

دوفصلنامه علمی «پژوهش سیاست نظری»

شماره سی و چهارم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲: ۱۳۰-۹۷

تاریخ دریافت: ۱۴۰۲/۰۴/۲۶

تاریخ پذیرش: ۱۴۰۲/۱۱/۱۰

نوع مقاله: پژوهشی

روان‌شناسی و امر سیاسی؛ امکان‌سنجی تأسیس نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی

محمدامین اکبری *

ایرج رنجبر **

چکیده

بررسی امکان تأسیس نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی با وام‌گرفتن از آرای «زیگموند فروید»، «کارل گوستاو یونگ» و «اریک فروم»، مسئله اصلی این مقاله است. ذهنیت نویسندگان بر این دغدغه استوار بوده که با غفلت نظری نسبت به آن دسته از آرای روان‌شناسان که شرایط امکان ارزیابی کنش‌های سیاسی جمعی و تحلیل روان‌کاوانه گروه‌ها، سازمان‌ها، جریان‌های سیاسی و جوامع بیمار را در اختیار ما قرار می‌دهد، موضوع روان‌شناسی سیاسی در بعد جمعی خود مغفول مانده و صرفاً در پرتو روایت تاریخ‌نگارانه و گذشته‌گرا به روان‌شناسی افراد و شخصیت‌های برجسته سیاسی محدود شده است. این رویکرد نظری هرچند در رفتارشناسی سیاست‌مداران و واکاوی ریشه‌های تصمیم‌های عمومی آنها توفیق نسبی داشته، با خلع ید خود از ابزار روان‌شناسی سیاسی جمعی، نمی‌تواند به پژوهشگران پاسخی اقناع‌کننده درباره چرایی رفتارهای مشترک جمعی یک جامعه، سازمان و یا گروه سیاسی بدهد. از این‌رو نویسندگان تلاش کرده‌اند تا با روش توصیفی-تحلیلی، بر مبنای جمع‌آوری کتابخانه‌ای از موضعی متاتئوریک، طرح‌واره‌ای نظری را ارائه دهند که در آن با ابتنا از رانه‌ها و ریشه‌های فرهنگی،

* دانشجوی دکتری گروه علوم سیاسی گرایش مسائل ایران، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران
amin_akbari93@yahoo.com

** نویسنده مسئول: استادیار گروه علوم سیاسی، واحد کرمانشاه، دانشگاه آزاد اسلامی، کرمانشاه، ایران

Iraj_ranjbar79@yahoo.com



اجتماعی، اقتصادی، ایدئولوژیک، سیاسی و تاریخی مشترک موجود در ناخودآگاه جمعی جامعه که خوی روانی آنان را تشکیل داده و ضمن تولید فردیت منفی عوارض نوروتیک را در جامعه به جای می‌گذارد، رهیافتی نو برای روان‌شناسی سیاسی جمع‌محور به دست آورند.

واژه‌های کلیدی: روان‌شناسی سیاسی، ناخودآگاه جمعی، کهن‌الگو، خوی اجتماعی، پدرسالاری.



مقدمه

در سطح روان‌کاوی فردی، روان‌شناسان برای اشاره به برخی اختلالات روانی از اصطلاح نوروز^۱ استفاده می‌کنند. نوروز به مجموعه‌ای از عوارض نفسانی (روانی) اطلاق می‌شود که علی‌رغم ایجاد اختلال در روان فرد موجب قطع رابطه او با عالم خارج نشده و به دلیل عموم و شمول آن نزد آدمی، روان‌کاوان دیگر آن را به عنوان بیماری در نظر نمی‌آورند. کمیت بالای انسان‌هایی که به نوروز دچارند سبب شده است تا روان‌شناسان، وجود آن را در روان افراد اجتناب‌ناپذیر دانسته، مدعی عدم تفاوت کیفی میان انسان سالم و بیمار شوند. در این بین صرفاً افرادی که وضعیت اختلال حادثی را تجربه می‌کنند، به عنوان بیمار در نظر گرفته خواهند شد (موللی، ۱۳۹۱: ۱۱۲-۱۱۳). به باور فروید، همه انسان‌ها، افکار و خواسته‌هایی دارند که نمی‌توانند آنها را بپذیرند و واپس‌زده می‌شوند، که این فرآیند، آغاز ظهور اختلالات نوروتیک است (برزگر، ۱۳۹۵: ۵۴).

میزان واپس‌زدگی در هر فرد بر شدت بیماری او اثر خواهد گذاشت، به نحوی که هرچه حجم سرکوب گسترده‌تر باشد به موازات آن امیال فروخورده نیز بیشتر شده و واپس‌زدگی نیز عمیق‌تر خواهد بود. در این مقاله قصد ما بررسی این موضوع است که نشان دهیم با تغییر سطح تحلیل و سوژه مورد مطالعه از فرد به افراد، روان‌شناسی چه ابزاری نظری را برای روان‌کاوی جامعه‌ی بیمار در اختیار ما قرار خواهد داد. ضعف‌های تئوریک موجود برای تحلیل روان‌جمعی بر دشواری پژوهش در موضوعات روان‌شناسی سیاسی جمعی افزوده است. این در حالی است که جامعه مملو از انسان‌های متمیزه شده در عصر پست‌مدرن امروزی نیازمند توجه بیشتر پژوهش‌های بین‌رشته‌ای و روان‌کاوانه است.

از این‌رو ابتدا با استفاده از آرای فروید، فروم و یونگ، بروز بیماری روانی و عوارض نوروتیک برای جامعه، گروه‌ها، طبقات، نژادها، سازمان‌ها و یا احزاب را ممکن دانسته و در ادامه به تحلیل مکانیسم‌های مخرب روانی موجود در ابعاد مختلف سیاسی، فرهنگی، اقتصادی و تاریخی که بنیاد آنها بر اقتدارگرایی استوار شده، خواهیم پرداخت. سپس خلأهای نظری موجود برای روان‌شناسی سیاسی یک جامعه را طرح کرده، تلاش خواهد شد تا با بهره‌گیری از اندیشه‌های افراد یادشده، دریچه نظری جدیدی برای روان‌شناسی سیاسی جمعی گشوده شود. بدین ترتیب مفهوم سرکوب رانه‌های جمعی و ساختارهای

بازرسی و سانسور بر زندگی عمومی به عنوان نقطه پیوند روان‌شناسی و سیاست مورد مذاقه قرار گرفته و نقش آن بر ایجاد اختلالات نوروتیکی که جنبه اجتماعی دارند و در شکل حاد خود، جامعه را روان‌نژند و دچار کنش‌های پارادوکس می‌نمایند، مورد توجه قرار می‌گیرد.

پیشینه تحقیق

آثار و کتب پژوهشی مرتبط با روان‌شناسی سیاسی را بر اساس محتوا به طور کلی نمی‌توان از سه دسته روان‌شناسی سیاسی شخصیت‌ها (فردمحور)، روان‌شناسی سیاسی گروه‌ها و طبقات (جمع‌محور) و نظریه‌های روان‌شناسی سیاسی (تئوری‌محور) خارج دانست. در حوزه داخلی تا آنجا که نویسندگان مطلع هستند، به علت تمرکز تئوری‌های روان‌شناسی بر روان‌کاوی فردی، سوابق پژوهش‌های روان‌شناسی سیاسی اغلب به روان‌شناسی سیاسی فردمحور و در نهایت روان‌کاوی شخصیت و چهره‌های مؤثر و برجسته سیاسی در تاریخ معاصر ایران محدود شده و یا صرفاً به تبیین روحيات و خلق‌و‌خوی برآمده از فرهنگ پرداخته‌اند. در واقع دو سطح دیگر روان‌شناسی سیاسی، شاخه‌های مهجوری از دانش سیاسی در کشور ماست که ضرورت توجه به آنها وجود دارد.

اثر احمد بنی‌جمال در کتابی با عنوان «آشوب» یا کتاب «شکست شاهانه ماریون زونیس» و تألیف ابراهیم برزگر با نام «روان‌شناسی سیاسی شاهان قاجار»، همگی در زمره پژوهش‌های روان‌شناسی سیاسی فردی هستند که در هر کدام سعی شده تا شخصیت‌های مشهور در سپهر سیاسی دو سده اخیر کشور از طریق تحلیل جایگاه طبقاتی، توصیف بسترهای تربیتی و تاریخی مؤثر بر شکل‌گیری شخصیت و بررسی وقایع زندگی، روان‌کاوی شوند.

باید بگوییم که این گروه از آثار در منتهی علیه هدف خود، یک فرد را به واسطه آنکه شخصیتش دارای ابعاد سیاسی است و در نزد تاریخ و عموم جامعه به عنوان انسانی شاخص در عرصه سیاست عملی شناخته شده، روان‌کاوی نموده و در امر روان‌کاوی سیاسی جامعه ناتوانند. بر این اساس خلأهای موجود در پژوهش‌های مبتنی بر روان‌شناسی جمعی که یک گروه، طبقه، قوم، نژاد و یا ملت را مورد مذاقه علمی خود قرار دهد، در کشور ما بسیار عمیق است. البته در برخی آثار نظیر آنچه دکتر محمود

سریع‌القلم در کتاب‌های فرهنگ سیاسی ایران، «اقتدارگرایی ایرانی در عهد قاجار» و «اقتدارگرایی ایرانی در عهد پهلوی» انجام داده، تاحدودی تلاش شده است تا از طریق تأکید بر مؤلفه‌هایی چون روح اقتدارگرایی موجود در شخصیت ایرانی، ویژگی‌های سوء رفتاری برآمده از آن نمایان شود؛ لیکن از منظر روش‌شناسی به هیچ‌عنوان نمی‌توان این آثار را در حوزه پژوهش‌های روان‌کاوی سیاسی جمعی قرار داد. از جمله دلایل این غفلت فکری در پرداختن به سوژه‌های جمعی برای روان‌کاوی سیاسی، کاستی‌های نظری در حوزه روان‌شناسی سیاسی جمع‌محور است؛ زیرا جریان تئوریک غالب در روان‌شناسی عمدتاً بر پایه روان‌شناسی افراد استوار شده است.

در غرب نیز تا پیش از ظهور پدیده‌ای به نام فاشیسم، موضوع روان‌شناسی سیاسی در سطوح تئوریک و فردی آن، نمود بیشتری داشت. حتی برخی از اندیشمندان نظیر آدورنو و همکارانش، در مقاله معروف «نظریه فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی» و کتاب «شخصیت اقتدارطلب»، از ابزار روان‌شناسی فردی برای تحلیل فاشیسم استفاده کردند. اما کنکاش در چرایی بروز این پدیده به صورت مقطعی، تب تأکید بر جنبه‌های سیاسی و اجتماعی روان‌شناسی را بالا برد و متفکرانی همچون اریک فروم در کتاب «گریز از آزادی» و برخی از اصحاب مکتب فرانکفورت، چارچوب‌های نظری روان‌شناسی سیاسی جمعی را برای تحلیل کنش‌های جمعی و توده‌ای در عرصه مناسبات سیاسی بنا نهادند. در این اثنا گرایش تحلیلی-فلسفی روان‌کاوی توسط یونگ ابداع و از مفهوم ناخودآگاه جمعی سخن به میان آمد و در عمل، تئوری‌های روان‌کاوی تاحدی از حالت فردی اولیه، خارج شد و تحلیل ابعاد روان‌شناسانه زمینه‌های اجتماعی-تاریخی کنش‌های سیاسی و جمعی اهمیت یافت (رنجبر و اکبری، ۱۴۰۱: ۲۱۸-۲۱۹).

پس از افول نازیسم، با موضوعیت یافتن علوم رفتاری در غرب، تلاش برای پرورش و نظام‌مند نمودن چارچوب‌های روان‌شناسی سیاسی جمعی مجدداً به فراموشی سپرده شد و سعی گشت تا از توان نظری روان‌شناسی، در رفتارشناسی سیاسی و پیش‌بینی چگونگی تصمیم‌گیری افراد در کنش‌هایی مانند رأی‌دهی استفاده شود. از جمله این دست پژوهش‌ها می‌توان به دو اثر با عناوین مشابه روان‌شناسی سیاسی که اولی نوشته جان تی. جاست و جیم سیدانیوس (۱۳۹۷) و دومی اثر پاتریک هوتون است،

اشاره کرد که در سال‌های اخیر نیز ترجمه شده‌اند. این آثار عمدتاً نه با نگاه روان‌شناسی تحلیلی، بلکه متأثر از روح حاکم بر علوم انسانی در دهه‌های میانی سده بیستم با شیوه‌های رفتارگرایانه انجام شده و رویکردی پوزیتیویستی به خود گرفته‌اند و با استفاده از مدل‌های آزمایشگاهی و نظریه‌های رفتارگرایی، سعی در توضیح و پیش‌بینی‌پذیر نمودن کنش سیاسی دارند.

بدین ترتیب پژوهشگران علم سیاست همچنان بر اهمیت و توان شاخه روان‌شناسی در تحلیل مسائل سیاسی چشم پوشیده و یا روان‌کاوی را صرفاً در جنبه‌های فردی آن به کار گرفته‌اند و از تحلیل روان‌کاوانه گروه‌ها، احزاب، جریان‌های سیاسی، طبقات اجتماعی، اقوام، ملت‌ها و به طور کلی ابعاد جمع‌محور این گرایش غفلت داشته‌اند. از این‌رو جدا از تکنگرایی‌های روان‌کاوانه‌نخبگان و شخصیت‌های مهم سیاسی، تلاش قابل توجهی در حوزه روان‌کاوی سیاسی جمعی صورت نگرفته است. از جمله دلایل این غفلت فکری، کاستی‌های نظری در حوزه روان‌شناسی سیاسی جمع‌محور است؛ زیرا جریان تئوریک غالب در روان‌شناسی عمدتاً بر پایه روان‌شناسی افراد استوار شده و نمی‌تواند ابزار مناسب و جامعی را برای روان‌کاوی جمعی در اختیار قرار دهد. از این‌رو این مقاله در نظر دارد تا در دو بخش، ابتدا وجود اجتماع بیمار را به عنوان موضوع روان‌شناسی سیاسی جمعی در اندیشه متفکران برجسته آن به اثبات رساند و سپس پازل نظری خود را از آرای این متفکران استخراج کرده، به عنوان ابزاری برای تحلیل جامعه یادشده در اختیار محققان قرار دهد.

بررسی عوامل مؤثر در ایجاد جامعه نوروپیک در اندیشه‌های فروم، فروید و یونگ

فروم و جامعه بیمار

اریک فروم می‌گوید که فرقی مهم بین بیماری روحی فردی و اجتماعی وجود دارد که دال بر تفاوت میان دو مفهوم است: نارسایی^۱ (نقص) و روان‌نژندی^۲. اگر کسی نتواند به آزادی، رضایت باطن و عرضه صادقانه و حقیقی خود برسد، ممکن است او را معیوب

1. Defect
2. Neurosis

و ناقص تلقی کنیم. اگر اکثریت افراد جامعه‌ای نتوانند به هدف‌های مذکور برسند، ما با نقصی که شکل و صورتی اجتماعی دارد، سروکار خواهیم داشت. در این حالت، فرد در داشتن نقص با بیشتر افراد دیگر، شریک و سهیم است و از عیب و نقص خود آگاه نیست و خطر تباین با دیگران و مطرود شدن و نایمینی او را تهدید نمی‌کند. در حقیقت در چنین جامعه‌ای ممکن است عیب و نقص فرد به وسیله فرهنگ مربوطه‌اش، فضیلت و حسن تلقی گردد و در نتیجه شخص احساس موفقیت کند (فروم، ۱۳۹۵: ۳۴-۳۵).

فروم در خطوط بالا، موضوع روان‌نژندی جوامع را تأیید می‌کند و در کنار آن معتقد است که برخی فرهنگ‌ها با استفاده از کمیت بالای افراد مبتلا به اختلالات روانی در جامعه، نوعی آگاهی کاذب در بین اعضای جامعه ایجاد کرده که متأثر از آن، افراد نه تنها از روان‌نژندی خود مطلع نیستند، بلکه ممکن است ویژگی‌های شخصیتی خود را حسن و فضیلت تلقی نمایند. در باور او، هر فرهنگ، داروی جلوگیری از علائم عصبی را که مولود نواقصی است که خود فرهنگ سبب آن شده، تدارک می‌بیند (همان: ۳۶-۳۷). فروم برای اختلالات روانی جامعه، اصلاح روان‌نژندی اشتراکی^۱ را خلق کرده و تشخیص این بیماری را برخلاف روان‌نژندی فردی، امری پرمخاطره می‌داند. از این‌رو او در طول کتاب خود با عنوان «جامعه سالم» به بررسی راهکارهایی می‌پردازد که از طریق آن بتوان تعارضات جوامع را شناسایی کرد (همان: ۴۰-۴۱).

از نظر او، هر جامعه‌ای که در برآورده کردن نیازهای اولیه مردم ناکام باشد، بیمار است و باید تغییر کند (برزگر، ۱۳۹۵: ۲۱۰). در اندیشه فروم، نقش جامعه بر شکل‌گیری شخصیت افراد، امری برجسته و اجتناب‌ناپذیر در نظر گرفته شده و یکی از عوامل اصلی قرار گرفتن وی در زمره روان‌شناسان اجتماعی است. در یک جامعه فئودال یا فاشیست، افراد باید خود را چنان شکل دهند که پذیرا و منفعل باشند و در جوامع سرمایه‌داری کالامحور، افراد مصرف‌کننده تربیت می‌شوند (شولتز، ۱۳۸۳: ۱۲۰).

یکی از جوامع مبتلا به روان‌نژندی اشتراکی از نظر فروم، جامعه پدرسالار است. او می‌گوید: «پدرسالاری در واقع نمونه نخستین استثمار محسوب می‌شود، آن‌هم نه در مورد یک طبقه خاص، بلکه در مورد نیمی از طبیعت بشری، توسط نیمی دیگر. بر این

باورم که با اطمینان می‌توان گفت به طور کلی استثمار به پایان نمی‌رسد، مگر آنکه پدرسالاری متوقف شود. امری که تاکنون رخ نداده است؛ زیرا پدرسالاری فی‌نفسه آن رفتاری از آدمی است که به موجب آن، یک شخص از دیگری در جهت اهداف خویش استفاده می‌کند» (فروم، ۱۳۹۸: ۴۲-۴۳). بدین ترتیب فروم، پدرسالاری را از یک فرهنگ نظام‌مند به روابط اجتماعی و هر نوع اراده معطوف به قدرت که از نظر فوکو، نوعی حکومت‌مندی را اعمال می‌نماید، خرد می‌کند.

فروم، دیوان‌سالاری، دگرگونی‌های اجتماعی و ظهور نیروهای جدید سیاسی و اقتصادی را عاملی برای تغییر بافت طبقه متوسط و ظهور انسان تشکیلاتی توأم با نابودی فردیت می‌داند (همان، ۱۳۹۷: ۲۹). او در کتاب «جزم‌اندیشی مسیحی»، روند شکل‌گیری شخصیت افراد جامعه در پرتو پس‌زمینه‌های فرهنگی، اجتماعی، اقتصادی، سیاسی و تاریخی را بررسی می‌کند و باور دارد که تحولات منطق روانی و اندیشه مردم را می‌توان از روی تحلیل تحولات اجتماعی، اقتصادی و فرهنگی در تاریخ جوامع دریافت (و نه بر عکس). فروم در این کتاب، تأثیر فرهنگ اقتدارگرا و پدرسالار را بر دویاره‌سازی روان جامعه به نمایش گذاشته و نشان می‌دهد که چگونه در یک دوران تاریخی، این امکان به وجود می‌آید تا توده‌های مردم، خود را چونان دوران کودکی، وابسته به مهر و قهر پدر بینگارند و در یک دوگانگی روانی، هم خواستار سرنگونی او و هم جویای بخشش و عطف‌تتش باشند (فروم، ۱۳۸۹: ۸-۹). وی برخلاف فروید، مدافع سرسخت جامعه مدارسالار و منتقد پدرسالاری بود (جی، ۱۳۹۲: ۸۶).

فروید و جامعه بیمار

جدا از اریک فروم، وجود جامعه بیمار در اندیشه فروید نیز به نحو دیگری، موضوعیت دارد. دورهٔ مدرن روان‌کاوی با فروید شروع می‌شود (برزگر، ۱۳۹۵: ۵۷). جرح و تعدیل پیوسته فروید در نظریه‌هایش به گونه‌ای بود که می‌توان یک سه‌گانه نظری را در اندیشه و آرای وی متمایز کرد؛ سه‌گانه‌ای که در آن، فروید متأثر از واقعیت‌های زمانه و شرایط سیاسی و اجتماعی حاکم بر ابتدای قرن بیستم، از یک روان‌شناسی مطلقاً فردی و کاملاً ایده‌آلیستی در نظریه‌های اولیه، به سمت روان‌شناسی جمعی و رئالیستی در آرای متأخرش حرکت می‌کند (ر.ک: Freud, 1940). از این‌رو در بررسی آرای او همیشه

باید توجه داشت که دیدگاه‌های مورد نظر به کدام دوره زندگی اش تعلق دارد. فروید، تعارض میان وضعیت انسان و طبیعت را بستری برای بروز یک اختلال روانی همه‌گیر در بین اعضای جامعه می‌دانست (برزگر، ۱۳۹۵: ۵۴). او در ابتدا غریزه جنسی و در نظریه‌های متأخر خود، تمدن را به عنوان عاملی معرفی می‌کند که با سازوکار پیچیده و اعمال قوانین و محدودیت‌های ضد طبیعی بر زندگی بشر، زمینه سرکوب غرایز بیشتری را فراهم می‌نماید. پیامد سرکوب بیشتر امیال نیز بروز حوادث نورو تیک افزون‌تر خواهد بود. پس رشد و پیشرفت تمدن، عارضه‌ای جز افزایش روان‌نزدی را در جامعه به دنبال نخواهد داشت (ر.ک: فروید: ۱۳۹۹).

مسیر نظریه‌پردازی فروید متأثر از واقعیت‌های زمانه و اتفاقاتی چون جنگ جهانی، ابعاد اجتماعی و سیاسی تری می‌یابد (سیف‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۷۹). این بُعد از آرای فروید از لحاظ زمانی به دور سوم نظریه‌پردازی وی بازگشته که در چارچوب آن، با تعریف دو غریزه متضاد اروس^۱ (زندگی) و تاناتوس^۲ (مرگ)، حیات بشر را عرصه پیکار و تقابل این دو غریزه تفسیر می‌کند (برزگر، ۱۳۹۵: ۸۸-۸۹). بدین ترتیب فرهنگ و تمدن، عرصه‌هایی هستند برای مبارزه میان این دو غریزه که یکی آزادی‌خواه و دیگری اقتدارگراست. در این بین هرچه فرهنگ، شاخص‌های پدرسالاری و ابعاد اقتدارگرایانه بیشتری را داشته باشد و بر جامعه اعمال کند، موضوع فردیت در آن رو به زوال خواهد رفت و ناخودآگاه انسان، عمیق‌تر خواهد شد. بر پایه همین استدلال، فروید در کتاب «روانشناسی توده‌ای و تحلیل اگو» به تفسیر و تبیین سازوکار ظهور جنبش‌های توده‌ای پرداخت و پدیده فاشیسم را حدود ده سال قبل از ظهور آن در اروپا پیش‌بینی کرد (آدورنو، ۱۳۹۲: ۱۱۱). در اینجا فروید بدون ارزش‌گذاری هنجاری، برخلاف آرای اولیه خود، همچون هابز در مقام یک نظریه‌پرداز رئالیست ظاهر شده و در دیدگاه پدرسالارانه خود درباره تمدن و اخلاق، حفظ و پیشبرد آنان را ناگزیر و تنها در سایه سرکوب درون (به وسیله فرمان) و بیرون (به واسطه دیکتاتوری و قدرت) ممکن می‌داند (اودایینیک، ۱۳۸۸: ۲۰۲). البته منظور فروید از ناگزیر بودن پیشرفت تمدن از حرکت در چنین مسیری، ارائه یک تصویر آرمانی نیست. او در اینجا از آنچه هست، سخن می‌گوید، نه آنچه باید باشد. طبق نظر

1. Eros

2. Thanatos

فروید، مسئله روان‌شناسی توده، ارتباط نزدیکی با نوع جدید بیماری‌های روان‌شناختی دارد که وجه بارز عصری هستند که به دلایل اجتماعی-اقتصادی، شاهد زوال فرد و سستی متقابل و تسلیم او به مراجع جمعی قدرتمند بیرونی هستیم (آدورنو، ۱۳۹۲: ۱۱۱). در واقع فروید، فرهنگ و تمدن را عامل اعمال محدودیت مضاعف بر فرد می‌داند و محدودیت مضاعف نیز در اندیشه او، معنایی جز سرکوب وسیع‌تر امیال و غرایز طبیعی ندارد. پیامد این امر، تنگ شدن دایره هویت شخصی یا همان آگو در فرد است، به نحوی که در این مرحله، ما با انسان مستقل و آزادی که بدون دغدغه به دنبال تحقق علایق و غرایزش باشد، مواجه نیستیم؛ بلکه با موجودی سروکار داریم که در پرتو هجوم رانه‌های اقتدارگرایانه بیرونی در یک تراژدی تلخ با فراموشی محض و گاه عامدانۀ خود، آماده سرسپردگی به انواع مراجع مشروع و نامشروع قدرت و انجام هر نوع کنشی است. البته فروید با وفادارای به نظر خود در موضوع عقده ادیپ، در کتاب «آینده یک پندار»، انتقاد خود از جامعه بیمار را به سرکوبی تمایلات جنسی محدود می‌کند (فروم، ۱۳۹۷: ۱۸).

یونگ و جامعه بیمار

موضوعیت جامعه بیمار در اندیشه یونگ نیز صراحتاً قابل مشاهده است. یونگ در روان‌کاوی تحلیلی^۱ خود بر این باور بود که نژادها، قبایل و ملت‌ها هم درست مانند افراد، روان‌شناسی خاص و نیز آسیب‌شناسی روانی^۲ ویژه خود را دارند (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۱۰۱). او با اضافه کردن بُعد و لایه ناخودآگاه جمعی به عنوان عمیق‌ترین قسمت ناخودآگاه هر انسان، شکل‌گیری این لایه را که در بین افراد، خاصیت اشتراکی دارد، متأثر از عوامل محیطی و تاریخی (همچون کهن‌الگوها)^۳ می‌داند. اصطلاح روان جهان‌شمول از ابداعات یونگ است (یونگ، ۱۳۹۹: ۶۸). در اندیشه یونگ، تمامی افسانه‌های باستانی هنوز درون هر یک از ما وجود دارد. در واقع ما نه فقط همچون آنچه فروید با طرح مسئله جنسیت می‌گوید، بلکه با انبوهی از متغیرهای روانی در ناخودآگاه خود مواجه هستیم (رابرتسون، ۱۳۹۸: ۴). بدین ترتیب روان‌شناسی خاص هر فرد، نژاد یا ملتی، حاصل تعامل میان تمایلات موروثی و شرایط محیطی است و اینها نیز به نوبه خود به وسیله تاریخ فرد یا ملت تعیین می‌شوند که در گام بعد همان تاریخ را می‌سازند (همان: ۱۰۱).

1. Analytical psychology

2. psychopathology

3 archetype

یونگ نیز همچون لویون، فروید و فروم، ریشه بیماری جامعه را در زوال فردیت می‌داند. او و فروید ضمن پذیرش توصیف کلاسیک لویون درباره جمعیت انبوه^۱، بر این نظرند که فرد در دل انبوه جمعیت از نظر عقلانی به وضعیت ابتدایی و هیجانی بازمی‌گردد (رابرتسون، ۱۳۹۸: ۱۷۰-۱۷۱). در کتاب «مشکلات روانی انسان مدرن»، یونگ نشان می‌دهد که ساختارهای حاکم بر جامعه غربی، استقلال فردی انسان امروزی را به طرز حیرت‌انگیزی هدف قرار داده و بستر بروز و ظهور جنبش‌های توده‌ای را بیش از گذشته فراهم آورده‌اند (ر.ک: یونگ: ۱۳۹۷). او مهم‌ترین مسئله انسان روزگار نو را پایداری در برابر وسوسه دست شستن از فردیت خود در جامعه‌ای توده‌ای و جلوگیری از پیدایش یک دولت فوق‌العاده متمرکز و سرپا قدرتمند می‌داند (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۸۳). حفظ فردیت، حقوق بشر، آزادی فرد و جلوگیری از پیدایش یک دولت توتالیتر و متمرکز قوی و یا تغییر چنین رژیم‌هایی در صورت وجود داشتن، دغدغه‌های اصلی روان‌شناسی جمع‌محور یونگ هستند (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۵۷-۱۵۸). بدین ترتیب فردیت‌یافتگی مثبت، هسته اصلی روان‌شناسی یونگ است و هر عاملی که با آن مقابله می‌کند، بایستی شناسایی شده و از بین برود (رابرتسون، ۱۳۹۸: مقدمه).

یونگ در کتاب خود، «کشف‌نشده»، وضعیت اسفبار فرد در جامعه امروزی را تشریح می‌کند (ر.ک: یونگ: ۱۳۹۹). او می‌گوید: «تا زمانی که جامعه خود از افرادی تشکیل شده که فردیت از آنها سلب شده^۲، در این حالت زیر سلطه فردگرهای بی‌رحم قرار می‌گیرد. اجازه دهید جامعه تا آنجا که دوست دارد خود را به صورت گروه‌ها و سازمان‌ها در بیاورد. نتیجه همین تشکیل گروه‌ها، از بین رفتن کامل شخصیت فردی است که باعث تسلیم شدن انسان به یک دیکتاتور می‌شود» (همان: ۶۳). موضع یونگ درباره نقش مخرب تشکل‌های اجتماعی به‌ویژه حکومت بر زندگی انسان تاحدودی با موضع آناشیس‌هایی چون ویلیام گادوین و پرودون که باور داشتند با کشف قوانین طبیعی جامعه، قوانین دل‌خواهانه و خودسرانه حکومت‌ها از میان خواهد رفت، مطابقت دارد (بشیری، ۱۳۸۶: ۱۹). او ادامه می‌دهد: «در همه جای جهان غرب ما، قدرت خفه‌کننده تشکل‌های جمعی هر روز به نحوی و به اشکال مختلف در روزنامه‌ها و... بی‌اهمیت بودن فرد را نشان

1. crowd

2. De-individualized Persoas

می‌دهد» (یونگ، ۱۳۹۹: ۶۸). وی جدا از روان‌نژندی، خودویرانگری را به عنوان نوع دیگری از بیماری مشترک دیگر میان فرد و جامعه مطرح می‌کند. او معتقد است که خودویرانگری از جمله بیماری‌های روانی فردی است که به‌ویژه در افراد روان‌پریش مشاهده می‌شود، ولی در مورد گروه‌ها هم صدق می‌کند. در واقع یونگ باور دارد که به دلیل سرکوب ناخودآگاه در دوران پس از روشننگری، کل تمدن غرب دچار روان‌نژندی حادی است که در قالب کشاکش‌های سیاسی امروزی و در سر پروراندن اندیشه خودویرانگری که مسابقه تسلیحاتی، یکی از نمونه‌های آن است، رخ می‌نماید (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۹۱). خودویرانگری ناشی از انتقادناپذیری و فرافکنی است. تشکیلات سیاسی نیز در اندیشه یونگ از بی‌اخلاقی‌ها و اتهام‌زنی‌های متقابل به دور نیست. تشکیلات سیاسی همیشه شرارت و بدی را در گروه مخالف می‌بیند. همان‌گونه که فرد تمایل ثابتی دارد تا از آنچه در مورد خودش نمی‌داند و یا نمی‌خواهد که بداند، از طریق نسبت دادن به دیگری خلاص شود، هیچ‌چیزی بیشتر از این خودرضایتی و فقدان مسئولیت، تأثیر تفرقه‌انگیز و بیگانه‌کننده‌ای بر جامعه ندارد. فرافکنی رابطه حسنه در جامعه و فهم متقابل را از بین می‌برد (یونگ، ۱۳۹۹: ۱۱۰).

یونگ در چارچوب تحلیل نتایج تعارض میان طبیعت و انسان، به شکاف میان ایمان و دانش به عنوان یکی دیگر از نشانه‌های اختلالات روانی عصر حاضر می‌پردازد (همان: ۸۲). او منتقد گرایش‌های تجربی و علمی محض است و آن را یک انحراف در آگاهی می‌داند و معتقد است که در حقیقت انسان، برده و قربانی ماشین‌هایی است که فضا و زمان را برایش فتح کرده‌اند. بدین ترتیب وی در معرض تهدید و خطر تکنیک‌های جنگی قرار گرفته که قرار بود وجود فیزیکی‌اش را محافظت کنند، اما آزادی اخلاقی و روحی را از او گرفتند (همان: ۴۸). اگر فروید با روشی علمی-عقلانی، ماهیت انسان عاقل مختار در عصر مدرن را مورد تردید قرار داد، یونگ نیز عقل مجرد را محدود و ابزار دانست؛ عقلی که پیروی از آن نه رهایی، که محدودیت انسان را موجب می‌شود. او می‌گوید: «اینکه عقل به تنهایی کافی نیست، بزرگ‌ترین مشکلی است که امروزه با آن مواجه هستیم» (همان: ۱۰۸).

در واقع یونگ به تعادل میان عقل و روح معتقد است. برهم خوردن این تعادل به

نفع احساس، تهدید جدی برای جامعه است؛ موضوعی که وی از آن با عنوان تورم روانی یاد می‌کند. او نیز همچون فروید و لوبون معتقد است که اگر میزان احساسات در جامعه از درجه خاصی فراتر رود، احتمال اینکه تعقل بتواند مؤثر باشد، از بین رفته، شعارها و خیال‌های واهی و رؤیاپرذانه به حاکمیت درمی‌آید. در این حالت، اجتماع، بینش و تفکری را که ظهور آن در فرد ممکن است، سرکوب می‌کند (یونگ، ۱۳۹۹: ۱۲-۱۳). با سر برآوردن احساس، انسان توده‌ای پدید می‌آید و در حکومت اقتدارگرایانه‌ای که مکمل چنین انسانی است، دولت جای کلیسا را گرفته، اکنون تهدیدی برای رشد اخلاقی و روانی فرد به شمار می‌رود (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۱۹۹). در اینجا یونگ به نقد نظام سرمایه‌داری می‌پردازد. او این ویژگی نظام سرمایه‌داری را که در آن، هدف وسیله را توجیه می‌کند، به عنوان یکی از سازوکارهای بی‌رحمانه سرکوب عقاید آزاد عنوان نموده که در آن روح اخلاق خفه می‌شود (یونگ، ۱۳۹۹: ۳۳).

با ظهور دولت، گسترش دیوان‌سالاری، زوال فردیت و از بین رفتن تعادل روان به سود احساس، زمینه برای تورم روانی جامعه و تشکیل هسته توده فراهم می‌آید. شکل‌گیری گروه نیز به طور خودکار نیاز به رهبر را پیش می‌آورد. در گام بعد، گروه به شکلی پرشور و سودایی، دل‌بسته کور رهبر می‌شود و از او، اقتداری پرهیبت و قواعدی خشک و سخت‌گیرانه می‌طلبد. یونگ در اینجا به نوعی با توضیح علت بروز پدیده‌هایی چون فاشیسم می‌گوید: «جمع برای اینکه به بی‌شکلی آشفته خود سامان دهد، دست به انتخاب رهبر می‌زند، که او هم معمولاً بدون استثنا، قربانی خودِ بادکرده خود می‌شود که در تاریخ، مثال‌های بی‌شماری برای آن وجود دارد» (همان: ۲۳). واقعیت این است که شناخت یونگ از روان، لاجرم به طرفداری از برخی آرمان‌های لیبرالی کلاسیک به‌ویژه تأکید بر منزلت فرد، رشد و توانایی‌های یگانه او و مبارزه با اجبار خودکامه سیاسی و اجتماعی راه می‌برد (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۶۳). یونگ، لیبرال دموکراسی را شکل ایده‌آل حکومت دانسته، ولی آن را در همه کشورهای عملی نمی‌داند. از همین رو اعتقاد داشت در جایی که زمینه تاریخی، اجتماعی و سیاسی لازم برای نظامی دموکراتیک وجود نداشته باشد، غرس کردن نهال دموکراسی به وسیله صدور فرمان، کاری نابخردانه است. او دموکراسی را تنها در مقیاس کوچک قابل تحقق می‌دید (همان: ۱۹۷).

یکی از نکات حائز اهمیت در اندیشه یونگ، موضوع تغییرات روانی در یک جامعه است که می‌تواند الگویی برای تحلیل کنش‌های جمعی باشد. او می‌گوید: «من فقط می‌دانم ایجاد تغییرات روانی که شانس پایداری داشته باشند، به زمان احتیاج دارد. بینشی که به آرامی طلوع کند، تأثیرات پایداری خواهد داشت تا ایده‌آل‌گرایی مقطعی که بسیار بعید است مدت زیادی دوام بیاورد» (یونگ، ۱۳۹۹: ۱۱۴). اگر فرض یونگ را درباره پایداری بودن بینش‌هایی که به مرور ظاهر می‌شوند بپذیریم، باید قبول کنیم که تأثیر عوامل سیاسی، اجتماعی و فرهنگی که در طول قرن‌ها بر ناخودآگاه جمعی اثر گذاشته‌اند، از تأثیر آن موضوعاتی که در ناخودآگاه فردی جای گرفته‌اند، در کنش انسان مؤثرتر است.

مؤلفه‌های اصلی در تأسیس نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی

در بخش نخست مقاله تلاش شد تا از دیدگاه سه روان‌کاو، وضعیت جوامع بیمار تشریح شده، موضوع امکان بروز اختلالات روانی جمعی اثبات شود. هر یک از این روان‌شناسان، دلایل بیماری روانی جامعه را از دیدگاهی متفاوت نگریسته بودند؛ ولی تمامی آنها بر نقش روزافزون فرهنگ‌های اقتدارگرا و پدرسالار بر بروز اختلالات روانی در جامعه اتفاق نظر داشتند. برخی مؤلفه‌ها نیز به صورت مجزا وجود داشت که توجه هر کدام از روان‌شناسان به آن جلب شده بود. فروم در قالب مفهوم خوی اجتماعی، تغییر در ساختارهای اقتصادی، سیاسی و اجتماعی را عامل روان‌پارگی جمعی معرفی می‌کرد. فروید بر نقش زوال فردیت در عصر تمدن مدرن تأکید داشت و یونگ، الگوهای ازلی و پیشینی تحمیل‌شده بر جامعه را که به بازتولید اقتدار می‌پرداختند، علت روان‌نژندی آن می‌دانست. این اختلاف دیدگاه روان‌شناسان یادشده که نشأت‌گرفته از زوایه نگریستن متفاوت آنهاست، نویسندگان را مجاب کرد که می‌توان با ایجاد یک هم‌پوشانی نظری، از بعد روش‌شناسی به تصویری کامل‌تر رسید که منطبق بر آن به چارچوب و بنیادی برای روان‌شناسی سیاسی جمعی دست یافت. بدین منظور در بخش دوم مقاله به مؤلفه‌های اصلی نظریه روان‌شناسی سیاسی جمعی می‌پردازیم. مؤلفه‌هایی که هر یک از آنها همچون گلوگاهی کلیدی، نقش دروازه ورود به ناخودآگاه یک گروه یا جامعه را ایفا کرده و محقق برای شناخت روان جمعی جامعه به بررسی آنها نیازمند است.

فرهنگ پدرسالار

نوع فرهنگ حاکم بر یک جامعه بر میزان اختلات روانی آن مؤثر است. هرچه فرهنگ بسته‌تر و به پدرسالاری متمایل‌تر باشد، روان‌پارگی جامعه مشهودتر خواهد بود. مفهوم پدرسالاری در معنای تخصصی آن، اصطلاحی است که بر نوع خاصی از ساختار اجتماعی و سیاسی جامعه سنتی ماقبل مدرن دلالت دارد؛ ساختاری با نظام ارزشی ویژه و اشکالی از گفتمان و عمل که بر شیوه متمایزی از سازمان‌دهی اقتصادی استوار شده و خصوصیت جامعه و مردان و زنان آن را شکل می‌دهد (شرابی، ۱۳۸۵: ۴۳-۴۵). ویژگی اساسی روانی-اجتماعی^۱ این نوع جامعه، چه از نوع محافظه‌کار و چه مترقی آن، سلطه پدر (پاتریارک یا پدرسالار) بوده که خانواده ملی و همین‌طور خانواده طبیعی حول محور او سازمان می‌یابد. بدین طریق بین حکمران^۲ و توده^۳ و بین پدر و فرزند، تنها روابط عمودی وجود دارد. در هر دو زمینه، اراده پدری، اراده مطلق است که هم در جامعه و هم در خانواده از طریق یک اجماع سنتی و همراه با مراسم، تشریفات و خصیصه اجبار وارد عمل می‌شود (همان: ۳۱). در واقع مفهوم جامعه مدنی در فرهنگ پدرسالار تحقق نیافته و در یک ساختار متمرکز سیاسی، نقش‌های اجتماعی از تنوع و تکثر برخوردار نیستند. یک سیستم ساده و تک‌سلولی به جای یک بافت چندگانه و پیچیده حاکمیت می‌کند. در این نوع فرهنگ، مردم اتباع حاکم تلقی شده و حقی برای رقابت و مشارکت ندارند. طبیعی است که رابطه تابعیت صرفاً با تغییر واژگان (از اتباع به شهروندان) و یا با نوشتن قانون اساسی به یکپاره از بین نمی‌رود، بلکه با وجوه مختلف حیات اجتماعی پیوند دارد (بشیریه، ۱۳۸۶: ۶۶۲).

امروزه اما ثابت شده است که حیات پدرسالاری، محدود به بازه زمانی گذشته و جوامع سنتی نخواهد بود. نسخه نوسازی‌شده پدرسالاری صرف‌نظر از اشکال و ساختارهای حقوقی و سیاسی مدرن جوامع امروزی می‌تواند در آنها نیز پدیدار شود. هشام شرابی می‌گوید: «همان‌طور که در فضای مدنی، فرد سعی می‌کند از قدرت برهنه نهادهای اولیه‌ای مثل خانواده، طایفه یا فرقه مذهبی، فاصله گرفته، پناهگاهی در مقابل آن بیابد، همواره نیز درمی‌یابد که این نهادها (پناهگاه‌ها)، صورت مشابهی از اقتدار و

1. psychosocial
2. ruler
3. ruled

خشونت را به نمایش می‌گذارند. بدین ترتیب صور و اشکال بیرونی، مدرن، مادی، حقوقی و زیبایی‌شناختی خانواده و جامعه پدرسالار جدید هرچه باشد، ساختار داخلی‌شان همچنان ریشه در ارزش‌ها و روابط اجتماعی پدرسالارانه گروه‌های خویشاوندی، طایفه‌ای، مذهبی و قومی یا نژادی دارد. مدرن و پدرسالار با دوگانگی خاصی در اتحادی تناقض‌آمیز با هم هم‌زیستی دارند» (شرابی، ۱۳۸۵: ۳۲). پارادوکس سنت و مدرن، عارضه‌ای نوروتیک در جامعه خواهد بود. بدین ترتیب حاکمیت فرهنگ پدرسالار، یک دوگانگی روان‌پاره‌ای^۱ در جامعه ایجاد می‌کند. در این بین خرده‌بورژوازی، نماینده پدرسالاری است و قرار گرفتن متعارض‌ترین ارزش‌ها و متناقض‌ترین گرایش‌ها در طبقه خرده‌بورژوازی، آن را به روشن‌ترین وجه به عنوان نمادی برای این دوگانگی روان‌پاره تبدیل می‌کند (همان: ۳۳).

در یک تعریف، خرده‌بورژوازی را می‌توان به‌مثابه طبقه اجتماعی که پیش از بقیه، نماینده جامعه و فرهنگ پدرسالار جدید است و متعارض‌ترین ارزش‌ها و گرایش‌ها را در خود دارد که بدون تصمیم و یا ترکیب آگاهانه با هم هم‌زیستی دارند و سبب ایجاد نوعی از ساختارها و اعمال نامربوط و متناقض می‌گردند، در نظر گرفت. نجیب محفوظ^۲، نویسنده مصری، شخصیت فرد در چنین حالتی را به کلاف سردرگم و گره کوری تشبیه کرده که بخشی از آن تحت تأثیر عقاید جدید غربی و بخش دیگر در باورهای سنتی فرد ریشه دارد: نیمی از او اعتقاد دارد، عبادت می‌کند، روزه می‌گیرد و به زیارت می‌رود و نیمه دیگر ارزش‌هایش را در بانک‌ها، دادگاه‌ها و حتی در سینما و تئاترها و شاید حتی در خانه و در میان خانواده‌اش در مقابل تلویزیون، باطل و بی‌اعتبار می‌سازد (همان).

نظام باورهای چنین اشخاصی بر اثر سرعت تحولات، فرسوده، در معرض تخریب و طبقه اجتماعی او، متزلزل است. او انسان تک‌افتاده‌ای بیش نیست. این انسان هنوز به بلوغی نرسیده که از فعلیت گفتاری و رفتاری خود یک مسئله بسازد و این فعلیت را همچون یک رویداد^۳ به پرسش و نقد بگیرد؛ رویدادی که اندیشه انتقادی‌اش باید معنا و ارزش فردیت آن را بیان کند و در آن هم دلیل وجودی خود را بیابد و هم بنیاد آنچه را که می‌گوید (تاجیک، ۱۳۹۹: ۲۴). این انسان برای رهایی از وحشت دوگانگی‌ای که در

1. Schizophrenic duality
2. Najib Mahfouz
3. evenement

هویت او رخنه کرده، بیش از هر زمانی به آینده‌ای احتیاج دارد تا در آن بنگرد و من واقعی‌اش را بیابد. لوح وجودی او، همه‌چیز هست و هیچ‌چیز نیست. گاه اراده معطوف به تسلیم دارد و گاه اراده معطوف به مقاومت. ناخودآگاه او میل دارد هم رهبر باشد، هم پیرو و... هم سنتی باشد و هم مدرن و... (تاجیک، ۱۳۹۹: ۱۱۴).

گفتمانی دوانگار^۱ و کلام‌محور بر تفکر او حکمرانی می‌کند که در چارچوبش می‌توان تضادهای دوگانه ذهنی او را تا ابد در مقیاسی بی‌نهایت برشمرد. بدین ترتیب نسخه نوسازی شده پدرسالاری یا همان پدرسالاری جدید از لابه‌لای شکاف میان سنت و مدرنیته سر بر آورده، و اعضای جامعه را بدون پشتیبان در آن تضاد رها می‌کند. در این بین شخصیت‌های روان‌پاره عمدتاً در خرده‌بورژوازی، یعنی طبقه‌ای تبلور می‌یابند که ظهور آن حاصل رشد جمعیت، مهاجرت به شهرها، حاشیه‌نشینی و ساختار متمرکز قدرت یا قبضه آن توسط نظامیان است. درک بهتر این تضاد مستلزم آن است تا در کنار وضعیت پدرسالار، که مارکس آن را ناشی از شیوه تولید آسیایی می‌دانست، تعریف و شناختی هم از مدرنیته به دست آوریم. مدرنیته در ذات خود، پدیده‌ای اروپایی است. محتوای تاریخی آن به عصر رنسانس و روشنگری دینی مبتنی بر مرزبندی میان آنچه از تجربه حاصل شده و آنچه ماورائی و یا وهم است بازمی‌گردد. بازتاب‌دهنده واقعیت‌های جدید سیاسی و اجتماعی از قبیل شورش، حق انتخاب و اعتراض و توقع پاسخگویی از زمامداران است. امکان واقعیت یافتن جامعه باز نه فقط در بُعد سیاسی، بلکه در ابعاد اقتصادی و فرهنگی را تحقق بخشیده، در پرتو آن، ایده‌های نو، آرای جدید، حقوق فردی و امکان رشد فراهم می‌گردد (برمن، ۱۳۸۶: ۱۰۹-۱۵۶). این چهار ویژگی مدرنیته با عناصر روح پدرسالاری در تعارضی فاحش است. تعارضی که لاینحل ماندن آن می‌تواند بر شدت روان‌نژندی اجتماعی بیفزاید.

سرکوب و سانسور

نقطه کلیدی و فصل مشترک پیوند روان‌شناسی و سیاست را می‌توان مفهومی به نام سرکوب و سازوکار اعمال آن بر فرد و جامعه دانست. این مفهوم در حوزه سیاست، بسته به نوع و شیوه‌های اعمال قدرت، اشکال متنوعی را به خود گرفته که علم سیاست به

بررسی آنها می‌پردازد. معمولاً بالا بودن شدت سرکوب در یک جامعه، بر بسته بودن آن دلالت دارد. روان‌شناسی نیز با تحلیل موضوع سرکوب و عوامل آن بی‌ارتباط نیست. کاربرد اساسی سرکوب در روان‌شناسی فرویدی به عنوان مهم‌ترین عامل شکل‌دهی و عامل تغذیه ناخودآگاه است. در واقع سرکوب چون چماقی است که با فرود بر سر امیال برآمده از ناخودآگاه، آنها را بازپس می‌فرستد. آنتونی ایستوپ در تلاش برای تبیین سازوکار اجتماعی سرکوب می‌نویسد: «چگونه مردان و زنان جوان در جنگ جهانی دوم می‌توانستند با مرگ در برخی از فجیع‌ترین اشکالش روبه‌رو شوند؟» او پاسخ می‌دهد: «آنها ترسشان از مرگ را سرکوب کرده‌اند؛ کاری که اگر آنها در طفولیت، میل به مادر را و ترس از اختگی ملازم با آن را سرکوب نکرده بودند، ناممکن می‌بود. در واقع این دال‌های آنهاست که سرکوب می‌شوند؛ مرگ، شکنجه، موش‌ها، زنا با محارم، پدرکشی. دال‌هایی که خیالات واقعی مربوط به این مقولات را بازنمایی می‌کنند، بدون خطر در ناخودآگاه جای می‌گیرند» (ایستوپ، ۱۳۹۷: ۴۸).

از این‌رو سرکوب یک رویدادِ تکینه که در یک مقطع زمانی و لحظه خاص ظاهر شود نخواهد بود؛ بلکه یک سازوکار مداوم است که از کودکی شروع شده و در طول زندگی فرد، او را در برمی‌گیرد، شخصیت و هویتش را هدف قرار می‌دهد و تلاش می‌کند او را با هنجارهای حاکم بر گفتمان خود همگون و همراه سازد. این روند از طفولیت با فرد همراه است و با تعریف یک نظام‌وارهٔ هنجاری برای او، نهاد را به قاعده درآورده، خط سیر ثابتی را برایش تعریف می‌کند که مطیع، پیش‌بینی‌پذیر و در برابر گفتمان سرکوب معمولاً محافظه‌کار باشد و نگذارد او از پرس یکسان‌ساز گفتمان‌های حاکم بگریزد و به عرصه مقاومت و کانون استقامتی در برابر گفتارهای غالب و گفتمان‌های مسلط بدل شود و میل را فریاد بزند.

سرکوب، منابع مختلفی دارد. در واقع نهاد از ناحیهٔ منابع متعدد و متفاوتی مورد حملهٔ سرکوب قرار می‌گیرد. این منابع همگی بیرونی بوده، اما بخشی از آنها به مرور طی فرآیندی در شخصیت فرد درونی می‌شود و در قالب ویژگی‌هایی چون وجدان، باور و... خود را بر نهاد تحمیل می‌کند و آن منِ آرمانی را تشکیل می‌دهد که خود ممکن است از ناحیهٔ قدرت جعل و به طور غیر مستقیم به افراد جامعه معرفی شده باشد. از

جمله منابع بیرونی سرکوب، دو سطح فرد و اجتماع است. در سطح فرد، خانواده (پدر، مادر، خواهر، برادر و...) و در سطح اجتماع، هنجارهای حاکم و ساختارهای اقتصادی، سیاسی و علمی معطوف به بازتولید قدرت می‌توانند عاملی برای سرکوب نهاد باشند. از این رو می‌توان موقعیت‌مند بودن و وابستگی حجم و میزان سرکوب را به شرایط محیطی، زمانی و مکانی تشخیص داد. نوع سرکوب و میزان آن در یک نظام دموکراتیک در مقایسه با یک نظام دیکتاتوری یا اقتدارگرا، متفاوت است. تمایز فرهنگی و تربیتی میان شخصیت افراد رشدیافته در این دو گونه از نظام‌های سیاسی را می‌توان از همین ناحیه دانست. یک نظام اقتدارگرا یا دیکتاتوری، استعداد بیشتری برای تربیت افراد مطیع و پیرو دارد. همان‌گونه که یک نظام دموکراتیک می‌تواند با تقویت جسارت فردی، انسان‌های آزادی‌خواه بیشتری را به جامعه تحویل دهد.

بدین ترتیب سرکوب همان‌گونه که در حوزه خصوصی بر ناخودآگاه فردی مؤثر است، در حوزه عمومی ناخودآگاه جمعی هر انسان را که با دیگران مشترک است، شکل می‌دهد. می‌توان ارتباط میان سرکوب و کنش را از منظر روان‌کاوی بدین‌گونه تحلیل نمود که سرکوب، امیال، لذت‌ها و آرزوهای فروخورده را به ناخودآگاه ارجاع می‌دهد و ناخودآگاه در سازوکاری غیر مستقیم با جعل آگاهی، کنش را رقم می‌زند.

زوال فردیت

همان‌گونه که اشاره شد، از نظر روان‌شناسان، یکی از نشانه‌های سلامت جامعه، فردیت‌یافتگی آن به معنای احترام به من و آزادی آن از قیدوبندهای تحمیل‌شده از بیرون است. هرچه افراد متأثر از شرایط و ضوابط زندگی اجتماعی، مجبور به تن دادن به آنچه نیستند شوند، با زوال فردیت مواجه خواهیم بود. در این شرایط، خلاقیت رو به ضعف نهاده خواهد شد، به استعدادها و تخصص‌گرایی توجهی نمی‌شود و فردیت منفی مبتنی بر رقابت غیر اخلاقی من‌ها با یکدیگر پرورش یافته، جامعه گرفتار اوصاف ضد اخلاقی چون ریاکاری، زیرآب‌زنی، دروغ‌گویی و... می‌شود. فروید، تمدن و رشد آن را به عنوان عامل این وضعیت معرفی می‌کند (ر.ک: فروید: ۱۳۹۹). از نظر او، تمدن احترامی برای انسان و کرامتش قائل نیست و محدودیتی‌های بی‌شماری را بر وی تحمیل می‌کند تا انسان را در چنبره عقده‌های بی‌شمارتر گرفتار کند و فرصت را برای تسلط نیروهای روان‌شناختی عوام‌فریبانه در ترکیب وحدت‌بخش او با گروه فراهم آورد (Freud, 1922: 7).

یونگ نیز در نظریه خود برای زوال فردیت، اهمیت قائل می‌شود. بی‌تردید یکی از عوامل اصلی زوال فردیت در اندیشه یونگ، ظهور دولت مدرن است. در اینجا رابطه‌ای معکوس میان قدرت دولت و فردیت برقرار است؛ نکته‌ای که از نگاه نظریه پردازان مدافع پدرسالاری همچون رابرت فیلمر نیز پنهان نمی‌ماند. او (فیلمر) در سراسر کتاب کوچک خود به نام «پدرسالار، یا قدرت طبیعی شاهان» سعی دارد تا نشان دهد که رشد فردیت، انحلال اجتماعی را به دنبال خواهد داشت (ر.ک: فیلمر: ۱۳۹۶).

در مقابل، یونگ در نقد خود از دولت، به آرای نظریه پردازان مکتب فرانکفورت و انتقادهای آنان از عقل ابزاری حاکم بر نظام سرمایه‌داری نزدیک می‌شود. پیروزی تعقل (عقل ابزاری)، نوعی اختلال روانی یا روان‌رنجوری کلی در انسان مدرن پدید آورده که یک گسست شخصیتی شبیه دوپارچگی جهان امروز (کنایه از نظام دوقطبی آن زمان) را سبب می‌شود. یونگ با انتقاد از نفوذ و حضور دولت در تمام شئون زندگی فردی، آن را عامل زوال فردیت می‌داند که در چنین شرایطی، امکان توده‌ای شدن اجتماع وجود دارد؛ چراکه جمع در این حالت از نظر روانی دچار خلأ بوده، نیازمند است تا از نظر روانی به مرجع اقتدار دیگری تکیه کند. شما زمانی می‌توانید خدایان یک انسان را از او بگیرید که در عوض خدای دیگری به او بدهید (یونگ، ۱۳۹۹: ۷۳). زوال فردیت، مساوی است با تحقق شرایط ظهور جنبش‌های توده‌ای.

لوبون مدت‌ها پیش از یونگ اشاره کرده بود که با از بین رفتن فردیت انسان‌ها، امکان توده‌ای شدن جوامع افزایش یافته، به تدریج سطح فرهنگ کاهش می‌یابد (لوبون، ۱۳۹۵: ۲۴). در نظر یونگ، دولت به عنوان محصول عقل مدرن، در مقام یک اسطوره ظاهر شده و آگاهی کاذبی را القا می‌کند. دفاع یونگ از جایگاه دین دقیقاً از همین موضع نشأت می‌گیرد که دولت به عنوان نماینده قدرت دنیوی، تعارض میان او و طبیعت را مضاعف کرده، از این راه، فردیت انسان‌ها را سرکوب می‌کند. در اینجا دین به عنوان منبع قدرت غیر دنیوی همچون عنصری وارد شده که تعادل روانی را در فرد ایجاد نماید. البته یونگ، قرار گرفتن دین دولتی مارکسیست و دین دولتی کلیسا را در کنار هم خطرناک توصیف می‌کند (یونگ، ۱۳۹۹: ۲۷-۴۹).

انتقادهای یونگ از دولت و کارویژه‌های آن درست در مقابل نظریه‌های هگل قرار می‌گیرد. در واقع اگر هگل را به عنوان مهم‌ترین نماینده نظریه دولت به عنوان نهادی

اندام‌وار و عقلانی بپذیریم، شاید بتوانیم ادعا کنیم اختلاف میان روان‌شناسان و فلاسفه عقل‌گرایی چون هگل، دقیقاً از اختلاف بر سر اعتقاد به نقش روان و یا عقل نشأت خواهد گرفت. هگل، دولت را والاترین مرحله در تکامل اخلاقی انسان و بنابراین متضمن اراده عقلانی و آزاد انسان می‌دانست و تنها در تبعیت کامل فرد از دولت، واقعیت عقلانی فردی تحقق می‌یافت. آزادی کامل در اندیشه هگل در اطاعت از دولت حاصل شده، نه امیال شخصی؛ چراکه دولت، عالی‌ترین مظهر آگاهی و آزادی در طول تاریخ بوده و در مقایسه با فرد، مرحله پیشرفته‌تری از عقل و روح را داراست (بشیریه، ۱۳۸۶: ۳۱).

شناخت جایگاه فردیت در اندیشه فروید به بررسی ساختار نظریه وی نیازمند است. روح حاکم بر هر سه مدل نظریه‌پردازی فروید، موضوع عقده ادیپ است. در برهه اول، روان‌شناسی فروید دارای ویژگی‌های کودک‌گرا بود که از تلاش برای کشف ارتباط با اساطیر دوردست شروع و در مرز هفت‌سالگی متوقف می‌شد و به تحلیل می‌پرداخت. او حتی با خونسردی این کودک‌شناسی را از ذهن افراد بزرگسال استخراج می‌کرد. فروید اصلاً به خود کودک کاری نداشت، بلکه با ذهنیت کودکانه بزرگسالان سروکار داشت؛ چراکه تنها با توجه به عاقل‌های بزرگسال و اصلاً در گفت‌وگوی با عقل، ردپای عواطف پیدا می‌شود و دنباله آن تا دوران کودکی فرد ریشه می‌زند. به بیان واضح‌تر، عقده ادیپ به عنوان اولین و اصلی‌ترین عقده، از کودکی بر روان فرد اثر گذاشته، با رشد او در قالب صورت‌های دیگر بازتولید می‌شود. پس می‌توان گفت طی این برهه، در اندیشه این دانشمند، گرایش‌های گذشته‌گرایی و بازگشت به عقب مشاهده شده و فروید کلید اصلی سؤالات خود را از دل اساطیر و اعصار گذشته می‌یابد. ولی در دوران میان‌سالی و اواخر عمر فروید، سیمای نوعی فرجام‌شناسی در اندیشه‌های او سر برمی‌آورد.

آرایش نیروهای حاکم بر دوره اول نظریه‌پردازی فروید، ارکان یک نظریه روان‌شناسی فردگرا را به ما نشان می‌دهد که ساختار آن بر دو مفهوم زیربنایی به نام ضمیر خودآگاه و ناخودآگاه استوار شده است. فروید در نظریه‌های اولیه خود مبتنی بر دو بُعد خودآگاه و ناخودآگاه روان فرد، از سه سطح هوشیاری^۱، نیمه‌هوشیاری^۲، ناهشیاری^۳ سخن می‌گفت. ضمیر خودآگاه در اندیشه فروید، بخش کوچک شخصیت را تشکیل می‌دهد؛

1. Conscious
2. Preconscious
3. Unconscious

در حالی که قسمت عمده شخصیت، همان ضمیر ناخودآگاه بوده که محل دفن غرایز، امیال، آرزوها و خاطره‌های واپس‌زده است که در رفتار آدمی، تأثیر فراوان دارد (برزگر، ۱۳۹۵: ۵۸). بدین ترتیب هرچه میزان این فروخوردگی امیال در فرد بیشتر باشد، فردیت او زوال‌یافته‌تر خواهد بود. فروید برای نفوذ به ضمیر ناخودآگاه از روش‌های متنوعی از جمله تداعی‌آزاد و تعبیر رؤیایها استفاده می‌کرد (سیاسی، ۱۳۷۷: ۳-۴).

فروید به مرور پازلی جدید را به عنوان ساختار تشکیل‌دهنده شخصیت انسان طراحی کرد و از سه وجه نهاد^۱، من^۲ و فرامن^۳ سخن به میان آورد. در دسته دوم نظریه‌های فروید، نهاد مدل تکامل‌یافته و پیشینه‌شده ناخودآگاه است (شولتز و شولتز، ۱۳۷۵: ۲۶۶). او در تعریف خود از این بخش روان می‌گوید: «دیرینه‌ترین حوزه روان را نهاد می‌نامیم. نهاد شامل تمامی آن خصایصی است که فرد به ارث می‌برد؛ تمامی خصایصی که در بدو تولد با او هستند و در سرشت او جای می‌گیرند. به همین دلیل مهم‌ترین جزء نهاد، غرایز هستند که از سازمان بدن سرچشمه می‌گیرند» (فروید، ۱۳۹۲: ۳).

در اینجا مرز میان آرای فروید و یونگ برای لحظه‌ای فرومی‌پاشد، زیرا فروید با مطرح کردن این نکته که «نهاد از خصایص به ارث رسیده تشکیل شده است» تاحدی به نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ نزدیک می‌شود؛ اما سریعاً با طرح این موضوع که نهاد تابع غریزه و اصل لذت^۴، خاصه لذت جنسی است، مجدداً در مسیری متضاد با یونگ به حرکت درمی‌آید. در اندیشه او، هدف نهاد به حداکثر رساندن لذت و حداقل‌سازی رنج است (برزگر، ۱۳۹۵: ۶۹). فردی که به لذت‌های مدنظر دست نیابد، در عرصه فردیت به تکامل نرسیده است. دو بخش دیگر، یعنی من و فرامن، متأخر و منشعب از نهاد شکل گرفته و انرژی فعالیت‌های خود را از آن دریافت می‌کند (سیاسی، ۱۳۷۷: ۵). نهاد، هیچ اطلاعی از عالم خارج و واقعیت‌ها ندارد و بدون در نظر گرفتن مقتضیات و عینیت‌های بیرونی در جست‌وجوی تنها هدفش یعنی ارضای آنی است. همچنین نهاد، چیزی از قضاوت‌های ارزشی خوب و بد اخلاقی نمی‌شناسد (شولتز و شولتز، ۱۳۷۵: ۲۶۶). بدیهی است که نهاد نمی‌تواند تمام امیال و غرایز را ارضا و تغذیه کند. در اینجا پدیده

1. Id
2. Ego
3. Super ego
4. Pleasure principle

واپس‌زدگی خواسته‌ها به درون نهاد بروز می‌یابد (برزگر، ۱۳۹۵: ۷۰). امیال واپس‌زده در خودآگاه فراموش می‌شوند، اما در ناخودآگاه و نهاد جای گرفته، در رفتار شخص اثر می‌گذارند (آریان‌پور، ۱۳۷۵: ۱۶۸).

البته فروید نیز باور دارد که تحقق فردیت برای تمامی جامعه ممکن نیست، چراکه اگر بنا بود هیچ واپس‌زدگی اتفاق نیفتد و تمدن بر مبنای نهاد و تحقق غرایز آن پیش رود، زندگی انسان به واسطه تضاد شدید امیال با یکدیگر، چندان دوام نمی‌یافت. از این‌رو فروید، قطعه دوم پازل خود را به من (اگو) اختصاص می‌دهد که کارکردی برون‌گرا دارد. در اینجا من نماینده منطق، وجدان و عقل است (کرین، ۱۳۷۷: ۱۴۷). او به تابعیت از اصل واقعیت، شرایط بیرونی را در نظر گرفته و به کنترل، رام کردن و تطبیق نهاد با حوزه‌های بیرونی می‌پردازد. اگر اصل لذت بر پایه غریزه عمل می‌کرد، اصل واقعیت اکتسابی بوده و مبتنی بر کسب تجربه برای وفق دادن خود با محیط اجتماعی است (کریمی، ۱۳۷۴: ۶۷). در واقع من، سانسورچی لذت‌هاست. اوست که تشخیص می‌دهد تحقق کدام لذت با واقعیات جامعه در تضاد نیست و می‌تواند متبلور شود. او عقل مطلق است. فرمان، من آرمانی یا سوپراگو، تکمیل‌کننده طرح دومین نظریه فروید است. این بخش از روان نیز سازوکاری کنترل‌کننده بر نهاد اعمال می‌کند. اما روش آن برخلاف من، بهره‌گیری از عقل نبود، بلکه بر مبنای هنجارهای اخلاقی و ارزش‌های اکتسابی خوب و بد است که فرد در طول زندگی، آنها را درونی کرده، بر درستی‌شان باور دارد. بدین ترتیب من آرمانی توسط جامعه برای فرد ترسیم می‌شود و نمایانگر انتظاراتی است که اجتماع از او دارد (پروین، ۱۳۷۲: ۱۰۸).

به موازات رشد این من آرمانی، جامعه پذیرای ویژگی‌های توده‌ای خواهد شد. برجستگی ابعاد سیاسی در نظریه‌های فروید به همین جا ختم نشده و متأثر از مرگ‌اندیشی و حاکمیت روح مرگ بر روان اروپای درگیر جنگ جهانی اول در آرای متاخر و دسته سوم نظریه‌های او نمود واضح‌تری می‌یابد. او پس از جنگ جهانی به دلیل ناتوانی نظریه‌سازهای سه‌گانه خود در توجیه رفتار جنگ‌طلبانه، نظریه غرایز دوگانه را مطرح کرد (سیف‌زاده، ۱۳۷۹: ۲۷۹). در این زمان، فروید با فاصله گرفتن از

باورهای قلبی خود، دو غریزه زندگی (اروس)^۱ و مرگ (تاناتوس)^۲ را نیروهای تشکیل‌دهنده شخصیت انسان می‌دانست (سیاسی، ۱۳۷۷: ۲۷۹). غریزه زندگی یا اروس، وحدت‌بخش و در برگیرنده تمامی تمایلات طبیعی انسان و به صورت فراگیر دلبستگی‌ها و امیال او (با تأکید بر میل جنسی) است. در مقابل غریزه مرگ، یک نیروی ویرانگر با هدف تخریب و تحقق نیستی است. احساسات انتقام‌جویانه، حسادت، کینه‌توزی، خودآزاری و دگرآزاری، همگی از این غریزه سرچشمه می‌گیرد (برزگر، ۱۳۹۵: ۸۷-۸۸). تسلط غریزه مرگ بر روان یک جامعه نیز حکایت از آن دارد که افراد آن جامعه به صورت مجزا مملو از امیال فروخورده بوده، از فردیت ضعیف رنج می‌برند.

خوی اجتماعی

مفهوم خوی اجتماعی فروم را می‌توان به عنوان یکی دیگر از مؤلفه‌های شناخت ناخودآگاه جمعی یک جامعه استفاده کرد. فروم نیز چون فروید، یک یهودی بود که خانواده‌ای عمیقاً معتقد داشت. همانند بسیاری از روان‌شناسان، دیدگاه‌های نظری او، الهام‌گرفته از تجربه‌های زندگی‌اش بود (شولتز، ۱۳۸۳: ۱۹۹-۲۰۰). همین امر موجب شد که بعدها او در شیوه خاص روان‌کاوی خود، نقش عوامل بیرونی را در شکل‌گیری شخصیت برجسته بداند. نفوذ جامعه در سراسر آرای فروم حضور دارد، چراکه از نظر او، شخصیت به وسیله اجتماع ساخته و پرداخته شده و اختلاف‌های شخصیت‌ها ناشی از اختلاف میان جوامع است. بدین ترتیب او را در کنار آدلر و هورنای به عنوان روان‌شناسان اجتماعی-روانی دسته‌بندی می‌کنند که در شکل‌گیری شخصیت به تأثیرپذیری آن از نفوذ نیروهای اجتماعی و فرهنگی باور دارند (برزگر، ۱۳۹۵: ۲۰۱-۲۰۹). او رهیافتی میان‌رشته‌ای داشت که در آن اندیشه سیاسی و روان‌شناسی عجین بودند (شولتز، ۱۳۸۳: ۱۹۸-۱۹۹).

یکی از ارکان اساسی نظریه روان‌شناسی اجتماعی فروم، تعارض میان آزادی و امنیت است، به نحوی که او در شاهکار نظری‌اش به نام «گریز از آزادی»^۳، ضمن اشاره به پیوند میان روان‌شناسی و اندیشه سیاسی در تمدن غرب، نسبت میان آزادی و امنیت انسان را به گونه‌ای نشان می‌دهد که هرگاه آزادی بیشتری برای انسان به دست می‌آید، بر میزان

1. Eros

2. Thanatos

3. Escape from freedom

احساس ترس، تنهایی، بی‌اهمیتی و بیگانگی‌اش از دیگران افزوده می‌شود (برزگر، ۱۳۹۵: ۲۰۲). فروم، انسان مدرن و معاصر را به واسطه برخورداری از آزادی بیشتر در تنهایی و احساس ناامنی بالایی ارزیابی می‌کند. در واقع فروم نشان می‌دهد که با رشد تمدن، هرچند آزادی نیز افزایش یافته، در بستر آن فرد حق انتخاب می‌یابد، در زندگی اجتماعی، اسیر محدودیت‌های متعدد و نانوشته‌ای است که همچون پيله‌ای، او و کنش‌هایش را در بر گرفته و جهان انتخاب‌هایش را کوچک و کوچک‌تر و اضطراب را برایش بزرگ و بزرگ‌تر می‌کند. فروم با تأکید بر اثرگذاری نظام‌های اقتصادی رانتی و انحصارگرا (از جمله سرمایه‌داری انحصارطلب) و چرخش طبقاتی بر روان، استقلال اقتصادی انسان در چنین حالت‌هایی را از دست رفته می‌داند و معتقد است که فرد ناتوان از درک روندهای اقتصادی در مواجهه با بحران‌های بیکاری، تورم و گسترش آسمان‌خراش‌ها به احساس ترس، ناتوانی و بی‌اهمیتی دچار می‌شود (شولتز، ۱۳۸۳: ۷۰-۷۲).

وی در سبک خاص روان‌کاوی خود، مجموعه‌ای از عوامل اقتصادی، اجتماعی، ایدئولوژیکی و تاریخی را با موضوع روان مرتبط ساخته، به ابداع مفهومی با عنوان خوی اجتماعی می‌پردازد (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۱). در باور فروم، وظیفه روان‌شناسی سیاسی، فهم رفتاری است که ناخودآگاه برانگیخته شده و این فوران تحت تأثیر زیربناهای اقتصادی و اجتماعی بر رانه‌های روانی جامعه صورت گرفته است (جی، ۱۳۹۲: ۸۳). از نظر او، جایگاه و ایدئولوژی هر طبقه و گروه اجتماعی با طبقات و گروه‌های دیگر اجتماعی، متفاوت بوده و به همین منوال نیازهای روانی گروه‌های مختلف نیز با یکدیگر متمایز است. در اینجا فروم تاحدی به مفهوم انتزاعی تاریخمندی در اندیشه هورکهایمر و مارکوزه نزدیک می‌شود (همان: ۸۲).

یکی از کلیدواژه‌های فهم روان‌کاوی سیاسی و جمعی، مفهوم «خوی اجتماعی» است که اریک فروم مطرح کرد. این مفهوم موجد جوهره اصلی ساختمان خوی اکثریت اعضای هر گروه بوده که در نتیجه پاره‌ای از تجربه‌های اساسی و طرز مشترک زندگی‌شان پدید آمده است (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۱). از نظر روان‌کاوی تحلیلی، شکل‌گیری منش یا خوی، نتیجه انطباق نیازمندی‌های روانی انسان با طرز زندگی رایج در اجتماع است. این خوی شکل‌یافته به نوبه خود افکار و احساسات فرد را معین می‌کند. از نظر این دیدگاه، هر آیین یا دستگاه نظری، دارای زادگاهی هیجانی-عاطفی است که در

ساختمان خوی فرد ریشه دارد و کلید فهم روح هر اجتماع در پی بردن بدین واقعیت نهفته است که آن اجتماع یا هر یک از طبقات آن، شخصیت اجتماعی خاصی دارد که بر اساس آن، اندیشه‌های مختلف پرورش می‌یابند و نیرومند می‌شوند (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۳). بدین‌سان در یک جامعه، چیزی پایدارتر از «میراث احساسی» یافت نمی‌شود (لوبون، ۱۳۹۵: ۳۳).

درباره این مسئله که خوی چه کاری برای فرد و چه سودی به حال اجتماع دارد، می‌توان گفت که خوی از لحاظ ذهنی، وظیفه دارد تا شخص بهنجار را به جانب افعال عملاً ضروری هدایت نماید و رضایتی روانی نیز از این فعالیت، نصیب وی سازد و درباره اجتماع، خوی اجتماعی، ضروریات خارجی را درون می‌برد و به باطن فرد می‌آمیزد و بدین ترتیب انرژی انسانی را به وسیله یک نظام اقتصادی و اجتماعی معین تجهیز می‌کند. تا زمانی که اجتماع از هر دو نظر، رضایت فرد را تأمین می‌کند، نیروهای روانی موجب تحکیم آن می‌گردند. اما هنگامی که صورت‌بندی اجتماعی و اقتصادی تازه‌ای به وجود می‌آید، فاصله‌ای پدید خواهد آمد و شرایط نوین در تعارض با خوی قدیم به کار می‌افتد و خوی قدیم نمی‌تواند موافق طبیعت خود عمل کند. در چنین شرایطی، طبقات و گروه‌های اجتماعی (خاصه طبقه‌ی متوسط) واکنش نشان می‌دهند؛ واکنشی‌هایی که گاه حتی متناقض به نظر می‌رسند.

از نظر کوهن، ظهور چنین شرایطی، ارتباطی تام با وضعیت برخی اقشار اجتماعی در دوران انتقال از یک صورت‌بندی به صورت‌بندی دیگر دارد. اضطراب‌های ناشی از چنین گذاری باعث دوپارگی روان جمعی و احیای اسطوره‌ها و اعتقادات سنتی درباره عصر طلایی آینده به عنوان وسیله‌ای برای فرافکنی آرزوهای اجتماعی می‌گردد. از طرفی در یک فرهنگ پدرسالار و اقتدارگرا که سیاست در آن متمرکز و اقتصاد بر شیوه‌های غیر آزاد استوار است، شرایط برای تحقق این دوپارگی مهیاتر می‌شود. فروم معتقد است که خوی اقتدارگرا، مجذوب ایدئولوژی است و پتانسیل بیشتری برای تسلیم‌پذیری و تحت سلطه قرار گرفتن خواهد داشت (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۶).

فروم توضیح می‌دهد که در همان حال که شرایط اقتصادی تازه‌ای به وجود می‌آید، ساختمان قدیم خوی به جای می‌ماند و خصایص کهن دیگر به کار این شرایط نوین

نمی‌خورند. مردم بسان گذشته مطابق خویی که دارند عمل می‌کنند، ولی یا افعالشان در آنچه در زمینه اقتصادیات پیشه کرده‌اند، مانع پیشرفتشان می‌گردد یا اصولاً موفق به یافتن وضعی که اجازه دهد موافق طبیعت خود رفتار کنند، نمی‌شوند (فروم، ۱۳۹۱: ۲۸۷). او سپس با آوردن مثال آلمان نشان می‌دهد که با تغییر جایگاه اقتصادی و شیفت طبقاتی، ارزش صفاتی چون قناعت و صرفه‌جویی و احتیاط و دیرباروری که از قدیم در طبقه متوسط از فضایل به شمار می‌رفت، به کاستی می‌گراید و در عوض قدرت صفاتی تازه مانند ابتکار و آمادگی برای تن به مخاطره دادن و جسارت، فزونی خواهد یافت (همان: ۲۸۷-۲۸۸). او به تناسب میان رشد روان و شرایط اقتصادی باور داشته، و برهم خوردن این وضعیت را زمینه‌ای برای بروز تعارضات روانی ارزیابی می‌کند.

فروم می‌گوید که روزگاری بود که خصایصی که در نتیجه تربیت در خوی اینان پرورش یافته بود، با وضع طبقاتی‌شان منطبق می‌شد، ولی بعد رشد اقتصاد از رشد خوی سبقت گرفت و فاصله‌ای که میان تحولات اقتصادی و روانی به وجود آمد، به وضعی منجر شد که دیگر احتیاجات روحی افراد به وسیله فعالیت‌های اقتصادی معمول ارضا نمی‌شد. البته خود احتیاجات به جای باقی بود و لاجرم می‌بایست به راه‌های دیگر اقناع شود. تلاش کوتاه‌نظرانه و خودپسندانه برای جلب منفعت قبلاً نیز از خصوصیات طبقه متوسط به شمار می‌رفت، ولی اکنون به جای آنکه به خود شخص محدود شود، به سطح همه ملت گسترش می‌یافت. جنبش‌های درونی ناشی از سادیسم سابقاً در تنازعات و رقابت‌های خصوصی میدان عمل می‌یافتند، اما اینک قسمتی به صحنه اجماع و سیاست منتقل می‌شد و گاه در اثر ناکامی تشدید می‌گشت و باور افتادن عوامل محدودکننده قدیم از طریق آزارگری و جنگ رضایت می‌طلبید. نتیجه آنکه در اثر امتزاج با کیفیات ناکام‌کننده اوضاع نیروهای روانی به جای تحکیم نظام اجتماعی موجود به ماده منفجره تبدیل شدند و در خدمت گروه‌هایی که به نابودی ساختمان سیاسی و اقتصادی کهن یک اجتماع کمر بسته بودند، به کار افتادند (همان: ۲۸۸).

در واقع به اعتقاد فروم، عوامل اقتصادی، تأثیر حداکثری خود را زمانی بر ساختمان خوی روانی نشان می‌دهند که شاهد عبور از خصایص کهن نظام اقتصادی و بروز شرایطی نوین در این عرصه باشیم و این تغییر طبقه اقتصادی، آثار روانی را در فرد به جای خواهد گذاشت. تحلیل فروم از تعامل بین بشریت و جامعه، تحلیلی یگانه، قوی و

جامع‌الاطراف است و آثار متقابل و مداوم عوامل اجتماعی، اقتصادی و روان‌شناختی را بر ماهیت انسان به خوبی نشان می‌دهد (برزگر، ۱۳۹۵: ۲۱۶). او تلاش برای تولید هویت‌های یک‌پارچه و مشابه را شیوه‌ای ناسالم ارزیابی می‌کرد که هدف آن، حل کردن هویت فردی در هویت گروهی بوده که از نتایج آن از بین رفتن فردیت و درک تفاوت در استعدادهای ذاتی و توانمندی‌هاست (شولوتز، ۱۳۸۳: ۲۰۸). این امر می‌تواند مقدمه‌ای بر شکل‌گیری جوامع و جنبش‌های توده‌ای باشد.

آدورنو باور دارد که مسئله روان‌شناسی توده، ارتباط نزدیکی با نوع جدید بیماری‌های روان‌شناختی دارد که وجه مشخصه بارز عصری هستند که به دلایل اجتماعی- اقتصادی، شاهد زوال فرد و ضعف و سستی متقابل اوست (آدورنو، ۱۳۹۲: ۱۱۱). به طور کلی در چارچوب خوی اجتماعی، تغییر جایگاه اقتصادی گروه‌ها و عدم انطباق آنها با وضعیت پیشین، تمرکزگرایی نظام اقتصادی و گرایش آن به یک نظام مالی غیر رقابتی و وجود ساختارهای اقتدارگرا در نظام سیاسی و معضلات اجتماعی از قبیل حاشیه‌نشینی، بی‌سوادی و... همگی می‌توانند آلام‌های کلیدی را برای درک وجود بیماری روان‌نژندی اشتراکی در جامعه ارائه دهند.

کهن‌الگوهای تاریخی

موضع کهن‌الگوها را اولین بار یونگ مطرح کرد. کارل گوستاو یونگ، روان‌شناس سوئیسی بود که در خانواده‌ای مسیحی و معتقد به دنیا آمد. پدر و هشت عمویش، کشیش بودند و مادرش نیز فرزند یک کشیش بود (بیلکسر، ۱۳۸۴: ۱۵). روان‌شناسی یونگ تحلیلی بوده، حالتی فلسفی عرفانی و مذهبی دارد (کریمی، ۱۳۷۴: ۸۱). دریچه ورود به روان‌شناسی وی و ارتباط تنگاتنگ آن با سیاست، دو مفهوم بنیادی نظریه او یعنی ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوهاست (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۹). او به وجود روان جهان‌شمول باور دارد (یونگ، ۱۳۹۹: ۶۸). یونگ به جای مبانی کودکی شخصیت که در کانون توجه فروید بود، به مبانی جمعی شخصیت توجه داشت و به وجود یک شخصیت گروهی یا همگانی در ضمیر ناخودآگاه افراد (که به صورت غیر مستقیم کنش آنها را رقم می‌زند) معتقد بود (سیاسی، ۱۳۷۷: ۵۲). از دگر سو، کشف ناخودآگاه جمعی که در کنار ناخودآگاه فردی و خودآگاهی، یکی از ارکان سه‌گانه نظریه یونگ است، در توضیح ریشه‌های روان‌شناختی کنش‌های جمعی اقوام، توده‌ها، نژادها و جوامع حائز اهمیت است (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۴۶). به

باور این روان‌شناس، ناخودآگاه جمعی، مهم‌ترین لایه ناهشیاری و در عمیق‌ترین قسمت ناخودآگاه فرد جای گرفته است (شولتز و شولتز، ۱۳۷۵: ۳۰۱-۳۰۲). ناخودآگاه جمعی را مجموعه‌ای از تجارب نسل‌های گذشته تشکیل داده که با خصلت انباشتی و تکاملی خود، ضمن انتقال از نسلی به نسل دیگر، الگوهای ازلی و تجارب روانی را برای اقوام، نژادها و جوامع ترسیم می‌کند و به آنها آمادگی می‌دهد تا در موقعیت‌های مشابه، رفتارهایی همانند نسل‌های پیشین بروز دهند (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۴۸-۱۴۹).

انتقال الگوهای تاریخی با ساخت اقتدارگرایانه در چارچوب کهن‌الگوها از نسلی به نسل دیگر، موضوعی است که از نظر یونگ به وسیله نهادینه شدن این الگوها در ناخودآگاه جمعی اتفاق خواهد افتاد. بدیهی است در چنین وضعیتی برای شناخت روان جمعی یک جامعه، به شناخت الگوهای ازلی و ابدی آن نیازمندیم؛ الگوهایی که پارادوکس آنها با وضعیت مدرن می‌تواند بر روان‌پارگی جامعه امروزی اثر بگذارد. یونگ در تبیین نظریه ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها می‌گوید: «بی‌شک یکی از لایه‌های کم و بیش ساختگی ناخودآگاه، ساحت شخصی است. من این ساحت را ناخودآگاه شخصی نامیده‌ام. اما ناخودآگاه شخصی روی لایه عمیق‌تری قرار دارد که آن را ناخودآگاه جمعی می‌نامم. من کلمه جمعی را انتخاب کردم، چون این بخش از ناخودآگاه فردی نیست، بلکه عمومی است و برخلاف بخش شخصی روان، این بخش، محتویات و رفتارهایی را در برمی‌گیرد که کم و بیش در همه‌جا و در بین همه انسان‌ها، مثل هم هستند» (یونگ، ۱۳۹۸: ۱۰). او ادامه می‌دهد: «ناخودآگاه جمعی در همه انسان‌ها مشترک است و بنابراین ساحت روانی مشترکی را می‌سازد که دارای ماهیت فوق انسانی است و در همه ما نیز وجود دارد» (همان: ۱۰).

یونگ، محتویات ناخودآگاه جمعی را کهن‌الگو نامیده و باور دارد که این مفهوم از طریق پرداختن به الگوهای باستانی و ازلی - یعنی ایماژهایی که از گذشته‌های دور همراه ما بوده‌اند - ظرفیت دستیابی به مقصود را برای ما ایجاد می‌کند (همان: ۱۰-۱۱). روان‌شناسی یونگ با پیش کشیدن مفهوم کهن‌الگوها که یکی از بخش‌های اصلی ناخودآگاه جمعی است، به حوزه سیاست بسیار نزدیک می‌شود. کهن‌الگوها، جهان‌بینی انسان و جوامع را تشکیل می‌دهند. همان‌گونه محرکی که ناخودآگاه سبب می‌شود تا

مورچه، زندگی تعاونی را سازمان داده، پرندگان آشیانه بسازند، به همان صورت نیز منشأ زندگی سیاسی جوامع و اقوام و افراد، متأثر از کهن‌الگوها بوده، زندگی سیاسی از ناخودآگاه غیر شخصی و جمعی، بیشترین تأثیر را می‌پذیرد (برزگر، ۱۳۹۵: ۱۴۹). به اعتقاد یونگ، برخلاف ناخودآگاه فردی که از یک فرد به فرد دیگر متفاوت است، ناخودآگاه جمعی در همهٔ انسان‌ها با توجه به اجداد مشترک، یکسان و مشابه است (همان: ۱۴۸-۱۴۹). از این رو می‌توان نتیجه گرفت که ناخودآگاه انسان‌ها دارای دو سطح تمایزآفرین و شباهت‌ساز است. علت اصلی تفاوت در کنش‌های افراد با یکدیگر، تمایز میان عناصر تشکیل‌دهندهٔ ناخودآگاه فردی و به تبع آن، فرایند متمایز سرکوب‌غرایز آنهاست. در اقوام و جوامع با توجه به اشتراک مفاهیم کهن و تجربه‌های مشترک، این خصلت متمایزکننده، جای خود را به یک ناخودآگاه و روح جمعی مشترک می‌دهد که بر اساس آن می‌توان کنش‌های سیاسی جمعی همراه با اتحاد اقوام و توده‌ها را تحلیل نمود. لذا برای بررسی کنش‌های سیاسی جمعی باید بر توجه به اساطیر، الگوهای فرهنگی، عقده‌ها و سرکوب‌هایی تأکید شود که خصلت جمعی دارند. یونگ با پیش کشیدن موضوع تورم روانی توضیح می‌دهد که پدیدهٔ درونی‌سازی، غلبهٔ محتویات ناخودآگاه جمعی بر ناخودآگاه فردی را در افراد رقم زده، به نحوی که طی آن، فرد تلاش می‌نماید از طریق قرار گرفتن در هویت‌های جمعی چون جوامع، نژادها، توده‌ها و...، شخصیتش را در ورای مرزهای فردی توسعه داده، فضایی را اشغال نماید که در حالت عادی امکان قرار گرفتن در آن وجود نداشت (اوداینیک، ۱۳۸۸: ۳۳). این حالت به افراد، اعتماد به نفس و توانمندی تازه‌ای می‌بخشد. بروز حالت تورم روانی صرفاً مختص افراد و کنش‌های خصوصی آنها نیست و یک گروه، نژاد، ملت و یا قوم نیز می‌توانند تحت تأثیر آن قرار گیرند (همان: ۳۴).

نتیجه‌گیری

در مواجهه با بیماران روانی، ساختار نظریه‌های روان‌شناسی عمدتاً بر مؤلفه‌هایی استوار شده‌اند که به تسهیل شرایط امکان نفوذ به ناخودآگاه این افراد بپردازند. از این رو روان‌کاو پس از بررسی اولیه از وضعیت شخص بیمار، برای دستیابی به لایه‌های عمیق روان او، به گزینش میان آن‌دست از نظریه‌هایی پرداخته که شرایط بهتری را برای

تحلیل در اختیارش قرار می‌دهد. قوام این چارچوب‌های نظری با تغییر سطح تحلیل از فرد به افراد دچار نقص شده و از بین خواهد رفت. یک جامعه، سازمان، گروه، حزب یا نژادی را که با عوارض نوروتیک مواجه است، نمی‌توان با مکانیسم‌های روان‌شناسی فردی، روان‌کاوی کرد. ضعف‌های روش‌شناسانه حاصل از این خلأ، زمینه‌ای می‌سازد که بیشتر محققان و پژوهشگران، روان‌شناسی سیاسی را محدود به روان‌شناسی سیاسی شخصیت‌های برجسته بدانند و جسارت ورود به عرصه روان‌کاوی جمعی را نداشته باشند. این در حالی است که تعارض عمیق انسان با طبیعت که به اعتقاد فروم، فروید و یونگ در ماهیت زندگی عصر مدرن به بعد نهفته است، جامعه امروزی را در موقعیت متمایز شده‌ای قرار می‌دهد که عوارض نوروتیک متعددی را برای او رقم می‌زند.

اختلالات روانی جامعه، ابتلا به روان‌پارگی آن را به دنبال خواهد آورد. موضوعی که رفتار جامعه را بر مدارهای متناقض استوار می‌کند. درک کنش‌های پارادوکسیکال جامعه مستلزم آگاهی از زمینه‌های بروز نوعی بیماری روانی است که جمع را آلوده خواهد کرد. پدرسالاری فرهنگی، زوال فردیت، تغییرات ناگهانی جایگاه طبقات اقتصادی و تمرکزگرایی مالی و غیر رقابتی، اقتدارگرایی سیاسی و...، بسترهای این بیماری هستند که تحلیل آنها می‌تواند نقطه نفوذ به ناخودآگاه جمعی و به تبع آن رفتارشناسی روانی یک جامعه باشد. از این‌رو با هم‌پوشانی و ترکیب نظری بخش‌های سیاسی اندیشه‌های فروید، فروم و یونگ که استفاده مجزای هر یک از آنها نخواهد توانست تصویر کاملی از روان جامعه هدف را نمایش دهد، مدلی از نظریه روان‌شناسی سیاسی گفتمان‌محور به دست آمد که از طریق تحلیل مؤلفه‌های پنج‌گانه در جامعه، به پرتوافکنی بر رانه‌های مؤثر بر ساختمان روانی آن و شناسایی امیال فروخورده‌اش می‌پردازد. لازمه تحقق این تلاش سوداگرایانه آن است که ابتدا اتمسفر فرهنگی محاط بر جامعه از منظر سطوح اقتدارگرایی فعالش شناخته شود. سپس میزان و حجم سرکوب و سانسور در عرصه‌های مختلف بررسی گردد. در ادامه، شرایط تحقق فردیت در جامعه مورد نظر ارزیابی شده، تا امکان بروز تحرکات توده‌ای در آن به دست آید. در کنار این موارد، خوی اجتماعی جامعه هدف واکاوی شده تا میزان ثبات اقتصادی، اجتماعی و سیاسی آن مشخص شود. در آخر الگوهای تاریخی که به عنوان میراث رفتاری گذشتگان بر جامعه هدف تحمیل

می‌گردد، بررسی و در نهایت ارتباط منطقی میان نتایج به دست آمده از تحلیل داده‌های این مؤلفه‌های پنج‌گانه تبیین شود.

استفاده از این چارچوب نظری می‌تواند روان‌نژندی اجتماعی و بروز رفتارهای دوگانهٔ جمعی را توضیح دهد. در واقع با این سبک از روان‌شناسی جمعی ما می‌توانیم سطح روان‌پارگی یک جمع را دریابیم. موضوعی که در شرایط حاد باعث بروز رفتارهای پارادوکس و متناقض‌نمای گروهی خواهد شد. میل به اقتدار در یک مقطع زمانی و گریز از آن در مقطع زمانی دیگر و... از جملهٔ این رفتارهایند.



منابع

- آدورنو، تئودور (۱۳۹۲) «نظریهٔ فرویدی و الگوی تبلیغات فاشیستی»، ترجمه مرادفرهادپور، تهران، فصلنامه ارغنون، شماره ۲۲، صص ۱۰۹-۱۳۴.
- آریان‌پور، امیرحسین (۱۳۷۵) فرویدیسم با اشاراتی به ادبیات و عرفان، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- اوداینیک، ولودیمیر والتر (۱۳۸۸) یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، تهران، نشرنی.
- ایستوپ، آنتونی (۱۳۹۷) ناخودآگاه، ترجمه شیوا رویگریان، تهران، مرکز.
- برزگر، ابراهیم (۱۳۹۵) روان‌شناسی سیاسی، تهران، سمت.
- برمن، مارشال (۱۳۸۶) تجربه مدرنیته، ترجمه مراد فرهادپور، تهران، طرح نو.
- بشیریه، حسین (۱۳۸۶) عقل در سیاست، تهران، نگاه معاصر.
- بیلکسر، ریچارد (۱۳۸۴) یونگ، ترجمه حسین پاینده، تهران، طرح‌نو.
- پروین، لارنس‌ای (۱۳۷۲) روان‌شناسی شخصیت، ترجمه محمدجعفر جوادی و پروین کدیور، تهران، رسا.
- تاجیک، محمدرضا (۱۳۹۹) جریانی در راه است، تهران، تیسرا.
- جاست، جان‌تی و جیم سیدانیوس (۱۳۹۷) روان‌شناسی سیاسی، ترجمه محمدرضا جلالی و محمد سعدی، تهران، وزارت علوم.
- جی، مارتین (۱۳۹۲) «مکتب فرانکفورت و روان‌کاوی»، ترجمه یوسف اباذری، تهران، فصلنامه ارغنون، شماره ۲۲، صص ۷۵-۱۰۷.
- رابرتسون، رایین (۱۳۹۸) یونگ‌شناسی کاربردی، ترجمه ساره سرگل‌زایی، تهران، بنیاد فرهنگ زندگی.
- رنجبر، ایرج و محمدامین اکبری (۱۴۰۱) تحلیل روان‌کاوی دوگانه اقتدارگرایی-اقتدارپذیری سازمان مجاهدین خلق، تهران، دوفصلنامه پژوهش سیاست نظری، شماره ۳۱، صص ۲۱۵-۲۴۶.
- سیاسی، علی‌اکبر (۱۳۷۷) نظریه‌های شخصیت یا مکاتب روان‌شناسی، تهران، دانشگاه تهران.
- سیف‌زاده، سید حسن (۱۳۷۹) نظریه‌پردازی در روابط بین‌الملل مابانی و قالب‌های فکری، تهران، سمت.
- شرابی، هشام (۱۳۸۵) پدرسالاری جدید، ترجمه سید احمد موثقی، تهران، کویر.
- شولتز، دوآن پی (۱۳۸۳) نظریه‌های شخصیت، ترجمه یوسف کریمی و دیگران، تهران، ارسباران.
- شولتز، دوآن پی و سیدنی الن شولتز (۱۳۷۵) تاریخ روان‌شناسی نوین، ترجمه علی‌اکبر سیف و دیگران، تهران، رشد.
- فروم، اریک (۱۳۸۹) جزم‌اندیشی مسیحی، ترجمه منصور گودرزی، تهران، مروارید.
- (۱۳۹۱) گریز از آزادی، ترجمه عزت‌الله فولادوند، تهران، مروارید.

- (۱۳۹۵) جامعه سالم، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، بهجت.
- (۱۳۹۷) بحران روان کاوی، ترجمه اکبر تبریزی، تهران، مروارید.
- (۱۳۹۸) مقدمات روان شناسی فروم، ترجمه سهیلا خداوردیان، تهران، پندار تابان.
- فروید، زیگموند (۱۳۹۲) رؤس نظریه روان کاوی، ترجمه حسین پاینده، تهران، فصلنامه ارغنون شماره ۲۲، صص ۱-۷۳.
- (۱۳۹۹) تمدن و ملامت‌های آن، ترجمه محمد مبشری، تهران، ماهی.
- فیلمر، رابرت (۱۳۹۶) پدرسالاری قدرت طبیعی شاهان، ترجمه علی اردستانی، تهران، نگاه معاصر.
- کریمی، یوسف (۱۳۷۴) روان شناسی شخصیت، تهران، ویرایش.
- کرین، ویلیام سی (۱۳۷۷) پیشگامان روان شناسی رشد، ترجمه فریدون بدره‌ای، تهران، اطلاعات.
- لوبون، گوستاو (۱۳۹۵) روان شناسی توده‌ها، ترجمه کیومرث خواجوی‌ها، تهران، روشنگران.
- موللی، کرامت (۱۳۹۱) مبانی روان کاوی فروید- لکان، تهران، نشرنی.
- یونگ، کارل گوستاو (۱۳۹۷) مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، دالاهو.
- (۱۳۹۸) ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگو، ترجمه فرنساز گنجی و محمدباقر اسماعیل‌پور، تهران، جامی.
- (۱۳۹۹) خود کشف‌نشده، ترجمه رضا بابازاده، تهران، پبله.

Freud, Sigmund (1922) Group Psychology and the analysis of the Ego, London.

----- (1940) An Outline of Psychoanalysis.