

بررسی تطبیقی نظریه فطرت استاد مطهری و نظریه کهن‌الگوی خداوند یونگ در باب منشأ دین

محمدجواد امیراحمدی^{۱*}، امید ارجمند^۲، حسین هوشنگی^۳

۱. کارشناسی ارشد فلسفه و کلام اسلامی؛ دانشگاه امام صادق (ع)؛ تهران؛ ایران

۲. دانشجوی دکتری فلسفه و کلام اسلامی؛ دانشگاه شیراز؛ ایران

۳. دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی؛ دانشگاه امام صادق (ع)؛ تهران؛ ایران

(تاریخ دریافت: ۹۵/۰۷/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۶/۱۰/۲۳)

چکیده

پرسش از منشأ دین از پرسش‌های انسان مدرن محسوب می‌شود و مانند بسیاری از بحث‌های نوپدید دیگر، حاصل گذار انسان از سنت به مدرنیته است. این بحث با زمینه‌های دانشی دیگری و از جمله روانشناسی دین، جامعه‌شناسی دین، مردم‌شناسی و نیز تاریخ ادیان مرتبط است. تبیین یونگ از منشأ دین در فضای غرب و تبیین استاد مطهری از این مسئله در فضای اسلامی، از تبیین‌های مشهور در این زمینه هستند. تبیین یونگ با استفاده از مفهوم ناخودآگاه در روانکاوی و تبیین استاد مطهری با استفاده از مفهوم فطرت در فضای اندیشه اسلامی است. عمومیت و شمول کهن‌الگوها و فطریات، در ناخودآگاه قرار داشتن کهن‌الگوها و بالقوه بودن فطریات، بروز و ظهور کهن‌الگوها در شرایط خاصی مانند خواب و بروز و ظهور فطریات در حالات خاصی مانند ابتلا به خطرات، از اهم اشتراک‌های نظریات این دو اندیشمند است.

واژگان کلیدی

فطرت، کهن‌الگو، مطهری، منشأ دین، یونگ.

مقدمه

در باب منشأ دین و عوامل پیدایش مفاهیم دینی مانند خدا، پرستش و مانند آن، آراء، نظریات و فرضیه‌های گوناگونی در فلسفه دین و کلام جدید ارائه شده است. اگر چه تبیین‌های خداپاورانه از این مسئله سابقه بیشتری دارد، در تحلیل‌های متأخر از این مسئله، غلبه با تبیین‌های خداپاورانه و ناهمدلانه با سویه‌های جامعه‌شناختی، روان‌شناختی، اقتصادی و غیره بوده است.

بعد از گذشت زمانی از طرح این مباحث و ثبات نسبی فضای مباحث فلسفه دین و کلام جدید و گسترش تبیین‌های پدیدارشناسانه از مفاهیم دینی، سمت و سوی تبیین‌ها از این مسئله با همدلی بیشتری همراه بوده است. به نظر می‌رسد تبیین یونگ نمونه‌ای از همین تبیین‌های همدلانه است (خاتمی، ۱۳۸۲).

پس از آشنایی اندیشمندان اسلامی با مسئله منشأ دین و ضرورت تبیین آن از منظر دینی و ناروایی بسیاری از تبیین‌های صورت گرفته در فضای فلسفه دین کسانی چون علامه طباطبایی، استاد مطهری، استاد جعفری و دیگر اندیشمندان، به ارائه تبیین‌هایی در این باب پرداختند. به نظر می‌رسد در میان اندیشمندان اسلامی، استاد مطهری مواجهه دقیق‌تری با این مسئله داشته‌اند.

در این مقاله به نسبت پاسخ‌ها و تبیین‌های یونگ و استاد مطهری خواهیم پرداخت.

مدخل

دو وجه از بحث منشأ دین

منشأ پیدایش دین

گاهی مراد از بحث منشأ دین، سخن از پدیدآیی ادیان مختلف است. در قیاس ادیان مختلف نسبت به هم، در آنها مجموعه‌ای از عناصر متشابه و مجموعه‌ای از تفاوت‌ها امکان بازشناسی دارند. در بحث منشأ دین به تبیین و چرایی این تفاوت‌ها و تشابهات پرداخته می‌شود. در اینجا دو رویکرد کلی وجود دارد.

نظریات تکامل‌گرا: مبنای این نظریات لحاظ منشأ غیرالهی برای ادیان و تدین است و از میان مجموعه‌های ادیان، یکی را به‌عنوان پایه ادیان دیگر معرفی می‌کنند، مانند توتیمسم (Totemism) در تبیین فروید و دیگر ادیان را تطورات بعدی همین دین پایه لحاظ می‌کنند (همیلتون، ۱۳۷۷: ۲۳۱).

نظریات خداگروانه: مبنای این نظریات لحاظ منشأ الهی برای ادیان و تدین است. در نظریات خداگروانه سه رویکرد اصلی وجود دارد:

الف) دیدگاه کثرت‌گرایانه (pluralism): که میان مجموعه‌های ادیان، قائل به ترجیح نیستند و همه ادیان را در وصول به اهداف و کارکردهای تدین برابر می‌دانند و همه ادیان می‌توانند مایه رستگاری، کمال و رهایی پیروان خود شوند. نظریه یونگ نمونه‌ای از این رویکرد است (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۰۶).

ب) دیدگاه انحصارگرایی (exclusivism): رویکرد دسته دوم این است که در میان مجموعه‌های ادیان، به‌لحاظ‌های گوناگون دست به رتبه‌بندی می‌زند و تنها یک دین را دین برحق و مایه سعادت می‌داند، هرچند شاید ادیان دیگر هم بهره‌ای از حق داشته باشند، اما نمی‌توانند پیروانشان را به سعادت برسانند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۰۲).

ج) دیدگاه شمول‌گرایی (inclusivism): این دیدگاه یک دین خاص را حق و راه رستگاری را از طریق این دین می‌داند؛ اما در عین حال قائل است که پیروان سایر ادیان هم به‌دلیل آنچه در این دین حق محقق است، می‌توانند به رستگاری برسند؛ هر چند که از اصول اعتقادی آن دین حق بی‌خبر باشند (پترسون و دیگران، ۱۳۸۹: ۴۱۴ - ۴۱۵).

منشأ دینداری

در اعتبار دوم از بحث منشأ دین، به بررسی منشأ دینداری و تدین پرداخته می‌شود. چه امری سبب پدید آمدن باور به دین در اذهان متدینان شده است. در بررسی این مسئله متخصصان گوناگون، با توجه به حوزه مطالعاتی خود، نظریات گوناگونی را ابراز کرده‌اند و هر یک با رویکردی فروکاهشی (reductionism) امری را به‌عنوان منشأ تدین معرفی می‌کنند.

رویکردهای مختلف در باب بررسی منشأ دین

مهم‌ترین نظریاتی که در مورد خاستگاه دین بیان شده‌اند مربوط به سه حوزه است.

۱. نظریات جامعه‌شناختی (Sociological).

۲. نظریات روان‌شناختی (Psychological).

۳. نظریات پدیدارشناختی (Phenomenological).

نظریات جامعه‌شناختی

مدعایش این است که دینداری فردی محصول زیست اجتماعی و پاسخگویی به نیازهای انسان در ساحت جامعه است. پیدایش دین از طریق عقل تبیین‌پذیر نیست و برای تبیین خاستگاه دین باید به دنبال عوامل اجتماعی بود. نظریات کنت، دورکیم و مارکس نمونه‌هایی از نظریات جامعه‌شناختی در باب منشأ دین است.

نظریات روان‌شناختی

به این قائل هستند که تدین امری فردی است و منشأ آن را باید در درون افراد جست‌وجو کرد. نظریات روان‌شناختی خود دو دسته‌اند:

الف) عاطفه‌گرایانه.

ب) عقل‌گرایانه.

نظریات عاطفه‌گرایانه، ریشه‌های دین را در جنبه‌گرایشی و عاطفی انسان پی‌جویی می‌کنند. نظریه‌ی فروید که منشأ دین را غرایز سرکوب‌شده می‌داند، نمونه‌ای از نظریات عاطفه‌گرایانه است. نظریات عقل‌گرایانه دین را محصول و ثمره‌ی گرایش افزون‌تر بشر به شناخت جهان و تأملات خردورزانه او می‌دانند. نظریه‌ی اسپنسر و فریزر نمونه‌ای از نظریات عقل‌گرایانه در باب منشأ دین هستند (قائم‌نیا، ۱۳۷۹: ۲۰).

نظریه‌های پدیدارشناسانه

پدیدارشناسی دینی گونه‌ای از مطالعات تطبیقی و نظام‌مند در باب ادیان است که با توسل به روش‌های تاریخی، تجربی و توصیفی و احتراز از فروگاهی دین به امور دیگر و با نوعی

همدلی در صدد شناخت درونمایه‌های پدیدارهای دینی است. نظریات اوتو و الیاده از نمونه‌های مطالعات پدیدارشناختی در باب منشأ دین هستند (خرمشاهی، ۱۳۷۲: ۲۱۲ - ۲۱۳). به نظر می‌آید که ارتباطی میان بحث منشأ دین در اعتبار اول آن و منشأ دین در اعتبار دوم آن نیست. چون در یکی سخن از وجود خارجی دین بوده و در دیگری سخن از وجود ذهنی دین و علت دینداری افراد است. در پاسخ چند نکته را متذکر می‌شویم: بسیاری از خطاها در اثر خلط بین این دو مطلب است؛ نظریه یونگ و امثال وی باید در باب منشأ گرایش به دین مطرح شود و نه منشأ دین؛ مبحث منشأ دین یک بحث کلامی یا فلسفی است. مثلاً از نظر متکلمان و فیلسوفان مسلمان، منشأ و علت فاعلی دین، همان اراده الهی است که در قالب وحی به انبیا و رسولان خود الهام کرد و آنان نیز به مردم ابلاغ کردند؛ اما گرایش به دین شاید یک بحث روانشناسی یا جامعه‌شناسی یا فلسفی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۲: ۳۷ و ۴۷).

نظریه یونگ در باب منشأ دین

یونگ

کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱) روانشناس سوییسی الاصل آمریکایی شاگرد و همکار فروید بود. پدرش یک کشیش پروتستان بود و در خانواده‌ای رشد کرد که تعداد زیادی روحانی مذهبی در آن وجود داشت و به این دلیل از ابتدا به دین و فلسفه علاقه‌مند بود. بعد از مدتی همکاری با فروید، با او اختلاف پیدا کرد و از او جدا شد و نظریاتش را به صورت مستقل دنبال کرد.

یونگ در اندیشه‌اش تحت تأثیر کانت، آگوستین، جیمز و البته فروید قرار داشت. یونگ معترف بود که بیشتر به تجربه‌های مردم از دین و خدا دل‌بستگی دارد تا به مسائل و مشکلات کلامی و از این نظر تحلیل‌هایش پدیدارشناسانه و بیشتر ناظر به تصور خدا بود، نه لزوماً به واقع خارجی او.^۱

۱. برای اطلاع از زندگی و آثار یونگ ر.ک: یونگ، کارل گوستاو، خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی.

یونگ دین را جنبه ماندگار و پایداری در زندگی انسان می‌دانست و آن را این‌گونه تعریف می‌کرد: «دین عبارت از یک حالت مراقبت، تذکر و توجه دقیق به بعضی عوامل مؤثر است که بشر عنوان قدرت قاهره را به آنها اطلاق می‌کند» (یونگ، ۱۳۵۲: ۴).

یونگ بین تجربه دینی و ادیان مختلف و مناسک آنها تفاوت می‌گذارد و می‌گوید که مناسک دینی از لحاظ بهداشت روانی مفید هستند؛ اما طراوت تجربه دینی مستقیم را ندارند.

آثار تربیتی دین از نظر یونگ در ناحیه تعادل بین غرایز و ترجیح بین امیال و وحدت شخصیت است. فرق اثر اول و دوم این خواهد بود که در تعادل ما می‌خواهیم همه خواسته‌های انسانی برآورده شوند. اما در ترجیح می‌خواهیم در حین برآوردن غرایز، دچار تعارض و حیرت نشویم (یونگ، ۱۳۷۷: ۴).

مفاهیم مورد استفاده یونگ

در نظام اندیشه‌ای یونگ باورهای دینی مانند خداوند، شیطان و جاودانگی، الگوهای اولیه‌ای در ناخودآگاه جمعی هستند و همین‌ها پدیدآورنده اساطیر، ادیان و فلسفه‌های مختلف در ادوار مختلف تاریخ بوده‌اند (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۱۱).

سطوح روان

یونگ به تبع فروید اعتقاد داشت که گستره روان انسان فراتر از محدوده آگاهی اوست. از این منظر روان آدمی را به دو حوزه کلی تقسیم می‌کرد.

الف) خودآگاه.

ب) ناخودآگاه.

خودآگاه: مجموعه‌ای از حالات، احساسات، عواطف، هیجانات، خاطرات، افکار و تمایلاتی است که یا فرد به آنها آگاهی دارد یا می‌تواند داشته باشد. این بخش از ذهن به‌طور مستقیم برای خود شخص شناخته‌شده و در دسترس است. این آگاهی در زندگی جاری فرد بروز و ظهور مشخص دارد. این هشیاری آگاهانه با به‌کارگیری چهار کنش ذهنی تفکر، احساس، درک و بینش افزایش می‌یابد (کالوین و دیگران، ۱۳۷۵: ۳۶ - ۵۶).

ناخودآگاه: تمام پدیده‌های روانی است که متعلق آگاهی واقع نشده‌اند و به وسیله شناسایی ادراک نشده‌اند (مورنو، ۱۳۷۶: ۵).

در اعتقاد یونگ ناخودآگاه دارای دو پاره و دو بخش است.

الف) ناخودآگاه فردی یا شخصی (Individual unconscious): این سطح از روان دربرگیرنده همه حالت‌های روانی و ذهنی است که زمانی خودآگاه بوده‌اند، ولی به دلایلی واپس زده شده‌اند، چون دارای مطلوبیت نبوده‌اند؛ مانند افکار ناراحت‌کننده، مشکلات حل‌ناشده گذشته، غریزه‌های سرکوب‌شده و دیگر موارد. ناخودآگاه در تعبیر فروید همین سطح شخصی ناخودآگاه در منظر یونگ است (کالوین و دیگران، ۱۳۷۵: ۴۷).

ب) ناخودآگاه جمعی (Collective unconscious): ناخودآگاه جمعی از ابتکارات یونگ در مباحث روانشناسی و روانکاوی است. ناخودآگاه جمعی لایه عمیق‌تر روان آدمی محسوب می‌شود که غیرشخصی است و به هیچ فرد خاصی تعلق ندارد و از آن تمامی افراد بشر است (یونگ، ۱۳۷۲: ۸۸).

ناخودآگاه جمعی

در بیان یونگ ناخودآگاه جمعی آرشیوی جمعی از صورت‌ها و اشکال اسطوره‌ای قدیمی و تصاویر مکنون است که ویژگی خاصی دارد و در تمام ادوار مختلف تاریخی، به نحوی در روان آدمیان حضور داشته است.

با توجه به بیان یونگ، این امور و حالت‌های ذهنی، عینی و حاصل زیست شخصی نیستند و در طول عمر شخص فراهم نیامده و ظاهراً رسوبات حالت‌های فکری ادوار تاریخی گذشته مسبوق بر فرد است که از دوره‌ای به دوره دیگر انتقال یافته‌اند. البته شخص آنها را آگاهانه به یاد نمی‌آورد و این تصاویر در قالب گرایش‌هایی در واکنش به جهان خارج ظاهر می‌شود.

تفاوت لایه شخصی با لایه جمعی ناخودآگاه در این است که ناآگاهی فردی، حاصل واپس زده شدن برخی آگاهی‌های پیشین به دلایل گوناگون است، ولی ناخودآگاهی جمعی به امور فراشخصی مربوط خواهد بود و رسوبات پیشینیان و حاصل واپس‌زدگی و عدم

مطلوبیت نیست. از نظر یونگ ضمیر ناخودآگاه جمعی، حاصل تکامل نوع انسانی است (یونگ، ۱۳۷۲: ۸۸ - ۸۹).

راه کشف و اثبات کهن‌الگوها

محتوای ناخودآگاه جمعی، الگوهای اولیه است که شکل‌دهنده اساطیر، ادیان و فلسفه‌های گوناگونی است که سابقه آنها به زمان‌های بسیار دور و سده‌های اولیه میلادی بازمی‌گردد (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۰۱).

یونگ از عبارات مختلفی برای تعریف الگوهای اولیه استفاده کرده است. «تمایلات کلی ذهن، نوعی آمادگی جهت تولید پی‌درپی اندیشه‌های اساطیری یکسان و مشابه، گنجینه‌ای از روان جمعی، از اندیشه‌های جمعی از آفرینندگی، راه و رسم اندیشیدن، احساس و تخیل کردن که هر کجا و هر زمان فارغ از سنت پدید می‌آیند. اشکال نمونه‌وار رفتار و کردار که هرگاه به سطح آگاهی می‌رسند، در هیأت اندیشه‌ها و تصاویر و انگاره‌ها نمود می‌کنند» (مورنو، ۱۳۷۶: ۷).

تعداد الگوهای اولیه فراوان است؛ مانند الگوی اولیه خدا، شیطان، مرگ، زندگی پس از مرگ، تولد دوباره، جادو، پدر، مادر و ... از نظر یونگ این کهن‌الگوها هستند که چارچوب تفکر و ادراک انسان را مشخص می‌کنند و در عمل انسان تأثیر می‌گذارند، به این گونه که انسان در زیست خود، این الگوها را بر مصادیق خارجی متناسب آنها تطبیق می‌دهد و عملش بر وفق آنهاست.

در باب خاستگاه الگوهای اولیه یا کهن‌الگوها، نظر روشنی توسط یونگ ابراز نشده است. این نظریات از وی نقل شده‌اند:

- الف) مربوط به انسان‌های اولیه و بدوی.
- ب) ازلی و بی‌سراغاز بودن.
- ج) ناشناخته بودن منشأ آنها و اذعان به اینکه این سؤالی متافیزیکی است (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۲۵ و ۱۱۲؛ مورنو، ۱۳۷۶: ۲۵ - ۲۶).

از آن نظر که الگوهای اولیه امور غیرفردی و عامی هستند، امکان اثبات آنها از صرف

مشاهده و تجربه افراد عادی میسر نیست، از این نظر تنها با اثبات اموری که بسته به زمان، مکان و افراد خاصی نیستند و در همه افراد و همه زمانها بروز و حضور دارند، می‌توان راه به اثبات کهن‌الگوها بُرد.

یونگ راه‌هایی را برای نشان دادن و اثبات این کهن‌الگوها بیان کرده است.

الف) توجه به شرایطی که در آن، این مفاهیم و الگوهای کلی اولیه خود را بروز می‌دهند. از نظر یونگ واقع شدن در حالت‌های روان‌شناختی خاصی مثل خواب‌ها، اسکیزوفرنیا، تخیل فعال و ... مثلاً خواب‌های کودکان که اشاره به اموری فراتر از آگاهی‌های معمول دوره سن کودک دارند و رؤیاهای مبتلایان به روان‌نژندی نمی‌توانند از خودآگاه سرچشمه گرفته باشند و این‌گونه خواب‌ها تنها با ارجاع به تاریخ عقل انسان و تفکر اساطیری تبیین‌پذیر و توضیح‌دانی هستند (مورنو، ۱۳۷۶: ۱۰ - ۱۲).

این حالت‌های روان‌شناختی خاص، پدیدآورنده الگوهای اولیه نیستند، بلکه زمینه‌ساز پدیداری آنها هستند. چون در این حالات سطح آگاهی کاهش می‌یابد و زمینه برای بروز ناخودآگاه فراهم می‌شود (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۲۵).

ب) علاوه بر بررسی‌های روانکاوانه، یونگ به مطالعات مردم‌شناسانه هم روی آورد و مطالعات گسترده‌ای در اسطوره‌ها، رسوم و آیین‌های اقوام مختلف انجام داد و حتی به مطالعهٔ کیمیاگری و علوم غریبه نیز پرداخت. در نتیجهٔ این مطالعات به نمادهای مشترکی برخورد که نزد همهٔ اقوام و در همهٔ اعصار معنای به‌نسبت متشابهی داشتند (یونگ، ۱۳۵۲: ۱۱۳ - ۱۱۵).

کهن‌الگوی خدا

یکی از کهن‌الگوها در نظر یونگ، تصویر خداست. از این نظر اندیشهٔ خدا به‌عنوان یکی از امور محوری در نظام اندیشهٔ دینی و تمایلی که در وجود انسان به این امر بروز دارد، ناشی از امری در سرشت و طبیعت انسانی است و دلالت‌کننده به وجود الگوی اولیهٔ خدا یا تصویر خدا در وجود انسان خواهد بود. به بیان خود یونگ هرگاه چشم رو به خورشید می‌کند، روح انسان نیز رو به خدا دارد. خدایی که یونگ می‌شناسد، خدای مافوق طبیعت و خدای برین نیست، بلکه مراد، کهن‌الگوی خداست (مورنو، ۱۳۷۶: ۱۴۲).

خدای یونگ امری است که از طریق تجربه دینی و به تعبیری مکاشفه شناختنی است، ولی این مکاشفه مستلزم خدایی نیست که برون از وجود انسان و برون از جهان متحقق باشد.

تجربه دینی بروز محتوای ناخودآگاه جمعی یا تصورات مربوط به الگوهای اولیه، از جمله الگوی خداوند به ساحت خودآگاه است. یونگ دو تفکیک در اینجا انجام می‌دهد:

الف) تفکیک میان دین و عقاید: یونگ میان دین و عقاید تفکیک می‌کند. خاستگاه عقاید دینی، تجربه‌های دینی و ماهیت دین از نظر یونگ، همان تجربه‌های دینی است که برگرفته از محتوای ناخودآگاه جمعی هستند و ناخودآگاه جمعی همان کهن‌الگوهاست. دین همان تجربه مستقیم و صریح بشر است، در برابر عقاید و اعمال دینی که نماد آن تجربه مستقیم هستند.

ب) تفکیک میان دین و ادیان: در نظر یونگ، ادیان همانند عقاید، از آن تجربه اصیل نشأت گرفته‌اند و هیچ شکل خاصی از دین، یعنی هیچ دین بخصوصی نمی‌تواند کهن‌الگوی نامتناهی خدا را به تمامی ابراز کند و وضع ادیان در این زمینه یکسان است، به بیان دیگر یک پی‌رنگ کلی از دین در همه ادیان ناظر به کهن‌الگوی خداوند امکان‌پذیر است.

نظریه استاد مطهری در باب منشأ دین

نظریه استاد مطهری در باب منشأ دین نظریه فطرت است. نظریه فطرت در آثار ایشان به صورت پراکنده آمده و هیچ‌گاه توسط خود ایشان تدوین نهایی نیافته و کتاب ایشان به نام «فطرت» هم به دلایلی ناقص مانده است. استاد مطهری مسئله فطرت را در میان مسائل کلامی، ام‌المسائل و اصل مادر خوانده‌اند و این اصل برای ایشان، یک اصل پایه و بنیادین بوده است که بر وفق آن بسیاری از مسائل را تبیین نوینی کرده‌اند و بسیاری از معضلات فلسفی و کلامی را نیز پاسخگو بوده‌اند. بی‌شک استاد مطهری این نظریه را از متون دینی استخراج و بعد صورتبندی فلسفی و کلامی کرده‌اند.

در منابع اسلامی، یعنی در قرآن و سنت، روی اصل فطرت تکیه فراوانی شده است. ظاهراً این کلمه قبل از قرآن سابقه‌ای ندارد و برای اولین بار قرآن این لغت را در مورد انسان به کار برده است. در قرآن لغت «فطرت» در مورد انسان و رابطه او با دین آمده است:

«فِطْرَةَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا». ماده این کلمه از فَطَرَ (ف، ط، ر) به معنای ابداع، خلق و آفرینش بدون سابقه است و صورت آن بر وزن فعله بر نوع و گونه دلالت می‌کند. پس فطرت در انسان یعنی گونه خاصی از آفرینش در انسان و ویژگی‌هایی در اصل خلقت انسان (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۵۵).

اقسام فطریات

استاد مطهری در ابتدا فطریات را به دو قسم بینش و گرایش تقسیم می‌کند.

فطرت شناخت: مراد از فطرت شناخت، اصول مشترک تفکر انسانی است. البته نه به معنای افلاطونی که قائل بود روح انسان در دنیای دیگری همه علوم را فراگرفته و سپس فراموش کرده است و یادگیری علوم در این دنیا جنبه تذکر و یادآوری آن علوم فراموش شده را دارد؛ بلکه مقصود این است که انسان در این دنیا متوجه این‌ها می‌شود، ولی در دانستن این‌ها نیازمند به تعلیم، صغری و کبری چیدن، استدلال، تجربه و امثال این امور نیست. ساختمان فکر انسان به گونه‌ای است که صرف عرضه این مسائل برای ادراک آنها کافی است. همچنین تصویر کانت از این مسئله نیز صحیح نیست. کانت یک سلسله از معلومات قبلی و غیرحاصل از تجربه را لازمه ساختار ذهن انسان می‌داند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۷۶).

اقسام فطریات شناخت: فطریات ادراکی در علوم حصولی در دو جنبه تصورات و تصدیقات طرح می‌شوند.

الف) فطریات تصویری: فطریات تصویری، مفاهیمی بدیهی هستند که به تعریف نیاز ندارند. در برابر مفاهیم نظری که به واسطه مفاهیم دیگر و تعریف روشن می‌شوند. استاد مطهری نه نظر عقلیون را می‌پذیرد که برای عقل برخی از مفاهیم پیشینی و تصورات فطری و بالذات را قائلند و نه نظر حسیون که پنداشته‌اند محتویات ذهنی به مکتسباتی منحصر است که توسط یکی از حواس خارجی یا داخلی به دست آمده است؛ و کار عقل را منحصر به تجرید، تعمیم، تجزیه و ترکیب صورت‌های محسوسه دانسته‌اند. بلکه برای ذهن انسان «نوعی خاص از انتزاع» را قائل است که به واسطه این «انتزاع» مفاهیم

عامه، که کلی‌ترین و عام‌ترین مفاهیم هستند، به وجود می‌آید. این مفاهیم از لحاظ پیدا شدن برای ذهن، مؤخر از محسوسات خارجی هستند، ولی از لحاظ منطقی «بدیهی اولی» هستند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶: ۲۵۳).

استاد مطهری خلاصه نظر خود در مورد ادراکات تصویری را در کتاب «اصول فلسفه و روش رئالیسم» ارائه می‌کند:

۱. «ذهن در ابتدا از هیچ چیزی هیچ‌گونه تصویری ندارد و مانند لوح سفیدی است که فقط استعداد پذیرفتن نقش را دارد، بلکه به بیانی که بعدها گفته خواهد شد، نفس در ابتدای تکون فاقد ذهن است. علی‌هذا تصورات فطری و ذاتی که بسیاری از فلاسفه جدید اروپا قائل شده‌اند، مقبول نیست.

۲. تصورات و مفاهیمی که قابل انطباق به محسوس هستند، از راه حواس وارد ذهن شده‌اند، لاغیر.

۳. تصورات ذهنی بشر منحصر نیست به آنچه منطبق به افراد محسوسه می‌شود و از راه حواس بیرونی یا درونی مستقیماً وارد ذهن شده است؛ تصورات و مفاهیم زیاد دیگری هست که از راه‌های دیگر و ترتیب‌های دیگر وارد ذهن شده است.

۴. ذهن هر مفهومی را که می‌سازد، پس از آن است که واقعیتی از واقعیات را به نحوی از انحا حضوراً و با علم حضوری پیش خود بیابد.

۵. نفس که در ابتدا فاقد همه تصورات است، آغاز فعالیت ادراکیش از راه حواس است» (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۶: ۲۶۹ - ۲۷۰).

با توضیحات بیان‌شده، می‌توان نتیجه گرفت که استاد مطهری ادراکات تصویری فطری را مردود می‌داند؛ و ادراکات تصویری را یا حاصل مکتسبات مستقیم حواس می‌داند یا حاصل انتزاع ذهن از همان تصورات حسی که معقولات اولی یا معقولات ثانیه را در پی دارد.

ب) فطریات تصدیقی: فطریات تصدیقی نیز تصدیق‌هایی بدیهی هستند و به واسطه تصدیق یا تصدیقات دیگر فراهم نیامده‌اند، در برابر تصدیقات نظری.

علوم به دو قسم حضوری و حصولی تقسیم می‌شوند. در علوم حضوری معلوم بی‌واسطه

نزد عالم حاضر است. از این نظر علوم حضوری، هم بدیهی هستند و هم فطری. ولی فطریات ادراکی در علوم حصولی در دو بخش بیان می‌شوند.

۱. اولیات یعنی گزاره‌هایی که صرف تصور موضوع و محمول برای تصدیق آنها کفایت می‌کند. مثل کل از جزء بزرگ‌تر است.

۲. فطریات به معنای منطقی به گزاره‌هایی اطلاق می‌شود که قیاس آنها همراه آنهاست؛ مانند چهار زوج است که حد وسط قیاس آن، یعنی تقسیم‌پذیر به دو قسم مساوی بودن، در ذهن حاضر است.

فطرت گرایش: قسم دیگر فطریات، فطریات در ناحیه خواسته‌ها و میل‌هاست؛ یعنی یک سلسله گرایش‌ها در انسان فطری است. استاد برای توضیح این قسمت، گرایش‌ها را به دو دسته جسمی و روحی تقسیم می‌کند. گرایش‌ها و امیال جسمی صد درصد به جسم وابسته‌اند، مانند غریزه گرسنگی. اما یکسری از گرایش‌های روحی مانند میل به داشتن فرزند، حقیقت‌خواهی، خلاقیت، پرستش و... در انسان وجود دارد که روانشناسان هم به روحی بودن این گرایش‌ها اذعان دارند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۸۳ - ۴۸۴).

انواع فطریات گرایش: استاد مطهری فطریات گرایش را پنج قسم دانسته‌اند:

الف) پی‌جویی حقیقت: این گرایش را می‌توان مقوله «دانایی» یا مقوله «دریافت واقعیت جهان» هم نامید. مقصود این است که انسان تمایل دارد حقایق و جهان را آن‌گونه بشناسد که در خارج محقق است.

ب) گرایش به خیر و فضیلت: به‌طور کلی گرایش به فضیلت یا گرایش‌های اخلاقی یا به تعبیر دیگر گرایش‌هایی که از مقوله فضیلت و خیر اخلاقی هستند و در آنها منفعت شخصی مد نظر نیست. این گرایش به دو دسته فردی و اجتماعی تقسیم می‌شود. نظم، شجاعت و انضباط از امور فردی و احسان، تعاون و ایثار از امور اجتماعی هستند.

ج) گرایش به جمال و زیبایی: گرایش به جمال و زیبایی هم به معنای زیبایی دوستی و هم به معنای زیبایی‌آفرینی وجود دارد. هیچ انسانی خالی از این گرایش نیست و جلوه‌های هنری در زندگی انسان‌ها به این گرایش مربوط است.

د) **گرایش به خلاقیت و ابداع:** این گرایش در انسان هست که می‌خواهد خلق کند، بیافریند و چیزی را که نبوده است، به‌وجود بیاورد. این گرایش در انسان هم مطلوب بالذات است و هم مطلوب بالغیر، یعنی انسان هم خلاقیت را برای خلاقیت و هم برای رفع دیگر حوایج زندگی می‌خواهد.

ه) **عشق و پرستش:** عشق، چیزی مافوق محبت است. حالتی که انسان از حال عادی و طبیعی خارج می‌شود. تمام توجه او به معشوق معطوف می‌شود و یک نوع توحید و یگانگی با معشوق پیدا می‌کند و در حیوانات چنین حالتی مشاهده نشده است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۴۹۲ - ۵۰۳).

تمایز فطریات شناخت و فطریات گرایش

میان فطریات شناخت و گرایش تفاوت عمده‌ای وجود دارد؛ مثلاً خداشناسی فطری (فطرت بینش) و به‌معنای فطری بودن گزاره «خدا وجود دارد» است و خداپرستی فطری بوده (فطرت گرایش) به‌معنای این است که انسان‌ها فطرتاً به خدا گرایش دارند. لازمه فطری بودن شناخت خداوند، فطری بودن گرایش به او نیست، ولی لازمه فطری بودن گرایش، فطری بودن شناخت خداوند است.

معنای فطری بودن دین

استاد ابتدا نظریات اندیشمندان مختلف را بیان می‌کند و به نقد و بررسی هر یک می‌پردازد. وی بیان می‌کند که منکران دین در مقام بحث از منشأ دین، بنا را بر این می‌گذارند که دینداری نیازمند دلیل است چون انسان نسبت به دینداری و بی‌دینی علی‌السویه و لاقتضاء است. در حالی که از نظر قرآن، انسان نسبت به دینداری و بی‌دینی حالت مساوی ندارد، هر چند حقیقت دین وحی‌ای بوده که از جانب خدا بر قلب پیامبر آشکار شده است و پیامبر آن را به‌عنوان معارف، اخلاق، تربیت، مقررات و ... به مردم عرضه کرده‌اند، اما این دین همان چیزی است که انسان ذاتاً و فطرتاً به آن گرایش دارد و اقتضای ذات و سرشت انسان محسوب می‌شود. پس حالت انسان نسبت به دین، حالت بی‌تفاوتی و تساوی پذیرش یا عدم پذیرش آن نیست. نقش پیامبران نیز همچون نقش باغبانی است که گلی یا درختی را پرورش می‌دهد تا به غایتش برسد، البته این غایت و استعداد در آن گل و درخت وجود دارد. در واقع قرآن می‌خواهد

بگوید که تا کسی چراغ هدایت فطریش روشن نباشد، هدایت اکتسابی برایش فایده‌ای ندارد و انسان‌هایی که به ندای فطرتشان پاسخ گفته‌اند، به ندای دین نیز پاسخ خواهند گفت (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۵۹۹ - ۶۰۳).

در اینجا باید معنای فطری بودن دین از نظر استاد مطهری بررسی شود. در آثار مختلف استاد مطهری اشاراتی به این امر شده است، هر چند ایشان به‌طور مستقل به این بحث نپرداخته‌اند.

فطری بودن دین در ناحیه گرایش‌ها یکی از این سه مورد را شامل می‌شود:

الف) فطری بودن خداجویی: یعنی تمایل به خداوند، گرایشی فطری و درونی است. همه انسان‌ها به‌دنبال خداوند و کمال مطلق هستند؛ ولی در مصداق اشتباه می‌کنند و به‌دنبال کمال‌های محدود می‌روند. فلذا علت سرخوردگی انسان و ارضا نشدنش بعد از وصول به این کمالات محدود، همین فطرت خداجویی است و تا زمانی که به کمال مطلق نرسد، آرام نخواهد شد. (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۵۱۹ - ۵۲۰).

ب) فطری بودن خداپرستی: یعنی در انسان تمایلی فطری و درونی نسبت به پرستش وجود دارد و انسان تمایل دارد یک کمال مطلق را معبود خودش قرار دهد و او را پرستش کند. تمایلی در دل انسان که او را به خروج از خود و تقرب، تسبیح و تنزیه حقیقتی متعالی سوق می‌دهد (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۴: ۴۰).

ج) فطری بودن خواست‌ها و تعالیم دینی: خواست‌های دین و تعلیمات آن بر وفق گرایش‌های درونی آدمی است. مثلاً میل به جاودانگی یکی از تمایلات درونی انسان فارغ از زیست، محیط و ... است. در دین هم مطابق این تمایل درونی، پاسخی وجود دارد. در کل استاد مطهری تعالیم دین و تعالیم انبیا را اموری می‌داند که موافق امور فطری هستند (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۳: ۵۹۹ - ۶۰۳).

فطری بودن دین در ناحیه بینش‌ها نیز دو معنا دارد:

الف) علم به خداوند حضوری است: یعنی علاوه بر علم حصولی به خداوند که حاصل براهین است، انسان به خداوند علم حضوری نیز دارد.

ب) شناخت خدا فطری است: یعنی گزاره «خدا وجود دارد» از فطریات منطقی و بدیهیات تصدیقی است. اگر چه استاد مطهری نسبت به برخی از این معانی سخن صریحی ندارند، تمام این پنج معنای بیان شده از آثار ایشان و مبانی ایشان دریافت شدنی است.

بررسی تطبیقی نظریه یونگ و استاد مطهری

۱. اولین وجه تنظیر میان این دو نظریه این است که از نظر یونگ کهن‌الگوها، امور عام و شامل نسبت به همه انسان‌ها، فارغ از زمان، مکان و زیست خاصی هستند. در نظریه استاد مطهری نیز جهانشمول بودن، ثبوت و عدم امکان ارجاع به عوامل محیطی و زمانی، از خصوصیات امور فطری دانسته شده‌اند.

۲. وجه دیگر این است که بیان شد. از نظر یونگ دین کارکردهایی دارد و این کارکردها کاملاً موافق بهداشت روانی انسان هستند تا آنجا که یونگ بیان می‌کند که گسترش بیماری‌های روانی، یکی از نتایج بی‌توجهی و نادیده گرفتن اعتقادات دینی است (یونگ، ۱۳۷۶: ۱۲۶).

موافقت با بهداشت روانی نظیر سخن استاد مطهری است که امور فطری که سویه خدایی دارند، کاملاً موافق طی طریق آدمی به سوی سعادت هستند.

۳. از نقدهای مهمی که به نظریه فطرت استاد مطهری و دیگر قائلان به نظریه‌های قریب به این نظریه وارد می‌شود، این است که اگر شناخت خداوند با توجه به فطرت بینش و گرایش به او با توجه به فطرت گرایش، فطری است، دلیل عدم اعتقاد و عدم تدین بسیاری از افراد چه خواهد بود؟

به بیان دیگر نظریه فطرت دوسویه نیست و تنها مبین وضع انسان‌های متدین و مؤمنان است و در تبیین وضع بی‌دینان و غیرمعتقدان کارآمد نیست. این نقص بزرگی در این نظریه است و یک نظریه وقتی مقبول و کارآمد خواهد بود که قدرت تبیین دوسویه داشته باشد.

استاد مطهری متوجه این اشکال بوده‌اند و در مواضع متعددی با بیان‌های مختلف در صدد پاسخگویی به این اشکال و دفاع از نظریه فطرت و کارآمدی او پرداخته‌اند.

استاد مطهری بیان می‌کند که فطرت در ناحیه گرایش و بینش نسبت به مقوله خداوند،

امری بالقوه و امکانی است. وقتی این امر انسانی، بالقوه و امکانی بود، طبیعتاً با اختیار و اراده خود و تحت شرایطی به بروز و فعلیت می‌انجامد و فعلیت یافتن آن امر محتومی نیست. وقتی فطرت امری موافق طبع انسانی و حرکت او به سمت سعادت وی تلقی شود، فرد می‌تواند با سوءاختیار و قدم گذاشتن در مسیری خلاف اقتضای درونی خود، مانع فعلیت یافتن امور فطری درونی خود شود.

از نظر استاد مطهری، عوامل اجتماعی، پدر و مادر و برخی عوامل رفتاری دیگر نیز، شاید مانع این بروز و فعلیت شوند.

از سوی دیگر بیان شد که در اندیشه یونگ، خداوند نیز در طبیعت و سرشت انسان به‌عنوان یک کهن‌الگو وجود دارد. اگرچه یونگ به‌دلیل رویکرد پدیدارشناسانه تحقیقش کمتر به حقیقت خداوند می‌پردازد. از نظر یونگ کهن‌الگوهای جمعی، مانند کهن‌الگوی خداوند، امری مربوط به ناخودآگاه است که خودآگاه شاید مانع بروز آن شود و خودآگاه مجموع آگاهی‌های در دسترس هر فرد است.

در اینجا هم این سخن یونگ نظیر سخن استاد مطهری است که امور فطری، بالقوه هستند و فرد می‌تواند با اراده و اختیار خویش، مانع به فعلیت رسیدن آنها شود و فعلیت یافتن آنها امور محتومی نیست.

در اینجا در نظر بدوی می‌توان تفاوتی را نشان داد که اگر در نظر یونگ این کهن‌الگوها میراث حیات جمعی بشری هستند که به تدریج در ناخودآگاه انسانی نهادینه شده است، شهید مطهری با این نظریه مخالف است (مطهری، ۱۳۹۱، ج ۱۳: ۵۷۹ - ۵۸۱). ولی پیش‌تر در باب خاستگاه کهن‌الگوها از منظر یونگ بیان شد که در آثار وی سخن از ازلی بودن کهن‌الگوها و متافیزیکال بودن بحث از آنها وجود دارد. طبیعتاً با قول به ازلی بودن کهن‌الگوها، می‌توان در عین حال از میراث حیات جمعی بشر بودن آنها نیز دم زد و استاد مطهری نیز با این بیان مخالفتی ندارند.

۴. آخرین جنبه‌ای که در این مقام ذکرشدنی خواهد بود، بحث رهیابی به کهن‌الگوهاست. در نظریه یونگ چون کهن‌الگوها، از جمله کهن‌الگوی خداوند امری در ناخودآگاه جمعی بشر است. اثبات و رهیابی به آنها از طریق بررسی رفتار افراد (که متأثر از

خودآگاه ایشان است) میسر نیست و باید حالت‌هایی از انسان را مورد نظر قرار داد که خودآگاه حضور و تأثیر کمتری دارد تا ناخودآگاه بتواند بروز یابد. وی برای این حالات، خواب‌ها و برخی بیماری‌های روانی را به‌عنوان نمونه ذکر می‌کند. در نظریه استاد مطهری نیز فطرت در برخی حالات ویژه انسانی مانند در معرض خطر قرار گرفتن‌ها (که دیگر خودآگاهی بروز و حضور کمتری دارد) خود را جلوه می‌دهد که این رهیافت ایشان مستند نقلی و قرآنی نیز دارد.

نتیجه‌گیری

بحث منشأ دین یکی از مسائل چالش‌برانگیز فلسفه دین است. در مواجهه با این مسئله دو رویکرد کلی تکامل‌گرا، غیرالهی بودن منشأ ادیان، و خداگروانه، الهی بودن منشأ ادیان، وجود دارد. همچنین در باب منشأ تدین، نظریات جامعه‌شناختی، روان‌شناختی و پدیدارشناختی مطرح شده‌اند.

یونگ را می‌توان از دسته کسانی دانست که منشأ دین را عامل روان‌شناختی می‌داند. وی به تبع فروید برای انسان دو حوزه کلی خودآگاه و ناخودآگاه قائل می‌شود و ناخودآگاه را به دو بخش ناخودآگاه فردی و جمعی تقسیم می‌کند. محتوای ناخودآگاه جمعی، الگوهای اولیه است که شکل‌دهنده اساطیر، ادیان و فلسفه‌های گوناگون است. بنا بر نظریات نقل شده از یونگ، این کهن‌الگوها شاید به انسان‌های اولیه یا ازلی و بدون سرآغاز یا دارای خاستگاه ناشناخته و متافیزیکی مربوط باشد.

استاد مطهری با طرح نظریه فطرت و توسعه آن، سعی در حل مسائل فلسفی و کلامی با استمداد از این نظریه دارد. در بحث منشأ دین، شهید مطهری نظریه فطرت را مطرح می‌کند. وی گرایش به خدا و دین را امری فطری می‌داند.

تطبیق نظریه کهن‌الگوی یونگ و نظریه فطرت شهید مطهری، جنبه‌های مشترک این دو نظریه را مشخص می‌کند که در ادامه به اختصار به اهم این موارد اشاره می‌شود.

- عمومیت و شمولیت کهن‌الگوها و فطریات.

- در ناخودآگاه قرار داشتن کهن‌الگوها و بالقوه بودن فطریات.

- بروز و ظهور کهن‌الگوها در شرایط خاصی مانند خواب و بروز و ظهور فطریات در حالت‌های خاصی مانند ابتلای به خطرات.
- یونگ کارکردهای دین را مطابق با بهداشت روانی و استاد مطهری حرکت در جهت فطریات (دین) را، موافق طبع و موجب آرامش روانی می‌داند.
- در طول این پژوهش سؤالاتی به نظر نگارنده رسید که امید است در پژوهش‌های مستقل به آنها پرداخته شود.
- آیا تبیین‌های روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و پدیدارشناسانه، الهی و متافیزیکی بودن منشأ ادیان را زیر سؤال نمی‌برد؟
- در باب منشأ دین کدام تبیین‌های روان‌شناسانه، جامعه‌شناسانه و پدیدارشناسانه با تبیین‌های الهی و متافیزیکی سازگارند و کدام یک ناسازگارند؟



منابع

۱. پترسون، مایکل و دیگران (۱۳۸۹). *عقل/اعتقاد دینی*، ترجمه احمد نراقی؛ ابراهیم سلطانی، تهران: انتشارات طرح نو.
۲. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۲). *دین‌شناسی*، قم: اسرا.
۳. خاتمی، محمود (۱۳۸۲). *پدیدارشناسی دین: زمینه‌ها، قبسات، سال هشتم: ۹۳ - ۱۰۴*.
۴. خرمشاهی، بهاء‌الدین (۱۳۷۲). *پدیدارشناسی دین*، تهران: انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۵. کالوین، اس. هال؛ ورنون جی. نوردبای (۱۳۷۵). *مبانی روانشناسی تحلیلی یونگ*، ترجمه محمد حسین مقبل: جهاد دانشگاهی.
۶. گوستاو یونگ، کارل (۱۳۵۲). *روانشناسی دین*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
۷. _____ (۱۳۷۶). *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمه حسن اکبریان طبری، تهران: انتشارات یاسمن.
۸. _____ (۱۳۷۲). *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه*، ترجمه محمد علی امیری، تهران: انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی.
۹. _____ (۱۳۷۷). *انسان و سمبل‌هایش*، ترجمه دکتر محمود سلطانی، چ اول، تهران: انتشارات جام.
۱۰. _____ (۱۳۷۸). *خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها*، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
۱۱. مطهری، مرتضی (۱۳۹۱). *مجموعه آثار*، ج ۳، ۴، ۶ و ۱۳، تهران: انتشارات صدرا.
۱۲. مورنو آنتونیو (۱۳۹۳). *خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی: نشر مرکز.
۱۳. همیلتون، تلیف ملکلم (۱۳۷۷). *جامعه‌شناسی دین*، ترجمه محسن ثلاثی، تهران: تبیان.