نادرست است که اسطوره پذیرفتنی نمی‌نماید. این که اناجیل از اسطوره بهره بردند، قدحی متوجه آن‌ها نمی‌کند. قدح متوجه ماست که اسطوره را برای فهم آینده به کار نمی‌گیریم. (Jung, 1962, 332).

یونگ معتقد است دین در عین حال مورد انتخاب همه‌ی مردم قرار نمی‌گیرد. کسانی که بینشی علمی را دنبال می‌کنند شاید دین را به عنوان یک گزینه نپذیرند و آن را مغایر با علم بدانند. در این صورت باید به فکر چیزی بود که جای دین را بگیرد و در عین حال کار آن را انجام دهد. یونگ در این زمینه اسطوره را پیشنهاد می‌کند. اساطیر امکان این را دارند که در قالب‌های مختلفی بیان شوند. ما حداقل شاهدیم که در هنر نمایش، نویسندگان و هنرمندان، اساطیر دینی را در قالب‌هایی عرفی تغییر می‌دهند و عرضه می‌کنند. در این تغییرات درون‌مایه‌های دینی اسطوره آسیب نمی‌بیند و با لباس و چهره‌ای مدرن و امروزی ظاهر می‌شود. به‌طور مثال در هنر امروز، به جای عقاب زئوس^۱ یا سیمرغ، هواپیما را به‌کار می‌برند و نبرد با اژدها^۲ برخورد با قطار است. مادر-زمین^۳ در چهره‌ی زن شجاع

1- Eagle of Zeus

2- Dragon

3- Earth Mother

سبزی‌فروش متمثل می‌شود. (Jung, 1966, 152). احیاء اساطیر با محتوای سنتی، مشکل بی‌دینی عصر جدید را حل می‌کند. به عقیده‌ی یونگ، مردم امروز، خود چنین کاری را انجام داده‌اند. مثلاً در آلمان قرن بیستم، کشوری متمدن و پیرو علم، پرستش خدای وتان^۱ (خدای باستانی طه فان) به چشم می‌خورد. احیای پرستش چنین خدایی در کشور متمدنی که از مدت‌ها قبل بر این گمان بوده است که قرون وسطی را پشت‌سر گذاشته است، عجیب به نظر می‌رسد. (Jung, 1970a, 37). در این‌جا اسطوره به واقعیت بدل شد نه آن‌که صرفاً تأویل شده باشد و مسلماً مردم آلمان قرن بیستم «وتان» را به مثابه‌ی خدای طوفان تکریم نمی‌کنند، بلکه او در اصل قدرت الهی است که سرنوشت آلمان و مردم آن‌جا را رقم می‌زند.

بشقاب‌پرنده‌ها موضوع دیگری است که به نظر یونگ نمونه‌ی اسطوره‌گرایی ذهنیت امروزی است. ذهنیتی که دین را به شکلی از حوزه‌ی زندگی خود بیرون رانده است، اما هنوز به گونه‌ای به آثار اعتقادات دینی توجه دارد و این توجه از طریق اسطوره حفظ شده است. بشقاب‌پرنده‌ها از اساطیر ناسوتی عصر ماست. اعتقاد فراگیر به وجود بشقاب‌پرنده بیسان‌گر نوعی اعتقاد عمومی در جهان امروز است که احساس هیبت و ترس را در انسان برمی‌انگیزد. همان احساسی که اعتقاد سنتی به خدا در منتقدان به وجود می‌آورد. با این تفاوت که بشقاب‌پرنده پیشرفت فنی و علمی دنیای امروز را نشان می‌دهد و با ذهنیت علمی دنیای امروز منطبق است. امروزه هر چیزی علمی و فنی به نظر آید مورد استقبال قرار می‌گیرد. (Jung, 1970c, 624).

یونگ تنها به کارکرد بیرونی اسطوره نظر ندارد بلکه کارکرد درونی اسطوره را مورد توجه قرار می‌دهد. مثلاً بشقاب‌پرنده به عنوان نوعی اسطوره‌ی ناسوتی عصر جدید، تنها بیان‌گر پیشرفت فنی و علمی انسان نیست بلکه از لحاظ روانی بشقاب‌پرنده سمبل کهن‌الگوی «خود» است و به همین دلیل آن را به شکل دایره (تمامیت) ترسیم می‌کنند. به‌علاوه بشقاب‌پرنده سمبل خدایان (موجودات کامل) نیز هست. اتفاقاً در تفکر سنتی خدا را هم‌چون دایره‌ای می‌دانستند که مرکزش هر جایی می‌توانست باشد و محیطش هیچ‌جا. پس در معیار سنتی بشقاب‌پرنده‌ها می‌توانند به عنوان خدا(یان) در نظر آورده شوند. همان‌طور که کهن‌الگوی «خود»، اجزای مختلف و متفاوت نفس را متحد می‌سازد، همین‌طور بشقاب‌پرنده که در دوران جنگ سرد اعتقاد به آن عمومیت یافت، الهام‌بخش این امید شد که به زودی خدا بر روی زمین می‌آید و برای جهانی که در معرض جنگ هسته‌ای قرار گرفته، صلح به ارمغان می‌آورد. موقعیت دنیای امروز انسان را بر آن داشت تا به اندیشه نجات روی آورد اندیشه‌ی نجات از طریق عامل مداخله‌گری از آسمان. این که بشقاب‌پرنده‌ها از آسمان می‌آیند تداعی‌گر تفکر سنتی نجات‌بخش آسمانی است. ما در واقع از مسائل مسلم متافیزیکی قرون وسطی بسیار دور افتاده‌ایم، اما نه به قدری دور که در پس زمینه‌های تاریخی و روانشناسی ما، همه‌ی انتظارات متافیزیکی نابود شده باشد. (Jung, 1970, 623). زندگی با اسطوره نوعی زندگی دینی است و معنا و آرامشی را به انسان می‌دهد که انسان سنتی آن را از راه دین‌داری تجربه می‌کرد. این تفکر اسطوره‌ای سرخ‌پوستان پوئلو که آن‌ها فرزندان خورشیدند زندگی آن‌ها را به ماوراء، پیوند می‌دهد. به همین دلیل وضع

آن‌ها رضایت‌بخش‌تر از کسانی است که در جهان متمدن مایند و می‌پندارند انسان‌هایی بازنده‌اند و زندگی‌شان هیچ معنایی ندارد.

بررسی و نتیجه‌گیری

یونگ و نظرات او در میان روان‌شناسان جایگاه مناسبی کسب کرده است. او تنها روان‌شناسی است که بدون تمسک به تحویل‌گرایی به پدیده‌ی دین پرداخته است. (Wulf, 1991, 457).

یونگ البته منتقدان خود را دارد و کسانی به نظرات او در باب دین انتقاد کرده‌اند. دفاع یونگ از فاشیزم به مثابه‌ی تجدید حیات صور دینی باستان، مخالفت‌های زیادی را برانگیخته است. این چنین توصیفی از دین در نگاه منتقدان نگرشی عرفانی و ارتجاعی است. (Morris, 1993, 172).

کسان دیگری وی را به دلیل پرداختن به اسطوره و سمبل و کنار گذاشتن عقاید و اعمال دینی و کم‌اعتبار دانستن آن‌ها و این‌که او دانشمندی صندلی‌نشین بوده است به نقد کشیدند. (Wulf, 1991, 457).

در عین حال متألهان و دین‌شناسانی او را به خاطر توجهش به دنیای پیچیده‌ی درون انسان تحسین کرده‌اند اما آنچه که بیان‌کننده‌ی بیش‌ترین دیدگاه‌ها درباره‌ی یونگ است این است که او طرفدار دین و دوست‌دار آن بوده است. یونگ روش خود را در مطالعه‌ی دین روشی تجربی و پدیدارشناسانه می‌داند. در اصل اصرار او بر این روش از آن روست که نشان دهد به پدیده‌ی دین به‌دور از دآوری‌های مابعدالطبیعی نظر کرده است. (Ibid, 460). یونگ مدعی است این ره‌یافت، واقعیات را بررسی می‌کند و بر آن است که مسائل دینی مانند بکرزایی، حقیقتی روان‌شناختی‌اند چرا که امر دینی در ذهن هر انسانی وجود دارد. (Morris, 1993, 167). در واقع

او میان دین و روان‌شناسی فرقی نمی‌بیند چرا که به باور او موضوع هر دو، «خود» یا «نفس» است و هر دو به کمال و تعالی نفس توجه دارند. (همان). یونگ دغدغه‌ی دینی را بر اساس روان‌کاوی بیمارانش دغدغه‌ی نوع انسان می‌داند. او یکی از مهم‌ترین عامل بیماری انسان‌ها را فاصله گرفتن از تجربه‌ی دینی معرفی می‌کند و می‌گوید بعضی از بیماران او با بازگشت به دین سلامت خود را باز یافتند و آنانی که حاضر به قبول دین نبودند مشکلات روانی‌شان باقی ماند. (Jung, 1969). پیوستن به دین از نظر یونگ ورود به یک مسلک دینی خاص و یا تشکیلات دینی و اجرای نظام‌مند اعمال تعریف شده نیست. یونگ دین را حاوی معنی اصیلی می‌داند که برابر با «نومینوس» اتو است. چیزی که در عین جاذب بودن، خشیت خاصی را در انسان پدید می‌آورد. نومینوس یا امر قدسی انسان را بر آن می‌دارد تا به آن بیندیشد و از سوی دیگر نگرشی عاشقانه و محبت‌آمیز به آن داشته باشد. یونگ دین را زمینه‌ای برای بروز «فردیت» می‌داند. هر یک از موضوعات اسطوره‌ای، خدایان و منجیان بیان‌گر سمبولیک «خود» اند. خود کانون شخصیت انسان است و ادراک این معنی در جلوه‌ی فردیت ممکن است. دینی شدن یعنی درگیر شدن تدریجی با هرآنچه که با عناصر روانی انسان منطبق است.

هر چه انسان در تجربه‌ی دینی عمیق شود به فرآیند «خود» دست می‌یابد (Wulf, 1991, 457). او از این‌که امروزه بسیاری امکان ورود به حوزه‌ی دین را از دست داده‌اند اظهار تأسف می‌کند؛ زیرا اینان الگوها و نمادهای تحول روان را که دین عرضه می‌کند از دست داده‌اند. و به همین دلیل با ناراحتی عصبی روبه‌رو هستند. اگر دنیای امروز نتواند با دین در معنی سنتی‌اش کنار بیاید می‌تواند به اسطوره هم‌چون بدیلی از دین اعتنا

نماید. اسطوره همان تجربه‌ای را در اختیار انسان امروز قرار می‌دهد که دین به بشریت عرضه کرده است.

منابع

- 1-Bultmann, Rodolf, *New Testament and Mythology and other basic writings*, Schubert. M. Ogden, First Published, UK, S.C.M Press, 1985
- 2- _____, *New Testament and Mythology, in Crygma and Myth*, ed. Hans –
- 3-Healas, Paul, *The New Age Movement*, Oxford: Blackwell , 1996.
- 4-Jung, C.G., *Memories, Dreams, Reflections*, recorded and ed. Aniela Gaffe, trs. Richard and Clara Wintson ,Newyork: Vintage Books, 1962.
- 5-_____, *Archetypes of the Collected Works*, IX, pt. 1, 2nd edn (Princeton, NJ: Princeton University Press) 1968a.
- 6-_____, *Paracelsus as a Spiritual Phenomenon*, in Alcheical Studies, Collected Works, XIII (Princeton, NJ: Princeton University Press) 1968c.
- 7-_____, *The Philosophical Tree*, in Alchemical Studies, Collected Works, XIII (Princeton, NJ: Princeton University Press) 1968d.
- 8-_____, *Psychology and Religion*: in Psychology and Religion: West and East, Collected Wotan, XI, 2nd edn ,Princeton, NJ: Princeton University Press, 1969c.
- 9-_____, *Wotan*, in *Civilization in Transition*, Collected Works, X, 2nd edn, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970a.
- 10-_____, *The Undiscovered Self*, in *Civilization in Transition*, Collected Works, X, 2nd ed ,Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970b.
- 11-_____, *Flying Saucers in Civilization in transition*, Collected Works, X, 2nd edn ,Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970c.
- 12-_____, *Rex and Regina*, in *Mysterium Coniunctionis*, Collected Works, XIV, 2nd edn ,Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970d .
- 13-_____, *The Conjunction*, in *Mysterium Coniunctionis*, Collected Works, XIV, 2nd edn ,Princeton, NJ: Princeton University Press, 1970e .

- 14-_____, *Religion and Psychology: A Reply to Martin Buber*, in *The Symbolic Life, Collected Works, XVIII*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976c.
- 15-_____, *Jung and Religious Belief*, in *The Symbolic Life, Collected Works, XVIII*, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1976d.
- 16-_____, *The Face to Face Interview*, in *C.G. Jung Speaking*, eds William McGuire and R.F.C. Hull, Princeton, NJ: Princeton University Press, 1977.
- 17-Morris, Brian, *Anthropological Studies of Religion*, Cambridge University Press, 1993.
- 18-Segal, Robert A., ed., *The Gnostic Jung*, Princeton, NJ: Princeton University Press; London: Routledge, 1992.
- 19-Wulff, David M., *Psychology of Religion*, New York, 1991.

