

بررسی روش ناتورالیستی یونگ در تبیین روان و رؤیا

علی سنایی*

چکیده

یونگ نسبت به روان، رویکرد طبیعت‌گرایانه اتخاذ می‌کند و برای تبیین رؤیای صادقه نیز راه‌حل طبیعت‌گرایانه ارائه می‌دهد. در نظر یونگ عمدتاً رؤیاها محتوی کهن‌الگوها هستند که به عنوان موضوعات ناهشیار جمعی، همبسته با غرایز هستند؛ بنابراین رؤیا منشأ طبیعی دارد. او بر اساس نظریهٔ یگانگانگاری خنثی، رؤیای صادقه را با مفهوم مقارنت همزمان بین ذهن و عین توضیح می‌دهد. ما با توجه به آثار اصلی یونگ و با استفاده از روش تحلیلی-توصیفی رویکرد ناتورالیستی یونگ به روان و رؤیا را بررسی می‌کنیم. نواقص کلی ناتورالیسم و ضعف تبیین ناتورالیستی یونگ از رؤیای صادقه، بیانگر ضرورت فراروی از روان‌شناسی او خواهد بود. در نهایت مشخص می‌شود که صرفاً دفاع پراگماتیستی از ناتورالیسم ممکن است. پس چه بسا تبیین‌های متافیزیکی از روان و رؤیای صادقه در زمینه و پارادایم خود هم مورد دفاع پراگماتیستی قرار بگیرد و هم از معقولیت و توجیه‌پذیری برخوردار باشد. از سوی دیگر یونگ با التزام به اصالت روان‌شناسی، اتقان معرفت بشری را متزلزل می‌کند و بی‌جهت روان‌شناسی را در رأس سایر دانش‌های بشری قرار می‌دهد.

واژگان کلیدی: یونگ، روان، رؤیای صادقه، ناتورالیسم، مقارنت همزمان، روان‌شناسی

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

مقدمه

یونگ از فروید آموخت، که با تحلیل رؤیا می‌توان زوایای پنهان روان انسان را شناخت. اما آنها، بر سر تفسیری که از یک رؤیا ارائه دادند^۱ با هم اختلاف پیدا کردند. در اندیشه یونگ پیوند ناگسستنی بین رؤیا و روان وجود دارد. زیرا او با تحلیل برخی رؤیاها که حاوی نمادهای اساطیری هستند، به ناهشیار جمعی پی برد. برای شناخت رویکرد ناتورالیستی یونگ نسبت به پدیده رؤیا ساختار روان را در اندیشه او، تحلیل می‌کنیم. یک متفکر اگر رویکرد فراطبیعت‌گرایانه به روان داشته باشد، حداقل برخی رؤیاها را ماحصل مواجهه نفس با عوامل ماوراءالطبیعی می‌داند. اما اگر برای روان جنبه طبیعی قائل شود، یکسره به رؤیا رویکرد ناتورالیستی خواهد داشت. یونگ با اینکه خود را روان‌شناسی تجربی می‌داند اما در آثارش به تأثیرپذیری از فلاسفه‌ای مثل افلاطون، کانت و برگسون اشاره می‌کند. در این فرصت ویژگی‌های فلسفی اندیشه یونگ را تحلیل می‌کنیم. سپس با انتقاد کلی از ناتورالیسم، نشان می‌دهیم که برای تبیین رؤیای صادقه از رویکرد فراطبیعت‌گرایانه می‌توان بهره برد. بدین ترتیب در پرتو نواقص ناتورالیسم می‌توان ادعا کرد که متافیزیک و جهان‌بینی سنتی - که با عوامل ماوراءالطبیعه پدیده‌های فراوان‌شناختی مثل رؤیای صادقه را تبیین می‌کند - الگویی معقول و قابل دفاع ارائه می‌دهند. در ادبیات دینی اصطلاح "رؤیای صادقه" کاربرد دارد و در روان‌شناسی یونگ هم از "رؤیایی که رخ می‌دهد"^۲، صحبت می‌شود. در این نوشتار برای یکدست کردن تعابیر از اصطلاح "رؤیای صادقه" استفاده می‌کنیم.

۱- روش ناتورالیستی یونگ

به طور کلی دو نوع ناتورالیسم وجود دارد: ناتورالیسم وجودشناختی و ناتورالیسم روش‌شناختی. بر اساس ناتورالیسم وجودشناختی، پدیده‌های فراطبیعی وجود ندارند. هر چیزی که در عالم زمانی- مکانی آثار و نتایجی دارد، فی‌نفسه یک پدیده طبیعی خواهد بود. ناتورالیسم روش‌شناختی، روشی برای کسب معرفت است. این نوع ناتورالیسم بی‌آنکه درگیر مسائل و استلزامات فلسفی شود و با تکیه بر مشاهده، آزمایش و تحقیق تجربی در پی ارائه تبیین علمی از پدیده‌ها است. همچنین تبیین فراطبیعی را جزئی از علم نمی‌داند. ناتورالیست‌ها به دلیل این که از تبیین‌های فراطبیعی صرف‌نظر می‌کنند راه را برای پیشرفت علم هموار می‌سازند. (دودس، ۲۰۱۲، ص ۹۳)

یونگ با استفاده از مفهوم لاتینی *Unus mundus* - که به معنای "جهان واحد" است - ادعا

۱. درباره رؤیایی که مبنای اختلاف فروید و یونگ شد رک به: (یونگ، ۱۳۸۳، صص ۲۷-۲۰). همچنین در خصوص روش متفاوت یونگ و فروید در تفسیر رؤیا رک به: (یونگ، ۱۳۸۲، ص ۲۶).

2. Dream come true

می‌کند که: واقعیت، منحصر در طبیعت مادی است و امری یکپارچه و واحد محسوب می‌شود و تمایز امر ذهنی از فیزیکی معنا ندارد (یونگ، ۱۹۵۵، ص ۴۶۲). از سوی دیگر منظور از وحدت عالم این است که: واقعیت دوپاره نیست و به طبیعت و ماوراءالطبیعه تقسیم نمی‌شود. او با التزام به ناتورالیسم روش شناختی سلباً و ایجاباً درباره وجود خدا اظهار نظر نمی‌کند و در این خصوص رویکرد لادری دارد.

در اینجا لازم است که بین ناتورالیسم یونگ و جریان فیزیکالیستی قرن بیستم فرق بگذاریم. یونگ از ابتدا خود را وارد منازعه فیزیکالیستی نمی‌کند، یعنی نه مانند فیزیکالیست‌های افراطی، واقعیت را منحصر به امر فیزیکی می‌داند و نه مانند دوگانه‌انگار و پیژگی‌ها^۱، تحویل‌ناپذیر بودن امر ذهنی را می‌پذیرد. دوگانه‌انگار و پیژگی‌ها، مسئله ذهن-بدن را جدی می‌گیرد. هرچند فیزیکالیسم تحویل‌گرایانه را آسیب‌شناسی می‌کند، اما همچنان در گفتمان فیزیکالیستی است. یونگ با نظریه یگانه‌انگاری خنثی^۲، مسئله تحویل‌پذیری/تحویل‌ناپذیری امر ذهنی به امر فیزیکی را منتفی می‌داند (دانگ یون، ۲۰۱۲، ص ۲۵). هنگامی که یونگ از منظر ناهشیار جمعی به سطوح مختلف روان می‌نگرد، تمایز بین عالم و معلوم یا نفس و بدن منتفی می‌شود (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱). از این جهت نظریه یگانه‌انگاری خنثی را می‌پذیرد؛ یعنی واقعیت نهایی، منحصرأذهنی یا فیزیکی نیست، بلکه توأمان هر دو جنبه را دارد.

۲- جایگاه روان در زمینه و زمانه یونگ

یونگ خود را یک روان‌شناس تجربه‌گرا می‌داند و برحسب ادعا از اتخاذ دیدگاه‌های مابعدالطبیعی اجتناب می‌ورزد (یونگ، ۱۳۸۲، ص ۴۶). اما برای فهم دیدگاه‌های او باید به برخی مفاهیم فلسفی اشاره کنیم. او در خلال آثارش صراحتاً تأثیرپذیری خود را از برخی فلاسفه مثل افلاطون، برگسون

۱. دوگانه‌انگاری خاصیت، حالت ذهنی و مغزی را دو خاصیت از یک واقعیت واحد می‌داند نه اینکه هر کدام متعلق به جوهر جداگانه‌ای در عالم واقع باشند. همان‌طور که می‌بینید دوگانه‌انگار خاصیت از یکسو با دوگانه‌انگاری جوهری مخالف است و از سوی دیگر با تحویل‌گرایی ساده‌انگارانه و یک جانبه ذهن به پدیده‌های فیزیکی، مقابله می‌کند. در دوگانه‌انگاری خاصیت بیشتر از یک نوع ماده در عالم وجود ندارد که دو خاصیت متمایز اعم از ذهنی و فیزیکی عرضه می‌کند:

"رویکرد غالب در مسئله ذهن-بدن، فیزیکالیسم وجودشناختی است یعنی این نظریه که در فضا-زمان هیچ جوهر یا هویت انضمامی غیر از اجزاء یا توده‌های مادی وجود ندارد. رابطه ذهن-بدن موضوعی است که در دوره معاصر شدیداً مورد توجه است و با تمرکز بر مسئله خواص، شکل می‌گیرد یعنی این پرسش که نحوه ارتباط خواص ذهنی و فیزیکی چگونه است" (کیم، ۱۹۹۸، ص ۲۱۱).

۲. لازم به ذکر است که یونگ نظریه یگانه‌انگاری خنثی را به همراه همکار خود پاولی (Pauli) ابداع کرد که در فهرست منابع کتاب مشترک آن دو یعنی "تفسیر طبیعت و روان" قابل ملاحظه است. چون در متن مقاله صرفاً دیدگاه یونگ برای ما مطرح بود، از ذکر نام پاولی خودداری کردیم.

و کانت^۱ بیان می‌کند. از سوی دیگر به لحاظ تاریخی می‌توان انگاره‌های فلسفی را زمینه‌ساز بسیاری از مفاهیم، الگوها و روش‌های مطرح در روان‌شناسی معاصر دانست. برای اینکه تحلیل نسبتاً روشنی از جایگاه روان در روان‌شناسی یونگ ارائه شود، بالا‌جمال فراز و نشیب کلی مفهوم نفس را از قرن هفدهم تا دوره معاصر بیان می‌کنیم. در اینجا قصد نگارنده ارائه رویکرد تاریخی کاملاً منسجم نیست، بلکه صرفاً به فلاسفه‌ای که بیشترین نقش را در تحول مفهوم روان داشته‌اند یا نماینده تفکر غالب در عصر خود بوده‌اند، پرداخته می‌شود.

دکارت را معمولاً زمینه‌ساز روان‌شناسی مدرن می‌دانند. تحوّل‌بخشی دکارت در حوزه روان‌شناسی، به این دلیل بود که از یکسو تحت تأثیر پیشرفت‌های علمی زمانه خود، تبیین کاملاً مکانیستی از حیات ارائه داد؛ برخلاف سنت ارسطویی، نفس را مبداء حیات ندانست و از سوی دیگر نفس را خاص انسان تلقی کرد. در نظر او صفت ممیزه نفس، آگاهی است (دکارت، ۱۹۹۱، ج ۲، صص ۲۸۷، ۳۰۴ و ۳۶۶). دکارت نفس را مساوی و مساوق با ذهن دانست. این جریان فکری از زمان او رواج یافت، که به موازات تبیین متافیزیکی از رابطه نفس و بدن، باید مکانیسم ظهور آگاهی از مغز را نیز توضیح داد (همان، صص ۱۳۹-۱۴۱). دکارت نیز قائل به جوهریت نفس بود. او به نوعی در فاصله‌گذار از رویکرد متافیزیکی به رهیافت ناتورالیستی قرار داشت. نفی جوهریت نفس با هیوم، فیلسوف تجربه‌گرای انگلیسی اتفاق افتاد که ماحصل آن تحویل نفس به مجموعه‌ای از تصورات و انطباعات بود (هیوم، ۲۰۰۷). گیلبرت رایل در فلسفه تحلیلی قرن بیستم،^۲ حالات ذهنی را به مجموعه‌ای از رفتارها تحویل برد. فیزیکیالیست‌هایی مانند یوتی پلیس^۳، ارنست نیگل^۴، آرمسترانگ^۵ و... نیز ذهن را به فرایندهای فیزیکی مغز فروکاستند. برخی فیزیکیالیست‌های افراطی مانند: دنیل دنت^۶ و چرچلند^۷ معتقدند که در آینده با پیشرفت علم، باید روان‌شناسی علمی^۸ جایگزین روان‌شناسی عامیانه^۹ شود. در نظر آنها روان‌شناسی علمی، همان فیزیولوژی است که با استفاده از مفاهیم فیزیکی رفتار انسان را تبیین می‌کند؛ ولی روان‌شناسی

۱. برای اشارات یونگ به افلاطون و برگسون رک به: (یونگ، ۱۹۱۹، صص ۱۳۳-۱۳۴) و برای اشاره به رویکرد کانتی یونگ رک به: (مورنو، ۱۳۸۸، ص ۱۰۳)
۲. رایل، ۱۹۹۱، صص ۵۱-۵۲

2. Place, 2006, pp. 37-8
3. Ernst Nagel, 1961, p. 343
4. Armstrong, 1993, p. 118
5. Dennett, 1997, p. 620
6. Churchland, 2006, pp. 152-4
7. Scientific psychology
8. folklore psychology

عامیانه از مقولاتی مانند باور، قصد و نیت که صبغه ذهنی دارند، برای تبیین رفتار بهره می‌برد. دلیل مخالفت فیزیکالیست‌های افراطی با روان‌شناسی عامیانه این است که، علم باید به چنان درجه‌ای از پیشرفت برسد که تمام مقولات ذهنی را به نفع قوانین و مفاهیم فیزیکی حذف کند. زیرا پذیرفتن امر ذهنی به عنوان یک مقوله غیرفیزیکی، ضعف علوم فیزیکی در تبیین واقعیت را نشان می‌دهد. مدافعان روان‌شناسی علمی، درون‌نگری را روش مؤثقی برای اذعان به واقعیت ذهن یا حالات ذهنی نمی‌دانند، اما در روان‌شناسی عامیانه از درون‌نگری به عنوان منبعی معرفتی استفاده می‌شود. کسانی مانند دنت و چرچلند معتقدند هر چند حالات ذهنی حاکی از واقعیت نفس‌الامری نیستند، اما می‌توان در شرایط فعلی از حالات ذهنی به عنوان ابزاری برای تبیین رفتار استفاده کرد. در واقع آنها رویکرد ابزارانگاران به روان‌شناسی عامیانه اتخاذ می‌کنند.

اکنون در بستر تفکر معاصر، جایگاه رویکرد یونگ به روان را مشخص می‌کنیم:

۱) برای یونگ، چگونگی مکانیسم رابطه ذهن و مغز موضوعیت ندارد زیرا از ابتدا موضع خود را به عنوان یک روان‌کاو و نه فیزیولوژیست تعیین می‌کند. در نظر یونگ اگر مانند فیزیکالیست‌های افراطی تجارب روانی را به فرایندهای فیزیکی مغز تقلیل دهیم، بخش عمده‌ای از تجارب انسانی را نادیده گرفته‌ایم (یونگ، ۱۳۷۹، ص ۴۱). به همین خاطر برای بررسی روان، رویکرد پدیدارشناسانه اتخاذ می‌شود (شلیورن، ۱۹۸۸، ص ۱۲۲). رویکرد پدیدارشناسانه یعنی رویدادهای روانی در تجربه سوژکتیو بر ما ظاهر می‌شوند و نمی‌توان از روش پوزیتیویستی برای بررسی آنها استفاده کرد.

۲) یونگ جوهریت و تجرد روان را قبول ندارد. بلکه روان را مجموعه‌ای از فرایندها و تجارب می‌داند (یونگ، ۱۹۷۱، ص ۲۴۷). این امر تأثیرپذیری او را از جریان تجربه‌گرایی و همچنین فلسفه تحلیلی نشان می‌دهد. در نظر برخی فلاسفه تحلیلی، اگر از درک بی‌واسطه خودمان نتیجه بگیریم که "خود" جوهریت و خارجیت دارد، دچار مغالطه "پل معرفت‌شناختی" شده‌ایم زیرا در این صورت از "خود پدیداری"، "خود وجودی" را استنتاج کرده‌ایم^۱ (استراسون، ۱۹۹۷، ص ۴۰۷-۴۰۹).

۳) یونگ قائل به عینیت رویدادهای روانی است. زیرا تجارب روانی را نوعی انرژی یا نیرو می‌داند که آثار و پیامدهایی در زندگی فرد دارند و از همین آثار علی می‌توان به واقعیت آنها پی‌برد.

۱. جوهریت نفس یا ذهن در تفکر متافیزیکی، به این معنا است که نفس می‌تواند به عنوان امر مجرد از ماده مستقل از بدن به فعالیت‌های عقلانی خود ادامه دهد. برای مثال ابن‌سینا در برهان انسان معلق، درک بی‌واسطه نفس از خودش را به معنای استقلال وجودی نفس از بدن می‌داند که با توجه به فلسفه تحلیلی معاصر این استدلال دچار مغالطه پل معرفت-شناختی است. یعنی از "خود پدیدار شناختی"، "خود وجودی" را نتیجه گرفته است (اکبری، ۱۳۹۰، صص ۱۶۲-۱۶۳).

او معتقد است که در قیاس با انرژی فیزیکی، می‌توان از انرژی روان یا لیبدو^۱ سخن گفت. این به معنای این‌همانی انرژی روان با انرژی فیزیکی نیست. انرژی روان یا نیروی حیاتی روان در اندیشه یونگ مشابه دیدگاه برگسون^۲ درباره حیات است (شلبورن، ۱۹۸۸، ص ۱۷) بنابراین تجربه سوپرکتیو ما از رویدادهای روانی با ابژکتیو بودن آنها منافاتی ندارد. در ادامه وقتی که همبستگی گزینه و رویدادهای روانی را تبیین کردیم، وجه ابژکتیو واقعیت‌های روانی وضوح بیشتری پیدا می‌کند.

۴) یونگ با نگرش پوزیتویستی (که صرفاً امور مشاهده‌پذیر را واقعی می‌داند)، مخالف است (مک کوردی، ۱۹۶۱، ص ۲۹۴). در نظر او حساب، فیزیک و فلسفه بسیاری از امور نادیدنی را موجود می‌دانند. پس روان‌شناسی نیز می‌تواند با توجه به آثار و پیامدهای تجارب روانی، واقعیت آنها را بپذیرد. او از این طریق لایه‌های مختلف، روان انسان را واکاوی کرده و راهکارهایی برای رفع مشکلات روانی ارائه می‌دهد. یونگ برای تبیین رفتار از مقولات روانی استفاده می‌کند و درون‌نگری را دست‌مایه روان‌کاوی قرار می‌دهد (بارنوم، ۲۰۰۶، ص ۳۵۵-۳۵۶) پس روان‌شناسی عامیانه را به رسمیت می‌شناسد. او مانند فیزیکالیست‌های افراطی رویکرد ابزارانگاران به روان‌شناسی عامیانه ندارد، زیرا واقعیت رویدادهای روانی را می‌پذیرد. البته عینیت رویدادهای روانی در اندیشه یونگ به معنای غیرفیزیکی بودن آنها نیست زیرا او در بررسی روان از مقولات ذهنی و فیزیکی فراروی می‌کند.

۳- ساختار روان در اندیشه یونگ

در نظر یونگ روان تنها چیزی است که ما از آن معرفت بی‌واسطه داریم. هیچ چیز شناخته نمی‌شود مگر اینکه ابتدا در روان ظاهر شود. به نظر او روان نقطه شروع تمام تجارب بشری است و ما در

2. Libido

۳. حیات یک ضربه یا فشار درونی است که از یک صورت به صورت دیگر انتقال می‌یابد. ماده سطح تنزل یافته حیات است و در مسیر حیات، موانعی ایجاد می‌کند. واقعیت نیز برای غلبه بر آهنگ مقاومت ماده تلاش می‌کند. عالم بر اساس کشمکش که میان ماده و حیات است، پیش می‌رود. برگسون همین ضربه را به "خیزخواست" تعبیر می‌کند. واقعیت حیات متمایل است که نهایتاً بر ماده بی‌جان تصرف کند. در قهر و غلبه‌ای که میان ماده و حیات روی می‌دهد، واقعیت دچار انشعاب می‌شود (برگسون، ۱۳۶۸، صص ۳۱۵-۳۴۸). حیات در مرتبه اول به صورت زندگی گیاهی آشکار می‌گردد. گیاه، انرژی را مستقیماً از زمین دریافت می‌کند ولی حیوان برای به دست آوردن انرژی باید حرکت کند. به همین منظور سیستم عصبی و حرکتی در حیوان رشد می‌کند. همین سیستم زمینه را برای گزینش‌های آزاد حیوان فراهم می‌آورد. درست است که حیوان، نوعی اختیار دارد ولی وجدان او هنوز خوابناک و نیم‌خفته است. اینجا به یک جهش نیاز است که هشیاری در انسان تحقق یابد. جریان حیات از ماده که مشمول قانون حتمیت است آغاز می‌شود و نهایتاً به فعل یا گزینشی آزاد منتهی می‌گردد (برگسون، ۱۳۷۱، صص ۱۳۷-۱۸۰).

جهان تصورات^۱ که محصول و ابداع روان است، زندگی می‌کنیم (فولر، ۲۰۰۸، ص ۶۶). او روان را دارای دو سطح کلی هشیار و ناهشیار می‌داند. ناهشیار را نیز به دو بخش شخصی و جمعی تقسیم می‌کند (یونگ، ۱۳۸۲، صص ۴۷-۴۳). یونگ مانند ارسطو به نظریه قوا یا ماجولاریتی^۲ ملزم نمی‌شود بلکه هشیار و ناهشیار را مجموعه فرایندها یا فعالیت‌های روان می‌داند. قبل از هر چیز ناهشیار جمعی را تبیین می‌نمائیم زیرا یونگ ساختار روان را با محوریت ناهشیار جمعی ترسیم می‌کند. محتوای ناهشیار جمعی، کهن‌الگوهایمانند خود^۳، نقاب^۴، سایه^۵، آنیما، آنیموس و... است که بین تمام انسان‌های گذشته و حال، عمومیت دارد. کهن‌الگوها مانند قوانین طبیعی عمل می‌کنند زیرا در شرایط مقتضی تأثیرات کلی، فراگیر، ثابت و یکسانی را در تمام انسان‌ها ایجاد می‌نمایند و بعضاً موجب برانگیخته شدن برخی تجارب روانی می‌شوند که صرفاً با رجوع به مضامین اسطوره‌ای و داستان‌های خیالی قابل تبیین هستند (همان، صص ۲۴-۲۳).

یونگ با مطالعاتی در حوزه‌های مختلف دریافت که بین اساطیر و مضامین دینی ملل مختلف اشتراکاتی هست. این امر دال بر الگوهای واحد در روان انسان‌ها است. او با تحلیل برخی رؤیاها شاهدهی بر ناهشیار جمعی یافت. به‌طورمثال فردی که هیچ‌گونه شناختی از اساطیر یونان ندارد، در رؤیای خود تصاویری می‌بیند که حاکی از برخی مضامین اسطوره‌ای در یونان باستان است پس چه بسا در همه انسان‌ها کهن‌الگوهایی باشد که از طریق رؤیا یا در خلال اختلالات ذهنی، به سطح آگاهی راه یابد. درنظر او مضامین اسطوره‌ای و دینی، تجلی کهن‌الگوها در ناهشیار جمعی است و حتی انسان مدرن نیز گریزی از اساطیر ندارد زیرا ساختار روان انسان امروز با روان انسان‌های اولیه تفاوت چندانی نکرده است (مورنو، ۱۳۸۸، ص ۱۴). در مرکز روان، کهن‌الگوی "خود" وجود دارد که کار اصلی آن وحدت بخشیدن به بخش‌های مختلف هشیار و ناهشیار است. فرآیند فردانیت یا یکپارچه شدن روان با کهن‌الگوی "خود" به‌طوری انجام می‌شود که یونگ این سرنمون را با ایده "خدا" در ادیان یکی می‌داند؛ یعنی کارکرد روانی اعتقاد به خدا، رفع تعارضات درونی انسان و محقق کردن فردانیت است.^۶ متناظر با کهن‌الگوی خود، ایگو^۱ در سطح هشیار شخصی شکل

1.world of images

2.Modularity

2.Self

3.Persona

۴. برای اطلاعات بیشتر درباره نقاب (persona) و سایه (shade) رک به: (یونگ، ۱۳۷۷، ص ۸۹).

۱. به نظر یونگ انسان‌ها نیازهای معنوی عمیقی دارند زیرا دین موجب می‌شود که زندگی انسان معنادار شود. تعریف او از دین چنین است:

"دین همانطور که کلمه لاتین آن دلالت دارد، به معنای ملاحظه دقیق آن چیزی است که رودلف اوتو (Rudolf Otto) به طرز ماهرانه‌ای نومینوس (numinous) می‌نامد؛ وجود یا اثری پویا که معلول عمل دلخواهی اراده نیست؛ بلکه برعکس

می‌گیرد. ایگو، محور تمام تجارب و تصورات آگاهانه شخص است، که بالاترین درجه تداوم و یگانگی را دارد. به بیان دیگر ایگو، واسطه خود با جهان و جهان با خود است. خود، نیز از طریق ایگو در سطح آگاهی ظاهر می‌شود. در ناهشیار شخصی، عقده‌هایی^۲ وجود دارد که هر کدام حول محور یک کهن‌الگو ساخته می‌شود. این عقده‌ها مجموعه‌ای از احساسات، عواطف و تصورات هستند که در طول زندگی شخص، با مرکزیت یک کهن‌الگو شکل می‌گیرند. کهن‌الگوها خودشان را در روان شخصی نشان می‌دهند. بعضی از این احساسات نیز ناخوشایند هستند. ایگو نیز یک عقده است؛ عقده‌ای که حول محور کهن‌الگوی خود، تحقق می‌یابد اما برخلاف برخی عقده‌ها که به ناهشیار شخصی رانده می‌شوند، ایگو در سطح آگاهی تقرر می‌یابد (گد، ۲۰۰۰، صص ۵-۷).

۴- نقش رؤیا در روان‌شناسی یونگ

در نظر یونگ رؤیاها اماره‌ای بر ناهشیار جمعی هستند و نقش جبران‌کننده‌ای دارند. لازم به ذکر است که "مکانیسم جبران"^۳ در روان‌شناسی، توسط آلفرد آدلر^۴ رواج یافت. یونگ معتقد است که اگر نیروهای روان دچار تعارض یا عدم توازن شوند، خود روان برای رفع این تعارضات تلاش می‌کند؛ یعنی همانطور که ارگانیسم زنده برای ترمیم بافت‌های خود و رفع بیماری فعالیت می‌کند، روان نیز درصدد رفع اختلالات خود برمی‌آید. مکانیسم جبران‌کننده روان، از طریق رؤیا محقق می‌شود. به این نحو که روان، تعارضات و یا عدم توازن خود را در رؤیا انعکاس می‌دهد. روان‌کاو با تحلیل رؤیا می‌تواند به اختلالات ذهنی فرد پی‌ببرد (یونگ، ۱۳۸۳، ص ۵۹). رویکرد درمانی رؤیا، اختصاص به روان‌شناسی مدرن ندارد. برخی از کاهنان معابد در یونان باستان، از تحلیل رؤیا برای درمان بیماری‌های روانی استفاده می‌کردند.^۵

سوژه انسانی را تحت تصرف و کنترل خود می‌گیرد به طوری که انسان همیشه قربانی آن است تا اینکه خالق آن باشد. هر چیزی ممکن است که علت نومیوس باشد ولی به هر حال نومیوس موقعیت غیراختیاری سوژه است" (Jung, 1943, p. 12).

یونگ می‌گوید که من به عنوان روان‌شناس در موضع اثبات وجود عامل فراطبیعی نیستم بلکه صرفاً آثار و پیامدهای روانی اعتقادات مذهبی را بررسی می‌کنم. البته شایان ذکر است که او صرفاً رویکرد ابزارانگاره به دین دارد و از آن به عنوان ابزاری برای تأمین بهداشت روان بهره می‌برد.

۱. ایگو (Ego) به "خود" یا "من" ترجمه می‌شود (دهقانی، ۱۳۸۶، ص ۹۷۰) ولی چون اصطلاح خاصی در روان‌شناسی است، در این نوشتار اصل واژه را به کار بردیم و از استعمال معادل آن اجتناب کردیم.

2. complex(es)

3. Mechanism of Compensation

See: (Adler, 2005, pp. 90/107).⁴

۱. در یونان باستان برخی از معابد وقف خدای آسکلیپوس، الهه طبابت و علم پزشکی، بود. رسم بر این بود که بیمار شب را در یکی از این معابد بخوابد و صبح رؤیای خود را برای کاهن تعریف کند. آنها اعتقاد داشتند که در این معبد، رؤیا

هدف روان‌کاوی، این است که یک پل ارتباطی بین ناهشیار و هشیار برقرار کند. از طریق برخی رؤیاها محتویات ناهشیار شخصی به سطح آگاهی وارد می‌شود. روان‌کاو نیز با تحلیل و تفسیر رؤیا، می‌تواند به آسیب‌های درون کودکی و تعارضات درونی بیمار پی‌ببرد. برای نمونه ممکن است کسی که در زندگی صرفاً رویکرد ماتریالیستی دارد، در خواب می‌بیند که او را از درب کلیسا آویزان کرده‌اند. روان‌کاو با تحلیل این رؤیا، متوجه می‌شود که روان بیمار به خاطر فاصله گرفتن از دین و معنویت، دچار عدم توازن شده است و او برای اینکه به تعادل برسد باید در خط-مشی ماتریالیستی خود تجدید نظر کند. بنابراین رؤیاها نقش مهمی در سلامتی فرد دارند. زیرا در صورت توجه به هشدارهای آن می‌توان فرایند فردانیت را تکمیل کرد و از این طریق نیز می‌توان به وحدت، تمامیت و یکپارچگی رسید (گسینجر، ۱۹۷۸، صص ۲۰۱-۲۰۲). به بیان دیگر تنظیم کردن روان، یکی از کارکردهای روان است.

با توجه به مطالب فوق دریافته‌ایم، برخی رؤیاها عقده‌ها یا هم‌تافت‌های ناهشیار شخصی را نشان می‌دهند. با تحلیل آنها می‌توان ناهشیار شخصی را سامان بخشید. اما رؤیاهایی که بیانگر کهن‌الگو هستند، ماهیت غیرشخصی دارند. همچنین نباید بر اساس ایده‌ها و تجارب شخص رؤیا بین فهمیده شوند. از این رؤیاها برای تنظیم ناهشیار جمعی می‌توان استفاده کرد.

زبان رؤیا نمادین^۱ است (یونگ، ۱۳۸۵، صص ۲۳-۲۰)؛ خواه زمانی که دلالت غیرمستقیم بر کهن‌الگوها داشته باشد و خواه زمانی که مستقیماً بر کهن‌الگوها دلالت کند. نمادها و تصاویر مربوط به ناهشیار جمعی، در رؤیا ظاهر می‌شود. می‌توان گفت که کهن‌الگوها، بخشی از محتویات رؤیا یا تمام آن محسوب می‌شوند. رؤیا محتوی کهن‌الگو است؛ بنابراین اگر کهن‌الگو حیث ماوراءالطبیعی داشته باشد، رؤیا نیز یک پدیده فراطبیعی خواهد بود. یونگ با رویکرد ناتورالیستی به کهن‌الگو رؤیا را امر طبیعی می‌انگارد. برای پاسخ به اینکه آیا یونگ رویکرد ناتورالیستی به رؤیا دارد یا خیر، نسبت‌گریزه و ناهشیار جمعی و رؤیا را بررسی می‌کنیم.

حاوی اطلاعاتی درباره مشکلات فرد است و کاهن با تفسیر آن رؤیا می‌تواند به بیماری او پی‌ببرد و برای درمان آن راهکار ارائه دهد (Cuk, 2003, 903).

۱. یونگ بین نماد و نشانه فرق می‌گذارد به این نحو که نشانه‌ها دلالت مستقیم و روشن بر مدلول خود دارند ولی نماد بر چیزی مبهم و ناشناخته و پنهان دلالت می‌کند (یونگ، ۱۳۸۳، صص ۶۹-۶۸). مثلاً چراغ قرمز به عنوان یکی از علائم رانندگی حکم نشانه را دارد ولی پرچم بیانگر غرور ملی، حس میهن‌پرستی و احساسات جمعی مردم یک کشور است.

۱-۴ رابطه غریزه، ناهشیار جمعی و رؤیا

یونگ معتقد است که کهن‌الگو و غریزه دو جنبه از یک فرآیند حیاتی واحد هستند. به تعبیر دیگر او کهن‌الگو و غریزه را همبسته می‌داند به طوری که هر غریزه با یک کهن‌الگو همراه می‌شود. یونگ ابتدا تحلیلی از ویژگی‌های غریزه ارائه می‌دهد؛ سپس مختصات مشترک غریزه و ناهشیار جمعی را بیان می‌کند. از این طریق یک پل ارتباطی، بین غریزه و ناهشیار جمعی برقرار می‌سازد. هنگامی که رابطه بین غریزه و ناهشیار جمعی تعیین شد، او غریزه را در رابطه با کهن‌الگو قرار می‌دهد، زیرا کهن‌الگوها محتویات ناهشیار جمعی هستند. با تبیین رابطه کهن‌الگوها و غریزه، مشخص می‌شود که رؤیا نیز جنبه غریزی دارد، زیرا کهن‌الگوها در رؤیا انعکاس می‌یابند.

یونگ از منظر روان‌شناختی غریزه را بررسی می‌کند. از این‌رو به جنبه‌های فیزیولوژیک موضوع نمی‌پردازد. او برای تحلیل غریزه، به دیدگاه تعدادی از روان‌شناسان و حتی فلاسفه ارجاع می‌دهد. بر این اساس به نکاتی که او از سایر متفکران اخذ کرده است، اشاره می‌شود. در نظر یونگ غریزه یک فرایند تکانشی است که در همه انسان‌ها وجود دارد و به برخی از افراد اختصاص نمی‌یابد. بنابراین نخستین ویژگی غریزه جنبه عمومی و فراگیر آن است. از سوی دیگر غرایز به طور منظم و یکنواخت تکرار می‌شوند و ما را به انجام برخی فعالیت‌ها مجبور می‌کنند. جنبه ضروری غریزه، ناظر به این است که غریزه بدون انگیزه یا قصد آگاهانه عمل می‌کند (یونگ، ۱۹۱۹، ص ۱۲۹). در اینجا یونگ به نظریه اسپنسر^۱ و ویلیام جیمز^۲ در خصوص بازتابی بودن غرایز اشاره می‌کند. این نظریه ضرورت یا ناآگاهانه بودن کنش غریزی را می‌پذیرد. نکته دیگر اینکه در غریزه، عنصر یادگیری و اکتساب وجود ندارد، بلکه غرایز به نحو موروثی منتقل می‌شوند (همان، ص ۱۳۱).

هنگامی که یونگ ویژگی‌های اصلی غریزه را برشمرد، به نقاط اشتراک غریزه و ناهشیار جمعی اشاره می‌کند. در نظر او ناهشیار جمعی نیز مثل غریزه میان همه انسان‌ها مشترک است و جنبه فراگیر و عمومی دارد. از سوی دیگر کهن‌الگوهایی که محتوای ناهشیار جمعی را تشکیل می‌دهند، به صورت تکانشی یا بازتابی خود را به صورت رؤیا یا رفتار بروز می‌دهند. به بیان دیگر شباهتی بین ناهشیار جمعی و غریزه هست. از این حیث که هر دو علت ضروری اعمال ما هستند و بدون انگیزه آگاهانه عمل می‌کنند. او برای نشان دادن همبستگی غریزه و کهن‌الگو، از فلسفه برگسون استفاده می‌کند. برگسون، برای تبیین غریزه از مفهوم "شهود" بهره می‌برد. در نظر او شهود، فهم غریزی از عمل است، یعنی فهمی که غریزه از خودش دارد. نکته جالب در فلسفه برگسون، این

۱. برای مطالعه بیشتر نک به : (spencer, 1855, p. 539)

۲. برای مطالعه بیشتر نک به : (James, 1980, p. 403)

است که برخلاف تفکر رایج، رویکرد غیر مکانیستی به غریزه اتخاذ می‌کند. اونحوه شکل‌گیری صور متنوع حیات را بر اساس خلاقیت غریزه توضیح می‌دهد.^۱ در نظر برگسون، حتی در سطح غریزه نیز عنصر "فهم" حضور دارد که البته مربوط به سطح زیرآستانه‌ای^۲ می‌شود. یونگ بر همین مبنا نتیجه می‌گیرد که از طریق شهود، آنچه در سطح زیرآستانه‌ای یا ناهشیار است، به مرتبه آگاهی راه می‌یابد. به بیان دیگر شهود، وارونه غریزه یا تصویری است که غریزه از خودش ارائه می‌دهد. یونگ کهن‌الگو را تصویری می‌داند که خود-فهمی غریزه را منعکس می‌کند. به نظر می‌رسد که یونگ الگوی احساس-ادراک را که مربوط به سطح آگاهی می‌شود، به ناهشیار هم نسبت می‌دهد، یعنی تکانه غریزه‌ای همچون احساس است ولی شهود حکم ادراک را دارد (همان، ص ۱۳۳-۱۳۴). همین کهن‌الگوها مبنایی برای شکل‌گیری اسطوره، دین، هنر، فلسفه و علم می‌شوند. یونگ، ملاک تمایز انسان از حیوان را عقلانیت نمی‌داند؛ زیرا معتقد است که غریزه مبنای تمام ادراکات و رفتارهای انسان است.^۳ برخی از محققان بر اساس این اصل که "غرایز و کهن‌الگوها همبسته هستند"، به تاثیرپذیری یونگ از نظریه تکامل داروین اشاره کرده‌اند. در واقع "کهن‌الگوها تمایلات تکامل‌دار برای تجربه جهان به شیوه‌های خاص اند" (اسپیلکا، هود و هونسبرگر و گرساچ، ۱۳۹۰، ص ۴۱۰). توضیح آنکه جریان تکامل انسان‌های امروز (هوموساپینس ساپینس) از حدود ۲۰۰ هزار سال قبل در آفریقا آغاز شده است. آنچه به عنوان اسطوره، فلسفه، دین و علم در تاریخ بشر شکل گرفته است، ریشه در کهن‌الگوها دارد. این امر، تلاش غریزه انسانی را برای انطباق با محیط اجتماعی و صیانت از ذات، نشان می‌دهد. بر حسب این رویکرد، نحوه چینش اطلاعات ژنتیکی انسان‌ها از نظر فردی متفاوت است. اما چون ژنوم^۴ یا ساختار کلی ژنتیک انسان‌ها مشترک است و به تبع ساختار کلی مغز انسان‌ها نیز مشابه است، پس کهن‌الگوها (همبسته‌های غرایز) عمومیت دارند. عمومیت کهن‌الگوها و جمعی بودن آنها بیانگر عینیت روان است. این امر به رویکرد ناتورالیستی یونگ اشاره دارد. یونگ معتقد است که کهن‌الگوها و سایر رویدادهای روانی واقعیت‌های ابژکتیو روان هستند، اما در تجربه سوژکتیو شناخته می‌شوند (داوسون، ۱۹۴۹، ص ۹۰).

۱. برای مطالعه بیشتر نک: (برگسون، ۱۳۷۱، صص ۱۳۷-۱۸۰)

3. Subliminal

۱. به نظر یونگ، ما عادت کرده‌ایم که غریزه را به حیوانات نسبت دهیم. همواره رفتار خود را نیز معقول و موجه جلوه دهیم. این در حالی است که تمام رفتارهای انسان از جمله تعقل، مبنای غریزی دارد. اینکه انسان‌ها بیش از حد نیاز، انگیزه‌های خود را عقلانی می‌دانند، ناشی از پدیده "مبالغه کردن" است که به طور منظم و فراگیر رخ می‌دهد و از این جهت جنبه غریزی پیدا می‌کند. در واقع، نیرویی که از ناهشیار آزاد می‌شود، یا به سطح انگیزه‌های عقلانی نمی‌رسد یا از حد انگیزه‌های عقلانی تجاوز می‌کند.

2. Jenome

محتویات ناهشیار جمعی یا کهن‌الگوها در رؤیا انعکاس می‌یابد. یونگ نیز تبیین طبیعی از ناهشیار جمعی و محتویات آن ارائه می‌دهد، پس او رویکرد ناتورالیستی به رؤیا دارد. به بیان دیگر تجارب ذهنی از جمله رؤیاها چیزی جز محتوای خود نیستند^۱ بنابراین طبیعی بودن محتوای رؤیا به منزله طبیعی بودن رؤیا است.

۲-۴ تبیین رؤیای صادق با مقارنت همزمان

چگونه یونگ با توجه به اینکه ماوراءالطبیعه را نفی می‌کند، رؤیای صادق را توضیح می‌دهد؟ او با طرح مفهوم "مقارنت همزمان"^۲، از رؤیای صادق تبیین ناتورالیستی عرضه می‌کند. مقارنت همزمان مبتنی بر اصل جهان واحد (unus mundus) است به این معنا که رویدادهای فیزیکی و روانی دو جنبه از یک واقعیت‌اند. به بیان دیگر رویدادهای روانی و فیزیکی همبسته هستند. حتی ممکن است که همزمان با تصورات انسان درباره یک شیء یا واقعه، همان تصور در عالم خارج عینیت پیدا کند. پس چه بسا انسان رؤیایی را ببیند و مطابق با همان رؤیا، اتفاقاتی در عالم خارج برایش رخ دهد. در نظر یونگ واقعیت نهایی، مربوط به کهن‌الگوها در سطح ناهشیار جمعی و مجموعه‌ای از هویت‌های خنثی است که فی‌نفسه نه ذهنی هستند و نه فیزیکی. بر همین اساس او به نظریه یگانگانگاری خنثی ملزم می‌شود^۳. لازمه نظریه یگانگانگاری خنثی این است که تمایز بین ذهن و عین، در سطح آگاهی شکل گیرد. بنابراین اگر تصورات ذهنی ما عینیت پیدا کنند، این به منزله رابطه علی بین ذهن و عین نیست بلکه به معنای مقارنت و توازی بین رویدادهای فیزیکی و روانی است. (یونگ، ۱۹۶۸، ص ۴۸۳ / شلبورن، ۱۹۸۸، ص ۲۲). به بیان دیگر تمایز ذهن و عین یا روان و ماده، بر پایه آگاهی است. علیت نیز رابطه‌ای است که در سطح آگاهی بین اشیاء برقرار می‌شود. اگر واقعیت نهایی را از حیث ذهنی و عینی بودن، خنثی بدانیم دیگر بحث از رابطه علی بین ذهن و عین منتفی می‌شود. ارتباط یگانگانگاری خنثی با مقارنت همزمان این است که چون

۱. برای فهم این نکته که تجربه ذهنی را نمی‌توان از محتوای آن تفکیک نمود، می‌توان به آزمون شفافیت در نظریه بازنمودگرایی رجوع کرد:

"فرض کنید که تجربه ای از آسمان آبی دارید. حال تمام سعی خود را به کار بگیرید که به ویژگی‌های ذاتی تجربه و نه چیزی که تجربه می‌کنید، توجه نمایید. این تلاش به نتیجه نمی‌رسد. زیرا همواره تجربه با موضوعات آن معرفی و شناخته می‌شود. شما هیچ راهی برای خلاص شدن از موضوعی که تجربه با آن درگیر است و رسیدن به خود تجربه ندارید. حتی وقتی که چیزی را تصور می‌کنید، باز تجربه شما معطوف به موضوع خیالی است و تجربه خودش را همان طور که هست، نشان نمی‌دهد" (Tye, 1995, pp. 30-1).

2. Synchronic coincidence

۳. یونگ می‌گوید: "... در واقعیت محض چیزی از قبیل تفکیک جسم و روان وجود ندارد بلکه جسم و روان و روان یا روح یکسان‌اند، حیات یکسان دارند، تابع قوانین یکسان‌اند و آنچه جسم انجام می‌دهد، در روان نیز رخ می‌دهد" (یونگ، ۱۳۷۷، ص ۵۵).

تمایز بین ماده و روان یک تمایز واقعی نیست، پس تصورات ذهنی ما صرفاً با امور فیزیکی مقارنت دارند و هیچ کدام نیز علت دیگری محسوب نمی‌شود (یونگ، ۱۳۷۷، صص ۸۳-۸۲).

برخی از محققان، نظریه مقارنت همزمان را با فیزیک کوانتوم تبیین می‌کنند. فیزیک کوانتوم قائل به اصل عدم قطعیت است؛ یعنی میان ذرات عالم ضرورت علی و معلولی وجود ندارد بلکه همه چیز بر حسب احتمالات اتفاق می‌افتد. بر اساس نظریه "در هم تنیدگی کوانتومی"، ذرات بنیادین درهم کنشی دارند و از ارتباط آنها سامانه‌هایی تشکیل می‌شود. به طوری که خاصیت کل مساوی با مجموعه خواص اجزاء نیست. مغز انسان، سامانه‌ای متشکل از درهم‌کنشی ذرات است. روان نیز به عنوان کارکردهای مغز، سامانه‌ای است که به موازات مغز شکل می‌گیرد. از سوی دیگر اشیاء نیز هر کدام سامانه‌ای محصول درهم‌کنشی ذرات هستند. میان روان ما و اشیاء پیوستگی وجود دارد. بنابراین تمایز ماهوی بین ذهن و عالم خارج معنی ندارد و اگر یک تصور ذهنی عینیت پیدا کرد، این به معنای پیوستگی بین روان و ماده است (تولکسن، ۱۹۹۶، ص ۵۹۹). این نکته دیدگاه یونگ مبنی بر جهان واحد را تأیید می‌کند. او واقعیت را یک پیوستار می‌بیند که روان و ماده، جنبه‌های مختلفی از آن محسوب می‌شود. بنابراین پدیده‌های فراوان‌شناسی مثل رؤیای صادقه، پیش آگاهی و ذهن‌خوانی را می‌توان بر اساس انگاره‌های ناتورالیستی و بدون رجوع به ماوراء الطبیعه تبیین کرد.

در نظر یونگ برخی رؤیاها هشدار روان هستند؛ مبنی بر اینکه درون انسان دچار تعارض یا عدم تعادل شده است. انسان اگر به این هشدارها توجه نکند و درصدد اصلاح خود بر نیاید، ممکن است همان اتفاق در عالم واقع برایش رخ دهد زیرا سرنوشت هر کس تا حدودی نتیجه گرایش‌ها و انتخاب‌های خود او است. یونگ به دلیل اعتقاد به همبستگی روان و ماده، بخشی از اتفاقات زندگی انسان را بازتاب اندیشه‌ها و باورهای فرد می‌داند. از این جهت دیدگاه او با آنچه اخیراً تحت عنوان قانون جذب مطرح می‌شود، قابل مقایسه است.

۵- تحلیل انتقادی و ملاحظات نهایی

۵-۱ در ابتدا به تأثیرپذیری یونگ از افلاطون و کانت اشاره می‌کنیم. یونگ تصریح می‌کند که مفهوم کهن‌الگورا از نظریه مثل افلاطون اخذ کرده است. افلاطون مثل را واقعیت اصیل می‌داند و جهان مادی را صرفاً بازتابی از مثل می‌انگارد. یونگ کهن‌الگوها را واقعیتی اصیل می‌داند و تجارب بشری در دین و هنر و فلسفه را بازتابی از ناهشیار جمعی روان قلمداد می‌کند؛ با این تفاوت که افلاطون به مثل عینیت خارجی می‌دهد اما یونگ کهن‌الگوها را در اعماق روان جستجو می‌کند. دیدگاه

یونگ از دو جهت مشابه کانت است: (الف) برخی از منتقدان یونگ، معتقدند که او با طرح کهن‌الگوها رویکرد استعلایی اتخاذ می‌کند، پس برخلاف ادعای خود به نوعی متافیزیسیسم محسوب می‌شود. یونگ کهن‌الگو را واقعیت نهایی و یک امر استعلایی می‌داند (یونگ، ۱۹۵۵، ص ۵۳۶-۵۳۸) در اینجا مفهوم استعلایی را بر اساس فلسفه کانت تحلیل می‌کنیم. کانت نومن یا شیء فی‌نفسه را استعلایی می‌داند، یعنی آنچه با مقولات مکانی و زمانی فاهمه فراچنگ نمی‌آید.^۱ کانت امر استعلایی را قابل شناختن نمی‌داند اما در نظر یونگ، کهن‌الگو خود را در برخی رؤیاها آشکار می‌کند. با این حال آشکار شدن کهن‌الگو در رؤیا با ارائه توصیف مقولگی از آن فرق دارد. (ب) یونگ، خدا را صرفاً واقعیتی روان‌شناختی می‌داند، زیرا کارکرد روان‌شناختی خدا را بررسی می‌کند. بر اساس تفکر ناتورالیستی در نظر یونگ چون با روش علمی نمی‌توان درباره موضوعاتی مثل خدا، فرشتگان و امور غیبی تحقیق کرد، پس بنا به مصلحت روش شناختی، نباید هیچ حکمی درباره امور فراطبیعی صادر نمود. کانت نیز به تصورات عقل محض معتقد است. در نظر کانت مقولات محض فاهمه فقط در جهان پدیدارها کاربرد دارد پس این مقولات را نباید بر ایده‌های عقل محض مانند خدا، اختیار و خلود نفس اطلاق کرد. البته کانت، خدا و جاودانگی نفس را اصول موضوعه عقل عملی می‌داند، اما در حوزه عقل نظری، نسبت به این موضوعات لادری است. کانت و یونگ در مجموع قائل به لادری جزئی^۲ هستند و ادعا می‌کنند که درباره ماوراء الطبیعه نمی‌توانند به شناخت محصل برسند.

۲-۵ همانطور که اشاره شد روش کلی یونگ ناتورالیسم است، که این روش بدون اشکال نیست. بر اساس ناتورالیسم روش شناختی صرفاً تبیین‌هایی که در محدوده علوم طبیعی هستند، اعتبار دارند. اینکه فقط تبیین علمی معتبر است، در خود علم قابل تحقیق نیست، بلکه باید در معرفت‌شناسی و فلسفه بررسی شود. از طرف دیگر کارل پوپر معتقد است که ناتورالیسم

۱. نکته قابل توجه این است که یونگ واقعیت نهایی یا شیء فی‌نفسه را امری بیرون از روان نمی‌داند. برای کانت "نومن" مربوط به واقعیتی بیرون از ذهن است، یعنی او تمایز بین درون و بیرون را مفروض می‌گیرد، اما یونگ واقعیت نهایی یا نومن را به ناهشیار روان اختصاص می‌دهد. چون یونگ ذات‌گرا نیست، جوهریت نومن را نمی‌پذیرد بلکه آن را مجموعه‌ای از کهن‌الگوها می‌داند. البته کانت نیز چون جوهر را یکی از مقولات فاهمه می‌داند و معتقد است که با مقولات محض فاهمه نمی‌توان نومن را توصیف کرد پس او نیز جوهریت نومن را نمی‌پذیرد.

۲. دو نوع لادری‌گری تحت عنوان لادری کلی و لادری جزئی قابل طرح است. بنا به لادری کلی هیچ چیز درباره واقعیت نمی‌توانیم بدانیم. در واقع لادری کلی قابل تحلیل به گزاره زیر است: "من به اندازه کافی واقعیت را می‌شناسم برای تأیید اینکه هیچ چیز درباره واقعیت نمی‌توانم بدانم". لادری کلی خود متناقض است زیرا شناخت از واقعیت را برای نفی هر گونه معرفت به واقعیت مفروض می‌گیرد. در لادری جزئی تلویحاً این گزاره وجود دارد که "من واقعیت را به اندازه کافی می‌شناسم برای تأیید اینکه برخی چیزها را نمی‌توانم بشناسم". به نظر می‌رسد که در لادری جزئی تناقضی نیست. زیرا امکان معرفت را کاملاً منتفی نمی‌داند بلکه بر اساس دانسته‌های فعلی اعلام می‌دارد که درباره برخی امور نمی‌توان حکم صادر کرد (Geisler, 2013, p.8).

روش شناختی تکیه بر اصل استقراء دارد (پوپر، ۱۹۹۹، صص ۳-۷). استقراء مبتنی بر اصل "یکنواختی طبیعت" است، یعنی آینده مانند گذشته عمل می‌کند. اصل یکنواختی طبیعت با رجوع به استقراء توجیه می‌شود، زیرا انسان با دیدن موارد جزئی که زمانی به عنوان رویداد آینده پیش‌بینی می‌شد و بعد تبدیل به رویدادی در گذشته شده است، به نتیجه کلی می‌رسد که آینده مانند گذشته عمل می‌کند. به بیان دیگر چون استقراء با استقراء توجیه می‌شود، دچار دور منطقی است. بر همین اساس ناتورالیسم به لحاظ نظری قابل توجیه نیست. ناتورالیست‌ها برای اینکه به دام منازعات نظری نیافتند، ناتورالیسم را با رویکرد پراگماتیستی توجیه می‌کنند یعنی صدق ناتورالیسم را در گرو نتایج عملی و مفید آن می‌دانند. از نظر تاریخی، ناتورالیسم توسط پراگماتیست‌های آمریکایی مثل جان دیویی تدوین می‌شود، که این امر مؤید بنیان پراگماتیستی ناتورالیسم است (شلدون، ۱۹۴۵، صص ۲۵۵). اگر با رجوع به فواید و نتایج عملی صرفاً بتوان از ناتورالیسم دفاع کرد، پس این نیز ادعای معقولی است که متافیزیک و جهان‌بینی سنتی، فواید نظری و حتی عملی خاص خودش را دارد. بر همین اساس هیچ استبعادی وجود ندارد که مانند متافیزیسین‌های سنتی، در خصوص رؤیای صادقه از تبیین‌های فراطبیعی استفاده کنیم. ناتورالیسم که درستی یک دیدگاه یا روش را بر اساس فایده‌مندی آن توجیه می‌کند، به طور پیشینی خود را به این اصل معرفت‌شناختی ملزم می‌کند: "معیار شناخت، فایده عملی است". اصل اخیر با امر دیگری ارزیابی نمی‌گردد بلکه مفروض گرفته می‌شود؛ بنابراین صرف فایده‌مندی دلیل حقانیت یک رویکرد نیست (آذربایجانی، ۱۳۸۷، صص ۲۷۷-۲۷۹).

۳-۵ در نظریه مقارنت همزمان، رابطه‌ماده و روان با اصل علیت تبیین نمی‌شود. بر همین اساس یونگ رؤیای صادقه را با دخالت عامل خارجی تبیین نمی‌کند. این در حالی است که مهمترین اصل، در تمام دانش‌های بشری اصل علیت است. تمام یافته‌های علمی محصول به کار بستن آن است. حتی دیدگاه هایزبرگ، مبنی بر اصل عدم قطعیت که منجر به نفی ضرورت علی و معلولی می‌شود، از سوی فیزیک‌دانان برجسته‌ای مانند اینشتین، ماکس پلانک و دیوید بوهم نقد می‌شود. در نظر اینشتین (در فیزیک کوانتوم)، اصل عدم قطعیت ویژگی عینی طبیعت نیست، بلکه ناشی از عدم قطعیت شناخت بشری است (دودس، ۲۰۱۲، صص ۶۴). این انتقاد به یونگ نیز وارد است. پس اگر اصل علیت مبنای واقعی ندارد، چه اصلی را می‌توان جایگزین کرد که فواید علیت را در علوم بشری داشته باشد؟ حال که علیت را اصل موضوعه تمام دانش‌های بشری دانستیم، به نقش این اصل در تبیین پدیده‌های فراروان‌شناسی اشاره می‌کنیم: پدیده‌های فراروان‌شناختی در جهان‌بینی سنتی معلول عاملی خارجی انگاشته می‌شود. در ادامه درباره امکان

ماورائی بودن این عامل خارجی بحث می‌کنیم.

۴-۵ یونگ تفاوت ماهوی بین روان و ماده را نفی می‌کند. این امر مبنایی برای نظریه مقارنت همزمان می‌شود. او بر همین اساس روان را بازتاب مجموعه‌ای از عوامل مادی می‌انگارد و بدین نحو تأثیر عامل ماورائی را در تحقق رؤیای صادقه نفی می‌نماید. هنگامی زمینه برای تبیین سنتی از رؤیا فراهم می‌شود که واقعیت‌های ذهنی و روانی را ماهیتاً متفاوت از رویدادهای فیزیکی بدانیم. حتی برخی از فلاسفه معاصر مانند مک‌گین^۱ بر این امر صحه می‌گذارند. عده‌ای هم از معقولیت دوگانه-انگاری جوهری دفاع می‌کنند^۲ و پدیده‌هایی مانند تجربه نزدیک به مرگ هم در دوره معاصر نظر بسیاری از محققان را به خود جلب کرده است. این امر اماره‌ای است بر اینکه آگاهی صرفاً ناشی از سازوکار مغز نیست و می‌تواند مستقل از بدن رخ بدهد (مودی، ۱۳۷۳، صص ۹۰-۹۶).^۳ حال اگر تبیین ناتوریستی از امر ذهنی ممکن نباشد، می‌توان نفس مجرد از ماده را عامل آگاهی دانست. یعنی نفس مجرد، یک امکان معقول و قابل دفاع خواهد بود. به بیان دیگر اگر روان، هویتی مجرد از ماده باشد، امکان تبیین فراطبیعت‌گرایانه از رؤیای صادقه فراهم می‌شود یعنی بر اساس اصل سنخیت بین علت و معلول، نفس مجرد می‌تواند دریافت‌کننده‌ی صوری از عامل فراطبیعی باشد.

۱. از نظر مک‌گین علم اصولاً نمی‌تواند به ما در فهم آگاهی کمک کند و مسئله اصلی آگاهی این است که چگونه خواص پدیداری می‌تواند در جهان طبیعی تحقق پیدا کند و این چیزی نیست که ما بتوانیم حل کنیم: "ما برای مدت طولانی تلاش کرده‌ایم که مسئله ذهن-بدن را حل کنیم. ولی آن سرسختانه در مقابل تلاش‌های ما مقاومت کرده است... من فکر می‌کنم زمان آن رسیده است صادقانه بپذیریم که ما نمی‌توانیم این راز را بگشاییم" (McGinn, 1997, p. 529).

۲. بر اساس دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها که تامس نیگل، فرانک جکسون و کریکی از آن دفاع می‌کنند، خواص ذهنی قابل تقلیل به خواص فیزیکی نیست زیر خواص ذهنی زمان‌مند و مکان‌مند نیستند و در تجربه اول شخص و به نحو سوپژکتیو تجربه می‌شوند ولی خواص فیزیکی زمان‌مند و مکان‌مند هستند و در تجربه سوم شخص ادراک می‌شوند. در گذار از دوگانه‌انگاری ویژگی‌ها به دوگانه‌انگاری جوهری می‌توان اینطور استدلال کرد که افراد به‌طور مستقیم و بی‌واسطه خودشان را به عنوان فاعل شناسایی درک می‌کنند. یعنی انسان‌ها خودشان را مجموعه‌ای از رویدادهای ذهنی پراکنده نمی‌دانند و لازمه جریان واحد آگاهی وجود مدرک به عنوان یک جوهر است. به نظر سوئین‌برن هر کس به حالات درونی خود آگاه است و از این حالات درکی خطاناپذیر دارد؛ بنابراین بر اساس بداهت حس این امور را در خود می‌یابد. از سوی دیگر تداوم و وحدت امور ذهنی و تفاوت آنها با خواص فیزیکی و اینکه رویدادهای ذهنی از سنخ عوارض هستند، ایجاب می‌کند که جوهر مجردی به نام نفس وجود داشته باشد. او معتقد است که بر اساس اصل سادگی (simplicity) و آسان‌باوری (credulity) پذیرش نفس مجرد راحت‌تر از دیدگاه‌های ماتریالیستی است (Swinburne, 1986, pp. 130-140). از دیگر فلاسفه معاصر که از دوگانه‌انگاری جوهری دفاع می‌کنند می‌توان به جان فوستر اشاره کرد.

۳. دکتر ریموند مودی در کتاب خود "روزنه‌ای به جهان دیگر" می‌گوید که هر چند یونگ در سال ۱۹۴۴ طی یک حمله قلبی تجربه نزدیک به مرگ داشته است اما در این خصوص هیچ تبیینی ارائه نمی‌دهد (مودی، ۱۳۷۳، ص ۲۱). البته پیروان مکتب یونگ تجربه نزدیک به مرگ را با سرمون‌های ازلی تبیین می‌کنند؛ به این معنا که طی یک تجربه خاص صورت‌گیری‌های مثالی از ناهشیار جمعی به هشیار شخصی منتقل می‌شود. مودی معتقد است که این رویکرد نمی‌تواند تجربه خلع بدن را توضیح دهد زیرا فرد گزارشی دقیق از وقایع پیرامون خود ارائه می‌دهد که مؤید وقوع آگاهی خارج از مغز است (همان، صص ۱۸۹-۱۹۰).

۵-۵. بر اساس اصل آسان‌باوری، آنچه به نظر می‌رسد که وجود دارد، اصل بر وجود خارجی آن است، مگر اینکه با باورهای دقیق‌تر یا بیشتر ابطال شود. روش ارزیابی رؤیا نیز پسینی یا پیشینی است. روش پسینی یعنی با رجوع به واقعیت خارجی، مشخص کنیم که آیا رؤیای مورد نظر محقق شده است یا خیر. لازم است برای بررسی پسینی رؤیای صادقه از اصل گواهی^۱ استفاده کنیم. منظور از اصل گواهی، مطابقت گفتار با باور است، یعنی دلیل معقولی وجود ندارد که گزارش افراد رؤیابین را دروغ یا توهم بدانیم، مگر اینکه خلاف آن ثابت شود. روش پیشینی این است که معقولیت تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه از رؤیای صادقه را بررسی نمائیم. در ادامه با روش عقلی امکان تبیین فراطبیعت‌گرایانه از رؤیا را مطرح می‌کنیم.

می‌توان در علوم فیزیکی با مشاهده مجموعه‌ای از رویدادهای گذشته، رویدادی در آینده را پیش بینی کرد. این استنتاج استقرایی در واقع با مشاهده وقایع زمان‌مند و مکان‌مند انجام می‌شود. ذهن زمانی می‌تواند از گذشته به آینده پی‌برد که پیوسته ارتباط بین رویدادها را ملاحظه کند. آیا با توجه به این که استنتاج استقرایی، محصول ذهن است می‌توان از این مقوله برای تبیین رؤیای صادقه کمک گرفت؟ به بیان دیگر آیا ذهن ما در رؤیای صادقه، به استنتاج استقرایی دست می‌زند؟ خیر. زیرا آگاهی شخص رؤیابین از وقایع آینده امری نادر است و مسبوق به سابقه ذهنی او نیست. بنابراین رؤیا نشان می‌دهد که در زنجیره عوامل فیزیکی و ذهنی، گسستی رخ داده است. این گسست را نمی‌توان با استنتاج استقرایی توضیح داد. به بیان دیگر مشاهده رؤیای صادقه از سنخ پیش‌بینی نیست، بلکه از سنخ پیشگویی است. در نتیجه رؤیای صادقه می‌تواند محصول القانات ذهن مطلق یا عقل کلی باشد که بالمره از تمام رویدادهای گذشته و آینده مطلع است.^۲ این نکته را می‌توان با رجوع به روان‌شناسی فرافردی^۳ در دوره معاصر، تقویت کرد. اندیشمندانی مانند گراف با فاصله گرفتن از تبیین‌های ناتورالیستی بار دیگر از امکان ذهن مطلق برای توضیح پدیده‌های فراوان‌شناسی بهره می‌برند. به این توضیح بسنده می‌کنیم که در روان‌شناسی فرافردی، پدیده‌های فراوان‌شناسی محصول سازوکار روان فردی نیست، بلکه می‌تواند در اثر مواجهه با امور فرافردی و

۱. برای مطالعه بیشتر درباره اصل گواهی رک به: (Swinburne, 1996, p. 133).

۲. برای توضیح نکته اخیر می‌توان از فلسفه لایب نیتس کمک گرفت. به نظر لایب نیتس هر موندی متضمن تمام صفات و محمولات ذاتی خودش است. چون خداوند تمام صفات ذاتی موناها را می‌داند بنابراین به تمام رویدادهای گذشته و آینده آگاهی دارد و نزد خداوند تمام قضایا از سنخ قضیه تحلیلی است. توضیح اینکه نزد خداوند حتی گزاره‌های تاریخی مثل عبور اسکندر از رود روبینگن یک قضیه تحلیلی است. زیرا محمول مندرج در موضوع است یعنی عبور اسکندر از رود روبینگن بر اساس اقتضانات ذاتی اسکندر رخ داده است که فقط خداوند به آن علم ازلی و ضروری دارد. ولی همین گزاره برای ما انسان‌ها که ذهن‌های محدودی داریم یک گزاره ترکیبی محسوب می‌شود و متضمن هیچ ضرورتی نیست (Leibniz, 1989, F de c 318).

2. transpersonal psychology

فراطبیعی اتفاق بیفتد^۱.

۶- ۵ متفکر سنت‌گرا تیتوس بورکهارت رویکرد روان‌شناسانه یونگ به دینو علم و فلسفه را موجب آلوده شدن این حوزه‌ها به فقدان عینیت و نسبیت معرفتی می‌داند، در نظر او هر چند روان‌شناسی بی‌ثباتی دیدگاه خود را بپذیرد، با این حال مثل هر علم دیگری به دنبال یقین ذاتی است. مقید شدن روان به روش تجربی نشان می‌دهد که قوه‌عالی‌تر در درون ما هست که روان را چنین محدود می‌کند؛ اما آن قوه‌عالی (عقل کلی) تحت هیچ محدودیتی واقع نمی‌شود. یونگ نمادها و استعاره‌های مندرج در برخی رؤیایها را نامعقول می‌پندارد. به این خاطر که قسمت اعظم عالم روان با مقولات عقل جزوی قابل درک نیست، بلکه بازتابی از عقل کلی است. مشکل روان‌شناسی در واقع این است که درغیاب عقل کلی به عنوان یک اصل ثابت، می‌خواهد تجارب روانی را تعیین بکشد. این امر موجب می‌شود که بسیاری از تجارب روانی نامعقول و آشفته جلوه کند. پس نفس مانند هر قلمرو دیگری از واقعیت باید توسط چیزی عالی‌تر آن شناخته شود. بورکهارت پس از اینکه امکان وجود عقل کلی یا روح را مطرح نمود، ادعا کرد که برخی رؤیایها می‌تواند ناشی از ارتباط با عوالم مافوق باشد:

"دسته خاصی از رؤیایها وجود دارد که در تعبیر خواب سنتی کاملاً شناخته شده بود... این قبیل رؤیایها که غالباً به هنگام سحر اتفاق می‌افتد و تا موقع بیداری ادامه می‌یابد، با احساس انکارناپذیری از عینیت همراه است؛ به بیان دیگر دربردارنده چیزی بیشتر از یک تعیین ذهنی است... اینها رؤیایهای ملکی هستند؛ به عبارت دیگر از ذاتی ناشی می‌شوند که نفس را به اطوار فوق‌صوری هستی مرتبط می‌سازد" (بورکهارت، ۱۳۸۸، ص ۱۲۵).

۷- ۵. یونگ رؤیای صادقه را با نگرش ناتورالیستی تبیین می‌کند، حاکی از معنویت سکولار است. او در اواخر عمر اعتراف می‌کند که تبیین بسنده‌ای از پدیده‌های فراروان‌شناسی ارائه نداده است، زیرا چشم‌انداز او مورد پذیرش عامه مردم نیست (وینتر، ۲۰۰۲، ص ۱۳). در واقع تبیین علمی یونگ مبنی بر اینکه دانشمندان بهتر از تجربه‌گر می‌توانند علل پدیده‌های فراروان‌شناسی را تعیین کنند، حاکی از نگرش نخبه‌گرایانه او است. در مورد پدیده‌های فراروان‌شناسی مشکل اصلی

۳. از نظر گراف رویکرد روان‌شناسی آکادمیک به روان و آگاهی انسان نادرست است زیرا منشأ آگاهی، مغز فیزیولوژیک نیست. هر چند او تصریح دارد که رابطه‌ی نزدیکی میان آگاهی و برخی از شرایط نوروفیزیولوژیک و آسیب‌شناختی وجود دارد؛ اما اساساً آگاهی را امری فراتر از ماده می‌داند و آن را جزئی از آگاهی خلاق کیهانی قلمداد می‌کند. در حقیقت او منشأ تجارب عرفانی را سطح فرافردی روان می‌داند. به نظر او هر چند این تجارب حالتی بحرانی و روانی دارند اما همانند سکه‌ای دو رو عمل می‌کنند، یعنی یک روی آن بحران و روی دیگر آن گشایش و سرشار از پیامدهای مثبت است که انسان را به آگاهی بی‌کراهه و معارفی پیوند می‌زند که تنها در حالات نامعقول آگاهی حاصل می‌شوند. این معارف برای زندگی انسان لازم و البته سطحی از رشد روانی می‌باشد (Grof, 1985, pp. 198-199).

ناتورالیسم این است که بین تبیین مشاهده‌گر و تبیین کنش‌گر، فاصله می‌اندازد. مشاهده‌گر رویکرد ناتورالیستی دارد. اما کنش‌گر که پدیده فراروان‌شناسی را شخصاً تجربه می‌کند، از منظر فراطبیعت‌گرایی موضوع را می‌بیند.

در روان‌شناسی با پدیده‌هایی مواجه هستیم که با درون‌نگری، شناخته می‌شوند. عینیت روان‌شناختی مانند عینیت، در علوم فیزیکی نیست. در روان‌شناسی به جای علت، باید به دنبال دلیل بود. تفاوت علت و دلیل این است که علت ناظر به عالم خارج است، اما دلیل جنبه ذهنی دارد. در روان‌شناسی نمی‌توان به قوانین قطعی و ثابت دست یافت، زیرا عینیت روان‌شناختی وابسته به منظر و زاویه دید مشاهده‌گر است. مشاهده‌گر برای اینکه تبیین بهتری از پدیده‌های روانی ارائه دهد، باید توصیفات کنش‌گر را جدی بگیرد. به نظر می‌رسد هیچ بینه قطعی وجود ندارد تا صدق تبیین، مشاهده‌گر را اثبات کند؛ چه بسا شخص کنش‌گر که از درون پدیده مورد نظر را تجربه می‌کند، فهم واقع‌بینانه‌تری از آن پدیده داشته باشد. برای توضیح این مطلب به دیدگاه کریپکی اشاره می‌کنیم، مبنی بر اینکه درباره حالات ذهنی، تمایز بین بود و نمود معنی ندارد؛ برای نمونه واقعیت یک حالت ذهنی مثل درد، همان تجربه‌ای است که بر کنش‌گر پدیدار می‌شود. با موسع کردن نظریه کریپکی می‌توان ادعا کرد که، تجارب فراروان‌شناسی از سنخ امور ذهنی هستند که به نحو سوبژکتیو تجربه می‌شوند. پس واقعیت آنها همان تجربه پدیداری‌شان است (کریپکی، ۱۳۸۱، ص ۱۷۱). بدین روش کنش‌گر بهتر از مشاهده‌گر می‌تواند درباره عینیت تجربه خود قضاوت نماید.

۵-۸. یونگ با بهره‌مندی از نظریه تکامل و فیزیولوژی و فیزیک، تاریخ آگاهی را بررسی می‌کند. او با استفاده از علوم فیزیکی به ساختار روان پی می‌برد. بدین وسیله اطوار مختلف آگاهی اعم از تجربه علمی، دینی و هنری را تبیین می‌نماید. یافته‌های علمی در واقع ابزاری برای روان‌شناسی عمقی هستند، اما هنگامی که یونگ از منظر عمیق‌ترین لایه روان یعنی ناهشیار جمعی به مراتب آگاهی بشر نگاه می‌کند، مفاهیم دینی و علمی را جنبه‌هایی تغییر یافته از کهن‌الگوها می‌داند. در اندیشه یونگ، علوم فیزیکی هنگامی می‌توانند واقع‌نما باشند، که از آنها به عنوان ابزاری برای رسیدن به لایه‌های عمیق روان استفاده شود. از این طریق به چگونگی تطور آگاهی پی می‌بریم. در واقع روان‌شناسی عمقی یونگ می‌خواهد پرده از حقیقت دین و علم بردارد. بنابراین او نگرش عرفی به دین و علم را بر نمی‌تابد. یونگ از منظر روان‌شناسی به تمام مقولات معرفتی بشر می‌نگرد. این امر منجر به اصالت روان‌شناسی یا روان‌شناسی‌گری می‌شود. یعنی هویت‌های غیر روان‌شناختی را با امور روان‌شناختی تبیین می‌کند و به تعبیر رابرت پلکه^۱ منجر به جزمیت روان‌شناختی می‌شود (وولف، ۱۳۸۶، ص ۶۳۴).

این رویکرد یادآور دیدگاه جان استوارت میل است که در برخی از آثار خود قوانین منطقی را با حالات و فرایندهای روان‌شناختی توضیح می‌دهد (پوزی، ۲۰۰۳، ص ۶۹). در نظر برخی فلاسفه عقل‌گرا مانند هوسرل، روان‌شناسی‌گری بنیان و اتقان معرفت بشری را متزلزل می‌کند. برای نمونه هوسرل، معتقد است که معرفت بشری مبتنی بر قواعد هنجاری است و قواعد هنجاری را نمی‌توان با مبانی غیرهنجاری مثل فرایندهای روان‌شناختی توضیح داد (هوسرل، ۱۹۷۰، صص ۱۰۵-۱۰۶). به بیان دیگر منطق ذاتاً هنجاری است و قابلیت تقلیل به واقعیت‌های تجربی را ندارد. امادر روان‌شناسی‌گری، "بایدها" از "هست‌ها" استنتاج می‌شوند (فیلیپس، ۱۹۸۹، ص ۶۲).

یونگ در پرتو اصالت روان‌شناسی می‌خواهد روان‌شناسی را جایگزین فلسفه کند. در نظر او فلسفه، مبتنی بر فعل اندیشیدن است و اندیشیدن نیز یک فعالیت روانی محسوب می‌شود. تیتوس بورکهارت این انتقاد را بر یونگ وارد می‌کند که "اگر فعل اندیشیدن به جز نوعی فعالیت روانی نیست پس به چه دلیلی روان‌شناسی خود را به مثابه نمونه‌ی اعلی مطرح می‌سازد، چه روان‌شناسی نیز یک فعالیت روانی در عرض سایر فعالیت‌های روانی است" (بورکهارت، ۱۳۸۸، ص ۱۱۰).

نتیجه‌گیری

یونگ رویکرد ناتورالیستی به روان و رؤیا دارد. میان ناتورالیسم یونگ و فیزیکالیسم افراطی تفاوت‌هایی هست. از جمله اینکه او واقعیت روان را می‌پذیرد و برای بررسی پدیده‌های روانی از روش درون‌گرایانه استفاده می‌کند. یونگ معتقد است که رؤیا محتویات ناهشیار جمعی یعنی کهن‌الگوها را نشان می‌دهد. او کهن‌الگوها را همبسته با غرایز می‌داند. بنابراین رؤیا را یک پدیده کاملاً طبیعی می‌انگارد. یونگ رؤیای صادقه را با نظریه‌ی مقارنت همزمان، توضیح می‌دهد. یعنی رؤیای صادقه ناشی از یک عامل ماورائی نیست؛ بلکه صرفاً بر اساس همبستگی بین ماده و روان رخ می‌دهد. ناتورالیسم به لحاظ نظری در معرض چالش‌های جدی است و صرفاً بر اساس نگرش پراگماتیستی قابل دفاع است. از سوی دیگر بر حسب اصل گواهی و آسان‌باوری بهتر است که برای تبیین رؤیای صادقه به متافیزیک و جهان بینی سنتی رجوع کنیم؛ بنابراین رؤیای صادقه بیشتر اقتضای نگرش فراطبیعت‌گرایانه دارد. می‌توان از معقولیت تبیین‌های فراطبیعت‌گرایانه در خصوص رؤیای صادقه سخن گفت. یونگ تمام تجارب دینی و علمی انسان را از منظر روان‌شناسی تبیین می‌کند. این امر به اصالت روان‌شناسی می‌انجامد. انتقاداتی نیز بر اصالت روان‌شناسی وارد است، از جمله اینکه اتقان معرفت بشری در دانش‌های عقلی و منطقی را نادیده می‌گیرد و بدون هیچ توجیه قانع‌کننده‌ای، روان‌شناسی را در رأس سایر علوم قرار می‌دهد.

منابع

۱. آذربایجانی، مسعود، ۱۳۸۷، روان شناسی دین از دیدگاه ویلیام جیمز، قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه
۲. اکبری، رضا، ۱۳۹۰، جاودانگی، قم: بوستان کتاب
۳. اسپیلکا، برنارد، هود، رالف دبلیو، هونسبرگر، بروس، گرساچ، ریچارد، ۱۳۹۰، روان شناسی دین بر اساس رویکرد تجربی، ترجمه محمد دهقانی، تهران: انتشارات رشد
۴. برگسون، هانری. (۱۳۷۱). تحول خلاق. ترجمه علی قلی بیانی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی
۵. برگسون، هانری. (۱۳۶۸). پژوهش در نهادزمان و اثبات اختیار. ترجمه علی قلی بیانی. تهران: شرکت سهامی انتشار.
۶. بورکهارت، تیتوس، ۱۳۸۸، جهان شناسی سنتی و علم جدید، حسن آذرکار، تهران: انتشارات حکمت
۷. کاپلستون، فردریک، ۱۳۸۸، واحد در ادیان، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب
۸. کرییکی، سول ای. (۱۳۸۱). نام گذاری و ضرورت. ترجمه کاوه لاجوردی. انتشارات هرمس
۹. مودی، ریموند، ۱۳۷۳، روزنه ای به جهان دیگر، ترجمه احمد تابنده، انتشارات صابری
۱۰. مورنو، آنتونیو، ۱۳۸۸، یونگ، خدایان و انسان مدرن، تهران: نشر مرکز
۱۱. وولف، دیوید. ام، ۱۳۸۶، روان شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران: انتشارات رشد
۱۲. یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۷۹، ضمیر پنهان (نفس نامکشوف)، ترجمه دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران: انتشارات کاروان
۱۳.، ۱۳۸۲، روان شناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی
۱۴.، ۱۳۸۵، مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: انتشارات جامی
۱۵.، ۱۳۸۳، انسان و سمبولهایش، ترجمه دکتر محمود سلطانی، تهران: انتشارات جامی

۱۶.، ۱۳۷۷، تحلیل رؤیا؛ گفتارهایی در تعبیر و تفسیر رؤیا، ترجمه رضا رضایی، تهران: انتشارات افکار
17. Adler, Alfred (2005), **The collected clinical works of Alfred Adler (volume 1); Journal Articles (1931–1937), Birth order & Early interest & Education & Technique of treatment**, Tr by: Gerald L. Liebenau, Ed by: Henry T. Stein, San Francisco and Northwestern : Classical Adlerian project
18. Armstrong, D.M (1993), **A Materialist Theory of The Mind. London & New York: Routledge**
19. Barnum, Barbara Stewens (2006), “Why Freud and Jung can’t speak: A neurological proposal”, **journal of religion and health**, vol. 45, no.3
20. Churchland, Paul (2006), “Eliminative Materialism and The Propositional Attitudes” in Brian Beakley & Peter Ludlow (eds). **philosophy of mind/classical problem/contemporary issues. Mit Press**
21. Cuk, A.M (2003), **Dream in New Catholic Encyclopedia (second edition)**, volume 4, Washington, d.c, Catholic university of America
22. Dawson, Eugene (1949), “The religious implications of Jung’s psychology” in **Transactions of the Kansas academy of science**, Vol.52, No.1, pp.89–91
23. Descartes, Rene (1991), **The philosophical Writings of Descartes: The correspondence**, Vol: 1,2,3. English Translation by: J. Cottingham, R. Stoothoff, D. Murdoch and A. Kenny, Cambridge : Cambridge University press
24. **Dong Yun, Koo (2012)**, The holy spirit and Ch’I (Qi); A chiological approach to pneumatology, **Eugene: Pickwick publications**
25. Doods O.P, Michael (2012), **Unlocking divine action; c ontemporary science and Thomas Aquinas**, the catholic university of America press
26. Fuller, Andrew. R (2008), **Psychology and religion ; Classical theorists and contemporary developments**, Rowman and Littlefield publishers , New York

27. Gad, Irne(2000), **Jung's model of psyche, Jung society of Washington**, Available:http://jung.org/jungs%20model%20of%20the%20psyche_gad.html, (1 1,4, 2015)
28. Geisler, Norman. L(2013), **Christian apologetics**, Editen 2, Baker academic
29. Getsinger, Stephen(1978), **Dreaming, Religion and Health in journal of religion and health**, vol.17, no.3, institutes of religion and health
30. Grof, Stansilav(1985), **Beyond the brain; Birth, death and tranendenc in psychotherapy**, state university of New York, Albany
31. Hume, David(2007). **A treatise of Human Nature**. David Fate Norton and Mary .J Norton(eds). Oxford university press
32. Husserl, Edmund(1970), **logical investigations**, 2 vols, trans J. N Findlay, New York: Humanities press
33. James, William(1980), **The principles of psychology** , volume 2, Henry Holt and company, New York
34. Jung, C.G(1943), Rudolf Otto, **The idea of the holy**, Volume Xi,7. oxford: oxford university press
35. Jung, C.G, and Pauli, W (1955), **The Interpretation of Nature and the Psyche**. Pantheon, New York. Translated by P. Silz
36.(1969), "synchronicity : An acausal connecting principle" , in **collected works of carl jung** , 8, trans.R.F.C .Hull, London : routledge and kegan paul
37.(1955, " the conjunction", **Mysterium Coniunctionis: collected works**, XIV, New Jersey, Princeton university press
38.(1919) "Instinct and the unconscious". **In Collected works**, vol. 8. London: Routledge & Kegan Paul; Princeton: Princeton University Press (pp. 129_138)

39.(1971), “The relativity of the God–concept in meister Eckhart” , in psychological types, collected works , volume 6, Princeton , Nj,: Princeton university press
40. Kim,Jaegwon,1998,philosophy of Mind.Oxford: Westview press
41. Leibniz(1989), philosophical essays, ed and trans by Roger Ariew and Danisl arber, Indianpolis: Hackett
42. McCurdy, Harold Grier(1961), The personal world : An introduction to the study of personality, Sandiego California: Harcourt, Brace & world
43. McGinn,Colin(1997),“Can we solve the Mind–Body problem” in Ned Block, Owen Flangan and Guven Guzelder(eds).Nature of Consciousness. Massachusetts: Institute of technology
44. Nagel,Ernest(1961),The Structure of Science: Problems in the logic of scientific explanation.Publisher:Harcourt,Brace & World
45. Philipse,Herman(1989), “psychologism and the perspective function of logic” in Mark. A Notturmo(ed),perspectives on psychologism, Netherlands, E.J Brill leiden
46. Place, U.T(2006), “Is consciousness a brain process? ” in Brian Beakley & Peter Ludlow (eds). Philosophy Of Mind; Classical Problems/ Contemporary Issues. Mit Press
47. Popper,Karl(1999), The logic of scientific discovery, New York and London: Routledge
48. Posy, Carl(2003), “ Between Leibniz and mill: kant’s logic and the rhetoric of psychologism” in dale jacquette(ed), philosophy, psychology and psychologism: critical and historical readings on the psychological turn in philosophy, kluwer academic publishers, New York
49. Ryle,Gilbert(1991), “Descartes Myth” in David.M Rosenthal(ed). Nature Of Mind. New York & Oxford:Oxford University Press

50. Shelburne, Walter.A(1988), Mythos and logos in the thought of Carl jung; the theory of collective conscious in scientific perspective, state university of New York press, Albany
51. Sheldon, W.H(1945), "Critique of Naturalism" in **The journal of philosophy**, Volume XLII, No.10, May 10
52. Spencer, Herbert,(1855), **The principles of psychology** ,1st edn, London :Longman, Brown , Green and Longmans
53. Strawson, Galen(1997), "The self", **journal of consciousness studies**, 4, No.5/6
54. Swinburne, Richard(1986), **The evolution of the soul**, Oxford: Clarendon
55.(1996), **Is there a God?**, Oxford: Oxford university press
Tollaksen, Leff(1996), "New insights from quantum theory on time, consciousness and reality" in Stuart R. Hameroff, Alfred W. Kaszniak and Alwyn C. Scott, **Toward a science of consciousness ; The first Tucson discussion and debates**, Massachusetts institute of technology
56. **Tye, Michael(1995)**, Ten problem of consciousness: A representational theory of the phenomenal mind. **Massachusetts: MIT press**
57. Winther, Mats(2012), **Critique of Synchronicity**, Available:<http://mlwi.magix.net/synchronicity.htm>, (11/4/2015)

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



پروہشگاہ علوم انسانی و مطالعات فرہنگی
پرتال جامع علوم انسانی