

چاپ ششم

و انسان
مدرن

خدایان

یونگ ،

دینی

آنتونیو مورنو
ترجمه‌ی داریوش مهرجویی



یونگ، خدایان و انسان مدرن

آنتونیو مورتو
ترجمه‌ی داریوش مهرجویی



Jung, Gods and Modern Man

Moreno, Antonio

یونگ، خدایان و انسان مدرن

آنتونیو مورنو

ترجمه‌ی داریوش مهرجویی

طرح جلد: ابراهیم حقیقی

چاپ اول ۱۳۷۶، شماره‌ی نشر ۳۲۸

چاپ هفتم ۱۳۹۲، ۱۰۰۰ نسخه، چاپ سمدی

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۳۰۵-۳۱۶-۱

نشر مرکز: تهران، خیابان دکتر فاطمی، روبه‌روی هتل لاله، خیابان باباطاهر، شماره‌ی ۸

تلفن: ۳-۸۸۹۷۰۴۶۲ فاکس: ۸۸۹۶۵۱۶۹

Email: info@nashr-e-markaz.com

همه‌ی حقوق چاپ و نشر این ترجمه برای نشر مرکز محفوظ است. تکثیر، انتشار و بازنویسی این اثر یا قسمتی از آن به هر شیوه، از جمله: فتوکپی، الکترونیکی، ضبط و ذخیره در سیستم‌های بازیابی و بخش بدون دریافت مجوز کتبی و قبلی از ناشر ممنوع است. این اثر تحت حمایت «قانون حمایت از حقوق مؤلفان، مصنفان و هنرمندان ایران» قرار دارد.

سرشناسه:	مورنو، آنتونیو، ۱۹۱۸-۲	Moreno, Antonio
عنوان و نام پدیدآور:	یونگ، خدایان و انسان مدرن / آنتونیو مورنو؛ ترجمه‌ی داریوش مهرجویی	
مشخصات ظاهری:	ش، ۲۷۴ ص.	
یادداشت:	عنوان اصلی: Jung, Gods and Modern Man؛ کتاب‌نامه	
موضوع:	یونگ، کارل گوستاو، ۱۸۷۵-۱۹۶۱ م. Jung, Carl Gustav؛ روان‌شناسی مذهبی	
شناسه‌ی افزوده:	مهرجویی، داریوش، ۱۳۱۹-، مترجم	
رده‌بندی کنگره:	۱۳۸۰ ی ۹ م ۸ / BL ۵۳	
رده‌بندی دیویی:	۲۰۰ / ۱۹	
شماره‌ی کتاب‌شناسی ملی:	۸۱-۱۹۹۸۴ م	

فهرست

	پیشگفتار
۱	
۴	۱. ناآگاه جمعی
۷	یک. سرنمون‌ها
۳۱	دو. غرایز
۳۸	پانویس‌های پیش‌گفتار و فصل اول
۴۳	۲. فرایند فردانیت
۴۴	دشواریها
۴۶	سرنمون‌های ناآگاه جمعی
۴۷	نمادگرایی
۴۹	فرایند فردانیت
۵۲	۱- سایه
۶۰	۲- آنیما
۷۳	۳- پیر دانا
۷۵	۴- خویشتن
۸۶	پانویس‌های فصل دوم
۹۰	۳. دین و فردانیت
۹۰	زمینه‌های فلسفی
۹۲	وجود عوامل دینی
۹۳	ماهیت دین
۹۴	علل تجربه دینی
۹۶	درون‌های دین
۱۰۳	خدایان
۱۰۶	تثلیث
۱۱۰	تربیع

۱۱۲	مسیح
۱۱۹	روح القدس
۱۲۵	پانویس‌های فصل سوم
۱۲۸	۴. نقد اندیشه‌های یونگ در باب دین و فردانیت
۱۳۳	منابع و تفسیر منابع
۱۳۵	نگره فلسفی مثبت یونگ
۱۳۶	کارکردهای دینی
۱۳۸	عقاید انسان درباره خدا
۱۳۸	دگم‌ها (احکام دینی)
۱۴۲	خدا
۱۴۵	تثلیث
۱۴۸	مسیح
۱۵۲	روح القدس
۱۵۷	خویشتن و دین
۱۶۳	تلاقی و تقابل‌ها
۱۶۵	تصویر خدا در انسان
۱۶۷	درون ذاتی (Immanence)
۱۷۱	خویشتن و عرفان
۱۷۴	مقایسه خویشتن یونگ با خویشتن مسیح
۱۷۷	پانویس‌های فصل چهارم
۱۸۱	۵. عقاید یونگ در باب شر
۱۸۴	ماهیت شر
۱۸۶	نسبیت شر
۱۸۷	ارزیابی اندیشه‌های یونگ در باب شر
۱۹۳	جنبه مثبت شر
۱۹۹	پانویس‌های فصل پنجم
۲۰۲	۶. دین و اسطوره
۲۰۲	منش اسطوره
۲۰۴	دلالت‌های ضمنی، فلسفی و یزدان‌شناختی اسطوره
۲۰۷	تغییر شکل و فاسد شدن اسطوره‌ها
۲۰۸	تفکر اساطیری
۲۱۱	اسطوره و انسان معاصر

هفت

۲۱۸	اسطوره مسیحی
۲۲۰	ملاحظات فلسفی در باب اسطوره
۲۲۵	انسان مدرن، دین و ناآگاه
۲۲۷	پانویس‌های فصل ششم
۲۳۱	۷. اندیشه‌های یونگ در باب روان‌نژندی
۲۳۴	علل روان‌نژندی
۲۳۸	روان‌نژندی و گناه
۲۴۷	آثار روان‌نژندی
۲۵۰	روان‌نژند کیست
۲۵۲	درمان
۲۵۹	فضائل
۲۶۰	شوریدگی‌ها (Passions)
۲۶۲	دین و درمان
۲۶۹	نتیجه‌گیری
۲۷۱	پانویس‌های فصل هفتم
۲۷۵	۸. نیچه و یونگ
۲۸۰	مرگ خدا
۲۸۲	بازگشت
۲۸۵	خواست قدرت
۲۸۸	مسیحیت
۲۹۱	روانشناسی
۲۹۸	زندگی
۲۹۹	بیماری نیچه
۳۰۸	نیچه و آگاهی جمعی
۳۱۵	پانویس‌های فصل هشتم
۳۲۲	خلاصه
۳۲۷	واژه‌نامه‌ی انگلیسی به فارسی

پیش‌گفتار

ابهام و پیچیدگی فوق‌العاده آثار انبوه یونگ، وظیفه کسی را که بخواهد کتابی در باب اندیشه‌های او بنویسد دشوار می‌کند. یونگ به روانشناسی اعماق می‌پردازد و از آنجا که روانشناسی اعماق نیز به لایه‌های ژرف‌تر وجود مرموز ما می‌پردازد پس روانشناسی اعماق نمی‌تواند پدیده‌ای جدا و منفک از سایر پدیده‌ها باشد که به آسانی بتوان آن را کشف نمود و فهمید. بعکس، روانشناسی اعماق می‌باید با کلیه عوامل مهمی که در تکوین شخصیت ما دست دارند و به انسان به عنوان انسان می‌پردازند مربوط باشد. بدین سبب یونگ در آرای خود پیوسته از منابع و عناصر گوناگونی که به باور او به فعالیت ضمیر ناآگاه مربوطند بهره می‌برد. این پیچیدگی از یک سو و گستره نوشته‌های او از سوی دیگر، مسئله‌گزینش و دست‌چین آرای او را دشوار می‌کند. با این حال شاید خواننده محتاط بتواند از میان تنوع فوق‌العاده ایده‌های یونگ به چند فکر اصلی که بخش عمده تفکر یونگ را تشکیل می‌دهد دست یابد، به ویژه به مفهوم سرنمون‌ها (آرکتیپ‌ها)، فردانیت، دین، سلامت ذهنی و آرای او در باب مسئله شر. در این بررسی ما نمی‌خواهیم به تفصیل به همه جوانب کار بی‌سابقه یونگ بپردازیم، بلکه فقط اندیشه‌های اصلی او در باب دین و مفاهیم و

عناصر مربوط بدان را پیش رو می‌نهیم. یونگ پس از سالها پژوهش تجربی طاقت‌فرسا به این نتیجه رسید که دین‌گریزهای بشری است و به همان اندازه واقعی است که غریزه خوشتن‌پایی (صیانت نفس) (self-preservation) و میل جنسی، و مهم‌ترین عامل اثرگذار بر رفتار و کردار انسان است. بنابراین جدا از جزئیات فرعی و جانبی، کوشیده‌ایم نخست توضیح و توصیفی ترکیبی از آراء یونگ در باب دین ارائه دهیم و پیش فرضهای روانشناختی آنها را برشمردیم و لذا با مفاهیم ناآگاه جمعی (The Collective Unconscious) و فردانیت (Individuation) کارمان را آغاز کرده‌ایم. بدون شناختی روشن از ناآگاه جمعی و فردانیت، اندیشه‌های یونگ در باب دین را نتوان به راحتی فهم کرد. زیرا ناآگاه جمعی منشا و منبع عوامل دینی و وحی و مکاشفه است و فردانیت به منزله فرایند بشری رشد از نزدیک با رشد و ادغام پاره‌ای سرنمون‌ها، به ویژه سرنمون خوشتن (the Archetype of the self) که یونگ آن را با مسیح یکی می‌داند، ارتباط دارد. سپس تحلیلی انتقادی از آرای بحث‌انگیز یونگ در باب دین ارائه داده‌ایم و از جمله به مفاهیم تثلیث (The Trinity)، مسیح، روح‌القدس، اسطوره و خدا پرداخته‌ایم - که این آخری را در مقام یک تربیع که ماهیتاً حامل شر است، به عنوان عاملی به همان اهمیت خیر دیده‌ایم. ما همچنین پیامدهای دین و اخلاق در بیماری روان‌نژندی (neurosis) و درمان آن را نیز مورد بررسی قرار داده‌ایم؛ و سرانجام کار خود را با رساله‌ای درباره نیچه به اتمام رسانده‌ایم. برداشت نیچه از «مرگ خدا» را ما در روانشناسی شخصیت نیچه می‌جویم و از آن طریق توضیح می‌دهیم و برداشت کنونی از مرگ خدا را - به عنوان پدیده‌ای اجتماعی - در شباهت ناآگاه نیچه با ناآگاه انسان معاصر می‌بینیم.

همان‌طور که قبلاً متذکر شدیم، این کتاب عملاً به شیوه‌ای فشرده و ترکیبی نگارش یافته و خواننده در اینجا تحلیلی تام و تمام از هرآنچه که

یونگ در باب مسائل گوناگون نگاشته نخواهد یافت. ما فقط کوشیده‌ایم چیزی را که به زعم ما گوهر و گنه تفکر یونگ از پدیده روانشناختی دین است ارائه دهیم. و نیز نکوشیده‌ایم که همه پیش‌فرض‌های فلسفی و یزدان‌شناختی (theological) خود را ثابت کنیم، چه این ما را به جایی بس دورتر از محدوده اولیه پژوهشمان می‌برد. آنان که مایلند در موضوعاتی که به حد کافی تشریح نشده‌اند یا اصولی که بدیهی انگاشته شده بیشتر غور کنند، من در حواشی، منابع و مأخذ مربوط به موضوعات را به متن افزوده‌ام.

فلسوفی که با روانشناسی اعماق آشنایی ندارد روش‌شناسی یونگ را در ابتدا دشوار خواهد یافت. شاید اینجاست دشواری اصلی هرگونه تحلیل فلسفی یا یزدان‌شناختی از آراء یونگ در باب دین. از اینرو به خواننده پیشاپیش اعلام می‌کنیم که رویکرد یونگ به دین و به انسان در اساس روانشناختی و آروینی (empirical) است. در نتیجه آنان که در الهیات و در فلسفه و یا در هر نظام مشابه دیگر به نظریه‌پردازی انتزاعی عادت کرده‌اند، برداشت یونگ از دین را غریب و درک آن را دشوار خواهند یافت و احتمالاً با دشواری‌های معناشناختی و روش‌شناختی روبرو خواهند شد. ما کوشیده‌ایم حتی‌الامکان در تشریح و ارزیابی انتقادی خود عینی باشیم و در جستجوی آنچه می‌پنداریم که همان حقیقت و تعبیر و تاویل درست اندیشه‌های یونگ است بوده‌ایم.

علاوه بر یونگ، خواننده ارجاعات بسیار به قدیس توماس اکوئیناس و قدیس اگوستین، در مقام منابع اصلی ارزیابی فلسفی و یزدان‌شناختی خواهد یافت. در ارتباط با مسئله اسطوره و پیامدهای انسان‌شناختی آن، مطالعه آثار «میرچه الیاده» منبع بسیاری از داده‌های تاریخی و ملاحظات باارزش در باب اسطوره و دین بوده است.

۱. ناآگاه جمعی

در زمینه روانشناسی، وجه مشخص قرن حاضر، پژوهش‌های پرارجی است که روی لایه‌های روان آدمی که ناآگاه می‌نامیم صورت گرفته است، و همچنین روی روش برخورد با آن لایه‌ها و نوع رابطه‌ای که میان سلامت ذهن و محتویات روان ناآگاه وجود دارد. کسی منکر وجود آگاهی نیست، چرا که هر کس ایقان خاص خود را در این مورد داراست. اما در نوشته‌های مربوط به این موضوع آگاهی و نیز ناآگاهی مفاهیمی گنگ و مبهم جلوه می‌کنند. ارسطو ظاهراً آگاهی را به دانش یا شناسایی ربط می‌دهد. زیرا آگاهی وقوفی است ذاتی اعمال شناختی (cognitive) و معرفت بخش ما؛ نه تنها آن دسته از اعمال شناختی که موظفند اعیان خارجی را بشناسند، بلکه هرگونه کنش انسانی که ما از آن آگاهیم. یعنی نه تنها آگاهی اندیشیدن وجود دارد که آگاهی احساس کردن، نگران بودن، رنج بردن و سایر پدیده‌های حیاتی دیگر نیز در کارست. آگاهی گونه‌ای خاص از شناسایی باریک‌اندیشانه است (reflective knowledge) که از ادراک صرف فعالیت کارکردهای بشری حاصل می‌گردد. این اعمال ممکن است گوناگون باشند، ولی وقوف، ادراک معرفت بخش (cognitive)

مشترکی است نهفته در پس همه آنها. با این حال اینطور نیست که هر کنش حیاتی آگاهانه است، مثل خوابیدن. ولی اعمال حیاتی آگاهانه به سبب وقوف شناختی خاصی که حاکم بر آنهاست و همواره باعث فعالیت آنها می‌گردد چنین‌اند. مثلاً ما از رنج بردن آگاه می‌شویم چون می‌توانیم آن دسته از اعمال حیاتی بشری را که به عمل رنج بردن مربوط است درک کنیم.

یونگ آگاهی را با نسبتی که میان من (ego) و محتویات روانی وجود دارد یکی می‌داند؛ من را به مثابه مجموعه‌ای از بازنمودهایی (representations) که مرکز حوزه آگاهی را تشکیل می‌دهند تعریف می‌کند و محتویات روانی را همچون ادراکی درونی از فرایند عینی حیات^۱.

بدینسان یونگ به پیوند نزدیک آگاهی با فرایند حیات که از راه اعمال درون ذات حیاتی متجلی می‌شوند و درک آنها مشخصه اصلی آگاهی است اشاره می‌کند.

با این حال ارتباط پدیده‌های ناهشیار با من آنچنان ناچیز است که اکثر مردمان در رد کامل موجودیت آنها درنگ نمی‌کنند. یونگ می‌گوید که با این حال شواهد بسیاری در دست است که نشان می‌دهد آگاهی ناچیزتر از آن است که کل روان را دربرگیرد. بسیاری از پدیده‌ها نیمه هشیارانه روی می‌دهند و بسیاری دیگر تماماً ناهشیارانه. بنابراین، ناآگاه مشتمل بر تمامی پدیده‌های روانی است که فاقد کیفیت آگاهی‌اند.^۲ بدینسان می‌توان گفت که ناآگاه دربرگیرنده تمامی فرایندهای حیات موجود در انسان است که به وسیله شناسایی ادراک نشده‌اند، زیرا شناسایی پیش - شرط ضروری آگاهی است.

یونگ و فروید تصورات گوناگونی از ضمیر ناآگاه داشتند؛ در واقع همین اختلاف بود که باعث جدایی نهایی آنها شد. برای یونگ، ناآگاه

متشکل از دو بخش است که می‌باید از یکدیگر متمایز شوند: (۱) یکی حاوی مواد فراموش شده و برداشت‌ها و ادراکات متعالی است که برای رسیدن به حد آگاهی از انرژی ناچیزی برخوردارند و همین بخش در عین حال دربردارنده تمامی محتویات روانی است که با نگرش هشیارانه سازگار نیستند - عناصری که از لحاظ اخلاقی و فکری به نظر مقبول نمی‌آیند و به سبب ناسازگاری (با آگاهی) سرکوب می‌شوند. این بخش بیش و کم همان لایه سطحی ضمیر ناآگاه است که با آنچه فروید از ناآگاه مراد می‌کند همانند است.^۲ (۲) لایه عمیق‌تر دیگری هم وجود دارد که کلی و جمعی و غیرشخصی است و با آنکه از خلال آگاهی شخصی خود را فرامی‌نماید، در همه آدمیان مشترک است. محتویات این لایه خاص شخصی نیست و به هیچ فرد بخصوصی تعلق ندارد، بلکه از آن تمامی افراد بشر است. پاره‌ای از حالات و رفتار در همه جا مشابه و در همگان یکسان است. ناآگاه جمعی، *The collective unconscious*، روان مشترکی از نوع ورا - شخصی است که درون مایه‌ها و محتویاتش در طول عمر شخصی به دست نیامده است.^۴

نزد یونگ، آگاهی و ناآگاهی بازنمود دو مرحله از فرایند تکامل انسانند. انسان از حیوان برمی‌آید و آگاهی از ناآگاهی. از اینرو، ناآگاه، به لحاظ تاریخی پیش از آگاهی وجود داشته و به واقع پدیدآورنده آگاهی است. «آگاهی از روان ناآگاه که از آگاهی قدیم‌تر است پدید می‌آید و رشد می‌کند و همراه با آن، یا حتی علیه آن به کار خود ادامه می‌دهد.»^۵ یونگ می‌گوید که همانسان که بدن انسان تاریخ تکامل خاص خود را داراست و رد پای روشنی از مراحل تکاملی گوناگون را نشان می‌دهد، روان آدمی نیز همانسان عمل می‌کند. ناآگاه جمعی از دو محتوای به هم بسته ولی گوناگون تشکیل شده که سرنمون‌ها و غرایز نام دارند.

یکه. سرنمون‌ها

یونگ می‌گوید که واژه سرنمون (archetype) نخستین بار به زبان فیلولودانوس می‌آید که به Imago Dei (تصویر خدا) در انسان اشاره می‌کند. در واقع یونگ ایده سرنمون را از قدیس اگوستین وام گرفته، آنجا که از «اندیشه‌های اصلی» سخن می‌گوید؛ اندیشه‌هایی که به خودی خود پدید نیامده بلکه در فهم الهی مستترند. این اندیشه‌های اصلی را می‌توان به زبان ساده آرکتیپ نامید.^۶ یونگ برای تعریف سرنمون عبارات گوناگون به کار می‌برد: 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 هیات اندیشه‌ها و تصاویر و انگاره‌ها نمود می‌کنند. قالب‌ها یا مجراهایی که در مسیرشان زندگی روانی پیوسته در جریان بوده است.^۷

هرچند که این فرانمودها (expressions) گوناگونند، اندیشه مستتر در پس آنها همیشه یکسان است. سرنمون‌ها صورت‌های نوعی و کلی دریافت‌اند که در هیات تصاویر ازلی، انباشته از معنا و قدرت بسیار پدیدار می‌شوند؛ تصاویری که بر الگوی جمعی رفتار ما تأثیری شگرف می‌نهند و برای ما ایمنی و رستگاری به ارمغان می‌آورند.

وجود سرنمون‌ها. یونگ می‌باید نخست ثابت کند که محتویات نهفته در ناآگاه که تعاریف بالا را برمی‌آورند، وجود دارند. پس می‌باید نشان دهد که برخی از اشکال روانی فهم و دریافت همیشه و در هر زمان در انسان موجود بوده است. و این کار وقتی میسر است که: (۱) بتوان در افراد گوناگون امری مشابه و همگون مشاهده کرد. (۲) دیگران نیز تأیید کنند که همان را دیده‌اند. (۳) بتوان پدیده‌های مشابه و یکسانی را برشمرد که در

فرهنگ قومی اقوام و سایر نژادها و در متونی که از سده‌های پیشین به ما رسیده وجود داشته است. روش یونگ بدینسان تاریخی است. الگوی جمعی رفتار خاص سرنمون‌ها مستلزم گونه‌ای همشکلی و همگنی در طول اعصار است و این همگونگی تنها از طریق آزمون منابع تاریخی و مقایسه این منابع با مشاهدات الگوی رفتار انسان معاصر اثبات‌شدنی است. به بیانی دیگر الگوهای دریافت و رفتار، چه قدیم چه جدید، ناگزیر می‌باید تشابهات و خصایص مشترکی ارائه دهند.

چنین مفروضاتی را چگونه می‌توان اثبات کرد؟ زیرا ظاهراً ناآگاه جمعی از موادی پدید آمده که ماهیتی آبر شخصی و ابتدایی دارند و مشکل بتوان وجود آنها را با مشاهده رفتار افراد عادی که اغلب خصوصیات فردیت تغییرناپذیر خود را فرامی‌نمایند اثبات کرد. با این همه یونگ به مشاهده انسان مدرن می‌پردازد و به پاره‌ای اندیشه‌ها و اشکال جمعی در پدیده‌های ذیل دست می‌یابد:

۱. برخی خواب‌ها، خواب‌ها فرآورده‌های خودبه خودی ضمیر ناآگاهند. و برای اثبات این نکته که خواب‌ها ناآگاه جمعی را متجلی می‌کنند می‌باید به جست‌وجوی نقش‌مایه‌هایی (motives) رفت که برای بیننده خواب به هیچ رو آشنا نبوده و با نقش‌مایه‌های آشنای منابع تاریخی مطابقت می‌کنند. این خواب‌ها فاقد ارزشند مگر آنکه بتوان از آنها قرینه‌های اساطیری پذیرفتنی و معانی کارکردی مشابه اقامه کرد. یونگ در خواب سیاهان اصیل جنوب ایالات متحده، به نقش‌مایه‌هایی از اساطیر یونانی دست یافت که برای بیننده خواب مطلقاً ناشناخته بودند.^۸ این خواب‌ها از کجا آمده بودند؟

یونگ در دو رساله در باب روانشناسی تحلیلی از وضعیت زن بیماری سخن می‌گوید که به روان‌نژندی هیستریکِ ملایمی که از عقده پدری‌اش برمی‌آمد دچار شده بود. در طول درمان، مریض نقش پدر را به دکتر

منتقل می‌کرد و قادر نبود از این انتقال دست کشد. سپس خواب می‌بیند که: «پدرش (که در واقعیت کوچک‌اندام بود) روی تپه‌ای پوشیده از مزارع گندم کنار او ایستاده است. دختر در کنار پدر بسیار کوچک است و پدر به چشم دختر همانند غولی است. پدر او را از زمین بلند می‌کند و همچون طفل کوچکی در آغوش می‌گیرد. باد در خوشه‌های گندم می‌پیچد و به همان سان که خوشه‌ها از باد می‌لرزند، پدر هم دختر را در بازوان خود تاب می‌دهد.»^۹

یونگ این خواب را خوابی وراثت‌محلی و همچون جلوه‌ای از تجلی پروردگار تعبیر می‌کند. بیننده خواب شخص دکتر را در ابعاد وراثت‌محلی بزرگ کرده از او پدری غول‌آسا و ازلی می‌سازد، چونان باد (نمادی از خداوند) که در بازوان گرم حمایت‌کننده‌اش، دختر به سان کودکی خردسال آرمیده است. «تصویر - خدا»ی دختر که لاادری مذهب بود ناظر بر تصویری باستانی از پروردگار است، نه بر اندیشه‌ای هشیار از او. بدینسان به نظر می‌آید که ضمیر ناآگاه برخوردار از یافته‌ها و متعلقات وراثت‌محلی است یا به عبارت دیگر این مواد که از قید خواست و اراده ما آزادند می‌باید جمعی و غیرشخصی باشند.^{۱۰}

۲. دومین شیوه پی بردن به وجود سرنمون‌ها روشی است که «خیال پردازی فعال» (active imagination) نام دارد و آن رشته‌ای از تخیلات موهوم (فانتزی‌ها) است که به وسیله تمرکز ارادی فرآهمده‌اند. باید دانست که میان خوابها و تخیلات موهوم پیوندی نزدیک برقرار است. اگر فانتزی‌ها به آگاهی درآیند خواب‌ها رنگ باخته و کمتر پدید می‌آیند؛ و این خود ثابت می‌کند که هر دو از یک ماخذ یعنی از ناآگاه سرچشمه گرفته‌اند. توالی فانتزی‌های حاصله ناآگاه را آزاد ساخته تا موادی سرشار از تصاویر سرنمونی تولید کند.

۳. تصاویر سرنمونی را می‌توان در خوابهای اوائل طفولیت نیز

مشاهده کرد، از سنین سه تا پنج سالگی، و به خصوص در اختلالات ذهنی، و در اسکیزوفرنیا. افراد دیوانه غالباً عقاید و علائمی از خود بروز می‌دهند که هرگز نتوان آنها را به حساب تجربه‌های فردی زندگی ایشان نهاد، بلکه تنها با ارجاع به تاریخ عقل انسان، به تفکر اساطیری فهمیدنی می‌شوند. یونگ تأکید می‌کند که علائم روان‌نژندی را همیشه می‌توان به زبان بشری فهم کرد چرا که از زندگی خصوصی بیمار روان‌نژند سر می‌زند. زیرا فشار فانتزی‌ها یا تخیلات موهوم فردی است که باعث پیدایش روان‌نژندی می‌گردد نه از کف دادن (حس) واقعیت. ولی علائمی که در روان‌پریشی (پسیکوز) پدیدار می‌شوند به زبان بشری قابل فهم نیستند. لازمه اسکیزوفرنیا از دست دادن واقعیت و از نو فعال کردن فانتزی‌ها و افکار کهنه‌ای است که نمی‌توانند از ذهن آگاه سرچشمه بگیرند. با این حال، یونگ تأکید می‌کند که نباید چنین پنداشت که برخی اذهان روان‌پریش از عناصری برخوردارند که در سایر اذهان اصلاً وجود ندارند. اختلالات ذهنی نمودگار مواد و مایه‌هایی خاص و ناپیدا و در عین حال عام و پیدا از وضع و حال بشرند.^{۱۱}

در همه این پدیده‌ها یونگ میان نمودگارهای (manifestations) انسان معاصر و انسان بدوی تشابهات و قرینه‌های بسیار می‌یابد. نقش مایه‌ها و صور ناآگاه انسان معاصر هر چند ملبس به جامه‌های جدید، بسیار شبیه نقش مایه‌ها و صور اساطیری انسان بدوی‌اند. یونگ بدینسان وجود صورت‌های ثابت و ماندگار دریافت و رفتار آدمی در عرصه اعصار را که صور نوعی یا سرنمون‌ها می‌نامد ثابت می‌کند.

از نظر یونگ، سرنمون‌ها برای فهم و دریافت ساختار فلسفی شخصیت انسان عوامل حیاتی‌اند. ا. ستاین می‌گوید: «هر چه بیشتر آثار یونگ را مطالعه می‌کنم بیشتر در می‌یابم که کُنه بزرگی یونگ را می‌باید در مفهوم سرنمون‌ها با همه معانی ضد و نقیض و مکملشان دید.»^{۱۲} و ایگور

کاروسو می‌نویسد: «باید به یونگ از آن جهت امتیاز داد که نشان داده نیرومندترین قوای تشکیل‌دهنده روح (Formative Forces Of The Soul) در تصاویری ابتدایی یعنی در سرنمونها - که در همه آدمیان مشترک است (و تنها مختص بیماران نگون‌بخت روان‌نژند نیست) نمود می‌یابند. سرنمونها به هیچ رو «موهوم» نیستند بلکه نمودار توانائی‌های کارکردی اصیل روح‌اند که باید به جد مورد مطالعه قرار گیرند.^{۱۳} از این رو تجزیه و تحلیل مباحث و استدلالهایی که یونگ را به بیان این فرضیه رهنمود می‌کند و نیز معناشناسی (Semantics) به کار رفته در این نوشته‌ها اهمیت بسیار پیدا می‌کند.

یونگ می‌گوید که لایه ژرف‌تر ضمیر ناآگاه چیزی است وراشخصی، جمعی و کلی. زیرا محتوایش چیزی نیست که در طول عمر شخص به دست آمده باشد بلکه در همه انسان‌ها یکسان است. بهتر این بود که یونگ این محتوا را جمعی و کلی نمی‌نامید؛ زیرا تمامی مختصات خاص انسان جمعی و کلی است - تا آنجا که مشترک میان کسانی است که نژاد بشر را تشکیل می‌دهند. همین مختصات خاص و نه نشانه‌های فردی آنهاست (که قاعدتاً تصادفی و عرضی هستند) که علم و شناسایی عقلانی را ممکن می‌سازد. چنانکه برتراند راسل می‌گوید: «تنها فرق موجود (میان انسان‌ها) را می‌باید فقط در ماهیت فردیت آنها دید که همواره توصیف‌ناپذیر و بیان‌نشدنی است و به همین دلیل با علم مناسبی ندارد.»^{۱۴} بنابراین وجود لایه‌ای وراشخصی در ناآگاه نه تنها مستلزم تجلی ویژگیهای مشابه در همه افراد بشر که مستلزم وجود تصاویر ابتدایی است، تصاویری مانند قهرمانان، خدایان، شیاطین، اژدهاها، غول‌ها، ارواح و جز آن، که قاعدتاً در اسطوره‌ها پدیدار می‌شوند. یونگ می‌گوید «محتویاتی از این دست چیزی جز همان «اندیشه‌های جمعی عارفانه» یا باز نمود جمعی انسان بدوی نیست که لوی برول

وصفش را داده است... و نیز هم او نشان داده که برای انسان بدوی، اندیشه‌های جمعی در عین حال باز نمود احساس‌های جمعی‌اند. و به پاس همین ارزش - احساسی جمعی است که برول باز نمودهای جمعی را *mystiques* (عارفانه) می‌خواند زیرا این باز نمودها نه تنها عقلانی که عاطفی نیز هستند.^{۱۵} از این رو ارزش کشفیات یونگ را می‌باید اساساً در پدیداری عناصر باستانی و عقاید ابتدایی موجود در روان انسان مدرن دانست. به نظر می‌آید که در ضمیر ناآگاه انسان میلی طبیعی به تولید پی‌درپی اندیشه‌ها و نقش‌مایه‌های ازلی مشابه در کار است، یعنی به تولید صور نوعی یا سر نمون‌ها.

بی‌گمان از آنجا که همه براهین تاریخی به طور کلی فرضی‌اند، اینجا نیز به همان‌سان: موجودیت سر نمون‌ها نتیجه‌ای نیست که از داده‌های روانشناختی منتج شده باشد. سر نمون‌ها مانند اغلب فرضیه‌های علم مدرن به وسیله مشاهدات تجربی معرفی و پیشنهاد می‌شوند نه اینکه از این مشاهدات منتج شده باشند. سر نمون‌ها با بهره‌گیری از عبارت معروف آینشتین، ابداعات آزاد، ابداعات آزاد ذهنیت یونگ‌اند که وی بعداً در ده‌ها هزار بیمار روانی خود مشاهده و به اثبات رساند. با این حال جهت درک بهتر این فرضیه جسورانه، مهم است دو نکته را تاکید کنیم: اول اینکه سر نمون‌ها زمانی به طور عادی نمود می‌کنند که شخص در حالات روانشناختی خاص قرار گرفته باشد، مثل خواب‌ها، اسکیزوفرنیا، تخیل فعال و جز آن. همه این نمودگارا خصیصه مشترکی دارند که همان کاهش و نزول سطح آگاهی است که ضمناً مشخصه ذهنیت ابتدایی نیز هست. یونگ می‌گوید، «کاهش شدت آگاهی و فقدان تمرکز و توجه، یعنی آنچه ژانه (Janet) از مفهوم *Abaissement du Niveau Mental* (کاهش سطح ذهنی) مراد می‌کند دقیقاً مطابق آن حالت ابتدایی هشیاری است که در آن اسطوره‌ها بنا به فرض در آغاز شکل گرفته‌اند. از اینرو بسیار

محتمل است که سرنمون‌های اساطیری به همان‌سان پدیدار شده باشند که تجلیات ساختار سرنمونی در انسان‌های امروزی.^{۱۶} بدینسان در این حالت خاص، هم انسان امروزی و هم انسان باستانی در یک گرایش روانشناختی همگانی سهیم شده‌اند که باعث می‌شود مکاشفه ضمیر ناآگاه - که به طرز ابتدایی در آگاهی نمود کرده - تسریع گردد.

با این همه نباید سرنمون‌ها را علائم خاص احوالات غیرعادی یا روان‌پریشانه دانست. احوالات روان‌پریشانه (پسیکوتیک) زمینه پدیداری سرنمون‌ها را فراهم می‌کنند ولی باعث و بانی به وجود آمدن آنها نیستند. یونگ همواره به این نکته معترض است که ازلی اندیشیدن، اندیشیدن روان‌پریشانه یا طفلانه نیست، بلکه تجلی عادی انسان مدرن به حکم شرایط خاص آگاهی است.^{۱۷} افزون بر آن، گرچه موجودیت سرنمون‌ها را با ارجاع به احوالات غیر عادی آگاهی می‌توان اثبات کرد، یونگ تأکید می‌کند که سرنمون‌ها به خودی خود، هر وقت و هر کجا و بدون هیچ‌گونه محرک و نفوذ بیرونی می‌توانند پدیدار شوند.^{۱۸}

ثانیاً، سرنمون‌ها در لفافه پوشش جدید و امروزی رخ می‌نمایند و هم زمان با مواد آگاه جلوه‌گری می‌کنند. از این رو مشکل بتوان محتویاتی را که به سرنمون‌ها تعلق دارند از محتویاتی که از آن ذهن آگاه است جدا ساخت، زیرا هر دو عمیقاً به هم آمیخته‌اند. باید به خاطر داشت که گرچه آگاهی و ناآگاهی کارکردهای روانشناختی گوناگونی پیش رو می‌نهند، هر دو جلوه‌های یک روان‌یگانه‌اند. همین پدیده، مشخصه تفکر اساطیری نیز هست؛ نمونه عالی (paradigme) یا آن حکایت مقدس همواره در پوشش شکل‌های واقعی گوناگون عیان می‌شوند و این وابسته به موقعیت‌های فردی خاص است که در آنها این اشکال پدید آمده‌اند.

انسان باستانی - برای فهمیدن ماهیت سرنمون‌ها کندوکاو در زمینه روانشناسی ذهنیت ابتدایی بسیار ضروری است، زیرا بشر امروزی هنوز

که هنوز است باستانی است، به ویژه در ناآگاهی اش و بنابراین طبیعی است که در رفتار خود خصیصه فکرت باستانی را نمایان کند. «همان سان که بدن ما رد پای کارکردهای کهنه و از کار افتاده را در بسیاری از اندام‌هایمان نگاه داشته، ذهن ما نیز که ظاهراً می‌باید از این تکانه‌های (impulses) باستانی فرا گذشته باشد، نشانه‌های مرحله تکاملی گذشته را نگهداشته و گذشته‌های گنگ و خاموش را از نو در خواب‌ها و تخیلات موهومان طنین می‌افکند.»^{۱۹} ناآگاه نمایشگر ویژگیهای بی‌شمار باستانی است.

دیدگاهی از این دست چندان تازه نیست. میرچه الیاده، فیلسوفان غربی را نکوهش می‌کند که چرا برای تجربه انسان ابتدایی اهمیتی قائل نیستند، و نمی‌بینند که «مسئله اصلی متافیزیک را می‌توان از راه دانش هستی‌شناسی باستانی احیا کرد.»^{۲۰} از نظر نیچه، رویاها ما را به شرایط دورافتاده فرهنگ بشری بازمی‌گردانند.^{۲۱} و حتی فروید که به شدت مخالف موجودیت ناآگاه جمعی یونگ بود، ماهیت باستانی خواب‌ها را تا حدی تأیید می‌کرد. فروید در باب اسطوره می‌گوید بسیار محتمل است که اسطوره‌ها بقایای از ریخت‌افتاده فانتزی‌های دلخواه همه ملت‌ها باشد، یعنی رویاهای تمام عمر بشریت جوان.^{۲۲}

یونگ ویژگی باستانی سرشت بشری را بسیار با اهمیت تلقی می‌کند. کودکان مرحله‌ای از اندیشیدن و احساس کردن باستانی را طی نموده و تجربه می‌کنند؛ و لایه‌ای به نام ناآگاه در روان انسانی وجود دارد که به همان شیوه روان باستانی - تولیدکننده اسطوره - عمل می‌کند. ناآگاه حیات روانی ناشناخته‌ای را که به گذشته دور تعلق دارد به زمان حال باز می‌گرداند. با این وجود، برای منظور ما، مختصات برجسته انسان باستانی همان است که لوی برول، «مشارکت عارفانه» (participation mystique)، می‌نامد. این انسان‌شناس فرانسوی می‌گوید،

«ذهنیت ابتدایی ذهن و عین را در آن واحد هم جنس می‌گیرد و هر دو را به یک صورت احساس می‌کند، گویی هر دوی آنها از یک گوهرند، یا در مجموعه‌ای از صفات مشابه سهیمند... وحدت راستین نه در یک فرد که در جمع است.»^{۲۳} یونگ می‌گوید که این حالت روانی شگرف مستلزم پیوند خاص ذهن با عین است که به وسیله وصلتی بی‌میانجی صورت گرفته، وصلتی که یونگ آن را نوعی همانستی محدود (Partial Identity) در ناآگاهی مشترک توصیف می‌کند. هنگامی که دو نفر با یک امر واقع رابطه‌ای ناهشیار برقرار می‌کنند، تا حدی شبیه یکدیگر می‌شوند، که اغلب برای کودکان وقتی خود را با پدر و مادرشان یکی می‌گیرند روی می‌دهد. این همانستی عاقل و معقول یا یکی گرفتن خود با دیگری امری است طبیعی و امروزه نیز هر چند به شیوه‌ای فرهیخته‌تر همچنان پابرجاست. یعنی هر چه را که در خودمان ناهشیار است در همسایه‌مان کشف کرده بر آن اساس با او رفتار می‌کنیم؛ یعنی در او با چیزی می‌جنگیم که همان سویه پست و حقیر وجود خودمان است.^{۲۴}

فرافکنی (یا فراتابی) (Projection) فرایند خودکاری است که در آن محتوایی ناهشیار برای ذهن را چنان به یک عین خارجی منتقل می‌کنیم که گویی آن محتوا نه به ذهن ما که به آن عین خارجی تعلق دارد. فرافکنی ساز و کار این همذات‌پنداری (یا انطباق) یک جانبه را فرا می‌نماید. زیرا بنابر اصلی کلی در روانشناسی ضمیر ناآگاه، هر پاره نسبتاً مستقل از روان عینی منش شخصیت را داراست - شخصیتی که بر اعیان خارجی فرافکننده شده و تشخص پیدا کرده است. و از آنجا که هر کس دارای عقده‌ها و ویژگیهای ناهشیار خاص خویش است، فرافکنش پدیده‌ای است روانی و مشترک در همگان. با این حال، ساز و کار فرافکنش در انسان‌های بدوی همگانی‌تر است زیرا عقل او هنوز قادر به تفکیک و

تمایز امور نیست و از اینکه با باریک‌اندیشی به انتقاد از خود پردازد عاجز است. از این رو همه حیات ناآگاه او عینیت می‌یابد و بر اعیان خارجی انضمامی فراتاییده می‌شود. مثلاً هرگاه کسی را پلنگ توصیف کنند، رفته رفته می‌پندارد که صاحب روح پلنگ است. همذات‌پنداری‌هایی از این دست که به وسیله فرافکنی صورت می‌گیرد عالمی به وجود می‌آورد که در آن انسان چه از لحاظ روانشناختی، چه از نظر جسمانی مالا مال از عنصر جمعی می‌گردد. انسان بدوی خود را با طبیعت و با بشریت یکسان می‌پندارد؛ در جهان باستانی بدوی‌ها هر چیز برخوردار از روح انسانی یعنی از ناآگاه جمعی است، چرا که فرد هنوز از روح خاص خود برخوردار نشده است.^{۲۵}

تا اینجا ما به یونگ پرداختیم. حال می‌خواهیم به آن گونه از همذات‌پندارشی پردازیم که ناظر بر این حالت روانشناختی است. «ویکتور وایت» در کتاب *خدا و ناآگاه* پس از نقل این گزین‌گویه معروف ارسطو مبنی بر اینکه: *Intelligible in actu est Intellectu in actu* (آنچه عملاً ادراک‌پذیر است، عملاً عقلانی است) می‌گوید: «اذهان و اعیان، احکام پیش‌اندر (a priori) غایی نیستند بلکه داده‌هایی آگاهانه‌اند مبتنی بر نوعی این‌همانی پیش از آگاهی یعنی گونه‌ای *Participation Mystique* (مشارکت عارفانه) به عمیق‌ترین معنای آن.»^{۲۶} چرا؟ چون از نظر ارسطو دانش واقعی با موضوع دانش یکی است. یعنی شناسنده (سوژه) از راه شناسایی، به وجهی مرموز، بدل به شناسه (ابژه) می‌گردد. نظیر همین اندیشه را توماس اکوئیناس چنین بیان می‌کند. «کمالی که به یک چیز تعلق دارد در چیز دیگر نیز پدیدار است. این کمال از آن شناسنده است تا آنجا که می‌شناسد. زیرا شناسنده از آنرو چیزی را می‌شناسد که چیز شناخته شده به گونه‌ای در اختیار شناسنده باشد. در کتاب روح (the Soul) آمده است که به وجهی خاص، روح، تمامی چیزهاست، زیرا ماهیتش چنان است که می‌تواند از

همه چیز شناخت حاصل کند. از این جهت ممکن است که کمال تمامی عالم در یک چیز مستتر باشد.»^{۲۷}

با این حال موهوم است این پندار که دانش محض می‌تواند همذات‌پنداری خاص انسان‌های ابتدایی را به تمامی توضیح دهد. دانش ضروری است ولی چندان کافی نیست زیرا عواطف و احساسات حاصل از امور فوق طبیعی نیز در ذهنیت انسان ابتدایی نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند. این عواطف و احساسات از همذات‌پنداری عارفانه، چیزی واقعی می‌سازند. «عشق متضمن نوعی خرسندی عاشق از مورد عشق اوست... همانندی به درستی علت عشق است. از آنجا که انسان‌ها همانند همد و دارای یک صورت واحدند، در آن صورت واحد، به گونه‌ای، یکی می‌گردند. پس مهر یکی بر دل دیگری همچون موجودی همانند می‌نشیند، و عاشق برای معشوق همانقدر آرزوی خوشبختی می‌کند که برای خویشتن.»^{۲۸} از این رو چنین به نظر می‌آید که وحدت عرفانی انسان‌های بدوی بر نوعی شباهت و قرابت استوار است و این از آنروست که ناآگاه آنان فاقد کیفیت تمیزدهندگی است و در هرکس و هرکجا مشابه و یکسان است. بدین سان وحدت و یکپارچگی ناآگاه جمعی، که همگان به طور تساوی از آن بهره‌مندند، نه تنها میان اعضای قبیله، که از راه فرافکنی بر طبیعت نیز، یگانگی و همدلی ایجاد می‌کند. از پی این یگانگی است که این همانی محدود دل‌بستگی‌ها و علائق پیش می‌آید که خصیصه اصلی مفهوم مشارکت عارفانه لوی برول است. همراه ارسطو می‌توان گفت که به یاری شناخت و معرفت و به یمن بهره‌بری از کمال سایر صورت‌ها است که انسان بر کمبودهای خاص طبیعت خویش چیره می‌گردد. «اما به یمن عشق نیز می‌توان بر آن دوگانگی و شکافی که طبیعت مخلوق را فراگرفته فائق شد.»^{۲۹} انسان‌های بدوی و عرفا، بیش از سایر آدمیان، با طبیعت و با بشریت احساس هم‌بستگی می‌کنند؛

انسان‌های بدوی از طریق وحدت و یکپارچگی ناآگاه جمعی و احساس‌های قومی همگانی نسبت به عناصر فوق طبیعی؛ و عرفا به یاری دانش تجربی حاصل از تامل و مراقبه، که همه عالم را همچون آئینه کمالات پروردگار می‌بینند.

لوی برول اواخر عمر از این نظریات دست کشید و حالت پیشامنطقی انسان‌های بدوی را به مثابه فرضیه‌ای که بنیاد محکمی ندارد تلقی کرد و گفت که انسان‌های بدوی همان منطق خودمان را دارند. لوی برول همچنین وجود هرگونه قانون مشارکت را نیز تکذیب کرد. و گفت، «گرچه قانونی وجود ندارد، واقعیت اینست که انسان ابتدایی غالباً در برخورد با طبیعت و عوامل فوق طبیعی، احساس مشارکت و همذات‌پنداری می‌کند.»^{۲۰}

یونگ در آثارش پیوسته از آرای اولیه لوی برول بهره می‌برد، و آنهم به شیوه‌ای چنان شخصی که مشکل بتوان گفت که آیا عقاید برول را صادقانه بیان کرده یا خیر. مثلاً، این نمونه: ما حالت وجودی انسان‌های بدوی را پیشامنطقی می‌نامیم زیرا توضیحی از این دست به نحوی یاوه‌وار غیر منطقی می‌نماید. ولی تنها به نظر ما چنین می‌آید، زیرا ما استدلال خود را با مفروضاتی یکسره متفاوت از مفروضات انسان بدوی آغاز می‌کنیم... در واقعیت امر، انسان بدوی نه منطقی‌تر و نه غیر منطقی‌تر از ماست؛ تنها پیش‌فرضهایش متفاوت است و این همان چیزی است که او را از ما متمایز می‌کند.»^{۲۱}

ظاهراً یونگ چیزی را می‌گوید که لوی برول اواخر عمر می‌گفت: «از لحاظ تجربه روزمره زندگی، میان ذهنیت انسان ابتدایی و ذهنیت ما فرق عمده‌ای وجود ندارد... مسئله آنجا دشوار و پیچیده می‌شود که پای تجربه‌های عرفانی به میان کشیده می‌شود. گستره تفاوت تمایلات عرفانی ذهنیت بدوی از ذهنیت ما تا چه حد است؟ آیا بازتاب منطقی دارد؟ اینجاست که باریک‌اندیشی

(reflection) اینشتین ما را هم به باریک‌اندیشی وامی‌دارد. زیرا نشان می‌دهد که قابل فهم بودن جهان محسوس، انسان که علم آن را به نظم کشیده و بر آن حکم می‌راند خود فاقد معناست. در قیاس با جهان معقول علوممان، جهان اساطیری، نامعقول و خیالی جلوه می‌کند و نباید واقعی باشد. پس چرا ذهنیت ابتدایی، جهان اساطیری را با همه نامعقولیتش، با همه بی‌ثباتی و بی‌معنایی‌اش به عنوان چیزی واقعی کاملاً به جد می‌پذیرد؟ جهت یافتن پاسخی بدین پرسش می‌گوییم، می‌دانیم که معقولیت جهان عقلانی خود نامعقول است، پس آیا مسئله تنها بر سر اختلاف درجه است؟ یعنی بر سر گذار از نامعقولیت جزئیات این جهان است به کل عالم؟^{۳۲}

به‌رحال اینکه حالت ماقبل منطقی انسان‌های بدوی تا چه حد حقیقی است، تاثیر ناچیزی بر مبانی کلی نظریه سرنمون‌ها می‌گذارد. اسطوره و ناآگاه - برای بسیاری از مردم‌شناسان سده نوزدهم اسطوره علم انسان بدوی به شمار می‌رفت. ولی برای بسیاری از مردم‌شناسان جدید چنین نیست، یا برای یونگ که می‌گوید انسان بدوی چندان علاقه‌ای به ارائه تبیین عینی در باب مشهودات عالم ندارد. اسطوره از اساس پدیده‌ای است روانی که ماهیت روح را آشکار می‌کند. «اسطوره به انسان سرگشته توضیح می‌دهد که در ناآگاهی‌اش چه می‌گذشته و آنچه گذشته چرا ماندگار مانده است.»^{۳۳}

اسطوره بیان نمادینی است از درام ناهشیار درون روان آدمی که به وسیله فرافکنش در اختیار آگاهی بشر قرار می‌گیرد و در رویدادهای طبیعی منعکس می‌گردد. زبان طبیعت برای مردمان ابتدایی، انسان که باید زبان طبیعت نیست، بلکه زبان یک رویداد روانی ناهشیار است که بر وقایع طبیعی فرافکننده شده. این فرافکنی، گرچه ناآگاهانه صورت

می‌گیرد امری بنیادی و اساسی است. منتهی از آنجا که افراد بشر از این ساز و کار خودکار روانی بی‌خبر بودند هزاران سال طول کشید تا توانستند محتوای ناآگاه را از شیء یا متعلق خارجی آن جدا کنند. انسان در توضیح و تبیین اسطوره به همه چیز اندیشید جز به روان، چرا که از دریافت ساز و کار فرافکنی عاجز بود. کلید فهم اسطوره، فرافکنش حیات درونی روان بر رویدادهای عینی است.^{۳۴}

انسانهای بدوی به ندرت آگاهانه فکر می‌کنند و انسان که انسانهای مدرن دست به ابداع نظریه فیزیک می‌زنند، آنان به مکاشفه اسطوره نمی‌پردازند. بلکه اسطوره‌ها را به سادگی تجربه می‌کنند و اندیشه‌ها خود به خود پدید می‌آیند. اسطوره‌ها به انسان‌های بدوی پیام‌های حیاتی می‌رسانند و در مقام حیات روانی قبایل باستانی عمل می‌کنند. از آنجا که دین به کشف و شهود ضمیر ناآگاه مرتبط است اساطیر یک قبیله دین زنده آن است که فقدانش از نظر یونگ در هر زمان و هر کجا حتی میان مردمان متمدن، فاجعه اخلاقی به بار می‌آورد.^{۳۵}

اما اسطوره چگونه شکل می‌گیرد؟ شرح شکل‌گیری اسطوره در انسان باستانی شرحی به غایت مبهم است و نمی‌باید از اندیشه یونگ در این باب انتظار وضوح کامل داشت. شکل‌گیری اسطوره منوط به حضور شرایط ذهنی و عینی است. شرایط ذهنی، چرا که کاهش شدت آگاهی و فقدان تمرکز و توجه، درست مطابق آن حالت بدوی آگاهی است که اسطوره‌ها در آن ریشه گرفته‌اند. و شرایط عینی، بدان خاطر که ناآگاه انسان بدوی با اشتیاقی گریزناپذیر می‌کوشد هرگونه تجربه بیرونی را به رویدادی روانی و درونی تحلیل برد. همانسان که بدن انسان پیوسته با شرایط محیطی خود را سازگار می‌کند، روان آدمی نیز می‌باید با ارائه ابزارهای عملی مدام خود را با رویدادهای عادی سازگار کند و بدینسان قرینه‌ای روانی در برابر رویدادهای جسمانی فراآورد. مثلاً انسان بدوی

طلوع و غروب خورشید را هر روز می‌بیند؛ این یک رویداد عینی است. اما مشاهده بیرونی در عین حال یک واقعه روانی و درونی نیز هست. پس گردش روزانه خورشید در آسمان به شکل تصویری از زمان ازلی بر روان آدمی حک می‌شود. خورشید در گردش روزانه‌اش تقدیر قهرمانی را بازمی‌نماید که جز در روح انسان جای دیگری ساکن نیست. بنابراین، اسطوره بازتاب یک فرایند عینی و طبیعی است، نه نظریه‌ای در باب نجوم.^{۲۶}

طبعاً نظریه یونگ در باب اسطوره، ربطی به احیای اندیشه‌های لایبنتس در باب هماهنگی از پیش استقرار یافته جهان خارج و نیروهای شناختی انسان ندارد. یونگ بر این باور است که وقایع طبیعی، به یاری واکنش‌های ذهنی، تصویری کژ و کوژ از رویدادهای عینی در روان آدمی تولید می‌کند که وقتی فرافکننده می‌شود اسطوره پدید می‌آید. میان رویداد عینی و تصویر فرآمده این رویداد و اسطوره‌ی پدید آمده از این تصویر، هماهنگی خاصی وجود دارد.

اما رویداد عینی چرا می‌باید در اسطوره معوج شده از ترکیب بیفتد؟ تا حدی به خاطر ذهن‌گرایی به شدت عاطفی انسان ازلی، و تا حدی نیز به لحاظ یکی پنداشتن خود با طبیعت و اشیاء خارجی. آنچه در بیرون روی داده در درون نیز روی می‌دهد و بالطبع برای ذهنیت بدوی عواطف مهم‌تر از اشیاء است. بنابراین او نه به ضبط رویداد عینی که به ضبط فانتزی‌های عاطفی که توسط رویداد عینی برانگیخته شده می‌پردازد. مثلاً شب نزد انسان باستانی نمادی است از مارها و نفَس سرد ارواح. حال آنکه صبح بازنمود زایش یک خدای زیباست. به بیانی دیگر، آنچه در روان آدمی به شکل تصاویر باقی مانده است باد و باران و طوفان و ماه و خورشید نیست، بلکه پاره‌ای خیالبافی‌ها (فانتزی‌ها) و واکنش‌های ذهنی است که از عواطفی که این عناصر طبیعی برانگیخته، برخاسته‌اند.^{۲۷}

بدینسان یونگ از اسطوره تعبیری روانشناختی عرضه می‌کند و وقتی به کشف ردپاهای اساطیری در انسان معاصر نائل می‌آید مجبور می‌شود پیامدهای اسطوره را نیز مورد مطالعه و بررسی قرار دهد. به جای ارائه تبیینی عینی از اسطوره به شیوه بسیاری از مردم‌شناسان قرن نوزدهم، یونگ می‌کوشد تعبیری ذهنی - عینی عرضه کند، بدیع و جسورانه؛ که با این حال بری از انتقاد نیست. یونگ پیوند میان محتویات ضمیر ناآگاه و اسطوره را کشف می‌کند،^{۳۸} و نظیر جورج فریزر روی هم‌بستگی روان انسان با فرایند طبیعی طبیعت تاکید دارد و همراه الیاده بر ضرورت اصلی و اولیه فرافکنی پامی فشرده.^{۳۹} با این همه، دادوستد متقابل میان رویدادهای عینی و روانی (در اندیشه یونگ) چندان روشن نیست و پرسش‌انگیز است. رویداد عینی به تولید تصویر روانی می‌پردازد که به نوبه خود و از راه فرافکنی اسطوره را بنیاد می‌نهد. نظریه یونگ ممکن است درست باشد؛ ولی بهترست علت اسطوره را نه به رویداد خارجی که به اشتیاق و میل پاره‌ای نیازهای اصلی درونی و ذاتی طبع بشر نسبت دهیم، نیازهایی که در تاریخ اسطوره‌ها بیان و برآورده شده است. زندگی، تولد، مرگ، رستاخیز، عشق، مبارزه، دین، پلیدی، و بقا پاره‌ای مسائل بنیادی انسان است که هزاران سال گریبانگیر اوست و حتی برای انسان‌های بدوی نیز که پیوسته این مسائل را بر رویدادهای عینی فرا می‌افکنند امری است اساسی. به نظر نمی‌آید که رویداد عینی بتواند اسطوره تولید کند، ولی به کمک فرافکنی می‌تواند موجبات ظهور آن را فراهم کند؛ بدینسان طلوع خورشید شرایط زایش قهرمان را که جایی جز در روح آدمی ساکن نیست فراهم می‌آورد. همانسان که الیاده می‌گوید، «نمادها نمی‌توانند بازتاب ضرب‌آهنگ کائنات به مثابه پدیده‌های طبیعی باشند، زیرا نماد همواره چیزی بیش از وجهی از حیات کیهانی را که قرار است بازنمایاند، آشکار می‌کند.»^{۴۰} نمادها از همان ابتدا در هیئت آفریده‌های روان ناآگاه ظهور

می‌کنند، نه اینکه بازتاب و انعکاس واقعه‌ای کیهانی باشند. از آنجا که انسان باستانی کلیه روابط علی را به ارواح و خدایان و عناصر وراطیبعی نسبت می‌دهد، اسطوره به حکم ماهیتش تاریخ مقدسی است که عملکرد خدایان نسبت به انسان و به عالم کیهانی را توضیح و تبیین می‌کند. یونگ اسطوره را دین زنده انسان بدوی می‌داند و از این بابت با لوی برول، و مردم‌شناسان مدرن هم عقیده است. الیاده می‌گوید، «اسطوره‌ها از شیوه‌های گوناگون و گاه نمایشی نفوذ عامل قدسی (یا وراطیبعی) به داخل جهان مادی سخن می‌گویند... اسطوره تاریخ مقدس و لذا تاریخ حقیقی است زیرا همواره با واقعیات سروکار دارد.»^{۴۱}

خاستگاه سرنمون‌ها. نوشته‌های یونگ همیشه اسطوره را از سرنمون به روشنی متمایز نمی‌کند. شاید این تمایز در مفاهیم کنش و توانایی، کل و جزء، علت و معلول باشد. سرنمون‌ها همواره آماده‌اند که بی‌دربی اندیشه‌های اساطیری مشابه و یکسان تولید کنند. به عبارت دیگر نیرویی بالقوه‌اند که وقتی فعلیت یافته و کنش‌پذیر می‌گردند، اندیشه‌های اساطیری مشابهی پیش می‌نهند. رابطه سرنمون با اسطوره شبیه رابطه کل است با جزء. زیرا به نظر می‌رسد که اسطوره تنها فرانمود بخشی از محتوای سرنمون‌هاست، زیرا سرنمون‌ها اغلب به صورتی نمایان می‌شوند که شبیه اسطوره نیست؛ مثلاً در افسانه پریان، در خواب‌ها و در تظاهرات اعمال روان‌پریشانه. و سرانجام رابطه اساطیر و سرنمون‌ها مانند رابطه علت و معلول است، زیرا هستی سرنمون‌ها به اسطوره وابسته است. «آنچه واقعاً می‌یابیم... اسطوره خورشید - قهرمان است در همه اشکال گوناگونش. و همین اسطوره است، و نه یک جریان عینی و مادی که به سرنمون خورشید شکل می‌دهد.»^{۴۲} بنابراین منشاء سرنمون‌ها را باید در صور خیالی (فانتزی‌ها) و اندیشه‌های ذهنی برخاسته از اساطیر

جست‌وجو کرد. به سخنی دیگر تا سرنمون‌ها شکل می‌گیرند به تولید بی‌دربی اندیشه‌های اساطیری مشابه و یکسان دست می‌زنند.^{۴۳}

به رغم همه این توضیحات یونگ، رابطه اسطوره و سرنمون هنوز روشن نیست. اسطوره است که به سرنمون شکل می‌دهد و در عین حال سرنمون است که اندیشه‌های اساطیری تولید می‌کند. آیا این دور باطلی نیست؟ ظاهراً خیر، زیرا از نظر یونگ فانتزی‌های ذهنی برخاسته از اسطوره‌ها اسباب پیدایش سرنمون‌ها را فراهم می‌کنند. ولی وقتی سرنمون‌ها شکل گرفتند، آماده‌اند تا برای برانگیختن اندیشه‌های مشابه اساطیری که در اساس علت شکل‌گیریشان بوده، دست به کار شوند، که این خود فرایند روانشناختی آشنایی است. عادات و تمایلات نیز به همان سان شکل می‌گیرند. تکرار اعمال باعث عادت می‌شود، ولی وقتی عادت پدید آمد، مایلست به همان کاری دست زند که علت پدید آمدنش بود.^{۴۴} نه تنها سرنمون‌ها ظاهراً تجلی تجربه‌های عادی بسیار تکراری‌اند، که در عین حال عملاً نیز نظیر عواملی رفتار می‌کنند که به تکرار تجربه‌های مشابه بسیار تمایل دارند.^{۴۴}

خاستگاه سرنمون‌ها با تاریخ نیز ارتباط دارد، زیرا سرنمون‌ها را یونگ به مثابه ذخیره‌ای از تجارب پیوسته مکرر انسانی تبیین می‌کند، تجاربی برخاسته از هزاران سال‌بقا و سازگاری بامحیط که چونان اشکالی بی‌محتوا بر ساختار روانی ما حک شده‌اند. البته چنین اشکالی را نه هر تجربه که فقط تجاربی که توسط فرایندهای ذهنی اجدادمان پی‌گیری شده به وجود می‌آورد.^{۴۵} از این رو یونگ سرنمون‌ها را همچون پس‌زمینه تاریخی روان آدمی می‌بیند که به صورت فشرده حامل تمام توالی آثار و نشانه‌هایی است که از زمان بی‌زمان تعیین‌کننده ساختار روان آدمی بوده است – انسان که اینک وجود دارد و وارث ساختار مغزی است. پس باکنکاش در ضمیر ناآگاه به ردپاهای آشنایی از ساختار سرنمونی می‌رسیم که با

نقش مایه‌های اساطیری همراه است. در واقع نیروی آفریننده درونی، همه جا همان روان و همان مغز آدمی است که با اختلافی ناچیز در هر کجا به وجهی یکسان عمل می‌کند.^{۴۶}

ولی در مغز انسان ردپا یا نشانه‌ای از این دست را کسی ندیده است. و یونگ خود می‌داند که تکرار تجربه‌ها نیز معما را یکسره حل نمی‌کند. می‌گوید، «طبعاً این فرضیه بی‌آنکه مسئله را حل کند بیشتر آن را به عقب می‌راند.»^{۴۷} علاوه بر آن، با آنکه یونگ در خواب سیاهان اصیل امریکا چیزی کشف کرد که یادآور اساطیر یونانی بود، از تجربه‌هایش با مهاجرین اروپایی نیز در عین حال سخن می‌گوید که چگونه خوابهایشان نه به اساطیر اروپایی که به اساطیر سرخ‌پوستان آمریکایی شباهت داشتند، و بدینسان یونگ اهمیت آب و هوا و خاک را هم در روانشناسی مردم نشان می‌دهد. با این همه یونگ هیچگاه ارج و اعتبار این عناصر را انکار نمی‌کند، به عکس، آنها را عواملی حیاتی در ایجاد ساختار ذهنی ما می‌داند. «همان طور که در فرایند تطور و فرگشت، ذهن به وسیله پاره‌ای شرایط زمینی قالب‌ریزی می‌شود، به همان‌گونه نیز امروزه فرایند مشابهی پیش چشم ما تکرار می‌شود. تشخیص یهودی اسپانیایی از یهودی آمریکای شمالی، یا یهودی آلمانی از یهودی روسی چندان دشوار نیست... برخورد و تماس ما با ناآگاه، ما را به زمین وامی‌بندد و حرکت را برایمان دشوار می‌سازد... آنکه ریشه در خاک دارد ماندگار است.»^{۴۸}

یونگ تحت فشار انتقادهای رفته رفته فرضیه‌های خود را در باب سرمنشا سرنمون‌ها تغییر داد و چنین گفت، «این تصاویر تا آنجا که مختص تمامی نوع بشرند ازلی‌اند و اگر خاستگاه یا منشایی داشته باشند، آن خاستگاه می‌بایست با آغاز پیدایش نوع انسان دست‌کم هم زمان باشد.»^{۴۹} این به جای خود درست، ولی انگار بگوئیم این تصاویر از تجربه‌های مکرر سرچشمه نگرفته‌اند. یونگ با این حال به این نیز اعتراف می‌کند که،

«پرسش در باب سرمنشاء سرنمون‌ها پرسش متافیزیکی است و از این رو بی جواب می‌ماند.»^{۵۱}

خاستگاه سرنمون‌ها بدینسان پوشیده در رمز و راز باقی است ولی تصریح و تاکید این نکته نیز بسیار مهم است که اعتبار موجودیت سرنمون‌ها از شناخت خاستگاه آنها به کلی سواست. سرنمون‌ها بسان پرندگان مهاجرند که آشکارا می‌بینیمشان ولی نمی‌دانیم از کجا آمده‌اند. مختصات سرنمون‌ها. سرنمون‌ها در حکم اندیشه‌های ازلی یا مثل نیستند که ما به وسیله آنها - انسان که در نظریه معرفت و شناسایی افلاطون آمده است باید شناخت حاصل کنیم. سرنمون‌ها یک رشته تمایلات ذاتی‌اند که مدام میل به تولید تصاویر موازی و قرینه یا مثل (ideas) به معنای افلاطونی آن دارند، که بر افکار و اعمال و احساسات ما مدام اثر می‌گذارند. یونگ در نخستین اثرش سرنمون‌ها را سلطه‌گوان (dominants) یا نمونه‌ها (types) نامید. برخی از موقعیت‌های نمونه و چهره‌های نمونه به کرات تکرار می‌شوند. این‌ها را یونگ motifs (نقش‌مایه‌ها) نامید که اغلب در خواب‌ها پدیدار می‌شوند، مانند سایه، پیر خردمند، مادر، آنیما و جز آن... این نقش‌مایه‌ها همان سرنمون‌های اصلی‌اند که در مفهوم فرایند فردانیت یونگ نقش قاطعی ایفا می‌کنند.^{۵۱}

سرنمون‌ها حالات یا وجوه کلی، نمونه‌وار، متشکل و منظمی از ادراکند که همه جا به شیوه‌ای همانند متجلی می‌شوند، نه در هیات اشکال ملموس، بل بسان فرم‌هایی بی‌محتوا که باز نمود امکانات نوع خاصی از کنش و ادراکند. نحوه درک و دریافت سرنمون‌ها، دریافت عقلانی محض از اعیان خارجی انسان که در فعالیت عقل نظری، سازنده علم، می‌بینیم نیست. و نه آنگونه دریافت است که خاص عقل عملی است که پیش شرط لازم میل و خواهشی است که چون کور و نابیناست به این نیاز دارد که نیروی معرفت‌بخش (عقل) چیزهایی پیش پا نهد و عمل را هدایت و

عملکرد آن را داوری نماید. سرنمون‌ها به درون خیره می‌شوند و تصاویر ازلی درونی را که مستقیماً به اسطوره مربوطند در می‌یابند. سرنمون عنصر اصیلی را عرضه می‌کند که یونگ آن را *spiritus rector* (مرشد روحانی) می‌نامد، که دریا بنده عالم روانی درون است نه ماهیت اعیان خارجی یا ارج و ارزش آنها.^{۵۲}

گرچه سرنمون‌ها عوامل شکل دهنده ناآگاه جمعی‌اند، همواره پوشیده در پوششی جدید جلوه می‌کنند و بدینسان با عناصر انضمامی روان فرد آدمی درهم تنیده‌اند. سرنمون‌ها فرم‌هایی بی‌محتوا هستند که ردپاهای ماقبل وجودی‌شان را تجربیات فردی پر کرده است. از این رو، با آنکه سرنمون‌ها همواره به شیوه‌ای مشابه نمود می‌کنند، فرانمود واقعی و انضمامیشان، با گذار از صافی آگاهی فردی، ممکن است اشکال گوناگون به خود گیرد. زندگی شخصی سبب می‌گردد که توانمندی و قوای سرنمون‌ها فعال شوند، زیرا سرنمون‌ها - بطور کلی و نه به لحاظ تجلی واقعی آنها - به هسته‌ای تغییرناپذیر از معنا مجهزند - مثلاً ظهور تصویر مادر را در آگاهی همیشه نتوان از سرنمون مادر به تنهایی استنتاج کرد، بلکه این امر بسته به تجربیات آگاهانه و انضمامی مادران و نیز بسته به عوامل بی‌شمار دیگری است.^{۵۳}

سرنمون‌ها در حکم شیوه‌های عقلانی دریافت جهان خارج نیستند بلکه در هیأت تصاویر ازلی در پس همه اندیشه‌ها و افکار نهفته‌اند و تاثیر بسیار بر دین و فلسفه و اخلاق و آرای علمی می‌نهند. مثلاً کشف رابرت میر (Robert Mayor) در باب نظریه اصل تمرکز انرژی را یونگ اندیشه‌ای سرنمون‌وار می‌داند و معتقدست که این نظریه به اندیشه قدرت وابسته است، اندیشه‌ای که قرن‌هاست بر مغز انسان حک شده و تنها نیازمند پاره‌ای شرایط خاص است تا باز پدیدار گردد. و این شرایط ظاهراً برای «رابرت میر» مهیا گردیده است. از نظر یونگ عقاید مربوط به

اتم و اثیر نیز در حکم کشف و شهودهای ابتدایی اند. ولفگانگ پاؤلی (Wolfgang Pauli) برنده جایزه نوبل و یکی از فیزیک دانان برجسته عصر ما، ریشه نظریه‌های علمی «کپلر» را به اندیشه‌های سرنمونی نسبت می‌دهد.^{۵۴} به نظر می‌آید که سرنمون‌ها بر هر حالت ذهنی که نیازمند کشف و شهود و تخیل خلاق و فانتزی و پرداخت هنری و تجربه‌های درونی و عرفانی است نفوذ دارند.

با این حال، با وجود پشتیبانی فیزیک دانان برجسته‌ای چون پاؤلی شمار کمی از دانشمندان و فلاسفه تعابیر حیرت‌انگیز یونگ را بی‌قید و شرط می‌پذیرند. کشف مبانی فیزیک جدید و به طور کلی مبانی علمی، مستلزم کار عقلانی مشقت‌بار، بطنی و اندیشورانه است. تاریخ علم به ما می‌آموزد که این مبانی، چونان سرنمون‌ها، غفلتاً پدیدار نمی‌شوند، بلکه پس از تأمل و تعمق طولانی به دست می‌آیند. وقتی از نیوتون پرسیدند چگونه به کشف جاذبه زمین نائل آمد جواب داد: «موضوع را مدام پیش رو داشتم و منتظر بودم که نخستین پرتو نور آرام آرام بتابد و رفته رفته به روشنی و تابشی خیره‌کننده بدل شود.»^{۵۵}

سرنمون‌ها را توان مستقیماً شناخت زیرا ناآگاهانه، ولی قادرند خود را مکشوف سازند و در فراورده‌های فانتزی‌ها و خیالبافی‌ها - که کاربرد خاص و واقعی‌شان در همانهاست - دیده شوند. سرنمون‌ها تمایلات ذاتی ذهن‌اند و تصاویر خیالی مشابهی تولید می‌کنند که تنها به طور غیرمستقیم با اشیاء بیرونی ارتباط دارند. آنها به خیالبافی‌های ناهشیار بسیار متکی‌اند و اغلب به صورت خواب‌ها، پنداره‌ها (visions) و کشف و شهودهای ناگهانی، غفلتاً پدیدار می‌شوند. تصویر، چکیده بیان نمادینی از کل وضعیت روانی است که هیچگاه جای واقعیت را نمی‌گیرد و قاعدتاً از هرگونه فرافکنش به فضا عاجز است. تصاویر، بصری، جمعی و ازلی و خاص ذهنیت انسانهای بدوی‌اند، شباهتهایی به نقش‌مایه‌های

اساطیری آشنا دارند و قاعدتاً به امر قدسی مربوط می‌شوند. ۵۶
 علاوه بر تصاویر، اندیشه‌هایی درکارند که هستی خود را به این تصاویر
 که در واقع منبع رشد آنهاست مدیونند. اندیشه‌ها یا ایده‌ها، پرداخته‌های
 عقلند و از تصاویر که نمودگارهای واقعی فانتزی‌ها و خیالبافی‌ها به شمار
 می‌روند کاملاً متمایزند. تصاویر از قدرت و توانایی و عملکرد خلاق
 برخوردارند و ضمناً احساسات را نیز محدود و مشروط می‌کنند. ۵۷

محتوای سرنمون‌ها به شکل تمایلات یا شیوه‌های خاص نگرش بر
 چیزها در عرصه آگاهی پدیدار می‌شوند. این گرایش‌های ذهنی از تاثیرات
 عینی جهان خارج نیرومندترند زیرا ارزش روانی بالاتری دارند. پس خود
 را بر همه تاثیرات خارجی تحمیل می‌کنند، چرا که عالم درون والاتر از
 واقعیات بیرونی است. هنگامی که سرنمون‌ها در خواب‌ها و خیالبافیها و
 یا در زندگی روزمره پدیدار شدند، یا تاثیری نومی و قدسی (numinous)
 به جا می‌گذارند یا منجر به عمل می‌گردند. این تاثیرات آنچنان نیرومندند
 که قادرند دگرگونیهای شگرفی در انسان پدید آورند و به تغییر مذهب و
 عقیده و حتی به بیماری اسکیزوفرنی بیانجامند. در مورد پدیده‌های دینی
 که مشخصه آنها همان امر قدسی است، انسان چنان گرفتار ضمیر ناآگاه
 می‌گردد که گویی گرفتار غریزه شده است. این قدرت شگرف سرنمون‌ها
 از کجا می‌آید؟ یونگ پاسخ می‌دهد: از این احساس که ما جزئی از یک
 کلیم. ۵۸

سرنمون‌ها را نباید در حکم چیزی دانست که در زوایای گنگ و مبهم
 ذهن ما ماوا گزیده است، بلکه چونان ذخیره گرانباری از تجربیات نیاکان
 ما؛ تجربیاتی که طی میلیونها سال گرد هم آمده‌اند. آنها طنین رویدادهای
 ماقبل تاریخ‌اند که هر قرن و زمانه به آنها تنوع و تفاوت بسیار ناچیزی
 می‌افزاید. سرنمون‌ها ذهن نیاکانمان را، نحوه اندیشیدن، حس کردن و
 تجربه اندوختن از زندگی آنها را برای انسان معاصر به ارمغان می‌آورند.

آنها حکم تاریخ ثبت و ضبط نشده بشریت را دارند که گذشته را به حال باز می‌گرداند. یونگ پیوسته تاکید می‌کند که فرمولهای عقلانی ممکن است جوابگوی زمان حال و گذشته بلافصل باشند ولی تجربه انسان، به طور کلی را هرگز نمی‌توانند توضیح دهند. ما بر حسب سالها می‌اندیشیم، حال آنکه ضمیر ناآگاه بر حسب هزاران سال می‌اندیشد و زندگی می‌کند.^{۵۹}

اینکه سرنمون‌ها ذهن نیاکانمان را به ما منتقل می‌کنند احتمالاً درست است، چنانکه خواب‌ها و اسکیزوفرنی و سایر پدیده‌های مشهود نشان داده‌اند. ولی چیزی که مشکوک است سهمی است که ما می‌بایست از حکمت انسان باستانی، همراه با سرنمون‌ها به ارث برده باشیم. این حکمت انسان باستانی کجاست؟ چرا سرنمون‌ها بر حسب هزاران سال می‌اندیشند؟ بی‌گمان در فرایند فرگشت (evolution) و سازگاری انسان با شرایط محیطی اش خردی طبیعی در کار است. بدوی‌هایی که در مناطق جنگلی به سر می‌برند، علم بقا و شکار و ماهیگیری و عدالت را می‌شناسند. بعلاوه، جهت تشریح و تحلیل رازهای اساسی انسان، به حکمتی اساطیری دست یافته‌اند و از نگرش روانشناختی سالمی نسبت به پاره‌ای دشواریهای خانوادگی و قبیله‌ای برخوردارند. چنانچه فی‌المثل از مراسم پاگشایی (initiation) آیینی‌شان هویدا است. با این همه انسان‌های بدوی غالباً محکوم طبیعتند تا حاکم بر آن. و پیوسته در وحشت نیروهای سحرآمیزی به سر می‌برند که هر دم ممکن است روبروی آنها قد علم کند. سحر و جادو علم جنگل است و در هراس و وحشت به سر بردن حالت عادی ذهن انسان‌های ابتدایی. شاید بهترین درسی که از بدویها می‌توان آموخت رویکرد ناخودخواهانه آنهاست به مسائل قبیله‌ای و نیز نگرش دینی آنها و پذیرش رواقی گونه‌شان از رنج بردن است که نزد آنان قانونی تغییرناپذیر و جزئی از زندگی است. به بیانی دیگر، از نو به منشاء

بحث‌انگیز سرنمون‌ها باز می‌گردیم. ارج و منزلت سرنمون‌ها و حکمت مستر در آنها ربطی به دانش و خرد و کار و فعالیت باستانی انسان‌های بدوی ندارد، بلکه وابسته طبع ذاتی و ویژگی‌های خاص انسان است؛ به خصوص آن دسته از سرنمون‌ها که دربرگیرنده دین و ارزشهای معنوی‌اند. سرنمون‌ها نمایانگر عالمی از تصاویرند که گونه‌های نامحدودشان هیچگاه به خواستهای جهان واقعیت خارجی گردن نمی‌نهند. و از نظر تعدد گونه‌ها نیز به همان تعداد «موقعیت‌های نوعی و نمونه‌وار» زندگی‌اند. زیرا نمونه و نمودار آن دسته از کارکردهای روح بشرند که بسیار و پی‌درپی به کار برده می‌شوند. از اینرو عادی‌ترین رویدادها و نیز واقعیات بلافصل، مانند، زن، شوهر، پدر، مادر، فرزند، قهرمان، خطر، زایش، مرگ، رستاخیز و جز آن دسته‌ای از سرنمون‌های بلندپایه‌اند برخوردار از قدرتی بیکران. افزون بر آن، سرنمون‌ها در حکم عالی‌ترین اصول سامان‌دهنده دین و حیات سیاسی‌اند. پاره‌ای از آنها «چیره‌گرند» مانند آنیما، آنیموس، پیر دانا، ساحر، سایه (Shadow)، مادر زمینی و غیره... سایرین «چیره‌گران سازمان‌دهنده‌اند» که وظیفه تلفیق و سازگار ساختن چند سرنمون، چون خویشتن (The Self)، دایره، تربیع (quaternity) را بر عهده دارند.^{۶۰}

دو. غرایز

غرایز عواملی روانشناختی‌اند که به ناآگاه جمعی مربوط می‌شوند. توماس رید (T. Reid) در تعریف غرایز می‌گوید: «منظور از غریزه تکانه (impulse) است طبیعی در جهت انجام اعمالی خاص، بی‌آنکه قصد و غرض یا حساب و کتاب و یا حتی تصویری از آنچه صورت می‌گیرد در کار باشد.»^{۶۱} یونگ چنین تعریفی را کافی نمی‌داند؛ از نظر وی هم‌شکلی پدیدۀ غریزه و نظمی که در باز پدید آمدنش به چشم می‌خورد از

ویژگیهای بارز آن است. غرایز در حکم شیوه‌های نمونه‌وار کنش‌اند و هر جا با شیوه‌های کنش و واکنشی روبرو شویم که هم‌شکل‌اند و به قاعده روی می‌دهند با غرایز سروکار داریم، جدا از اینکه این کنش محرکی هشیار داشته باشد یا خیر.^{۶۲} پس غرایز در حکم پدیده‌هایی جمعی و کلی‌اند که به قاعده و منظم روی می‌دهند و انرژی آنها ناهشیار است. آنها به صورت تکانه‌های طبیعی در جهت پاره‌ای از فعالیت‌ها نمود می‌کنند. و این فعالیت‌ها به صورت الگوهای رفتار بیولوژیکی بیان می‌شوند. غرایز عوامل تحریک‌کننده رویدادهای روانی‌اند که اهداف ذاتی خود را بسی پیش از آنکه هشیارای در کار باشد، دنبال می‌کنند. به بیانی دیگر، از نظر یونگ، غرایز عناصری روانی‌اند، فارغ از مراقبت ذهن آگاه، و برخوردار از میلی طبیعی برای چیزهای درخور خویش. این نکته یادآور سخن قدیس اکوئیناس است: «اشتهای طبیعی همان میلی است که هر چیز، بنا به طبع خاص خویش، نسبت به چیز دیگر دارد. پس هر قدرتی با اشتهای فطری‌اش چیزی را می‌طلبد که درخور آنست.»^{۶۳}

غرایز و سرنمون‌ها عوامل روانشناختی مختلفی هستند که هر دو در ساختن ناآگاه جمعی دست دارند. اختلاف این دو در این است که غرایز حالات وجودی‌اند و سرنمون‌ها حالات درک و دریافت. غریزه تکانه‌ایست طبیعی که به صورت کنش و واکنش عادی و منظم بروز می‌کند، حال آنکه سرنمون عنصری است چیره‌گر که به صورت اندیشه و تصویر در آگاهی پدید می‌آید.^{۶۴} با این حال هر چند که غرایز از سرنمون‌ها متمایزند، مستقل و جدا از یکدیگر عمل نمی‌کنند؛ به عکس عمیقاً به هم مربوطند. زیرا سرنمون‌ها خود تصاویری از غرایزند. سرنمون‌ها به واقع الگوهای رفتار غریزی‌اند، یعنی اشکال و مقولاتی هستند که غرایز را به نظم در می‌آورند. تصویر (image) ادراک غریزه است از خودش، یعنی نقشی است که غریزه از خود زده است؛ دقیقاً به

همان‌سان که آگاهی ادراکی است درونی از روند حیات عینی. تصویر سرنمون‌ها در واقع پلی است که غرایز را به سرنمون‌ها وصل می‌کند.^{۶۵} البته این اتصال در نوشته‌های یونگ همیشه روشن نیست. مثلاً یونگ از فرود نقل قول می‌کند که «غریزه هیچگاه نمی‌تواند ابژه (موضوع) آگاهی باشد - تنها چیزی که می‌تواند (موضوع آگاهی باشد) اندیشه‌ای است که آن غریزه را بیان می‌کند. حتی در ناآگاه نیز غریزه را جز به یاری اندیشه به شکل دیگری نتوان بیان کرد». یونگ از این گفته انتقاد می‌کند و می‌گوید: در وضعیت ناهشیار دقیقاً چه کسی حامل اندیشه غریزه است؟ زیرا ناهشیارانه اندیشیدن تناقض در لفظ است (contradiction in adjecto)^{۶۶}. اندیشه‌ها فقط ساخته و پرداخته ذهن آگاهند، لذا اندیشه ناآگاه از ناممکنات است. اما در اینجا یونگ نیز دچار همان مشکل می‌شود. می‌گوید: «همان‌طور که دریافت آگاهانه به اعمال ما شکل و جهت می‌بخشد، دریافت ناآگاهانه نیز از خلال سرنمون‌ها شکل و جهت غریزه را تعیین می‌کند».^{۶۷} مشکل به جای خود باقی است، زیرا درک «دریافت ناآگاهانه» به همان اندازه ناممکن است که «ناآگاهانه اندیشیدن». تنها شکل ممکن ناآگاهانه اندیشیدن شیوه‌ای است که به وسیله تصاویر تحقق می‌یابد - یعنی به وسیله پاره‌ای نمادهای هشیار سرنمون‌ها - و اندیشه‌های مربوطه که از آنها متزع شده‌اند. تعبیر خود یونگ نیز شاید همین باشد، زیرا می‌گوید: «هیچ‌گونه غریزه بی‌شکلی وجود ندارد، زیرا هر غریزه، الگوی موقعیت خاص خویش را در خود حمل می‌کند. و همیشه به تصویر و انگاره‌ای تحقق می‌بخشد که صفات ثابتی دارد. تصویری از این دست از نوع پیشین یا پیش‌اندر است... تصاویر سرنمون‌ها همین انواع غریزه پیش‌اندرند که برای کردوکار انسان تا آنجا که غریزی عمل می‌کند الگو و موقعیت فراهم می‌کنند... می‌توان گفت که تصویر باز نمود معنای غریزه است».^{۶۸}

با وصل سرنمون‌ها به غرایز، یونگ در عین حال به مشکل دیگری نیز پی می‌برد: به ارتباط میان پویایی و دینامیسم ضمیر ناآگاه و نحوه دریافت آن از امور. ناآگاه عاملی ایستا نیست، بلکه به عکس نیرویی است حیاتی که کردوکار خود را از طریق عملکرد غرایز نمودار می‌سازد. بنابراین همانقدر غریزه وجود دارد که عملکردهای گوناگون. و با این حال انواع عملکردهای گوناگون را اگر ناآگاهند چگونه می‌توان شناخت؟ اصالت اندیشه یونگ در این است که او سرنمون‌ها را به مثابه الگوهای رفتار غریزی می‌گیرد، یعنی تصاویر یا تمثال‌هایی که غریزه از خود ترسیم می‌کند. بدین‌سان سرنمون‌ها انواع گوناگون غرایز را مشخص و از هم تمیز می‌دهند. بر هر شکل یکسان و منظم از فعالیت آدمی، یک شکل یکسان و منظم از دریافت آدمی منطبق است. گونه‌گونگی غرایز ماهیت خود را بر آگاهی مکشوف می‌سازند و این را از راه پدیداری گونه‌های مختلف تصاویر نمادینی که در واقع غایت و هدف فعالیت غریزی‌اند به انجام می‌رسانند. یونگ بر آنست که غرایز دارای دو وجه یا دو خصلت عمده‌اند. یکی وجه پویایی (دینامیسم) و وسواس عملی (compulsion) آنهاست، دیگری معنای خاص و قصد و غرض آنها.^{۶۹} و نیز، «غرایز بسیار محافظه‌کارند و پویایی و دینامیسم و فرم آنها قدمتی بسیار دیرینه دارد. شکل آنها وقتی به ذهن عرضه می‌شود عین تصویری است که ماهیت تکانه غریزی را به طور بصری و انضمامی، بسان یک قطعه عکس فرا می‌نماید... غریزه همه چیز هست جز تکانه‌ای کور و نامشخص، زیرا نشان می‌دهد که با موقعیت‌های خاص و معین خارجی به خوبی می‌تواند خود را سازگار و منطبق سازد. همین ویژگی است که به غریزه شکل خاص و تغییرناپذیرش را می‌بخشد... شکلی که عمری دیرینه دارد، یعنی سرنمونی است.»^{۷۰}

حال می‌پرسیم که فعالیت غریزی انسان مگر جدا از دانایی و معرفت

اوست؟ آیا فهم و دریافت معادل شناخت و معرفت است؟ غرایز بنا به تعریف ناآگاهند، ولی نیروی شناختی و معرفت‌بخش کردوکار آنان را درمی‌یابد، نظیر کسی که فشار گرسنگی یا تنهایی عمیق را تحمل می‌کند.^{۷۱} ولی این مطلب پاسخی سراسر است به پرسش ما نیست. بدیهی است که در اغلب موارد واکنش غریزی نهفته در پس هر اقدامی، ظاهراً با پاره‌ای نیازهای خاص بشر که قبلاً توسط دریافت معرفت‌بخش شناسایی شده مرتبط است. این مطلب در مورد هر پنج غریزه‌ای که یونگ نام می‌برد صادق است، یعنی در مورد گرسنگی، میل جنسی، رانۀ کردوکار (drive to activity)، باریک‌اندیشی (reflection) و آفرینندگی که موضوع یا محتوای آنها را عقل و حواس به غریزه می‌دهد. تا آنجا که بشر حساس و معقول است، برای کردوکار غریزی‌ای که متعلق به اوست دانشی حسی و خردورز (intellectual) ضروری است. ولی برای سایر فعالیت‌ها به نظر دانش ضروری نمی‌آید، زیرا از پی هر شکل و صورتی میل و التفاتی طبیعی و فطری پدید می‌آید. همانسان که اکوئیناس می‌گوید، «در آن دسته از امور که فاقد دانشند، آن شکلی پدید می‌آید که همواره به چیزی که درخور آن است تمایل دارد.» و نیز می‌افزاید، «حتی عشق طبیعی نیز که در همه چیزهاست، معلول نوعی دانش است که به راستی در خود چیزهای طبیعی وجود ندارد بلکه فقط در وجود پروردگاری است که طبیعت آن چیزها را آفرید.»^{۷۲} کردوکار غریزه‌ای که به کل فاقد دانش باشد به نظر معقول نمی‌آید.

آیا غرایز به تصاویر ازلی به عنوان عکس‌برگردانی از خود واقعاً نیازمندند؟ آیا فعالیت غریزی انسان متکی به دریافت الگوهای باستانی است؟ کردوکار دائمی غرایز که ظاهراً جدا از دلالت‌های باستانی صورت می‌گیرد چنین الزامی را رد می‌کند. انسان گرسنه یا عاشق به تصویر ازلی نیازی ندارد. همان اشیاء برگزیده و ملموس دوروبرش کافی است.

کسی منکر چنین ملاحظاتی نیست، ولی این واقعیات آشکار ربطی به موجودیت سرنمون‌ها ندارد، زیرا چنانچه گذشت، سرنمون‌ها با عناصر فردی درهم تنیده‌اند. پس از این قرار هم‌شکلی و نظم و ترتیب رفتار غریزی، بر حسب درک و دریافت منظم و مرتب سرنمون‌ها تبیین می‌شود؛ و تحقق‌پذیری واقعی آنها، توسط هستی‌های فردی بیرونی که باعث افزایش قوای آنها شده. تصاویر ازلی احتمالاً زمانی پدیدار می‌شوند که در آگاهی رخوتی روی داده، چنانچه در خواب‌ها و سایر احوالات می‌بینیم. مثلاً الیاده از یک رویداد تاریخی معاصر چنین یاد می‌کند: «هنگامی که در سال ۱۹۶۰ کشور کنگو استقلال یافت، در پاره‌ای از روستاها، روستائیان سقف کلبه‌های خود را می‌شکافتند تا راهی برای سرریز و بارش سکه‌های طلایی که نیاکانشان وعده داده بودند باز کنند. حتی از این لحاظ، افراط در عیاشی‌های دسته‌جمعی هم معنایی داشت، زیرا طبق اسطوره‌ای خاص، از ابتدای عصر جدید همه زنان به همه مردان تعلق خواهند داشت.»^{۷۳} اسطوره نابودی جهان و به تبع آن آفرینش جدید و استقرار عصر طلایی، همه در پس این کردوکارهای ازلی نهفته است. افزون بر آن، در رفتار انسان معاصر نیز، چنانچه خواهیم دید، ویژگی‌های مشخصی از کارکرد اسطوره در کار است. بدینسان، چنانچه از این مثالها پیداست، تصاویر ازلی و رویدادهای انضمامی بیرونی ضد و مخالف یکدیگر نیستند، بلکه تکمیل‌کننده همدند.

با این همه، سرنمون‌ها و غرایز همیشه به شیوه‌ای که شرحش گذشت رفتار نمی‌کنند. یونگ می‌گوید که وقتی سرنمون‌ها به صورت روح (spirit) پدیدار می‌شوند رابطه سرنمون با غریزه مسیر دیگری طی می‌کند. از آن پس سرنمون و غریزه به اعلا درجه، متعارض یکدیگر می‌گردند، چنانچه می‌توان شخصی را که مغلوب رآنه غریزی خود شده از کسی که در چنگ روح گرفتار است به خوبی بازشناخت. ولی هر یک از این دو، بازتاب

تضاد و تقابلی است که در نهاد هر انرژی روانی نهفته است. در واقع از تقابل غریزه و روح است که انرژی روانی جریان پیدا می‌کند. با این حال این پرسش که یک فرایند روانی را باید پدیده‌ای روحانی دانست یا پدیده‌ای غریزی هنوز در پرده ابهام است. سرنمونی کم‌رشد، منبع همه واقعیت‌ها را در رانه‌های غریزی می‌بیند. و به عکس آن آگاهی‌یی که در تضاد با غریزه است، به سبب تاثیر به سزای سرنمون قادرست غریزه را تابع روح کند.^{۷۴}

رابطه موجود میان سرنمون روح و غرایز ما را به یاد عالم درهم‌تافته خواست و اراده با شور و شهوات می‌اندازد که گاه موضوع و محمل هر یک، ضد یکدیگر جلوه می‌کند. ولی از آنجا که چیرگی اراده بر شهوات هیچگاه قطعی و مطلق نیست، تنازع و درگیری، همچون پیامدی طبیعی، به دنبال می‌آید. برای یونگ در واقع، تضاد و تقابل پیش شرط لازم هرگونه انرژی است یعنی هرچه تضاد بیشتر باشد، انرژی بیشتری سرریز می‌شود. اما این مطلب ظاهراً داده‌های مشهود روانشناختی را نقض می‌کند. در کسی که شوریدگی‌اش توسط خواست و اراده وی مهار گشته، انرژی بیشتری مهیاست تا در آنکه از کنترلش عاجز است. گرچه این نیز آشکار است که رشد انسان بدون مبارزه و تنازع و پیروزی و شکست امکان‌پذیر نیست.

پانویس‌های پیش‌گفتار و فصل اول

* واژه آگاه را برای *The Conscious* و ناآگاه را برای *The Unconscious* آورده‌ایم. در زبان فارسی برای این دو معمولاً خودآگاه و ناخودآگاه می‌آورند. در روانشناسی یونگ (و نیز فروید) خودآگاهی (*self-consciousness*) مقوله دیگری است چه در آنجا خود موضوع آگاهی است. آگاهی همیشه خود آگاهی نیست، آگاهی بر چیزهای دیگر هم هست. خود در دو صورت من (*ego*) و خویشتن (*self*) با دو معنای متفاوت آمده. در اولی آگاهی بر من است (من موضوع آگاهی است) و در دومی بر خویشتن که یکی از سرنمون‌های اصلی و غایت و هدف فرایند فردانیت است. م

1- C. G. Jung, *the collected works of C. G. Jung*, Pantheon Books (New York), V, 540 Cf. VIII, 137; VIII 323:

ماهیت آگاهی معمای است که راه حلش را من نمی‌دانم. شاید بتوان گفت، با این حال، که هر چیز روانی اگر با من دمخور شود کیفیت آگاهی می‌یابد و اگر چنین دمخور شدنی در کار نباشد ناآگاه باقی می‌ماند... چیزی که مقدر شده در تاریکی بماند، از اینکه موجود باشد دست بر نمی‌دارد؛ و شاید با آن چیزی که توسط من دیده شده زیاد متفاوت نباشد

2- *Ibid*, VIII, 133, IX, i, 76/275.

3- *Ibid*, VIII, 310-11, IX, i, 3-4, 4, 116.

4- *Ibid*, IX, i, 3-4, 186-187; VIII, 310-311.

5- *Ibid*, IX, i, 281, Cf. V 29:

«همانسان که بدن انسان تاریخ فرگشت (= تطور) خاص خود را داراست و رد پاهای روشنی از مراحل فرگشت گوناگون را نشان می‌دهد، روان انسان نیز به همانسان.»

6- *Ibid*, IX, i, 4, VIII 136.

میرچه الیاده در کتاب *تاریخ و کیهان* (نیویورک، ۱۹۵۹، VIII-IX) می‌نویسد: در بکاربردن واژه سرنمون (آرکتیپ)، از اینکه مشخص کنم منظور از سرنمون آنسان که توسط پروفیسور یونگ توصیف شده نیست، قدری کوتاهی کردم... برای ایشان سرنمون‌ها ساختارهای ناآگاه جمعی‌اند. حال آنکه من در کتابم هیچگاه به مسائل روانشناسی اعماق

کاری نداشته‌ام و هیچ کجا از مفهوم ناآگاه جمعی بهره نبرده‌ام. همانطور که گفته‌ام، من واژه آرکتیپ را همانگونه که یوگینو دورس (Eugnio d'ors) به کار می‌برد به کار می‌برم، یعنی به عنوان مترادف واژه «الگوی نمونه‌واره» یا پارادایم (سرمشق عالی)»

7- Ibid, XI 317, 519; XVI 35; V 228; XVI 91 VIII 227.

شاید کامل‌ترین تعریفی که یونگ ارائه داده این باشد: «ما در این مجرای ژرف‌تر، اشکال کشف و شهود ذاتی و پیش‌اندر (apriori) را هم می‌یابیم، از جمله سرنمون‌های ادراک و دریافت، که تعیین‌کننده ضروری همه فرایندهای روانی‌اند.

8- Ibid, IX, i, 48-53; VIII, 111.

9- Ibid., VII, 129.

10- Ibid VII, 125-135, XVII, 116-117.

11- Ibid, IX, i, 278, 285; V, 140; VIII 310-311.

Frank de Greave انسان‌شناسی که در افریقا کار می‌کرد، به این واقعیت اشاره کرد که: گرچه افراد قبیله‌ای که در آن کار می‌کرد، چندخداباور (Polytheist) بودند، آنانکه به اسکیزوفرنی دچار شده بودند، برعکس تک‌خداباور بودند. که این خود پدیده‌ای بس شگفت‌آور است.

12- L. Stein "Language and Archetypes", *Contact with Jung*, ed. Michael Fordham (London, 1963) p. 77.

13- Igor Caruso, *Existential Psychology* (New York, 1964) p. 101.

14- Bertrand Russell, *Introduction to Mathematical Philosophy* (London, 1960) p.61

15- Coll Works, VI, 530 (*Psychological Types*), trans. H. Godwin Baynes (London, 1926).

16- Ibid., IX, i, 155-156; Cf, IX, i, 119-120.

17- Ibid., IX, i. 1351.

18- Ibid., IX. i. 79.

19- Ibid., V. 28.

20- Mircea Eliade, *Cosmos and History*, xii

21- F. Nietzsche, *Human All too - Human*, trans. Helen Zimmern, *The complete Works of Friedrich Nietzsche*, ed. Oscar Levy (N. Y. 1924) pp. 24-27.

این عنصر باستانی طبع بشر هنوز هم در رویاهایمان نمود می‌کند. زیرا به منزله

بنیادیست که عقل برتر هر کس بر آن استوار و از آن رشد و تکامل یافته و همچنان تکامل می‌یابد؛ رویاها ما را به شرایط دورافتاده فرهنگ بشری پس می‌رانند و وسیله بهتری جهت ادراک آنها فراهم می‌سازند.

22- *Coll Works*. V. 24.

23- Lévy Bruhl, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* (Paris, 1929) vol. 29 pp. 105-139.

24- *Coll Works*. X, 65, VI, 572, X, 37, 452.

25- *Ibid.* X, 65-67.

26- Victor White, O. P. *God and the Unconscious* (Cleveland, 1965) p. 118.

27- Thomas Aquinas, *De Veritate*, 9. 2. a. 2. Aristotle, *De Anima*, *The Works of Aristotle*, ed. W. D. Ross, Trans. J. A. Smith (Oxford, 1931) 430 a, 20; 430 a, 14.

28- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, trans. Fathers of The English Dominican Province, 1-11. 9. 27. aa. 1 and 3; *Ibid.*, 9. 25, a. 2 ad 2.

29- Aristotle *Post. Analit.*, II ch. 6, 92 a, 20-25; Thomas Aquinas, *In Post Analit.*, II, 1, 5, n. 455.

30- Lévy Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy Bruhl* (Paris, 1949). pp. 77-78; CF. pp. 60. 62.

31- *Coll Works*. X. 52.

32- Lévy Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy Bruhl*, p.p. 70-72.

33- *Coll Works*. V. 308. Also, Bronislaw Malinowski, *Magic, Science, and Religion* (N. Y. 1955). p. 108.

34- *Coll Works*. IX, i, 6-7.

35- *Ibid.*, IX, 154.

36- *Ibid.*, IX, i., 156, 6; VIII 153-154.

37- *Ibid.*, VIII 154-155.

38- Lévy Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy Bruhl*, p. 199

39- Mircea Eliade, *Myth and Reality* (New York, 1963) p. 185.

40- Mircea Eliade, *Images and symbols*. p. 176.

41- Mircea Eliade, *Myth and Reality*. p. 6. Lévy Bruhl, *op. cit.* p. 81.

- 42- Coll. Works, VII 68.
- 43- Ibid., VII, 68-69.
- 44- Ibid., VII, 69
- 45- Ibid., VII 68-69; VI 272. VIII 53-54, IX, 1, 48.
- 46- Ibid., VI. 211, VIII, 170, V, xxix. 390.
- 47- Ibid., VII 69
- 48- Ibid., X 45, 49
- 49- Ibid., IX, 78, CF. IX, 89.
- 50- Ibid., IX, i, 101.
- 51- Ibid., V, 158, 301; IX, 75, 183, XI, 519.
- 52- Ibid., VIII 137-138, 206.
- 53- Ibid., V, 64, VIII. 3, 110, IX, i., 80.
- 54- Ibid., XI 289, VII, 68; VIII, 158, 137 Fn.
- 55- Quoted by pierre Duhem, *The Aim and Structure of Physical Theory* (Princeton, 1954) pp. 256-257.
- 56- Coll. Works, IX, i, 78, V, 158. VI, 554-555.
- 57- Ibid., VI, 547-550
- 58- Ibid., VI 476, VII 69, V, 158, 178
- 59- Ibid., VIII, 376, XI, 168
- 60- Ibid., IX, 48, VIII, 156, VI, 211.
- 61- Coll. Works, VIII. 130
- 62- Ibid., VIII 135. See also: VIII 200-201, 118, 115, 158; VI 565, IX., 43-44.
- 63- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, 1, 11, 9, 78a. i ad 3 Of. 19. 80. a 1.
- 64- *Coll Works* VIII 133-135, 217-218, VI 476.
- 65- Ibid., IX, i, 44, VIII, 137, 158.
- 66- Ibid., VIII 200 Fn.
- 67- Ibid., VIII
- 68- Ibid., VIII, 201.
- 69- Ibid., X. 287.
- 70- Ibid., X. 282.

۷۱- گرچه اشتهای آدمی انسان که می‌نماید ناآگاه است، با تحلیل کنش‌هایش شناخته شدنی می‌گردد. فی‌المثل، اکوئیناس توضیح می‌دهد که چگونه اراده و خواست را به وسیله عقل می‌توان شناخت:

Summa Theol. 19. 87. a. 4 ad2

72- Thomas Aquinas *Summa Theol* I-II. 9. 27, a. 2 ad 3.

73- Mircea Eliade, *Myth and Reality*, p. 3.

74- *Coll Works*. VIII, 206-207.

۲ . فرایند فردانیت

توجه یونگ، به عنوان یک روانشناس، اساساً به تحلیلی صرفاً عقلانی از قوای محرکه و ساختار شخصیت انسان است. اما از آنجا که وی نه تنها روانشناس که روانپزشک نیز هست، به بهبود بیماران خویش و رشد شخصیت ایشان بسیار علاقه‌مند است. می‌گوید علم روانشناسی ناگزیر به فرایند رشدی که خاص روان آدمی است می‌پردازد، و این رشد، از قابلیت‌های فطری انسان برمی‌خیزد و تنها زمانی تحقق می‌یابد که شخص به یک فرد روانشناختی مبدل شده باشد؛ یعنی به وحدتی یکپارچه و جداناپذیر، به یک کل (a whole) ... تبدیل به یک کل شدن، پاسخی است به این پرسش بزرگ زمانه که: چگونه آگاهی، یعنی واپسین چیزی که انسان (در روند فرگشت خویش) به دست آورده و همچنان جای پیشرفت دارد، ممکن است با ناآگاهی، یعنی با چیزی که عمری دراز داشته و واپس‌گراست، یکپارچه شود. در واقع، فردانیت، پدیده‌ای انسانی، و دنباله‌رو جریان طبیعی حیات است.

از آنجا که آگاهی، ناگزیر همواره با ناآگاه رودرروست، لازم می‌آید که میان تضاد آنها توازنی برقرار گردد. از نظر یونگ، ناآگاه، سرمنشأ تجربه دینی و مقرر و مأوای تصویر خدا (imago dei) است و فردانیت،

زندگی در خداست؛ یعنی بشر هیچگاه قادر نیست بدون خدا مبدل به یکی کل شود.^۱

دشواریها

فردانیت، تکلیفی به غایت دشوار است، زیرا همواره درگیر تضاد میان وظایف و خواسته‌هاست؛ خواست آگاهی علیه خواست ناآگاهی، و راه حل نهایی این تضاد نیز در درک این نکته نهفته است که ضد اراده (counter will) ما، یعنی ناآگاه، نیز وجهی از اراده خداوندی است. فردانیت، حکمی شجاعانه و اغلب دردناک است؛ و نظیر درد و شکنجه حاصل از مراسم پاکشایی (initiation)، مجازات نیست، بلکه راه و رسمی است ضروری که بشر را در مسیر سرنوشت خویش به پیش می‌راند. فردانیت، فرایندی رنج‌آور است؛ یعنی هرگامی که در این مسیر برداشته می‌شود با رنج معنوی شدیدی همراه است. یعنی فرامود شوریدگی من (ego) است در برابر قهری که خویشتن (self) بر آن اعمال می‌کند.^۲

مردم بالطبع خوش ندارند به این بیندیشند که آدمی تا چه پایه اسیر بیم و اندوه است، چون خوش ندارند رنج برند. اما رنج بردن، فقط خصلت منفی روان‌نژندی (نوروز) نیست، بلکه از اعتبار و ارزش مثبتی نیز برخوردار است. لازمه کامیابی و سعادت در زندگی، تعادل میان شادی و غم است. ویکتور فرانکل علیه مطلق‌انگاشتن اصل لذت می‌نویسد: «عدم موفقیت در کاری، معادل بی‌معنایی (زندگی) نیست؛ رنج بردن از شرایطی که نباید باشد، بخش اصلی و با معنای حیات انسانی است.»^۳ نزد یونگ نیز آموزه مسیحی در باب اهمیت و ارزش رنج بردن، از اعتبار بسیار والای روان‌درمانی برخوردار است. می‌گوید: هدف اصلی روان‌درمانی، رساندن بیمار به مرحله‌ای از شادمانی که ناممکن باشد نیست، بلکه کمک به استقامت بیمار و شکیبایی فلسفی اوست در برابر رنج بردن. ما، یا به رنج

دروغینی که خاص روان‌نژندی است تن در می‌دهیم، یا به رنج راستینی، که لازمه بلوغ و پختگی است.^۴

افزون بر آن، فردانیت، سلوکی است خطرناک و این خطر، از قدرت بی‌همتای سرنمون‌ها، به خصوص هنگامی که قرار است جذب آگاهی شوند، سر می‌زند. وقتی سروکار ما با ناآگاه است می‌باید بسیار احتیاط کنیم؛ زیرا آگاهی به مثابه مزرعهٔ پریاری است که در معرض سیلاب پرخروش سدی شکسته قرار گرفته. اگر آگاهی ضعیف باشد، ناآگاه، من (ایگو) را می‌بلعد و تورمی بیمارگونه به بار می‌آورد که بسیار خطرناک است، زیرا نشانهٔ یکی شدن و این‌همانی آگاهی با محتویات جمعی ناآگاه است. این همان حالت از دست دادن روح یا جان (soul) آدمی است، یعنی مسخر قدرت مطلق خداوندی شدن. حتی انسان بدوی نیز از اهمیت و ژرفای این خطر باخبر است و از راه کردوکار دینی و سحرآمیز، پوسته خود را از تیررس این خطر در امان می‌دارد. یونگ می‌گوید که به همین خاطر است که جادوگر قبیله همیشه کشیش بوده، زیرا نه تنها منجی روح که منجی جسم نیز هست، و ادیان در واقع نظام‌های درمان‌کنندهٔ بیمارهای روحی‌اند.^۵

در ناآگاه، عناصر متفعلی درکارند که تا بخواهیم به درون بنگریم به جنب‌وجوش می‌افتند. این عناصر اگر خوب شناخته و مهار نشوند روان‌نژندی و حتی روان‌پریشی (پسیکوز) به بار می‌آورند. از سوی دیگر، سرکوفتن ناآگاه نیز خطرناک است، زیرا ناآگاه، زندگی است و اگر سرکوب شود، این بار، زندگی خود به صورت روان‌نژندی علیه ما قیام می‌کند. دشواریهایی از این دست، کاوش در ضمیر ناآگاه را بدون یابوری شخص دیگری، کمابیش امکان‌ناپذیر می‌سازد. تنها روانکاو است که می‌تواند ما را به این دیار ممنوعه و به مناطق درونی و دوزخی آن رهنمون کند. و هر روانکاو نیز نتواند عهده‌دار این مهم گردد. نخست خود پزشک

می‌باید تحت روانکاوی قرار گیرد. «هنگامی که روانکاو خود نتواند دشواریهای خاص ضمیر ناهشیارش را دریابد، وضع و حال بیمار خویش را هم دریافت نتواند کرد. از این رو، معتقدیم که پزشک می‌باید پیش از آن که به روانکاوی پردازد، خود تحت روانکاوی قرار گیرد.»^۶ فرایند فردانیت، بدون دگرسانی پزشک و بیمار وی امکان‌پذیر نیست. در این فرایند، شخصیتی که استوارتر و قوی‌تر است تعیین‌کننده نتیجه نهایی است.

سرنمون‌های ناآگاه جمعی

در فرایند فردانیت، عوامل آگاه و ناآگاه از حقوق مساوی برخوردارند، و این از آن روست که تقابل و تضاد و نیز همکاری باز و آشکار میان این دو، از الزامات اصلی رشد انسانی است. راه حل معضلات آزاردهنده را باید در ناآگاه جستجو کرد. ناآگاه به سبب مکانیسم خود - دفاعی انسان، با ذهن آگاه رابطه‌ای تکمیل‌کننده دارد. ناآگاه، دربردارنده همه عناصری است که جهت خودسامانی روان، به طور کلی، ضروری است؛ از جمله سرنمون‌ها که سازوکارهای دفاعی غریزی‌اند و وقتی خطر سهمگین است خودبه‌خود دخالت می‌کنند. از این رو، گرچه ناآگاه نیرومند و خطرناک است، برخوردار از عواملی است که می‌توانند یک جانبه بودن ذهن آگاه را به طور مؤثری تصحیح کنند؛ به شرط آن که این عوامل بتوانند به آگاهی درآیند و ادراک شوند و به صورت امور واقع در آگاهی ادغام گردند.^۷

بنابراین، به اتکاء آنچه انسان معقول خود به تنهایی درباره خویش می‌اندیشد، رنج و خطر از میان نمی‌رود. تنها حقایق روشن و مافوق‌انسانی سرنمون‌های نامعقول است که راه‌هایی انسان از پریشانی را به وی نشان می‌دهند. سرنمون‌ها خودبه‌خود دخالت می‌کنند و ورود آنها به عرصه عمل را می‌توان در آن دسته از فانتزی‌ها یا صور خیالی‌ای دید که به شکل

تصاویر رهایی بخش، بر روان انسان حک شده‌اند. بدین ترتیب، تنها از راه وحی و مکاشفه ضمیر ناآگاه است که یکپارچگی و فردگشتگی یا فردانیت، امکان‌پذیر می‌گردد. این مکاشفه به اشکال گوناگون نمود می‌کند: از راه خوابها، تخیل فعال و طراحی و نقاشی (هنر). در این حال، گذشته روانی فراموش گشته از نو به یاد می‌آید و نمادها دوباره پدیدار می‌شوند؛ و بدینسان ما در راهی پامی نهیم که از زمان بی‌زمان، پیوسته در آن پاکویده‌اند، یعنی در بزرگراهی که علامات راهنمایی اش ادیان است. برای انسان مدرن نیز ادیان، به ویژه مسیحیت و بودانیت، در حکم نظامهای شفابخش بیماریهای روانی اند. از این رو محال است که انسان از چنگ رنج و حرمان دائمی تنها به یاری اندیشه خورش، بتواند در امان باشد. چه تنها چیزی که می‌تواند او را نجات دهد حقایق روشن و آشکار مافوق انسانی است.^۸

نمادگرایی

ارنست کاسیرر، انسان را «موجودی نمادساز» می‌داند و یونگ از «قدرت تصویرساز روان آدمی» سخن می‌گوید. نمادگرایی (symbolism)، ذاتی همه مردمان و همه فرهنگ‌هاست، و هنر و دین و علم و ادبیات و زبان و کمابیش هرگونه کردوکار انسانی را دربرمی‌گیرد. ناآگاه نیز همواره به شکل نمادها پدیدار می‌شود، و از آنجا که فردانیت فرایند زندگی نامعقولی است که از طریق نمادهای معین بیان می‌گردد، شناخت این نمادها امری ضروری است؛ چه، به یاری آنهاست که هماهنگی و وحدت میان محتویات ضمیر آگاه و محتویات ضمیر ناآگاه تحقق می‌پذیرد. به یاری همین نمادهاست که موقعیت‌هایی جدید پدید می‌آید و بشر را به سوی کمال و یکپارچگی هدایت می‌کند.^۹

قدیس آگوستین، نشانه (sign) را چنین تعریف می‌کند: نشانه آن چیزی

است که علاوه بر تأثیری که بر حواس ما می‌نهد، به ذهن ما نیز چیزی می‌بخشد جز خود (ذهن).^{۱۰} نشانه، وسیله‌ای است جهت کسب دانش و ایجاد ارتباط و چیزی را که دال بر آن است به یادمان می‌آورد. نشانه، در واقع وسیله‌دستیابی به آن چیز، یا وسیله تفهیم اندیشه‌ها و تصاویر به دیگران است. مثلاً نشانه‌ای طبیعی چون دود، اندیشه‌ی آتش را تداعی می‌کند؛ و ما افکار خویش را از راه زبان که نشانه‌ای قراردادی است، به دیگران منتقل می‌کنیم.

با این همه، از نظر یونگ، نماد، چیزی است بیش از نشانه. نمادها در حکم جلوه‌های طبیعی ماهیت، حیات، حرکات و قوانین ضمیر ناآگاه‌اند و بنابراین، از راه نمادها می‌توان تا حدی به محتوای روان عینی انسان دست یافت. نماد، مثل نشانه نیست که جای یک واقعیت آشنا را بگیرد، بلکه فرانمودی انسان‌گونه‌انگارانه (anthropomorphic) از چیزی مافوق بشری است که فقط تا اندازه‌ای قابل فهم است. نماد، تصویر محتوایی است که غالباً از آگاهی فراتر می‌رود و به ذهن، احساسی از رمز و راز می‌بخشد؛ عالی‌ترین وصف ممکن از چیزی آشنا است که حتی به چشم بیننده‌اش نیز تماماً آشنا نیست. چیزی است که بر اندیشه‌ها و نیز بر احساساتمان اثری تکان‌دهنده و حیاتبخش بر جا می‌گذارد. نماد تا زمانی که باردار معناست زنده است. طبیعتش، نه انضمامی است نه انتزاعی، نه معقول است نه نامعقول، نه واقعی است نه غیرواقعی، نه پنهان است نه پیدای، و همواره هر دوی آنهاست.^{۱۱}

فرایند فردانیت با نمادهایی نامعقول شروع می‌شود. این نمادها چندگانه‌اند و از منابع بیشمار برمی‌آیند. یونگ نیز چون الیاده و قدیس آگوستین، معنای چندگانه محتویات نمادین را قبول دارد. هرگاه نمادی پدیدار می‌شود، (برای درک آن) شناخت آگاهانه عادی کافی نیست. یعنی اگر خواهان تعبیر پیامی هستیم که نماد از ناآگاه برآید، دانش

تاریخی نمادگرایی دینی و نیز دانش فلسفه و اسطوره، ضروری است. در فرایند فردانیت، نمادهای مهم اصلی، فرانمود کشف و شهود اولیه انسان از رابطه‌اش با جهان و خدا است. علاوه بر آن، از نظر یونگ، سهمی که کیمیاگری قرون وسطی در فهم نمادهای فرایند فردانیت دارد برخوردار از اهمیت فوق‌العاده‌ای است، زیرا کیمیاگران در واقع به بهانه کشف «حجرالفلسفه»، جریانها و حرکت‌های ضمیر ناآگاه خویش را در جهت فردانیت، بر ماده، فرامی‌تاییدند.^{۱۲}

فرایند فردانیت

در فرایند فردانیت دو جنبه به چشم می‌خورد:

۱ - جریان پیراستن یا تهی کردن روح از لفافه‌های دروغین که پرسونا (Persona) نام دارد، و نیز حفظ و حراست آدمی از گزند نیروی وسوسه‌آمیز تصاویر ازلی.

۲ - کمال‌پذیری، یا جریان آگاه ساختن محتویات ناآگاه به کاملترین وجه ممکن، و ترکیب آنها با آگاهی از طریق فعل بازشناسی. جهت حصول این هدف می‌بایست از عنصر شفابخش جبران (compensation) یا پاداش، حداکثر بهره‌مکن را برد.^{۱۳}

از آنجا که ناآگاه را نمی‌توان فروگرفت یا نادیده گرفت، انجذاب محتویات ناآگاه و رشد شخصیت، بدون تمایز و تفکیک (وجوه آگاهی از وجوه ناآگاهی) میسر نیست. این تمایز و تفکیک نحوه تعیین این امر است که کدام عامل، به ترتیب، به آگاهی تعلق دارد و کدام به ناآگاهی. تمایزی نیمه‌تمام یا مبهم، به استحاله فوری فرد در جمع می‌انجامد. از این رو، فرایندهای هشیار را می‌باید از فرایندهای ناهشیار به روشنی تمیز داد و سپس فرایندهای ناهشیار را به طور عینی مورد مشاهده قرار داد. تنها این‌گونه شناسایی است که همجواری با ناآگاه و از آن پس، تلاش بیشتر

جهت رسیدن به هم نهاد یا ترکیب تازه را امکان پذیر می سازد.^{۱۴} از آنجا که فرق نهادن، فعالیتی شناختی است، شناخت نمادهایی که در خوابها، در تخیل فعال، و سایر جلوه های ضمیر ناآگاه پدیدار می شوند، از پیش ضروری است. ولی سرنمون ها نه به وسیله ابزارهای عقلانی محض، که با توسل به روش دیالکتیک (در آگاهی) ادغام می شوند، (زیرا عقده های خود مختارند)؛ روشی که غالباً به شکل گفتگو میان من و ناآگاه، جهت توافق با سرنمون ها پدیدار می شود. نخست می باید به درک معنای صور خیالی حاصله دست یافت و سپس تمام و کمال، آنها را به محک تجربه زد؛ و لازمه تجربه نیز نه تنها ادراک و مباحثه و شکیبایی، که بیش از همه، مشارکت فعال است. اگر بیمار در واقعیت، رفتار خود را بنا به خواست صور خیالی (فانتزی ها) و رؤیاها تنظیم کند، به این مشارکت فعال نایل آمده است. ایستادگی در برابر خواستهای ضمیر ناآگاه، غالباً مستلزم شکیبایی و قدرت اخلاقی بسیار زیاد است، و از همین جاست که می بینیم رشد انسان تا چه حد مسئله ای اخلاقی است.^{۱۵}

راه حل مسائل اخلاقی، به صفات اخلاقی فرد و نیز به قدرت نمادها بستگی پیدا می کند. نمادها، نه تنها باردار معنایند، که از خصیصه ثمربخش نیز بهره مندند؛ یعنی از آنچنان قدرت و قابلیت که قادر است لیبدو (غریزه شهوانی) را از ناآگاه به حوزه آگاهی، و از حالت مادی به حالت معنوی، و از صورت پست به صورت متعالی، و به عکس، تغییر شکل دهد. نماد، گوش به زنگ اشاره ها و پیشنهادهاست، به چیزی خاص عقیده ای پابرجا دارد و در عین حال می خواهد محتوای آن عقیده را بیان کند. از همین روست که افزارهای نمادین موجود در دین و فلسفه اهمیت بسیار پیدا می کند. یونگ می گوید که قوه حیاتی یک دین به قوه حیاتی نمادهایش وابسته است. «وقتی می بینیم که کشور چین (و به زودی هندوستان) تحت تأثیر مشرب عقل گرایی مادی چگونه فرهنگ کهن

خویش را از دست می‌دهد، می‌ترسم که مبادا غرب مسیحی نیز به همین مرض دچار شود؛ و این، از آن روست که مردم دیگر زبان نمادین گذشته را نمی‌فهمند و نمی‌دانند کجا و چگونه آن را به کار بندند.^{۱۶} خداوند از راه نمادها به قلب بشر راه می‌یابد.^{۱۷}

همان‌طور که فرایند فردانیت به هدف نزدیک می‌شود، شخصیت انسان نیز دگرگون می‌گردد. یعنی، به زبان یونگ، «از نو زاده می‌شود». لازمه این نوزایی، طبعاً دگرگونی تمایلات اولیه و اصلی نیست، بلکه ایجاد دگرسانی در نگرش کلی انسان است. این فرایندهای دگرسانی طبیعی، بیشتر در خوابها، که نمایشگر نمادهای نوزایی‌اند، پدید می‌آیند، زیرا در خوابهاست که همبستگی آگاهی و ناآگاهی تحقق می‌یابد. «و از همین همبستگی است که موقعیت‌های تازه و نگرشهای هشیارانه جدید سر می‌زنند. من این همبستگی را «کارکرد استعلائی» *transcendent function* نام می‌نهم. گردآوری شخصیت انسان در یک کل، به خوبی ممکن است غایت و هدف هرگونه روان‌درمانی‌ای باشد که مدعی است کارش چیزی بیش از درمان صرف عارضه‌هاست.»^{۱۸} در این مرحله، مرکز شخصیت از «من» به «خویشتن» (*self*) منتقل شده انسان به درستی به آن هدفی که برایش تلاش می‌کرده می‌رسد، یعنی به ارضای (خواستهای) طبیعت خاص خویش؛ یعنی به وحدت و تمامیت.

فرایند فردانیت به شکلهای بسیار متنوع درمی‌آید، و این، بسته به افراد مختلف و فرهنگهای گوناگون آنهاست. تنها عامل مشترک (میان آنها)، ظهور شمار معینی سرنمون‌هاست که در ارتباط با مراحل گوناگون این فرایند پدید می‌آیند. ذهن آگاه موظف است با چهره‌زن ناشناس (آنیما)، و مردناشناس (سایه)، با پیر دانا (شخصیت مانا)، و نماد «خویشتن» آشنا شود و با آنان مأنوس گردد. فرایند فردانیت در خواب این دختر ده ساله خلاصه شده است:

«شب‌ی خواب دیدم حیوانی که شاخهای بسیار داشت به جانوران کوچکتر حمله می‌کرد، مثل مار پیچ و تاب می‌خورد و آنها را می‌بلعید... بعد ناگهان میهی آبی‌رنگ از چهارگوشه فضا بیرون زد و حیوان از خوردن بازماند. سپس خدا پدیدار شد، ولی در واقع چهار خدا بود در چهار گوشه. بعد ناگهان حیوان جان داد و جانورانی که خورده بود از شکمش زنده بیرون ریختند.»^{۱۹}

۱- سایه

سیر و سلوک فردانیت قاعدتاً زمانی آغاز می‌یابد که بیمار از وجود سایه (the shadow) آگاه گشته است. هر کس با خود سایه‌ای «حمل می‌کند»، و هر آنچه انسان داراست قرار نیست خوب و بی‌عیب باشد. سایه، نمودار جانب منفی شخصیت ماست و چکیده همان صفات ناخوشایندی است که همراه با قوای رشد نکرده وجودمان می‌باید مدام پنهانشان کنیم. سایه، شخصیت فرومایه ماست و از چیزی برخاسته که با قوانین و قواعد زندگی هشیار مناسبتی ندارد. ظلمتی است که عوامل خودمختار و بانفوذ را در خود فرو می‌پوشاند. از لحاظ ارزش حسی، غالباً منفی است و نمودار همان شخصیت مستور و سرکوفته و سرشار از بارگناه ماست. با این حال، سایه الزاماً پلید نیست، بلکه فرومایه و ناسازگار است و به هر حال تماماً بد نیست. اما از آنجا که سرنمون‌ها صفات خوب و بد هر دو را می‌پرورند، سایه نیز فقط دارای گرایشهای اخلاقاً نکوهیده نیست، بلکه از برخی صفات نیک و ستوده نیز برخوردار است، مثل غرایز عادی، واکنشهای مناسب، بینش واقع‌گرا، و انگیزه‌های آفرینندگی.^{۲۰}

در وهله اول و بیش از همه، سایه، محتویات «ناآگاه شخصی» را باز می‌نماید - ولی نه به طور انحصاری. علاوه بر سایه شخصی که به راحتی قابل تشخیص و نسبتاً پلید است، سرنمون سایه نیز وجود دارد.

یونگ می‌گوید که هرگاه سرنمون سایه پدیدار می‌گردد، انسان از تماشای سیمای شری مطلق دچار تجربه‌ای غریب و خردکننده می‌شود. سایه، در «من» آشوبهای مکرر به وجود می‌آورد. و این فقط به سبب تأثیرات خاص سایه نیست، بلکه از آن روست که محتویات ناآگاه شخصی (به صورت سایه) با محتویات سرنمونی ناآگاه جمعی، به گونه‌ای تشخیص‌ناپذیر درهم آمیخته‌اند و وقتی سایه به حوزه آگاهی پا می‌نهد، این محتویات را هم به دنبال خود می‌کشد. و این محتویات ممکن است بر ذهن هشیار - حتی بر ذهن هشیارِ خونسردترین اصحاب اصالت عقل - نیز اثری غریب نهد.^{۲۱}

از آنجا که یونگ معتقد به تطور و تکامل انسان از حیوان است، از دیدگاه وی، سایه، همان بخش مستور و فرومایه شخصیت ماست که از قلمرو نیاکان حیوانی ما منشعب شده و مشتمل بر تمامی وجه تاریخی ضمیر ناآگاه است. با این حساب، ما باردار انسان ابتدایی و فرومایه‌ایم - با همه رانه‌ها (Drives) و عواطفی که در پست‌ترین سطوحشان، از غرایز حیوانی تمیزدادنی نیستند.^{۲۲}

و نه همه آنچه که در روان ما خودمختار است بی‌طرف و غیرشخصی است؛ به عکس، تمام عوامل روانی خودمختار از منش و شخصیتی خاص برخوردارند. بنابراین، ظهور سایه در ساختار آگاهی، یا به وسیله فرافکنی بر اعیان خارجی مطلق صورت می‌گیرد، یا به یاری چیزی شخصیت یافته. به سخن دیگر، آنچه که انسان میل ندارد درباره خود بداند، شخصیت پیدا می‌کند؛ مثل خصوصیات پست شخصی یا سایر گرایشهای ناساز و نامطلوب. در رؤیاهای سایه به صورت نماد جلوه می‌کند به مانند یک مار سیاه. شاعران و نویسندگان از سایه بسیار گفته‌اند؛ مثلاً در رابطه فاوست و مفیستو، یا در کتاب اکسیر شیطان اثر هافمن. هنگامی که محتوای سایه شخصی با محتوای سرنمونی ناآگاه جمعی درهم می‌آمیزد - مثلاً در

رؤیاهای و صور خیالی - شخصیت یافتن (سایه) شکل‌های مضحک و وحشت‌انگیزی پیدا می‌کند، به نحوی که حتی یک خِرَدگرای دوآتشف نیز از کابوسهای خردکننده و هراسهای دلهره‌آورش در امان نخواهد بود. روند تصریح روانشناختی این تصاویر، که نتوان نادیده‌شان گرفت، سرانجام به قلمرو پدیدارشناسی دینی^{۲۳} راه می‌یابد. سایه در فرافکنی‌ها نیز رخ می‌نماید، بخصوص وقتی بار خطایی را که آشکارا از آن ماست، به دوش همسایه‌مان فرامی‌افکنیم. در اینجا، ضمیر ناآگاه است که اقدام به این فرافکنی می‌کند و بدینسان جهان رابه‌المثنایی از چهره‌ناشناخته‌مان درمی‌آورد و باعث جدایی ما از محیط‌مان می‌گردد.^{۲۴}

سایه، فطرتی عاطفی دارد، گونه‌ای خصلت فراگیرنده و خودمختار؛ از این روست که از داوری اخلاقی عاجز است. سایه، مشکلی اخلاقی مطرح می‌کند و تمام «من - شخصیت» (ego-personality) را به مبارزه می‌طلبد. پس بدون تلاش و کوشش بسیار نتوان بر سایه آگاه گشت. یونگ می‌گوید که مسئله سایه به همان اهمیت مسئله گناه در حوزه کلیساست، زیرا آگاه شدن از حضور سایه، متضمن تشخیص جنبه تاریک وجودمان، همچون چیزی واقعی و حی و حاضر است. من، مجهز به قدرت داوری اخلاقی است و از مسئله شر و امکان بعدی توبه و آمرزش و بخشش باخبر است. یونگ توضیح می‌دهد که وقتی روانکاو با کسانی که با سایه سیاه خویش درآمیخته‌اند طرف است - نه از روی تعلیم و تربیت دینی، که در پرتو تجربه و غریزه‌اش - می‌داند که در شر چیزی در کار است بسیار شبیه مفهوم شادمانی در گناه (*Felix Culpa*) که قدیس آگوستین وصفش را داده است. اما پزشک نمی‌باید چیزی را از آنرو که موافق یا مخالف کلیساست مورد سنجش قرار دهد، بلکه از آنرو که موافق یا مخالف مرگ و زندگی است. یونگ مدام بر این نکته اصرار می‌ورزد که شری نیست که در آخرین تحلیل نتواند خیر تولید کند.^{۲۵}

رودررویی با سایه به هیچ روی کاری ساده و راحت نیست. ما به طور مبهم می‌دانیم که کامل نیستیم، ولی به راستی به همت اخلاقی بلندی نیازمندیم تا بفهمیم که کمتر از آنچه خود می‌پنداریم، خوییم. معمولاً اشخاص فرهیخته می‌کوشند شخصیت فرومایه خود را سرکوب کنند، بی‌آنکه بدانند که به واقع شخصیت فرومایه خود را به سرکشی واداشته‌اند. اینان هر چه بیشتر سایه خود را فروکوبند، یا بدتر، هر چه کمتر از سایه خود آگاه باشند، سایه، سیاه‌تر و غلیظ‌تر خواهد شد. کسی که مسخر سایه خود شده است، در نور تاریک خاص خویش ایستاده و هر دم در دام خود فرو می‌غلند.^{۲۶} یولاند یا کوبی می‌گوید «کسانی را می‌بینیم که ناگهان یا به تدریج، سترون و بی‌خاصیت می‌شوند، و به زور اراده و بسیار بیش از توانشان، با حالتی متشنج می‌کوشند به هر قیمت که شده خود را «سربلند» نگاه دارند و در این حال، ضعف‌های خویش را نه به خود اعتراف می‌کنند نه به دیگری... برای این افراد، بسیار دشوار و حتی غیرممکن است که بتوانند از احساس‌های خاص خویش سر در بیاورند و با دیگران رابطه‌ای صادقانه برقرار کنند، یا به کاری سودمند دست زنند.»^{۲۷}

بنابراین، خودشناسی، نخستین شرط لازم رودررویی با سایه است، یعنی با عاملی که بیش از سایر عناصر ضمیر ناآگاه در دسترس انسان قرار گرفته، و لذا بهتر می‌توان طبیعت آن را از محتویات ضمیر ناآگاه تمیز داد. گرچه به یاری علم روانشناسی می‌توان تا حدی به کشف محتویات ناآگاه شخصی نایل آمد، ولی لازمه رودررویی با این سرنمون، همت اخلاقی بسیار است؛ زیرا ما روند خود - کاوی را بدون مقاومت (سایه) به پیش توانیم برد؛ آن هم پس از کوشش طاقت‌فرسای بسیار و در طول زمان دراز.^{۲۸} اما تشخیص و شناخت سایه، در عین حال به فروتنی و تواضعی می‌انجامد که ما برای پذیرفتن ناکامل بودن خویش بدان نیازمندیم.

شخص فروتن می‌داند که آنچه در جهان نادرست و برخاسته است، در خود وی نیز چنین است؛ و اگر فقط بداند که با سایه خاص خویش چه باید بکند، به همگان خدمت کرده است. یونگ می‌گوید که عدم توفیق در شناخت این سرنمون، بشر سفیدپوست را در تمامی جهان به ورطه نابودی کشانده است. به نازیها بنگریم، که مطمئن از حقانیت و درستی اعمال خویش، چگونه دست به آن جنایات عظیم و بی سابقه زدند. هیتلر، به اعلا درجه مظهر سایه بود، و چون آلمان را یکسره «روانشناسی توده» فراگرفته بود، آلمان به پای او افتاد.

پس، نخستین شرط سلامت اخلاقی، تواضع و فروتنی است، که برای شناخت سایه و ترس صادقانه از ژرفنای دوزخی انسان بسیار ضروری است. تشخیص سایه از آن جهت مهم است که نشان می‌دهد جانب تاریک وجود ما چندان بی‌آزار نیست و قادر است روان باستانی و جهان سرنمون‌ها همه را به برخورد مستقیم با ذهن و جهان آگاه وادار سازد. سایه، در پس هرگونه از همپاشی عصبی به کمین نشسته است و تنها زمانی وارد آگاهی می‌شود که محتوای ناآگاهی به آگاهی درآید. از این رو، کشف و شناخت سایه، یک حکم قطعی است؛ زیرا تا زمانی که ما از سایه خویش آگاهی، امکان تصحیح آن هم هست؛ حال اگر آن را یکسره سرکوب کنیم، دیگر هیچ امکانی باقی نمی‌ماند؛ یعنی ممکن است به هنگام وقوف و آگاهی، ناگهان به سرعت فرارسد، «من» را بیازارد، و روان‌رنجوری بسیار به بار آورد.^{۲۹}

بدین ترتیب، لازمه جذب و ادغام سایه (در آگاهی) نه تنها شناخت موجودیت آن، که یافتن راه‌حلی برای مسائل اخلاقی و عاطفی حاصل از آن است. ما باید تن به تمایلات و خواسته‌های سایه خود دهیم و با سنجش‌گری لازم، بگذاریم که این تمایلات و خواسته‌ها تا حدی تحقق یابند. فرایند فردانیت همیشه با مقاومت روبرو است، مقاومتی که حاصل

فراقکنی‌ها و شخصیت‌سازیهایی است که هنوز آن‌طور که باید و شاید بازشناخته نشده‌اند. «علت بروز هرگونه عاطفه‌ای، بی‌شک در شخص دیگری نهفته است و برای بیننده بی‌طرف مهم نیست تا چه حد روشن باشد که این عواطف از فراقکنی‌ها سرچشمه می‌گیرند چون او خود قادر به درک این نکته نیست؛ پس می‌باید او را متقاعد ساخت که پیش از آن‌که بخواهد فراقکنی‌های عاطفی‌اش را از موضوع یا متعلق آنها جدا کند، سایه بسیار بزرگی فراقکننده است.»^{۲۰}

در رویارویی با سایه‌مان و با گناهان و خطاهایمان اعتراف، یک ضرورت روان‌درمانی است. وقتی رازی را با دیگران در میان می‌نهم، کاری مفید انجام می‌دهیم، حال آن‌که رازی صرفاً خصوصی (که جز خود شخص هیچکس از آن اطلاعی ندارد)، زیانبار و ویرانگر است. یونگ می‌گوید که راز خصوصی، عین بار گناه است و ارتباط رازدار نگون‌بخت را با یارانش قطع می‌کند. ولی اگر از آنچه پنهان می‌داریم آگاه باشیم، قطعاً کمتر آسیب می‌بینیم، تا اینکه اصلاً ندانیم چه چیزی را پنهان و سرکوب می‌کنیم، که در این حال، محتوای پنهان و سرکوفته حتی از چشم خودمان هم مخفی می‌ماند. راز ناهشیار، روی هم رفته، زیانبارتر از راز هشیار است و تأثیری که رازهای شخصی بر شخص رازدارنده می‌نهد، عین جرم و گناه است - قطع نظر از اینکه این رازها از لحاظ اخلاقی رایج بد و خلاف عرف و یا خوب باشند. به یمن اعتراف است که ما از نو خود را به دست بشریت می‌سپاریم و بدینسان از زیر بار تبعید اخلاقی نجات می‌یابیم.^{۲۱}

با این همه، فقط رازهای ناگفته نیست که زیانبار است، ما در عین حال سرشار از عواطفیم، و عواطف ممنوع همان‌قدر تأثیرگذارند که رازهای ناگفته. قدیس آگوستین در اعترافات خود شرح می‌دهد که چگونه در مرگ مادرش، مونیکا، موج عظیم اندوه دلش را فرا گرفت و سرشگی سیل‌آسا فروریخت، ولی در همان حال، به حکم فرمان نیرومند عقل،

توانست گریستن را متوقف سازد. می‌گوید «می‌دانم، داشتم بر قلبم فشار می‌آوردم و از اندوه دیگری علاوه بر اندوهم رنج می‌بردم و به دردی مضاعف دچار شده بودم.» و می‌افزاید که جانش وقتی آرام گرفت که گریستن آغاز کرد: «در پناه نگاه تو گریستن آرام می‌کرد، گریستن برای مادرم و به خاطر مادرم، گریستن برای خودم و به خاطر خودم؛ سرشگی را که می‌کوشیدم مهار کنم رها کردم و گذاشتم هر طور که مایل است به تمامی بیاید و قلب مرا سرشار کند... حدود یک ساعت برای مادرم گریستم، مادری که عمری برای من گریسته بود تا در پناه نگاه تو زنده بمانم.»^{۳۲}

طبیعت، از خلاء بیزار است؛ و وقتی جلوی بروز عاطفه‌ای را که به هیچ دیدگاه دینی وابسته نیست می‌گیریم، کاری می‌کنیم که زیانبار است و به احساس گناه می‌انجامد. این نکته، اهمیت فوق‌العادهٔ اعتراف راستین را نشان می‌دهد - حقیقتی که احتمالاً در دنیای کهن، نزد گردانندگان مراسم آغازگری دینی و آیین‌های سحرآمیز بسیار آشنا بوده است. در عرفان یونانی چنین آمده است: «هر چه را که اندوخته‌ای از دست بده، تا دوباره به دست آوریش.» قصد و هدف روش تزکیه (cathartic method) نیز اعتراف تام و تمام است، که نه تنها از آن راه عقل به شناخت عقلانی واقعیات نایل می‌آید، که دل نیز بر آن شناخت صحنه می‌گذارد و عواطف سرکوفته را رها می‌سازد.^{۳۳}

یونگ می‌گوید بسیار ضروری است که سایه را در خود جذب کنیم. اما نسبت به سرکوفتن آن ما را هشدار می‌دهد: سرکوفتن (repression) اساساً نوعی رها کردن امور به حال خود است به وجهی نیمه‌هشیارانه و ناخواسته؛ نان داغی را ناگهان ول کردن، یا به خوشه‌های انگور دور از دسترس ناسزا گفتن، و یا برای گریختن از خواهش دل، خود را جای دیگری سرگرم کردن. فروید معلوم ساخت که سرکوفتن، یکی از

مکانیسم‌های اصلی ایجاد روان‌نژندی است. فرونشاندن (suppression) در واقع گزینشی هشیارانه است، حال آن که سرکوفتن، «سوسه‌ای» است غیر اخلاقی جهت خلاص شدن از قید تصمیمات ناخوشایند. فرونشاندن ممکن است مایه نگرانی و تعارض و درد و رنج شود، ولی هیچگاه روان‌نژندی به بار نمی‌آورد. روان‌نژندی، همیشه در حکم بدل یا جانشینی است برای رنج بردن مشروع.^{۳۴} روان‌نژندی از تشدید تیرگی سایه حاصل می‌شود، و یونگ تأکید می‌کند که برای درمان آن، فرونشاندن شخصیت تاریکمان همان قدر شفابخش است که قطع کردن سر جهت درمان سردرد. پرسش این نیست که از چنگ سایه خود چگونه می‌توان رها شد، بلکه این است که با جنبه تاریک وجودمان، بی‌آن که تیره و تار شویم، چگونه می‌توان کنار آمد. سایه و آگاهی، ناگزیر می‌باید در جوار یکدیگر به سر برند - حتی در وصلتی ناجور و ناپایدار؛ چرا که منبع انرژی روانی از همین تقابل و تضاد مایه می‌گیرد. بنابراین، سایه را نباید سرکوب کرد. چه، در آن صورت، سایه خود سرچشمه ناپیدای روان‌نژندی خواهد شد؛ و فرونشاندن سایه هم کار عاقلانه‌ای نیست، زیرا به هر حال سایه، بخشی از شخصیت انسانی ماست. یونگ معتقد است که غلبه بر شر ممکن نیست چون شر نیز همچون خیر، عامل مثبتی است.^{۳۵}

با این حال، لازمه جذب و تحلیل سایه فقط این نیست که سایه و شر به آگاهی برسند، چه به صرف وقوف بر وجود شخصیت تاریکمان، ما جنگ داخلی ناپیدا را از هم‌اکنون به عرصه عمل کشانده‌ایم. فروید، با همه ژرف‌نگری‌هایش، این واقعیت را نادیده گرفت که هنوز کسی نتوانسته است به تنهایی و فقط به یاری خویش، در برابر آن نیروی ظلمانی، یعنی نیروی ناآگاه، تاب بیاورد. افشای خودبخودی منبع حیات، نشانه‌ای از سرآغاز پیشرفت به سوی ترکیب (یا هم نهاد)ی تازه است؛ بدین معنا که

محتویات سایه را محتویات معنوی و روحانی ضمیر ناآگاه، یعنی سرنمون‌ها، تکمیل می‌کنند.^{۳۶} بدینسان، نخستین مرحله در فرایند روانکاوی، همین جذب و ادغام سایه، یعنی آن یار فرینۀ ماست. سایه، درست است که در مسیر فردانیت، عامل مهمی به حساب می‌آید، ولی جسم ما که سایه را حمل می‌کند از سایه نیز مهمتر است. می‌گویند که معمولاً زنان در جایی می‌ایستند که سایه مردان بر آن افتاده است. از پی جذب و ادغام سایه، به طور منطقی جذب و ادغام آنیما، یعنی جنبه مادینه وجودمان می‌آید.^{۳۷}

۲ - آنیما

یونگ می‌گوید که هیچ مردی کاملاً مردانه نیست، بلکه همواره در وجودش چیزی زنانه دارد. حتی مردهای بسیار مردانه نیز روحیه عاطفی لطیفی را که غالباً به خطا «زنانه» می‌نامند، به دقت در خود حفظ و پنهان کرده‌اند. در مرد، سه خصلت عمده زنانه وجود دارد:

۱- خصلت اول از مادر و همسر سرچشمه می‌گیرد و از همان دوران کودکی اثری عاطفی بر مرد می‌نهد.

۲- ویژگی‌هایی در مرد دیده می‌شود که گرچه در جامعه مغرب‌زمین، به سبب عقاید مسلط، ناپیداست، ولی بسیار واقعی است و احتمالاً نتیجه وجود اقلیتی از زن‌های زنانه در بدن مرد است.

۳- و سرانجام، سرنمون آنیماست که عاملی پیش‌اندر (apriori) و باستانی و دارای خصال ویژه یک شخصیت زنانه است.^{۳۸}

یونگ، این سرنمون را آنیما می‌نامد، از یونانی آنیموس (anemos)، به معنی باد، روح. میان انسانهای ابتدایی، آنیما در حکم روح یا جان (soul) یعنی اصل اولیه موجودات زنده، و دم یا شعله سحرآمیز حیات است. سرنمون آنیما را نباید با اندیشه مسیحی در باب روح، همچون آنیما

راسیونالیس، یا با هر مفهوم فلسفی دیگر، خلط کرد. آنیما، بخش زنانه یا chthonic روح را تشکیل می‌دهد، که مفهومی مجرد نیست، بلکه از تجربه عملی سر می‌زند و یونگ آن را در چارچوب پدیدارشناسی خاص خود توضیح می‌دهد. آنیما، ماهیت خویش را نه تنها در زمینه‌های شخصی یا اجتماعی، که در پدیده‌های جهانی نیز نمایان می‌کند. بنابراین اگر بخواهیم سخن باارزشی در باب آنیما بگوییم، می‌باید نخست به اهمیت عالمگیر آن در روانشناسی انسانهای بدوی، در اساطیر، در ادیان گوناگون، و در تاریخ ادبیات پی ببریم.^{۳۹}

یونگ همیشه از این عقیده دفاع می‌کند که سرنمون‌ها از تکرار تجربیات نیاکانمان سرچشمه می‌گیرند. آنیما، گنجینه‌ای از تمام تجربیات اجدادی مردان با زنان است، پدیده‌ای است باستانی و حتی امروزه نیز تابع راه و رسم بشریت ابتدایی است. آنیما دوست دارد در البسه تاریخی، به‌خصوص در لباس یونانی و مصری پدیدار شود. در دوران باستان، نماد الهه و ساحره بود، در قرون وسطی، به هیئت ملکه آسمانها درآمد، یا به صورت کلیسا همچون مادر. در دوران جدید، آنیما در پاره‌ای از آثار ادبی، بخصوص در رمانهایی نظیر زن اثر رایدر هاگارد، و در اتلانتید اثر پیر بنوآ، آشکارا دیده می‌شود.^{۴۰}

مردم، پیامدهای روانشناختی اندیشه یونگ در باب آنیما را چندان جدی نمی‌گیرند، زیرا تمدن غربی یک‌جانبه است. مارگارت مید در رساله برجسته‌اش نرینه و مادینه (*Male and Female*)، با ارائه تحلیلی از تنوع فرهنگها، نشان می‌دهد که تا چه حد نقشی که فرهنگ‌ها به مردان و زنان تحمیل می‌کنند مصنوعی است؛ و نیز تا چه حد خطرناک است محدود کردن دامنه فعالیت جنس مرد یا زن، که به جای پیشبرد رشد عادی شخصیت، مانع آن می‌شود. در طول تاریخ کوشیده‌اند فعالیت‌های پیچیده آدمی را به کرات تعریف و دوباره تعریف کنند. نقش و فعالیت مرد و زن به

فرهنگ و سنت وابسته است و هیچگاه تعریف درستی نداشته است. مسئله ترس از زن صفتی را یکی از دلایل عمده مقاومت در برابر دین می‌دانند. چنانچه ه. س. رومک در روانشناسی بی‌اعتقادی (*The Psychology of Unbelief*) نشان می‌دهد، مردم، زن صفتی را معادل سستی و ضعف و حالت انفعالی می‌گیرند و به این اندیشه که دین اساساً مردانه نیست و کار زنان است بسیار دامن می‌زنند.^{۴۱} از سوی دیگر، زنان هم به طور فعال در مراسم نیایش رسمی شرکت نمی‌کنند. مارگارت مید می‌گوید: «هستند جوامعی که مایلند از غایت زیبایی هماوایی (گر)، که تمام امکانات صدای انسان را در بر می‌گیرد بهره‌برند، ولی به سبب درهم‌آمیختن دین و موسیقی، ترجیح می‌دهند زنان را از گروه هماویان اخراج کنند، چون زنان را سزاوار ایفای نقشی فعال در کلیسا نمی‌دانند. صدای پسر بچگان و همچنین صدای خواجهگان ظاهراً جانشین بهتری است. و لذا سرانجام موسیقی‌ای پدید می‌آید که از هماهنگی کامل صدای مردانه و زنانه، ولی به بهای محرومیت زنان و اختگی مردان، به دست آمده است.»^{۴۲}

یونگ می‌گوید که در مرد، تصویری جمعی از زن وجود دارد و مرد به یاری آن تصویر، فطرت زنان را درمی‌یابد. در زناشویی، آنیما نقش فعالی ایفا می‌کند، زیرا مرد می‌کوشد دل زنی را بریابد که با زنانگی ناهشیارش به بهترین نحو سازگار باشد؛ یعنی زنی که بتواند فرافکنی روح او را دریابد. یولاند یا کوبی می‌گوید: «اما مردانی هم هستند که کورکورانه تحت سلطه زن خاصی قرار می‌گیرند. اغلب دیده‌ایم چگونه روشنفکر با فرهنگی، عاجزانه خود را به دست زن هرزه‌ای می‌سپارد، چون جنبه زنانه و عاطفی روح او نامتمايز مانده است؛ یا مثلاً زنی که ظاهراً نفهمیده به پای مرد ماجراجو یا حقه‌بازی می‌افتد و نمی‌تواند از دامش رها شود. خصوصیت تصویر روحی ما، یعنی آنیما و آنیموس رؤیاهایمان، حد و

پیمانه طبیعی وضع روانشناختی درون ماست. در مسیر خودشناسی، این نکته، شایان تأمل خاصی است.»^{۴۳}

برای مرد دشوار است که خودش را از آنیما تمیز دهد، زیرا آنیما نامرئی است. اما آنیما وجود دارد و مهم است که مرد بتواند به این تمایز پی ببرد، زیرا او نمی‌تواند با عقده‌ای خودمختار یکی شود. در واقع بجاست آنیما را شخصیتی خودمختار بگیریم و از او پرسشهای شخصی کنیم. پس می‌باید نخست تأثیرات آنیما را تعیین بخشیم و محتوای نهفته در پس این تأثیرات را دریابیم.^{۴۴} آنیما، خودبه‌خود در خوابها، ژرف‌بینی‌ها، و صور خیالی (فانتزی‌ها) شخصیت می‌یابد - البته آثار بیشمار دیگری هم هست که از راه تخیل فعال به آگاهی می‌رسند. آنیما، به شکلهای بسیار گوناگون پدیدار می‌شود و با آن که همه سرنمون‌ها جوایای حیاتند، این یک، به نحو خاصی طالب زندگی است؛ اصلاً سرنمون خود زندگی است. آنیما، خواهان زندگی است، چه خوب چه بد، چه زیبا و خوشایند چه زشت و پلید؛ در نتیجه، هم می‌تواند به صورت نماد فرشته نور درآید و هم به صورت مار بهشت، هم سیرن، پری دریایی، فرشته رحمت، دختر زیبا باشد و هم ماده دیوی فریبکار که مردان جوان را فریفته خود می‌کند و شیره جانشان را می‌مکد. علاوه بر آن، آنیما به برخی از حیوانات نظیر ببر و مار و پرند نیز کشش و التفات دارد.^{۴۵}

تنها در خوابها و ژرف‌بینی‌ها و فانتزی‌ها نیست که آنیما شخصیت می‌یابد، بلکه عین عقده‌ای خودمختار بر اعیان خارجی و معمولاً بر جنس مخالف، ناهشیارانه فرافکنده می‌شود و حاصلش روابط پیچیده و احتمالاً سحر و جادو است. و چون آنیما هم خوب است و هم بد، محتویاتی که فرا می‌افکند به شکل فرانمودی (expression) از این تجلی مضاعف طبیعت‌اش جلوه می‌کنند؛ یعنی این محتویات، گاه به صورت الهه‌ای آسمانی درمی‌آیند و گاه در هیئت خدایی دوزخی. اما در ابتدا آنیما بر

مادران تاییده می‌شود که همواره نخستین حاملین تصویر روحی (soul-image) هستند؛ سپس بر آن دسته از زنان که احساسات مرد را برانگیخته‌اند، خواه به نحوی مثبت خواه منفی؛ و بعداً آنیما در هیئت تصویر مادر، به هیئت همسر درمی‌آید. از این رو، در بسیاری از موارد، مرد جامعه غربی پس از ازدواج بی‌درنگ یا آدمی احساساتی و بچه‌گانه می‌شود، یا جبار و ظالم که پیوسته مراقب و درگیر حیثیت مردانه‌اش است. شوهر، زیر لوای وصلتی آرمانی و منحصر به فرد، در واقع حمایت مادرش را می‌جوید و بدینسان افسار خود را یکسره به دست زنش می‌سپارد. چیزی که باعث از همپاشی اغلب ازدواجها می‌شود مادر نیست، بلکه فرافکنی آنیماست، زیرا جنبه زنانه این ازدواجها کاملاً نامتمايز مانده است.^{۴۶}

یونگ می‌گوید که آگاهی مرد معطوف به امور همگانی است، و در نتیجه فعالیت‌های او دورویر دادوستد و ملت و دولت می‌گردد. آنیمای ناهشیارش، برعکس، فعالیتی سالم و تکمیل‌کننده دارد و معطوف به تک‌شخصیتی (unipersonal) و تک‌همسری است. از سوی دیگر، آگاهی زنان، بر خانواده و شوهر و فرزندان، یعنی بر یگانگی و وحدت، متمرکز است. حال آن‌که ناآگاه زنان، یعنی آنیموس آنان، به کثرت و تعدد التفات دارد. آنیموس، خواهان چندهمسری و چندخدایی است، و نه به صورت یک شخص، که در هیئت جمعی از اشخاص، پدیدار می‌گردد. آنیموس، در هیئت جمعی از پدران و بزرگان ظاهر می‌شود که دور نشسته‌اند و احکام جزمی صادر می‌کنند. آنیموس، مردان خدای‌گونه و متعهد و متعصب را دوست دارد. این ویژگی‌ها برای درک و تعبیر فرافکنی آنیما و آنیموس، واقعیات مهمی به حساب می‌آیند.^{۴۷}

تصویر پدر مادر می‌باید به ندرت فرافکننده شود، زیرا تصویری است هشیار، و فرافکندن، کردوکاری ناهشیار و خودبه‌خودی است. یونگ

می‌گیرد اما در واقعیت، این تصویر پدر مادر است که به روشنی و به کرات فرافکنده می‌شود؛ چنانچه در مورد مسئله انتقال می‌بینیم که چگونه بیمار، تصویر پدر یا مادرش را بر پزشک روانکاو فرامی‌افکند. اما از آنجا که فرافکندن، هیچگاه هشیارانه صورت نمی‌گیرد، پس باید فرض کنیم که پشت این تصاویر، درونه‌هایی بسیار عاطفی درکارند که هنوز به تصاویر پدر مادر وابسته‌اند و می‌باید به آگاهی درآیند. این درونه‌ها یا محتویات، همان سرنمون‌ها و عقاید دینی مربوط به آنها و به تصاویر پدر و مادرند. مثلاً مقارنه الهی، یا جفت نر و ماده خدایان، تنها به منزله آرمانی کردن پدر و مادر یا هر جفت دیگر نیست؛ اسطوره‌ها همواره فرامورد اندیشه مقارنه الهی یا جفت الهی، یا اندیشه نر و مادگی ماهیت آفریدگار بوده‌اند. به عبارت دیگر، بر خلاف عقاید فروید در باب دین، یونگ خدا را با تصویر پدر و مادر یکی نمی‌داند. بلکه آن دو را از یکدیگر متمایز می‌کند، هر چند که واقعیت تجربه روانشناختی حاکی از آن است که عقاید خدانشناسیک (theistic)، تصاویر پدر و مادر را تداعی می‌کنند، ولی ما از آنها آگاه نیستیم.^{۴۸}

گفتیم که آنیما سرنمون نفس زندگی است، و از این رو، سرنمونی است که به بهترین وجه، همه ویژگی‌های ضمیر ناآگاه را برملا می‌کند. آنیما، زندگی نهفته در پس آگاهی است؛ عنصری است پیشین و ماقبل تجربی، که در پس همه احوالات، واکنش‌ها، انگیزه‌ها، کشش‌ها، و همه آن چیزهایی نهفته است که در زندگی روانی به خودی خود روی می‌دهند. آنیما، موجودی توخالی نیست، بلکه دم جاودانگی است و دوستدار زشت و زیبا، زندگی خوب و زندگی بد، هر دو است. قلمرو آنیما قلمرو خدایان است، و به هر چه دست می‌زند، نومنسی (قدسی)، خطرناک، تابو و سحرآمیز می‌گردد. آنیما، برخوردار از دانش سری و حکمت خفیه است. عواطف نیز به عنوان بخشی از زندگی آنیما، تحت تأثیر او قرار

می‌گیرند، و بدینسان مردان را مبدل به افرادی زودرنج، حسود، نامعقول، تلخ، تندخو و توخالی می‌کند. آنیما، در فریفتن و تسخیر کردن افراد، بسیار تواناست؛ وحشت می‌آفریند، نارو می‌زند، اوهام خوش و ناخوش پدید می‌آورد و مایه وجد و حال و فوران عشق و شور می‌گردد. یونگ می‌گوید، مثلاً وقتی پروفیسور بسیار محترمی در هفتادسالگی از خانه و خانواده‌اش می‌برد و با هنرپیشه جوان مو بوری فرار می‌کند، بی‌درنگ می‌فهمیم که خدایان، قربانی دیگری طلبیده‌اند. این همان شیوه‌ای است که قدرت ابلیسی، بدان وسیله خود را بر ما آشکار می‌کند.^{۴۹}

به عکس، آنیموس معمولاً عقایدی ابراز می‌کند که بیش و کم جمعی‌اند. اگر زن، زیبا باشد، این عقاید به گوش مرد طنینی گیرا و کودکانه دارد و او را وادار به اتخاذ روشی خیرخواهانه می‌کند. اما اگر مرد بخواهد که زن صلاحیت و شایستگی از خود نشان دهد، در آن صورت عقیده آنیموسی زن جان مرد را به لب خواهد رساند؛ زیرا این عقاید چیزی جز عقیده به خاطر عقیده نخواهد بود. یکی از همین خانمها به یونگ می‌گفت: «بدبختانه همیشه حق با من است.» زنی که مسخر آنیموس خود شده باشد همواره با خطر از دست دادن زنانگی‌اش روبه‌رو است.

اما از سوی دیگر، آنیموس در حکم هستی زاینده نیز هست؛ به این معنا که سوبه نرینه زن، تخم‌های زاینده‌ای به بار می‌آورد که قدرت بارور کردن سوبه مادینه مرد را دارند. این، همان *femme inspiratrice* (زن الهام‌بخش) است.^{۵۰} جذب و تحلیل آنیما مستلزم چیرگی بر الزامات اجتماعی و سنتی است. جامعه از مرد توقع دارد که در زندگی نقشی ایفا کند. و معمولاً هدف عادی اعمال ما - بر خلاف هدف اصیل فرایند فردانیت - کسب حیثیت شخصی است. و جمعی فکر کردن و جمعی کوشیدن آسانتر از فردی فکر کردن و فردی کوشیدن است. با این حال،

جمعی نمی‌تواند جای فردی را بگیرد. یونگ، این گرایش انسان به سوی جمعی و جامعه را پرسونا می‌نامد. یعنی نقابی که در گذشته، بازیگر تئاتر جهت ایفای نقش خود بر چهره می‌نهاد. این نقاب، جعل فردیت می‌کند و سایرین را به این باور می‌اندازد که نقابدار برای خود فردی شده است. فردیتی که فاقد حقیقت است، بلکه فقط نقابی است که شخص جهت ایفای نقش اجتماعی خاص خویش بر چهره می‌زند. تقلید، قاعدتاً قضایا را بدتر می‌کند. انسان، صاحب قریحه‌ای است که برای مقاصد جمعی بسیار سودمند است، ولی برای سیر فردانیت، زیانبارترین چیزهاست و این همان قریحه یا قوه تقلید است. یونگ تأکید می‌کند که آنچه نظم جامعه را به وجود می‌آورد قانون نیست، بلکه تقلید است. مردم از تقلید بوزینه‌وار شخصیت‌های برجسته، از تقلید خصوصیات و کرد و کار آنها خوششان می‌آید، و با کسب این حیثیت ظاهری، می‌پندارند اقدام مهمی انجام داده‌اند.^{۵۱}

ساختن پرسونای جمعی، مستلزم تن در دادن به جهان خارج است؛ نوعی فداکاری صادقانه، که «من» را به راه یکی شدن با نقاب می‌برد، و مردم را بر آن می‌دارد باور کنند آنچه وانمود می‌کنند که هستند واقعاً هستند. اما بشر بهای گزافی از بابت این هماوایی و یکی شدن «من» با نقاب می‌پردازد: به شکل تندخویی، بدخلقی، عواطف مهارنشده، ترسها، شرارنها، و اندیشه‌های وسواسی (compulsive). مردی که از لحاظ اجتماعی «قوی» است، غالباً در زندگی خصوصی کودکی بیش نیست، زیرا از بهر سود اجتماعی هر چه را که فردی است سرکوب کرده است. جای پرسونا یا تصویر آرمانی مرد را همواره ضعف زنانه‌ای از درون پر می‌کند. یعنی در حالی که وی به ظاهر نقش یک مرد قوی را بازی می‌کند، به باطن به صورت زن یعنی آنیما درمی‌آید. از این رو، این آنیماست که واکنش نشان می‌دهد و با ایفای نقشی قاطع در دریدن نقاب صرفاً

اجتماعی، پرسونا را تضعیف می‌کند. پس تقویت تدریجی آنیما همزمان به موازات تضعیف تدریجی پرسونا پیش می‌رود.^{۵۲}

جذب و تحلیل آنیما به وسیله ذهن آگاه، به هیچ روی کار ساده‌ای نیست، و این از آن روست که شناخت ژرفای آنیما بسیار دشوار است:

۱- در این خصوص، تعالیم اخلاقی خاصی موجود نیست. یعنی ذهنیت غربی از وجود سایه باخبر است ولی هرگونه ویژگی زنانه شخصیت مرد را سرکوب می‌کند.

۲- به نظر طبیعی می‌آید که مردان، احوالات نامعقول داشته باشند و زنان عقاید نامعقول ابراز کنند. در نتیجه، همه این نمودگارهای آنیما هنوز چنانچه باید شناخته نشده‌اند.

۳- آنیما از راه فرافکنی در خارج از قلمرو مرد قرار می‌گیرد، به علاوه گاه فرافکنی چنان قوی است که «من - شخصیت» را از احساس برحق بودن بی‌چون و چرا انباشته می‌کند.

۴- و به هر حال، از آنجا که بخش عمده شناخت ما از آنیما حاصل منابع تاریخی است، دانش کامل پدیدارشناسی آنیما تنها از عهده تنی چند از کارشناسان این رشته برمی‌آید و آنان که کارشناس نیستند باید به دریافت فقط برخی از ویژگی‌های شخصیت پیچیده آنیما قانع باشند.^{۵۳}

ادغام آنیما در آگاهی، پس از یک فرایند سه‌گانه تحقق می‌یابد، که عبارتند از: عینیت بخشیدن (objectification) (به آنیما)، فرق نهادن (differentiation) میان «من» و محتویات آنیما، و جدایش (separation) آگاهی از شخصیت مانا (mana-personality).

نخستین مرحله تلفیق سرنمون آنیما، چیزی است که یونگ آن را عینیت بخشیدن به آنیما می‌نامد. از آنجا که عالم درون به سبب ناآگاه بودن تأثیر شگرفی بر ما می‌نهد، ضروری است که در سیر فردانیت، این تأثیرات تعین یابند. بدینسان هر چه آنیما را شخصی‌تر بینگاریم نیکوتر

است، زیرا «من» می‌بایست از عوامل حاکم بر «عالم دیگر»، یعنی عالم ناآگاه و قدرت آنها خوب باخبر گردد. باید گذاشت «سویه دیگر» روان آدمی نیز به فعالیت روانی ادراک‌پذیر پردازد، تا در لحظه‌های احساسی شدید، پاره‌هایی از آنیما در هیئت افکار و تصاویر به سطح (آگاهی) بیایند، و برخوردی جدلی (میان آنیما و آگاهی) صورت گیرد. بنابراین بسیار بجاست که آنیما را شخصیتی خودمختار بدانیم و او را مورد پرسش قرار دهیم.^{۵۴}

مرحله دوم، فرق نهادن میان «من» و محتوای آنیماست. آنیما جانشین مادر نیست، بلکه یک سرنمون نومنی (قدسی) است که وقتی ادغام می‌شود، غریزه زندگی (اروس) را پدید می‌آورد. اما این سرنمون نیز (مانند سایر سرنمون‌ها)، اغلب ملبّس به جامه‌ای مدرن و امروزی است، و لذا تشخیص محتویات آن بسیار دشوار است. با این حال، جهت تمیز محتویات آنیما از محتویات «من»، راه دیگری جز فرق نهادن میان این دو نیست. فرق نهادن، از یک سو مستلزم دانش نمادگرایی جهت تعبیر فانتزی‌ها و خوابها به شیوه‌ای فعال است؛ شیوه‌ای که حاصل خود آنهاست. مثلاً یکی از بیمارانی مرد یونگ، دچار این فانتزی (تصویر خیالی) شده بود: او در خیال می‌بیند که نامزدش در سرازیری جاده به سوی رودخانه‌ای می‌دود. فصل زمستان است و رودخانه یخ‌زده. دختر روی یخها می‌دود و جوان هم به دنبال او. دختر در حال دویدن است که ناگهان یخها می‌شکنند و شکاف تاریکی پدیدار می‌شود؛ پسر می‌ترسد که مبادا دختر عمداً خود را به درون شکاف بیندازد؛ و از قضا همین نیز می‌شود، یعنی دختر به داخل شکاف می‌جهد و پسر، اندوهگین او را نگاه می‌کند.^{۵۵} نگرش آگاهانه این بیمار به طرزی یک جانبه، اندیشگرانه و عقلانی بود و این صورت خیالی، لزوم گوش فرادادن به ندای ناآگاه را به او گوشزد می‌کرد. نامزد وی نمادی از آنیمای اوست و این گونه

خیال‌پردازی گویای این واقعیت است که آنیمای بیمار، بدون هیچ‌گونه ممانعتی از ناحیه خود بیمار، دوباره در ناآگاه ناپدید گشته است. این نقش خیالی خواهان مشارکت فعال است، نه بی‌عملی. یعنی جوان نمی‌بایست عاطل و باطل می‌ایستاد و فقط نگاه می‌کرد که چگونه نامزدش غرق شده است، بلکه می‌بایست به پیش می‌دوید و او را از این کار باز می‌داشت. اگر جوان چنین می‌کرد، بر عقلانیت یک سوره‌اش فایق می‌آمد، و بر اعتبار جنبه نامعقول ضمیر ناآگاهش صحنه می‌گذاشت.^{۵۶}

از فرافکنی دست‌کشیدن بسیار دشوار است، به خصوص وقتی که آنیما را بر مادر فرامی‌افکنیم. چرا که مادر موجودی واقعی و پیداست، حال آنکه سرنمون آنیما مستور و ناپیداست. تمایز آنیما از مادر در کلیه فرهنگ‌های ابتدایی به شکلی نمادین از راه آئین پاگشایی (rites of initiation) بازگو شده است؛ مراسمی که هر چند بی‌رحمانه، از ارزش درمانی بسیار زیاد برخوردار است، زیرا نمودار جدایی قطعی دوره بلوغ از کودکی است. کودک، از خطر دنیای بیرون، به پدر پناه می‌برد، و از خطر و تاریکی دنیای درون روان، به مادر. در مراسم سن بلوغ، جوان درباره امور مربوط به «سوره دیگر» چنان تعلیم می‌بیند که قادر است خود را از پناه مادر برگردد و از آستانه بلوغ درگذرد.^{۵۷}

برگردن یا شانه خالی کردن از حمایت آنیما خالی از خطر نیست، زیرا در آن حال، مقدار انرژی موجود در فرافکنی (آنیما به خارج) در اختیار ناآگاه قرار می‌گیرد و در نتیجه ممکن است آنیما بر «من» فایق آید. یونگ می‌گوید که هر که از عالم درون خویش واهمه دارد نیازمند حمایت است. به همین دلیل است که انسان بدوی، از فرط اجبار روانشناختی عمیق، تعالیم دینی وضع می‌کند و این تعالیم را از زیان کشیش یا جادوگر قبیله بیان می‌دارد. احکام و شعائر دینی در حکم سد و مانع یا مجراهایی به شمار می‌روند که کارشان هدایت لیبیدو (نیروی شهوانی) است. تاریخ

تطبیقی ادیان نشان می‌دهد که دین، به عنوان تجلی ضمیر ناآگاه، تا چه پایه برای آنان که طالب آنند، هنوز معتبر است. نمادهای ادیان کهن از هیچ و پوچ به وجود نیامده‌اند، بلکه از روحی سرزده‌اند که در درون بشر ما واگزیده است. گاه بگاه این روح با نیروی ویرانگر و در سیمای آرای نوده‌ها بر ما یورش می‌آورد - آرایی که در برابرشان آدمی یکسره عاجز و بی‌دفاع است. ویکتور وایت می‌گوید: «آنیما یا اصل زنانه روان را دین فعال می‌کند. آنچه را که قدیس آگوستین، به عنوان بخشی از روح، نوع یا تصویری از زن می‌دانست، همان عاملی است که فرامود نگرش دینی انسان به خداست، همان عاملی که حوا را اغوا کرد و به صورت دایه و مادر و عروس، در حضرت مریم و کلیسا پدیدار نمود. گرچه دین فعالیت ارادی من است، در اینجا اراده و فعالیت من، دقیقاً صحه گذاشتن بر تبعیت آنیما از الوهیت است.»^{۵۸} بنابراین اگر بیمار، نقش فعالی بر عهده گیرد و بکوشد از دین و عوامل دیگر بهره‌بردار، آنیما و آنیموس، به عنوان عناصر خطرناک، رفته‌رفته ناپدید می‌شوند. اما اگر محتویات ناآگاه تحقق نیابند، این محتویات به فعالیتی منفی دست می‌زنند و به شخصیت‌سازی می‌پردازند؛ یعنی به کارکرد خودمختار آنیما و آنیموس دامن می‌زنند. از آن پس فعالیت روانی شدت می‌گیرد؛ حالات تسخیر شدگی، از کج خلقی‌ها گرفته تا حالات روان پریشانه، رواج می‌یابد و بدین ترتیب، آن «موجود» ناشناخته درون، بر ما چیره گشته، ارباب ذهن آگاهمان می‌گردد.^{۵۹}

سومین مرحله، جدایش آگاهی از شخصیت ماناست. هدف سیر فردانیت در این مرحله، پیروزی بر آنیما به عنوان یک عقده خودمختار، و تغییر شکل آن به رابطی میان آگاه و ناآگاه است. پس از پیروزی بر آنیما، «من»، که بر آن پیروز شده، از خصوصیات آنیما، از نیروی نومی یعنی از نیروی قدسی و هیبت‌آورش، یعنی از شخصیت مانا، بهره‌مند می‌شود. آگاه ساختن آنیما، ما را قادر می‌سازد از جنس

مخالف روانان شناخت حاصل کنیم و بدینسان با سهیم کردن آنیما در سمت‌گیرهای هشیارانه، شخصیت خود را متحول سازیم. یولاند یا کوبی می‌گوید: «در نیمه دوم زندگی، هدف هر کس بیش از هر چیز وحدت روانی (psychic coniunctio) است، نوعی یگانگی جنس مخالفی که در عالم درون جای دارد با نماینده تصویری آن در عالم برون است؛ تا بدینسان کودک معنوی زاده شود.^{۶۰} این سخنان، طنین گفته‌های قدیس آگوستین را دارد:

کتاب با تفسیری در باب آفرینش زن آغاز می‌گردد. گویند که آفرینش زن به منظور یاوری مرد است، تا زن از طریق آمیزش معنوی، ذریه معنوی بزاید، یعنی به کاری خیر دست زند که ستوده پروردگار است. تا مرد فرمان می‌راند، زن فرمان می‌برد. بر مرد، دانایی حاکم است و بر زن، مرد. مسیح، سر مرد است و مرد، سر زن. و نیز گفته‌اند «تنها زیستن روا نباشد». زن، مثالی از این واقعیت است که نظم امور بر آن است که او را تسلیم مرد کند، و آنچه به روشنی در دو تن، یعنی در مرد و در زن، نمایان است، حتی در یک تن نیز نمایان تواند بود. تمنای روح، که به موجب آن اعضای بدن به کار می‌افتند، حاوی حسی درونی است که از اصل نیروی رجولیت تبعیت می‌کند و با قانونی عادلانه این راه و رسم را بر آن تحمیل می‌کند: مرد می‌باید بر زن فرمان راند و روا ندارد که زن بر او چیره گردد؛ چه، در آن حال حاصلش خانواده‌ای ذلیل و منحرف خواهد بود.^{۶۱}

تجربه نومی که حاصل جذب و تحلیل آنیماست، چنانچه گذشت، خالی از خطر نیست و این تجربه نیز سیر فردانیت را به پایان نمی‌رساند. در پس مانای آنیما، سرنمون تازه‌ای کمین کرده که سرمنشاء اصلی قدرت و کیفیت ثرومنی و هیبت‌آور اوست. یونگ این سرنمون را پیر دانا می‌نامد و

بدینسان فرایند فردانیت به مرحله تازه‌ای قدم می‌نهد، و سیر و سلوک ادامه می‌یابد.

۳- پیر دانا

گرچه آنیما فرانمود تمنایی بی‌نظم و آشفته به زندگی است، متکی به چیزی بامعناست؛ به دانشی سری یا حکمتی پنهان که مغایر طبع نامعقول اوست. آنیما و زندگی را اگر نتوان به درستی تعریف کرد بی‌معنا می‌شوند. یونگ معتقد است که در هر بی‌نظمی و آشفتگی (کائوس)، نوعی نظم کیهانی (کاسموس) به چشم می‌خورد، در هر امر ناهنجار، نوعی هنجار سری و در هر امر بی‌سروته و بی‌ثبات، قانونی. در امور آشفته و غیرمنتظره است که قاعدتاً معنای ژرفتری نهفته است. و هر چه بیشتر معنای آنیما را دریابیم، آنیما منش و سوسه‌آمیز خود را بیشتر از دست می‌دهد؛ زیرا هر آنچه که در این جهان به کار است، بر بنیاد ضد خود استوار است. در پس همه بازبهای ظاهراً مهم‌لی بامعنای آنیما، سرنمونی نهفته است که سرنمون معنا یا پیر دانا (The Wise Old Man)، نام دارد. پیر دانا پدر روح (soul) یا جان است و آنیما دختر او.^{۶۲}

همان‌گونه که آنیما مظهر شخصیت زنانه مرد است، پیر دانا نیز مظهر سرنمون پدر، یا سرنمون روح است، و نمادی است از خصلت روحانی ناآگاهمان. سرنمون روح آنگاه پدیدار می‌شود که انسان نیازمند درون‌بینی، تفاهم، پند نیکو، تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی است و قادر نیست خود به تنهایی این نیاز را برآورد. سرنمون روح، این حالت کمبود معنوی را جبران می‌کند و محتویاتی ارائه می‌دهد که این خلاء را پر کند. پیر دانا، یعنی تفکر، شناسایی، بصیرت، دانایی و تیزبینی. پیر دانا همچنین فرانمود باره‌ای صفات اخلاقی است که منش روحانی این سرنمون را آشکار می‌سازد، نظیر نیت خیر و آمادگی جهت یاری و یابوری. از سوی دیگر،

پیر دانا طبیعی دوگانه و متضاد دارد و قادر است در جهت خیر و شر هر دو کار کند، که برگزیدن هر یک بسته به اراده آزاد انسان است.^{۶۳}

پیر دانا در خوابها و در احوالات حاصل از مراقبه و مکاشفه، تجسم می‌یابد. نخست در پدر پدیدار می‌شود که تجسم معنا و روح (spirit) از حیث جنبه زاینده آنست؛ و نیز در هیئت جادوگر، پزشک، معلم، استاد و پروفیسور، پدر بزرگ، یا هر شخصیت صاحب اقتدار. همین سرنمون، در آگاهی نیز به صورت شخصیت مانا ظاهر می‌شود، و یکی از عناصر مسلط ناآگاه جمعی همراه با اندیشه «فوق‌العاده توانا» است که در هیئت قهرمان، رئیس و جادوگر قبیله، قدیس، فرمانروای انسانها و ارواح و یار پروردگار شخصیت می‌یابد. از لحاظ تاریخی، شخصیت مانا به صورت قهرمان و موجودی خدایگونه درمی‌آید که شکل زمینی اش کشیش است. در مقام مظهر شر، این سرنمون در خوابهایمان به هیئت جادوگر خبیثی پدیدار می‌شود که اغلب سیاه پوشیده و از فرط خودخواهی محض، به خاطر نفس بدی بد می‌کند. و سرانجام پیر دانا در افسانه‌های خیالی نیز در هیئت حیواناتی نظیر گرگ و خرس و شیر مجسم می‌شود.^{۶۴}

با چیرگی بر آنیما، «من» از دو عامل جمعی رها می‌شود: از عامل جمعی شخصی (پرسونا) و از عامل جمعی ناهشیار (آنیما). «من»، آنیما را جذب می‌کند و به صورت شخصیت مانا در می‌آید. در این حال، خطری تازه از ناحیه ضمیر ناآگاه برمی‌خیزد. بدین معنا که عامل جمعی نرینه که مربوط به تصویر پدر است اینک از تیرگی و ابهام سر بر آورده، در هیئت مردی با اقتدار، یا یار خداوند، یا جادوگری بس نیرومند، مانا را جذب خود نموده و بدینسان به صورت ابرمرد یا نیمه‌خدا در می‌آید. و اینک فرایند فردانیت ناگزیر می‌باید تضاد میان «من» و جادوگر را حل کند.^{۶۵}

فرق نهادن میان «من» و شخصیت - مانا، برای جدایش محتوایاتی که به هر یک از آنان تعلق دارد ضروری است، تا بتوان عناصری را که خاص

ماناست به آگاهی درآورد. این نکته برای مرد، متضمن آزادی ثانوی، یعنی آزادی واقعی از پدر است؛ و برای زن، آزادی واقعی از قید مادر. و حاصلش، تفرد و نوزایی راستین است؛ چنانچه فی‌المثل به طرزی نمادین در آیین غسل تعمید مسیحی آمده است؛ غسل تعمید پیوند مرد را از پدر و مادر جسمانی قطع می‌کند و او را در *novam infantiam* (کودکی نوین)، در ساحت جاودانگی و طفولیت روحانی از نو می‌آفریند.^{۶۶}

انحلال شخصیت - مانا را باید از راه جذب و تحلیل آگاهانه انجام داد. اما چگونه؟ مسئله اینجاست که مانا، دارای حکمتی والا و اراده‌ای برتر است و از این رو با آگاه ساختن این محتویات، دانش و خواست ما نیز از سایر مردمان فزونی می‌گیرد. یونگ می‌گوید این مشکل کسانی چون مسیح، پولس نبی و همه افراد روحانی است. نیچه نیز، ولو به خطا، کوشید این مشکل را از طریق ارائه شخصیت خدایگان و ابرمرد یا حکیمی والامقام حل کند، کسی که نه خدا را می‌شناسد نه شیطان را. با نیچه، انسان تنها می‌ماند، چندانکه خودش تنها ماند، بی‌خدا و بی‌جهان، جدا از خدا و جدا از سایر موجودات؛ راه حلی روان‌نژندی و غیرطبیعی که سرانجام خود نیچه را هم به مرگی زودرس کشاند.

ادغام شخصیت مانا از راه جذب و تحلیل هشیارانه محتویاتش، ما را به عنوان «چیزی» واقعاً زنده به خودمان باز می‌گرداند، چیزی که میان دو تصویر جهان و توانایی‌های آشکار هر کدام واقع شده است. این «چیز»، مرکزی معنوی است که خواهان همه چیز است. یونگ این مرکز را خوشتن (self) می‌نامد. خوشتن، بنا برین، سرنمون جدیدی است که سرانجام مسئله فردانیت را حل خواهد کرد.^{۶۷}

محتویات هشیار و ناهشیار اوست. جهت دستیابی به این کلیت، در انسان همچنان که در خدا، می‌باید نخست تقابل و تضاد را، یعنی نیک و بد، آگاه و ناآگاه، نرینه و مادینه، نور و ظلمت را به هم نهاد تازه‌ای برکشید، که به طرزی نمادین توسط مفهوم *Conjunctio oppositorum* (وحدت اضداد) تبیین شده است.^{۶۸}

یونگ اذعان دارد که اندیشه «خوشتن» را هنوز از لحاظ علمی ثابت نکرده‌اند، و بیشتر در حکم فرضیه سودمندی است و واقعیات تجربی و تاریخی نیز آن را تأیید می‌کند. باید دانست که یونگ اندیشه «خوشتن» را پس از سالها پژوهش طاقت فرسای روانشناختی و ملاحظات پخته و ارزیابیهای محتاطانه، پرورانده و ارائه داده است:

۱- از لحاظ تاریخی، اندیشه «خوشتن» را وی در مشرق زمین کشف و پیدا کرد. اندیشه‌ای مطلقاً معنوی که در ماندالاها، این نمادهای تأمل و مکاشفه، به طرزی نمادین بازنموده شده‌اند. در فلسفه غرب، سرنمون «خوشتن» مظهر تمامیتی است که پدیده‌های هشیار و ناهشیار هر دو را در بر می‌گیرد. در اساطیر و ادیان تطبیقی نیز «خوشتن» نمودگار تمامیت و مظهر تک‌خدایی است، و از لحاظ تاریخی به صورت نمادهای تریب، دایره، ماندالا، و تثلیث بازنموده شده است؛ نمادهایی که به همان اعتبار و اهمیت صورت الهی‌اند.

۲- کلیت انسانی به واقع چیزی جز اندیشه‌ای مجرد نیست؛ با این همه، این کلیت وقتی تجربه‌پذیر و عملی است که روان آدمی آن را در قالب پاره‌ای نمادهای خودمختار و خودبه‌خودی تمامیت و وحدت، مانند دایره و چهارگوش، عرضه کند. این نمادها بیشتر در بیمارانی که عموماً از قشر تحصیل کرده‌اند دیدنی است و پاره‌ای اندیشه‌های سرنمونی ناشناخته، تعیین‌کننده آنهاست. ناآگاه، اندیشه‌ها و نقش‌مایه‌هایی تولید می‌کند که ذهن آگاه به دشواری آنها را درمی‌یابد. و همین اندیشه‌ها و

نمادهاست که در فرایند فردانیت نقش عمده‌ای ایفا می‌کنند.

۳- یونگ بر آن است که از لحاظ علم روانشناسی نمی‌توان نماد «خویشتن» را از تصویر خدا یا صورت الهی (Imago Dei) متمایز ساخت، زیرا هر دوی این مفاهیم از یک ماهیت و یک گوهرند. تصویر خدا، همان «خویشتن» است؛ اندیشه‌ای که برای ذهنیت اروپایی بسیار تکان‌دهنده است. به عنوان پدیده‌ای روانشناختی، این سرنمون بیانگر وصلت آگاهی و ناآگاهی و مظهر تمامیت روانی است. با این اوصاف، «خویشتن» یک مفهوم روانشناختی است.^{۶۹}

«خویشتن»، نمودار عمیق‌ترین لایه ناآگاه است و آنچنان از ذهن به دور افتاده که تنها بخشی از آن را می‌توان به طرزی نمادین و به یاری چهره‌های انسانی باز نمود؛ بخش دیگر را ناگزیر می‌باید به وسیله نمادهای مجرد عینی بیان کرد. چهره‌های انسانی عبارتند از: پدر، پسر، دختر، مادر، ملکه، خدا، الهه؛ و نمادهای مجرد نیز عبارتند از: ازدها، مار، فیل، شیر، کرم و جز آن. عموماً گلها نمادهای گیاهی به شمار می‌روند. از قبیل نیلوفر آبی و گل سرخ. اشکال هندسی عبارتند از: دایره، گوی، چهارگوش، مربع، ساعت، فلک و غیره.^{۷۰}

سرنمون «خویشتن» عمیقاً به نمادهایش وابسته است، به خصوص به نماد ماندالا. ماندالاها - که به مثابه نمادهای تأمل و مکاشفه، توسط یونگ در مشرق‌زمین کشف شد - در حکم زادگاه یا به عبارت دیگر، ظروف زایش‌اند؛ گل‌های نیلوفر آبی‌اند که از میانشان بودا زاده می‌شود.^{۷۱} در هندوستان، ماندالاها دایره‌اند، و در «بودیسم تبت» حکم ابزار عبادت را دارند و قاعدتاً از سه دایره تشکیل شده‌اند. در بیماران روانی، ماندالاها آفریده آزاد فانتزی‌ها و صور خیالی‌اند که به وسیله پاره‌ای اندیشه‌های سرنمونی که حتی برای خودبیماران نیز ناشناخته است مشخص می‌شوند، و مظهر نگرش بخصوصی هستند که یونگ آن را نگرش دینی می‌نامد.

ماندالاها، نمادهای نظم و ترتیب، و اغلب آنها دارای خصلتی سحرآمیز و شهودی و نامعقول‌اند. ماندالاها، کائوس را به کاسموس، و هرج و مرج و بی‌نظمی را به نظم و هماهنگی تبدیل می‌کنند؛ شخصیت انسان را از نور سامان می‌بخشند و در آن مرکز تازه‌ای می‌یابند. ماندالاها اساساً در ارتباط با احوالات آشفته و سرگشته پدید می‌آیند و برآنند که آشفتگی و هرج و مرج را از راه تعادل و یکپارچگی به نظم آورند - حتی در مواردی که قصد هشیار بیمار این نباشد.^{۷۲} حال به نمونه‌ای از یک خواب بنگریم:

«می‌خواستم از چگونگی بافت یک الگوی گلدوزی سر در بیارم و خواهرم چگونگی آن را می‌دانست. پرسیدم آیا خیال دارد دستمال ژوردوزی پرنقش و نگاری بیافد؛ گفت نه، ولی می‌دانم چگونه بیافم. بعد دیدم نخهایش را کشیده است، ولی کار هنوز شروع نشده بود، می‌بایست دور تا دور چهارگوش را می‌گشت تا به مرکزش نزدیک شود، و سپس دایره‌وار پیش می‌رفت.»^{۷۳} بیننده خواب، خود از آنچه در او می‌گذشت غافل بود و نمی‌دانست که این خواب، سرآغاز راه و رسم تازه‌ای را به او نشان داده است. یعنی قادر نبود این مطلب را آگاهانه دریابد.

اگر نقش‌مایه ماندالا از نوع سرنمونی است، پس ناگزیر می‌باید پدیده‌ای جمعی باشد و در هرکس پدید آید. ولی عملاً به شکلی مشخص تنها در شمار اندکی از افراد پدید می‌آید، و در سایرین، سرنمون ماندالا به صورت کانونی مخفی عمل می‌کند که سرانجام همه چیز را به گرد خود می‌چرخاند. هرکس که حامل ماندالاست، سرشار از سرنوشت فردی است و تنها تحقق همین سرنوشت فردی است که زندگی را معنادار می‌کند.^{۷۴}

میرچه‌آلیاده می‌گوید: «شاید مهمترین کارکرد نمادگرایی دینی - و به خصوص از لحاظ نقشی که در نگرشهای فلسفی بعدی ایفا می‌کند - توانایی آن در وصف موقعیتهای ناسازه (پارادوکسال) یا پاره‌ای الگوهای

واقعیّت غایبی است که به شیوه‌ای دیگر نتوان وصفشان کرد.^{۷۵} «خوشتن»، نمونه‌ای از همین توانایی است، زیرا «خوشتن» خواهان پیوند تقابلهاست. یونگ توضیح می‌دهد که طبعاً این پیوند را تنها به مثابه چیزی ناسازه می‌توان فهم کرد، یعنی به مثابه گفته‌ای دربارهٔ چیزی توصیف‌ناپذیر و متعالی. «خوشتن»، از یک سو چنان مشخص و معین است که می‌تواند چکیده و خلاصه کلیت بشری باشد؛ و از سوی دیگر، چنان نامعین که ماهیت توصیف‌ناپذیر این کلیت را فرابنماید. «خوشتن»، یگانگی و جاودانگی، فردی و کلی را در هم می‌آمیزد؛ هم مذکر است و هم مؤنث، هم پیر است و هم جوان و با آن که یک *complexio oppositorum* یا همبافتۀ متضاد واقعی است، چنان نیست که فی نفسه متناقض باشد. به راستی که در «خوشتن»، خیر و شر از دو قلوهای مشابه نیز به یکدیگر شبیه‌ترند. یونگ تأکید می‌کند که حقیقت نهفته در «خوشتن»، و اتحاد شگفت‌آور خیر و شر، مستر در این ناسازه (پارادوکس) است: که گرچه گناه بدترین و زیانبارترین چیزهاست، آنقدرها جدی نیست که نتوان با استدلالهای «احتمال‌گرا» (probabilist) توجیه‌اش کرد.^{۷۶}

«خوشتن»، نمودگار کلیت انسان و غایت رشد اوست. و یونگ در بیمارانش کشش نامعقولی به سوی این کلیت پیدا کرد، گرچه به زبان خود یونگ، تکامل روانشناختی «خوشتن» چندان روشن نیست: «همهٔ این فرایندها آنچنان مرموزند که معلوم نیست فهم انسان وسیلهٔ مناسبی جهت دریافت و تبیین آنها باشد. بی‌سبب نیست که کیمیاگران، کیمیاگری را هنر می‌شمردند، زیرا به درستی می‌بینند که کیمیاگری به فرایندهای نظم‌دهنده‌ای می‌پردازد که فقط از راه تجربه به دست می‌آیند، حال آنکه از راه عقل تنها می‌توان بدانها اشاره کرد و بس.»^{۷۷} بنابراین در مورد نحوهٔ پیدایش سرنمون‌ها نمی‌باید از یونگ انتظار تحلیل فلسفی همه‌سویه

داشت؛ تنها می‌توان به چند طرح عمده بسنده کرد که اینها نیز چیزی جز حاصل تجربه‌های او با بیمارانش نیست.

لازمه «خوشتن»، جابه‌جایی مرکز روانشناختی انسان است، بدین معنا که مرکز ثقل وجود از «من» به «خوشتن» منتقل می‌شود و از انسان به خدا. پس «من» در «خوشتن» حل می‌گردد و انسان در خدا.^{۷۸} و اینها همه حاصل دگرگونی نگرشها و دگرسانی شخصیت است:

«در حین این دگرسانی... شخص می‌باید خود را در اختیار انگیزه‌های حیوانی ضمیر ناآگاه قرار دهد، بی‌آن که از آنها بگریزد یا خود را با آنها یکی داند. خود را با انگیزه‌های حیوانی یکی دانستن یعنی آنها را بدون قید و شرط پذیرفتن؛ گریختن از این انگیزه‌ها یعنی سرکوفتن آنها. کار درست آن است که بتوان بر انگیزه‌های حیوانی آگاه شد و واقعیت آنها را بازشناخت؛ چه، تنها در آن صورت است که خطر این انگیزه‌ها خود به خود رفع می‌شود... باید با ناآگاه کنار آمد و فرایندی که با مشاهده خوشتن آغازگشته را می‌باید، تا به آخر زیست؛ و آن را در همه تحولاتش پیمود و با تفاهم هر چه بیشتر، به سطح آگاهی رساند. این کار، اغلب متضمن کشمکش تحمل‌ناپذیری است که حاصل ناسازگاری شدید میان زندگی آگاهانه و فرایندی است که در ناآگاه می‌گذرد، که این یک را تنها می‌توان در ژرفنای احساسهایی تجربه کرد که هیچگاه به سطح آشکار حیات پا نمی‌نهند.»^{۷۹}

«خوشتن»، در مقام پدیده‌ای پیشین و ما قبل تجربی، در همه کس حضور دارد، جاودانه و ورای تولد و مرگ فردی؛ ولی به حکم قانون، در حالتی ناآگاهانه. با این همه، وقتی در مراحل بعدی زندگی، این واقعیت به آگاهی درمی‌آید، به تجربه‌ای قطعی مبدل می‌شود. با این حال، به سبب دشواریهای زیاد سیر فردانیت، این تجربه عملاً فقط برای افراد معدودی روی می‌دهد. و درست نیز همین است، زیرا بدون تحمل عذاب مرگی

پیشین، رسیدن بدین هدف ناممکن است. یونگ می‌گوید که: «آیین غسل تعمید به فرد آدمی روحی تازه و زنده ارزانی می‌دارد. غرض این نیست که آیین غسل تعمید از راه اعمالی بی‌نظیر و سحرآمیز فی‌نفسه چنین می‌کند، بلکه این است که اندیشه غسل تعمید، انسان را از یگانگی و همانستی باستانی‌اش با جهان هستی برمی‌کشد و به موجودی که ورای این یگانگی است دگرسان می‌کند. اینکه بشر این‌سان تا سطح چنین اندیشه‌ای فرا می‌رود، خود، به عمیق‌ترین معنا، نوعی غسل تعمید است؛ زیرا به معنای زایش انسان روحانی است، انسانی که از طبیعت فراتر می‌رود.»^{۸۰}

یونگ بر این باور است که مسایل بسیار بزرگ و بااهمیت را هیچگاه نتوان حل کرد، و این از آن روست که این مسایل اساساً از تقابلی سر می‌زنند که ذاتی هر دستگاه خودسامانده است. این مسایل را نمی‌باید حل کرد، بلکه می‌باید از آنها فراگذشت؛ فراگذشتن، در اینجا به معنای بالا بردن سطح آگاهی و ژرفا بخشیدن به شخصیت است.^{۸۱} «اگر بتوانیم «خویشتن» را در مرکز ثقل جدید فرد آدمی جای دهیم، شخصیتی سر برمی‌کشد که تنها در سطوح پایین (از لحاظ نیازهای اولیه) در عذاب است، حال آن که در سطوح بالا، به نحوی خاص از هرگونه واقعه اندوهبار یا شادی‌آور، به طور یکسان، به دور و جداست.»^{۸۲} در این حالت، عناصر متضاد همگی در «خویشتن» با یکدیگر متحد می‌شوند، و این نه بدان معناست که انسان به کمال رسیده است، بلکه کامل شده است - زیرا «خویشتن»، شر را هم در بر می‌گیرد. این کامل‌شدگی (completion) بدون دشواریهای زیاد که حاصل کشمکش میان «من» و «خویشتن» است میسر نمی‌گردد:

«تحقق خویشتن... به تعارضی بنیادی، به تعلیقی واقعی میان عناصر همستیز می‌انجامد... و نیز به حالتی نزدیک به کامل‌شدگی که فاقد کمال است. به این معنا که کوشش در جهت کامل شدن، نه تنها کاری است

مشروع، که خصلتی است ذاتی بشر و یکی از ریشه‌های قوی تمدن به حساب می‌آید. این تلاش و کوشش چنان قوی است و به چنان شوریدگی‌ای راه می‌برد که سبب می‌گردد هر چیز را به خدمت خود کشد... فرد آدمی به دنبال کمال و بی‌عیبی است (پس بی‌عیب باش، چندان که پدر آسمانی‌ات بود)، اما از ضد نیات خویش نیز به خاطر کامل‌شدگی‌اش رنج می‌برد. به حکم قانون، هرگاه کار خیر می‌کنم، شر نیز با من است.^{۸۲}

یونگ نسبت به اصول خویش تا به آخر منطقی و وفادار می‌ماند، از جمله به این اصل که جفتهای هم ستیز، همگی در هم‌نهادی نهایی که سرنمون «خویشتن» نماد آن است، به وحدت می‌رسند.

همانسان که در مورد سایر سرنمون‌ها قبلاً توضیح داده شد، «خویشتن» را نیز توان بدون فرق نهادن، جدا ساختن، تعارض ورزیدن، و بحث و مجادله به دست آورد. لازمه این کار، از میان برداشتن فرافکنی‌های بیرونی است تا بتوان «خویشتن» خفته درون را بیدار ساخت، کاری که قاعدتاً به خطر تورم (inflation) می‌انجامد. اگر «من» را «خویشتن» جذب کند، حاصل کار، فاجعه‌ای روانی است؛ زیرا تصویر تمامیت در عمق ضمیر ناآگاه باقی می‌ماند، و در همان خصلت باستانی و تداوم زمانی - مکانی‌اش سهیم می‌گردد. جهت رفع این تورم، از لحاظ عقلی، راه حل خوب و باارزش، شکیبایی، دقت، مشاهده دقیق، و به طور عینی خود را سنجیدن است. به عکس، اگر «من»، «خویشتن» را جذب کند، نتیجه باز هم تورم است، منتهی به نوعی دیگر. در مورد اول، می‌باید در برابر احوالات رؤیاگونه باستانی، از واقعیت حمایت کرد؛ در مورد دوم، باید به بهای کاهش سطح آگاهی، جا برای عناصر باستانی باقی گذاشت. باید به ندای آن مرجعیت درونی - که می‌توان آن را ضد - اراده نامید، گوش فراداد و به تعادل رسید؛ تعادل میان نیروهای نامعقولی که می‌خواهند

کامل شوند، و خواستهای «من». از کشمکش میان اضداد است که وحدت و تمامیت حاصل می‌شود، که نمادهایش را نتوان از آن پس از نمادهای تصویر خدا تمیز داد.^{۸۴} خودیابی، یعنی لنگرانداختن بر آن چیزی که جاودانه و از بین نرفتنی است، یعنی بر آن تقدیر ازلی روانِ عینی. بدینسان، فرد آدمی از نو خود را در مسیر جریانِ جاودانه قرار می‌دهد که در آن، مرگ و زندگی فقط حکم توقفگاه‌های میان راه را دارند و معنای زندگی دیگر در «من» نهفته نیست.^{۸۵}

همه فرایند فردانیت در این خوابِ چشم‌گیر زن جوانی که با ادبیات این موضوع یکسره ناآشنا بود خلاصه شده است:

«به ساحل رودخانه پهنآوری رسیدم. نخست، چیز زیادی نمی‌دیدم، فقط آب بود و زمین و قلوه سنگ. ورقه‌های یادداشت‌م را توی آب ریختم، با این احساس که دارم به رودخانه چیزی پس می‌دهم. بعد یک قلاب ماهیگیری در دستهای خود دیدم. روی تخته سنگی نشستم و مشغول ماهیگیری شدم. هنوز چیزی جز آب و خاک و سنگ نمی‌دیدم. ناگهان ماهی بزرگی گیر افتاد. شکمش نقره‌ای و پشتش طلایی بود. همانطور که آن را به ساحل می‌کشاندم تمام منظره دوروبرم جان گرفت: تخته سنگ، همچون پایگاه ازلی زمین جلوه کرد، گل و گیاه از هر طرف روید و بوته‌ها به جنگلی عظیم مبدل شدند. تندبادی وزیدن گرفت و همه چیز را به جنب و جوش انداخت. ناگهان در پشت سرم صدای پایی شنیدم، پیرمرد (پیرمردی که بیمار فقط از روی عکسها و گفته‌های مردم می‌شناخت، ولی گویا آدم بانفوذ و بااقتداری بوده است) آهسته و شمرده گفت: «به آنها که صبورند و در ژرفترین اقلیم‌ها مأوا گزیده‌اند، ماهی، خوراک اعماق را می‌دهند.» در این اثنا، حلقه‌ای به دور سرم چرخید که بخشی از آن به آب می‌خورد. دوباره صدای پیرمرد را شنیدم: «نصیب شجاعان، در اقلیم ثانی، پیروزی است؛ زیرا آنجاست که نبرد می‌کنند.» بی‌درنگ حلقه دیگری به

دور سرم چرخید و این بار به آن سوی رودخانه خورد. خورشید از افق سربرکشید. صدارا دوباره شنیدم، انگار از دور دستها می آمد: «اقلیم سوم و چهارم نیز فرامی رسند و به همان سان از آن دو اقلیم دیگر برمی کشند. اما اقلیم چهارم» - و در اینجا صدا لحظه ای درنگ کرد، گویی تأمل می کرد - «اقلیم چهارم به اقلیم اول می پیوندد و اقلیم چهارم بلندترین است و پست ترین؛ زیرا بلندترین و پست ترین باهمند؛ زیرا این دو از بنیاد یکی هستند.»

در اینجا بیننده خواب با صدای غرشی در گوشه اش از خواب بیدار شد.

جزئیات خواب را می توان چنین توضیح داد: ساحل رودخانه نمایانگر - به اصطلاح - آستانه یا مدخل ضمیر ناآگاه است و ماهیگیری در حکم کوشش در جهت مکاشفه و دسترسی به محتویات ناآگاه (به ماهیها). نقره و طلا در اصطلاح کیمیاگری، علامت زنانگی و مردانگی است، یعنی جنبه نرینه - مادینه (هرمافرودیت) ماهی، و نمودار این که ماهی یک همبافته متضاد است. پیرمرد، «پیر دانا» است که بدینسان شخصیت یافته. می دانیم که ماهی «خوراک معجزه آسا» است و در حکم غذای «عشاء ربانی» است *τελειοι*. تماس اولین حلقه با آب، نمودار ادغام بخشی از ضمیر ناآگاه و نبرد، در حکم تعارض میان عناصر متقابل است: میان ناهشیار و سایه. حلقه دوم به «ساحل دیگر» می خورد، جایی که وحدت عناصر متقابل صورت می گیرد... اقلیم چهارم، که با مکث خاصی تأکید شده، همان واحد است که به سه اقلیم دیگر اضافه می شود و هر چهار اقلیم را به وحدت می رساند. حلقه ها طبعاً یک ماندالا به وجود می آورند دورترین حلقه ناسازه وار با مرکز برخورد می کند، و بدینسان تصویر قدیمی خدا را به یاد می آورد: «خداوند دایره ای است که مرکزش همه جا و پیرامونش هیچ کجاست.» موضوع برخورد اولین با چهارمین، از دیرباز

در قاعده کلی (اکسیوم) ماریا مذکور است: «یک به دو تبدیل می شود و دو به سه، و از سومین، یک، چونان چهارمین پدید می آید.»^{۸۶}

آیا فرایند فردانیت یونگ، فلسفه‌ای تازه یا مذهبی تازه یا برخورد جدیدی است با زندگی؟ می توان چنین گفت که فرایند فردانیت، در حکم تلاش و کوشش یونگ است برای طرح و ارائه راه حلی جهت مشکلات و سردرگمی هایی که حیات انسان مدرن را به خطر می اندازد. یونگ با دیدی سیاه و تیره به دورنمای اروپا می نگرد:

«اگر از این پس اندیشه های متافیزیکی چون گذشته به نظر دلفریب و مؤثر نمی آید، به این دلیل نیست که روان فرد اروپایی فاقد کیفیت بدوی است، بلکه از آن رو است که نمادهای کهن، دیگر از این پس بیانگر آن چیزی نیستند که امروزه از ضمیر ناآگاه می جوشد، که خود نتیجه نهایی رشد آگاهی مسیحی در راستای قرون است. این نتیجه نهایی، یک *antinimon pneuma* واقعی است، یعنی روحیه دروغینی از نخوت، از هیستریا؛ از ذهنیت غبارگرفته، از بی اخلاقی جنایتکارانه و آموزه های تعصب آمیز است، و حکم سوروسات چی کالاهای فرسوده و کهنه را دارد؛ هنر بدلی است، مین کردنهای فلسفی است، لافزدنهای بیهوده در باب مدینه فاضله است، که فقط به این درد می خورد که یکجا به خورد انسان توده ای امروزی دهند.»^{۸۷}

یونگ مفهوم فردانیت را به مثابه ابزاری جهت تغییر این وضع و حال ارائه می دهد.

پانویس‌های فصل دوم

- 1- C. G. Jung, in H. L. Philp, *Jung and the problem of Evil*. (New York, 1959), P. 225. *Collected Works of C. G. Jung* viii, 223 ix, i, 275, 330; vii, 171. Bollingen Series xx, Edited by G. Adler, M. Fordham, translated by R. F. C. Hull.
 - 2- *Coll Works*, xi, 156-157, 198, 272.
 - 3- Victor E. Frankl, in Igor Caruso, *Existential Psychology*. P. 73 Victor Frankl, *Man's Search for Meaning* (New York, 1968), trans. Ills Lash, P. 106.
 - 4- *Coll Works*, xvi, p. 81.
 - 5- *Ibid*, xi, p. 344; vii, pp. 140, 144.
 - 6- *Ibid*, iv, p. 235, cf. xvi, p. 8; iv, p. 198.
 - 7- *Coll Works*, vii, pp. 108, 175-176; ix, p. 289; xi, p. 345.
 - 8- *Ibid*, xi, pp. 299, 344, ix, p. 350.
 - 9- *Ibid*, xi, p. 289.
 - 10- Saint Augustine, *De Doctrina Christiana*.
 - 11- *Coll Works*, xi, p. 207; v, p. 207; vi, p. 604; XII, 270-1.
 - 12- *Ibid*, xvi, p. 102; ix, i, p. 287.
 - 13- *Coll Works*, vii, 109-110, 171.
 - 14- *Ibid*, ix, i, 180-181; vii, 204.
 - 15- *Ibid*, ix, i, 40; vii, 204.
 - 16- C. G. Jung in H. L. Philp, *Jung and the problem of Evil*, p 254.
 - 17- C. G. Jung in H. L. Philp, *Jung and the problem of Evil*, p. 226.
 - 18- *Coll Works*, ix, 289.
- «ایکس جویم، یکی خواهم.»
Saint Augustine, *Divine Providence and the Problem of Evil*, BK. 2, ch. 18, 48:

- 19- *Coll Works*, ix, i, 353.
- 20- *Ibid*, ix, ii, 266, 28; xi, 197, 76-78.
- 21- *Ibid* xii 32, ix, 8-10
- 22- *Ibid* ix 33, 266
- 23- *Ibid* xii, 32
- 24- *Ibid*, xii,29; ix, 9-10.
- 25- *Ibid* xii, 29-31
- 26- *Ibid* xi, 76
- 27- Jolande Jacobi, op. cit., p. 147.
- 28- *Coll Works*, ix, 8
- 29- *Coll Works*, xi, 76, 198
- 30- *Coll Works*, ix, ii, 9, see also: V. A. Terruwe, *the Neurosis in the light of Rational Psychology* (1960).
- 31- *Coll Works*, xvi, 57-59
- 32- Saint Augustine, *Confessions*, BK. 9, ch. 12. in V. Frankl, op.cit:
ولازم بود که بسیار رنج بریم... و نمی‌بایست از گریستن شرمند باشیم، زیرا اشک ریختن
گواه بر این است که شخص بسیار دلبر است، دلبر در رنج بردن.»
- 33- *Coll Works*, xvi, 59, xvi, 68
- 34- *Ibid*, xi, 75
- 35- *Coll Works*, xi, 75-78.
- 36- *Ibid*, 344-6
- 37- *Ibid*, ix, 22 x, 113 ix, 270
- 38- *Ibid*, vii, 203, 163, 199.
- 39- *Ibid*, ix, 25, 28-9
- 40- *Ibid*, ix, 29
- 41- H. C. Rumke: *the Psychology of Unbelief*, (1952), p. 47F.
- 42- Margaret Mead: *Male and Female*, (New York, 1960), p. 277.
- 43- J. Jacobi, op. cit. pp. 151-152; and Jung, *coll works*, vii, pp. 187-188.
- 44- *Coll Works*, vii, 203, 163, 199
- 45- *Coll Works*, ix, i, 25-29, 13, ix, ii, 13, 19

- 46- Ibid., vii, 195-196, ix, ii, 13-14, 19; vii, 27.
- 47- Ibid, vii, 206-8
- 48- Ibid, ix, 59, 63
- 49- *Coll Works*, ix, 26-30, 70, 270
- 50- Ibid, vii, 206-8
- 51- Ibid, vii, 151-153, 155-158, 148.
- 52- Ibid, vii, 191-193; vi, 594
- 53- Ibid, ix, 16, 17, 29
- 54- Ibid, vii, 199-203
- 55- Ibid, vii, 211-213
- 56- Ibid, vii, 211-17
- 57- Ibid, vii, 195.
- 58- Victor White: o. p. *Soul and Psyche*. (London, 1960), p. 198.
- 59- *Coll Works*, vii, 220.
- 60- Jolande Jacobi, op. cit., 162
- 61- Saint Augustine: *De Genesi Contra Manich*, ii, xi, 28, 205-206.
- 62- *Coll Works*, ix, 30-31, 35
- 63- *Coll Works*, xii, 118
- 64- *Coll Works*, ix, 215-216, 230-231; vii, 226; v, 332.
- 65- Ibid, xi, 225-228
- 66- Ibid, vii, 233
- 67- *Coll Works*, vii, 235-6
- 68- Ibid, v, 138; xi, 82; xii, 25-27.
- 69- Ibid, xi, 268, 31, 34
- 70- Ibid, ix, i, 187.
- 71- Ibid, ix, i, 355, 130
- 72- Ibid, ix, 360-2
- 73- Ibid, ix, i, 362
- 74- Ibid, xii, 212
- 75- Mircea Eliade: *The Two and the One*, pp. 205-206.

76- *Coll. Works*, xii, 21; ix, ii, 267, 225, 68-69

احتمال‌گرایی (Probabilism) را چنین تعریف می‌کنند: «نظام الهیات اخلاقی استوار بر این اصل که اگر مشروعیت یا نامشروعیت کرداری مورد شک و تردید واقع شده است، بهتر آن است که از نظریه‌ای احتمالی که طرفدار آزادی است پیروی کرد؛ هر چند که نظریهٔ مخالف که هوادار قانون است محتمل‌تر باشد.

77- C. G. Jung: *Integration of Personality*, p. 166.

78- *Coll Works*, xi 581

79- C. G. Jung: *Integration of Personality*, , p. 153.

80- *Coll Works*, x, 67; xii, 211-212. *Jung and the Problem of Evil*, p. 233.

81- *Coll Works*, XIII, 15

82- *Ibid*, xiii, 45-46. St. Teresa of Avila, *the Interior castle*, (New York, 1921), trans Benedictines of Stanbrook, "Seventh Mansion", ch. 2, n. 14:

«توصیف یا حتی اعتقاد به این کانون جان یا روح آدمی، بسیار دشوار است. و به گمانم همین ناتوانی در توضیح منظورم، شما را از وسوسهٔ باور نداشتن به آنچه می‌گویم رها می‌کند؛ مشکل بتوان این نکته را فهم کرد که چگونه است که در جان (Soul) آدمی هم رنج و عذاب در کار است و هم صلح و آشتی.»

83- *Ibid*, ix, ii. 69

84- *Ibid*, ix, 23-35

85- J. Jacobi, *op. cit.*, p. 202, *Coll Works*, xii, 211.

86- *Coll Works*, ix, ii, 151-153.

87- *Ibid*, ix, ii, 35

۳ . دین و فردانیت

فروید که دانشمندان او را نابغه می‌دانند، اغلب در مراکز دینی دنیا به خاطر دیدگاه مادی‌گرایانه‌اش از انسان، مردود شمرده می‌شود. حال آنکه محبوبیت یونگ میان مردم مذهبی بسیار است. به نظر بسیاری کسان، یونگ، روانکاو مدرنی است که توانسته عنصر دینی را به انسان بازگرداند و میان روانشناسی و دین، پلی را که از دیرباز چشم‌پراهش بوده‌اند برپا سازد. البته در این دید خوش‌بینانه همگان سهیم نیستند.^۱ پس بهتر است بکوشیم بررسی جامعی از نوشته‌های خود یونگ در این زمینه عرضه کنیم تا در تصریح مسئله و تفهیم بهتر فرایند فردانیت مفید فایده باشد. زیرا در قاموس یونگ فردانیت و دیانت عمیقاً به هم بافته‌اند.

زمینه‌های فلسفی

بدیهی است که اندیشه‌های یونگ در باب دین و خدا را بدون شناخت پاره‌ای از اصول فلسفی وی نتوان فهم کرد. و در فهم مفهوم روانشناسی تحلیلی یونگ مهم‌ترین اصل همان اصل اضداد است. از دیدگاه یونگ، ریشه رآته‌های روانشناختی را باید در قطبیت مضاعفی یافت که چکیده و جوهر زندگی است. «هراکلیت سالخورده که به راستی حکیم بسیار

بزرگی بود، از میان همه قوانین روانشناختی، تنها توانست به کشف شگفت‌انگیزترین آنها که همان قانون تقابل‌هاست نائل آید. و هراکلیت آن را enantiodromia نامید، یعنی خلاف جریان، یا جریانی برخلاف؛ به این معنا که هر چیز دیر یا زود ناگزیر با ضد خود رودررو می‌شود.^۲ کشش و تنش میان دو عنصر متضاد، خود منبع انرژی است و هر چه این تنش تقابل‌ها افزون یابد انرژی بیشتری ساطع می‌شود. در نظام فکری یونگ انرژی امری حیاتی است که جز به وسیله کشمکش میان اضداد به گونه‌ای دیگر حاصل نمی‌گردد. اضداد کلید پویایی شخصیت بشری است.

اگر قطبیت و تقابل قوانین کلی‌اند پس چیزی بدون ضد خود در کار نخواهد بود. بنابراین «هر حالت شدید روانشناختی ضد خود را هم در خفا دربرمی‌گیرد و یا رابطه‌ای نزدیک و اصولی با آن برقرار می‌سازد.»^۳ به سبب همین قطبیت است که هر چیز در طبیعت به صورت جفت طبیعی پدید می‌آید - پیش شرطی لازم جهت قطبیت و تضاد: مثلاً، نیک و بد، نرینه و مادینه، مرگ و زندگی، آگاه و ناآگاه، آنیما و پرسونا. من و سایه و... اضداد تکمیل‌کننده همنند، یعنی یک ضد کمبود ضد دیگر را جبران می‌کند، و بدین سان عناصر پیچیده شخصیت انسان را متعادل می‌سازد. این کارکرد تکمیل‌کننده اضداد در واقع سازوکار خوددفاعی انسان است. مثلاً برون‌گرایی تکمیل‌کننده درون‌گرایی است، و ناآگاه جبران‌کننده ذهن آگاه. من آنیما را تکمیل می‌کند و برعکس. در حوزه اخلاقیات نیز شر خیر را تکمیل می‌کند و خیر شر را. این کارکرد تکمیل‌کننده اضداد، خودبه‌خود صورت می‌گیرد و از دخالت خودسرانه خواست ما رهاست.

تضاد و دوگانگی نقش عمده‌ای در رشد شخصیت انسان ایفا می‌کند. و این دوگانگی چیزی تجملی نیست، بل شرط لازم هرگونه رشد و تحول است، و می‌باید به هر طریق ممکن حفظ شود. در واپسین مرحله روند

تکاملی انسان، دوگانگی و تقابل هماهنگ شده در همنهاد عالی تری ادغام می‌شوند. هدف انسان نیز به واقع همین وحدت و یکپارچگی است؛ هدفی که عمیقاً با محتوای دینی درهم آمیخته و به طور نمادین به یاری سرنمون خویشتن بیان شده است.

قانون فرگشت و تکامل، قانون کلی طبیعت نیز هست. کل نظم کیهان یا کاسموس، به سوی آگاهی، که هدف غایی هر چیز موجود است، پیش رفته و تکامل می‌یابد.

وجود عوامل دینی

آیا در انسان چیزی به نام عامل دینی وجود دارد؟ برای یونگ وجود عامل دینی در انسان، اصلی پیش‌اندر نیست، بلکه حاصل تجربه و عمل است و از آزمایش بیماران بی‌شماری که به یونگ مراجعه می‌کردند به دست آمده. یونگ می‌گوید که «روح یا جان (soul) آدمی فطرتاً دارای کارکرد دینی است... اما اگر این واقعیت تجربی وجود نداشت که در روح آدمی ارزش‌های والایی نهفته است، به روانشناسی کوچکترین علاقه‌ای نمی‌داشتم؛ چرا که در آن حال روح و جان آدمی جز بخاری ناچیز و بی‌اهمیت نمی‌بود. حال آنکه از صدها آزمون و تجربه عملی دریافته‌ام که اصلاً چنین نیست و به عکس جان آدمی حاوی همه آن چیزهایی است که در احکام و دگم‌های دینی آمده است و چه بسا بیش از آن نیز... من به روح کارکرد دینی نسبت نداده‌ام، بل فقط واقعیاتی را برشمرده‌ام که ثابت می‌کند روح دارای *naturaliter religiosa* (طبیعت دینی) است. یعنی صاحب کارکرد دینی است.»^۲

نمودگارهای کارکرد دینی در انسان چنان فوق‌العاده و غیرعادی است، و مختصاتش چنان متفاوت از سایر کارکردهای بشری، که به هیچ روی نتوان دین را به سطح سایر فعالیت‌های انسانی فروکاهید. آنچه معنوی و

روحانی است به صورت سائقه‌ای، راننده‌ای و به راستی شوری واقعی در روان آدمی نمود می‌کند، که از راننده دیگری پدید نیامده و اصلی خودزاست (sui generis)، یعنی نیرویی است بدوی و اجتناب‌ناپذیر در عالم راننده‌ها. از آنجا که دین بی‌چون و چرا یکی از کهن‌ترین و جامع‌ترین فرآورده‌های ذهن بشر است، بدیهی است هرگونه روانشناسی‌ای که با ساختار روانشناختی شخصیت انسان سروکار دارد، نمی‌تواند این واقعیت را ندیده بگیرد که دین نه تنها پدیده‌ای تاریخی و جامعه‌شناختی، که چیزی است که شمار بسیاری از مردمان بدان محبت و علاقه شخصی دارند.^۵

و همین نیروی برتر دین است که در همه اعصار مردمان را بر آن داشته به آنچه نااندیشیدنی است بیندیشند، بزرگترین رنجها را بر خود تحمیل کنند، تا به اهدافی که لازمه کسب تقدس است نائل آیند. یونگ می‌گوید که دین همانقدر واقعی است که گرسنگی و ترس از مرگ؛ و میان فعالیت‌های معنوی انسان از همه قوی‌تر و اصیل‌تر است، هر چند که این همان کردوکاری است که بر سر راهش، حتی بیش از مسئله میل جنسی یا مسئله انطباق اجتماعی، مانع ایجاد کرده‌اند.^۶

ماهیت دین

دین با درونه‌های ناآگاه جمعی در ارتباط سراسر است. ولی مهم این است که این درونه‌ها یا محتویات را چگونه می‌توان شناخت؟ این درونه‌ها را می‌توان از راه مکاشفه شناخت. مکاشفه‌ای که مسیحایی نیست، یعنی مستلزم تجلی خدایی که وجودش خارج از انسان و جهان است، بر من نیست. در واقع مکاشفه یونگ پدیده‌ای است شخصی و یگانه که هر کس، اگر قادر باشد، می‌تواند آن را تجربه کند. این تجربه یگانه، رازهای پنهان نهفته در ناآگاه را مکشوف می‌سازد. «مکاشفه، بیش از هر چیز، حجاب

برگرفتن' از ژرفنای روح بشر و عیان کردن ماهیت آن است؛ بنابراین رویدادی است اساساً روانشناختی - هر چند که این تعریف به ما نمی‌گوید که مکاشفه چه چیز دیگری می‌توانست باشد.^۷ به بیانی دیگر «دین مشاهده دقیق و سنجیده آن چیزی است که رودلف اُتو به درستی آن را امر نومی (numinosum) نامید، یعنی عامل یا اثری بسیار پویا و توانا که حاصل کنش خودسرانه اراده نیست، بل، به عکس، فرد آدمی را، که بیشتر قربانی اوست تا خالقش، یکسره فرا می‌گیرد و مهار می‌کند.»^۸ تجربه دینی، تجربه‌ای آنچنان قوی است که تاثیرات روانشناختی عمیقی به جا گذاشته، باعث دگرسانی شخصیت انسان و دگرگونی آگاهی می‌شود.^۹

ریشه دین وحی و مکاشفه است. پس ماهیت دین و در نتیجه ماهیت خدا، در زبان روانشناختی همه بستگی به ماهیت محتویات ناآگاه جمعی دارد؛ و وقتی در اثر وحی و مکاشفه گنجینه‌های ذخیره شده در ژرفنای روان انسان گشوده و سرریز می‌شوند، این محتویات نیز به حیطة آگاهی نفوذ می‌کنند. ناآگاه جمعی، به صورت چیزی آکنده از قدرت، با حسی از رمز و راز و با احساسهای قوی، خود را آشکار می‌کند.

این گونه تجربه انسانی را یونگ تجربه دینی می‌نامد، و عواملی که این تجربه را سبب می‌گردند، سرنمون‌هایی ناآگاه جمعی‌اند. درونه‌ها و اندیشه‌هایی که در آگاهی پدیدار می‌شوند خدایانند: «خدایان تشخص یافته‌های ناآگاه جمعی‌اند، و از خلال کردوکار ناهشیارانه روان آدمی خود را به ما می‌نمایانند.»^{۱۰}

ما می‌باید از مرز فرضیه‌های به کار گرفته یونگ در گذریم: عوامل تولیدکننده تجربه نومی، سرنمون‌های ناآگاه جمعی‌اند.

دین همواره عامل مهمی در رفتار انسان به حساب می‌آمده و بنابراین سرنمون‌ها که مخزن تجربیات نیاکان ماست می‌باید حاوی «تمامی میراث معنوی تکامل و فرگشت بشریت باشند، که از نو در مغز هر فرد زاده شده است.»^{۱۱} و از آنجا که دین پدیده‌ای است کلی و در پس همه رویدادها نهفته است، تاریخ دین نیز به معنای فراخس گنجینه‌ای از صور و اشکال سرنمون‌وار است، که از آن میان سرنمون خویشتن از همه مهم‌تر است.

تجربه دینی از قوانین کلی حاکم بر فعالیت ضمیر ناآگاه پیروی می‌کند. محتویات ضمیر ناآگاه قاعدتاً در نیمه دوم زندگی، یعنی پس از سنین سی و پنج به حوزه آگاهی نفوذ می‌کنند. در آن زمان ناآگاه به خودی خود به آگاهی نفوذ می‌کند، و چون آگاهی و ناآگاهی، طرفین یک قطبیت دوگانه‌اند، دین، در این میان در مقام جبران‌کننده آگاهی پدیدار می‌گردد که از من جداست و ماهیتش از آگاهی بشری فرا می‌گذرد.^{۱۲}

محتویات ناآگاه جمعی در ابتدا به صورت عقده‌های خود مختار پدیدار می‌شوند، جدا و مستقل از نظارت و کنترل ذهن و قدرت‌های خودسرانه اراده. این درونه‌ها از آن رو خطرناکند که علاوه بر خودمختار بودن، خودبه‌خود بر اعیان خارجی که بخشی از انرژی آن‌ها را جذب می‌کند فرا می‌تابند. روند و تکنیکی که ذهن آگاه برای تفکیک و انجذاب این محتویات به کار می‌برد یکی از مهم‌ترین گام‌های فرایند فردانیت است. و از آنجا که سرنمون‌های دین از همه مهم‌ترند، دین و فردانیت عمیقاً به هم آمیخته‌اند. از این رو تحلیل و بررسی دگم‌ها و خدایان همواره به موازات و هم‌زمان با مراحل فرایند فردانیت پیش می‌رود.

دروندهای دین

به زبان روانشناختی، خدا و دروندهای ناآگاه جمعی را یونگ همذات می‌پندارد، و چون انسان در تحول و فرگشت دائمی است، این محتویات که به سبب جمعی بودن در اساس یکسانند به شیوه‌های گوناگون پدیدار می‌شوند و این بسته به میزان آگاهی انسان و شرایطی واقعی است که برایش پیش می‌آید. از آنجا که این محتویات جمعی‌اند بیشتر با سرنمون‌ها سروکار دارند تا با من، و وقتی به تجربه درمی‌آیند ارتباط آنها با عواطف و احساسهای پرشور بسیار صمیمی و نزدیک می‌گردد.

در انسان بدوی محتویات سرنمون‌ها در قالب اسطوره‌ها نمود می‌کنند، اسطوره به واقع نمودگار فرایند ضمیر ناآگاه است. در نتیجه چون دروندها و محتویات دین و محتویات ضمیر ناآگاه همانند همنند، اسطوره نیز چیزی بیش از دین زنده نیست، دینی که آئینش سحر و جادوست.^{۱۳} با آنکه اسطوره پدیده‌ای باستانی است، بر فرایند فردانیت انسان‌های بدوی پیوسته اثر گذاشته و مراسم آئینی که در گذشته به منظور تولید تاثیرات نومی برقرار می‌شد - از قبیل فراخواندن ارواح، برشمردن تابوها، مراسم قربانی و طلسم و افسونگری - همه وظیفه جادوگر قبیله بود. بنابراین، اسطوره، دین انسان بدوی است. و چون روند تکامل انسان به سوی آگاهی، روندی کند و آهسته است، در پس محتویات دینی انسان مدرن نیز محتویات اساطیری نهفته است. پس بدین قرار اسطوره کلید فهم دین است. یونگ برای مثال مسیح را اسطوره زنده فرهنگ ما می‌داند و معتقد است که اساطیر خاورمیانه و خاور نزدیک همگی در پس احکام دینی یا دگم‌های مسیحی^{۱۴} نهفته‌اند و اینکه تاریخ این احکام به ماقبل تاریخ به دوران تیره و مه‌آلود نوسنگی بازمی‌گردد. این احکام در مقام رازهای دیرینه، انسان را در برابر موهومات و غرایبی که در ژرفنای روانش جریان داشت محافظت می‌کردند. یونگ می‌گوید که از اسطوره به دین تنها یک گام فاصله است.^{۱۵}

همراه با تکامل انسان، به تدریج احکام دینی جایگزین اسطوره می شوند، پس احکام دینی از اساطیر سر می زنند که رشد و تکاملی بطنی دارند. جای محتویات اسطوره را در دگم‌ها و احکام دینی، خدایان جدید می گیرند - به مثابه فرانمود روان انسان - همان‌سان که مثلاً پهلوان در اسطوره ظاهر شده است. از سوی دیگر آئین دگم‌ها حق ویژه جادوگر قبیله انسان که در اسطوره می بینیم، نیست، بلکه وظیفه «پزشکان، پیامبران، کشیشان و سرانجام در عصر تمدن، وظیفه فلسفه و دین است.»^{۱۶}

یونگ بر آنست که احکام دینی کلیت نامعقولی را از طریق تصاویر فرامی نمایند و بدینسان کردوکار خودبه‌خود و خودمختار روان عینی، یعنی ناآگاه را، منعکس می کنند. دگم‌ها نه تنها فرانمود محتویات سرنمون‌ها که فرانمود کردوکار پویا و خودمختار آنها نیز هستند؛ و حرکات لیبدو را نمادین می کنند. دگم‌ها سرشار از ارزش‌های عاطفی اند و جامع‌تر از هر نظریه علمی و پژوهش‌های روح آدمی را بیان می کنند و برخلاف خصلت دیالکتیکی نظریه‌های علمی، قرن‌ها پایدار می مانند.^{۱۷}

از آنجا که موجودیت ناآگاه جمعی فرضیه‌ای روانشناختی است، و دگم‌ها فرانمود نمادین محتویات ضمیر ناآگاهند، دگم‌ها با روانشناسی وابستگی و پیوندی عمیق می یابند. مثلاً برای یونگ، شیوه زندگی کاتولیکها مسئله‌ای کاملاً روانشناختی است. و احکام و دگم‌های کاتولیک فرانمودهای روانشناختی انسان کاتولیک است. «تقریباً تمامی حیات ناآگاه جمعی به داخل اندیشه‌های جزمی سرنمونی راه یافته در مسیر رودباری کاملاً مهار گشته، توسط نمادگرایی کیش و اعتقاد و آئین به جریان افتاده است. این نکته در درون‌گرایی روان‌کاتولیک به خوبی هویدا است.»^{۱۸} بنابراین از آنجا که به‌طور تجربی و عملی می توان نشان داد

که سرنمون‌های ناآگاه جمعی معادل دگم‌های دینی‌اند، هر چه این احکام بهتر ضمیر ناآگاه را بیان کنند، بهترند، بیشتر دوام می‌آورند و امکان موفقیت بیشتری دارند. حقایقِ جزئی فورموله شده‌ی کلیسای مسیحی، به بهترین وجه ماهیت تجربه روانی را بیان می‌کنند، و این دانش بی‌همتا را از راه تصاویر باشکوه نمادین پیش رو می‌نهند. ناآگاه، بدینسان، پیوندی طبیعی با ارزش‌های روحانی کلیسا می‌یابد، به ویژه در شکل جزئی این ارزش‌ها که منش خاص آنها، از قرن‌ها جدل و محاجه در باب الهیات - که به چشم نسل‌های بعدی کاری بیهوده می‌آمد - و تلاش پرشور بسیاری از مردمان بزرگ سرچشمه می‌گیرد.^{۱۹} و سرانجام، به زعم یونگ می‌توان گفت که مسیحیت تا بدینجا از آن رو دوام آورده است، که با الگوی موجود سرنمونی خوب جفت و جور شده است.^{۲۰}

افزون بر آن، دگم‌ها برای بیمارهای روحی نظام‌هایی شفابخشند، چرا که قادرند ارزش‌های عاطفیِ سهمگینِ ضمیرِ ناآگاه را مهار کنند. بدینسان این دگم‌ها انسان را در برابر عوامل مرموزی که در ژرفنای روح او می‌زیند حمایت می‌کنند: «در واقع قصد و غرض دگم‌ها و آئین‌های پرستش نیز همین بود: که به سان سد و حصار مقابل خطرات ناشی از ضمیر ناآگاه، یعنی 'مخاطرات روح' بایستند.^{۲۱} دگم‌ها بدینسان، لیبدو، این انرژی حیاتی خاص ضمیر ناآگاه را به جریان انداخته، انسان را در مقابل قدرتی که در روانش انباشته شده حمایت می‌کنند.

حال باید دید بر سر دینی که فاقد دگم‌ست چه می‌آید؟ یونگ خطرات چنین دینی را به خصوص با اشاره به پروتستانها گوشزد می‌کند. از آنجا که مذهب پروتستان دگم نداشت فاقد سد و حصار حمایت‌کننده بود، و بنابراین انرژی رها شده به مجرای کنجکاوی و دقت علمی وارد شد. بسیاری از پروتستانها احکام جزئی را رها کردند تا علم را در آغوش گیرند، و بدینسان اروپا زاینده هیولاهایی شد که بخش عمده‌ای از کره

زمین را بلعیدند.»^{۲۲} یونگی روانشناس، به نفوذ و تاثیر عامل شفا بخش دگم‌ها در تاریخ نگاه می‌کند وقتی می‌گوید: «مسیحیت اساساً به عنوان وسیله‌ای جهت گریز از وحشی‌گری و ناآگاهی جهان کهن برگزیده و پذیرفته شد. به محض چشم‌پوشی از مسیحیت، بیرحمی و وحشی‌گری دیرینه با تمام قدرت باز می‌گردد، چنانچه در رویدادهای معاصر به روشنی می‌بینیم. این دیگر پیشرفت نیست بلکه گام بلند پس رفت به سوی گذشته است... هرکه مسیحیت و همراه آن کل مبانی اخلاقی را به دور افکند، ناگزیر می‌باید با مسئله دیرینه بی‌رحمی و وحشی‌گری رودررو شود. ماتجربه‌های تلخی داشته‌ایم از اینکه چه می‌شود وقتی تمامی یک ملت حفظ نقاب اخلاقی را بیش از حد احمقانه بداند. حیوان درنده بندها را پاره می‌کند و جنون بی‌اخلاقی سرتاسر جهان متمدن را فرا می‌گیرد.»^{۲۳}

فقدان روحیه دینی در انسان اختلالات و تشویش‌های روانی طبیعی تولید می‌کند. ممکن است ذهن آگاه این تشویش‌ها را نادیده بگیرد، ولی محرک آنها جایی جز در ضمیر ناآگاه نیست، و هر چه من سعی کند بیشتر آنها را سرکوب کند، اختلالات بیشتر و خودمختاری و قدرت عقده‌های ناآگاه جمعی نیز افزون‌تر می‌شود. دین، به این معنا، خود شکلی از روان درمانی است و یکی از مهم‌ترین عوامل یاری‌دهنده به فرایند روانشناختی سازگاری با محیط است. بنابراین چون دین داری نیاز و ضرورتی روانشناختی در انسان است، هرگاه فکر و ذکر انسان از روح خدا خالی گردد، جای او را جانشینی ناهشیار فرامی‌گیرد. در این حال انرژی ضمیر ناآگاه، محروم از سد و حصار ایمنی دگم‌ها، به فاشیسم و کمونیسم و هیتلریسم و غیره پناه می‌برد. یعنی به هیولاهای مدرنی که به قصد بلعیدن زمین به پا خاسته‌اند. خدایان خوفناک ما تنها نام خود را تغییر داده‌اند و اینک ایسم‌های گوناگون نام دارند.^{۲۴}

افزون بر آن، چنانچه بعداً توضیح خواهیم کرد، یونگ بر آنست که بسیاری از روان‌نژندی‌ها هیچگاه درمان نمی‌یابند، مگر آنکه شرایطی پیش آید که عامل مذهبی بتواند دوباره به بیمار بازگردد. «در این سی سال گذشته، با اشخاص گوناگونی از کشورهای پیشرفته و متمدن سروکار داشته‌ام... میان همه بیمارانت کسی را ندیدم که در نیمه دوم زندگی، یعنی از سی و پنج سالگی به بعد دغدغه‌اش یافتن دیدگاهی دینی نسبت به زندگی نباشد. بی‌خطر است گفتن اینکه هر یک از آنان وقتی بیمار می‌شد که از چیزی که ادیان زنده هر زمانه به پیروان خود می‌بخشید محروم شده بود؛ و هیچ یک تا دیدگاه دینی خویش را از نو نیافت درمان نشد.»^{۲۵} و نیز می‌گوید، همراه با کاهش حیات دینی، رشد روان‌نژندی نیز افزایش می‌یابد... ما در عصر بزرگترین آشوب و بی‌قراری‌ها به سر می‌بریم، در عصر کشمکش‌های عصبی، اغتشاش‌های ذهنی و سردرگمی دیدگاه‌ها.»^{۲۶} یونگ در رنجهای روانی، عوارض نگرش و برداشتی نادرست را می‌بیند که از کل شخصیت آدمی سر برمی‌کشد. حتی دیدگاه اخلاقی نیز یک مسئله واقعی است که روانشناسی می‌باید به جد آن را به حساب آورد. مفاهیم کلی که از ماهیتی روحانی برخوردارند از اسباب و لوازم ضروری حیات روانی‌اند.^{۲۷}

دگم‌ها تا آنجا که ریشه در تجربه دینی دارند ارزش مندند. نقطه آغازین آنان تجربه است، نه ایمان؛ تجربه‌ای که دست‌کم بخشی از آن نامعقول است. و اگر دگم‌ها پیش از حد دور و تهی از تجربه باشند، یکسره از کار می‌افتند و به یادگارهای فرسوده باستانی مبدل خواهند شد. ذهن خردورز می‌باید همواره با ضمیر ناآگاه در تماس باشد و بر حسب طبیعت ضمیر ناآگاه احکام دینی را تجربه کند و به ضابطه درآورد. اینجاست که یونگ از مسیحیت فاصله می‌گیرد، زیرا طبق نظریه اضداد، شر نیز به همان حد خیر معتبر است، و چون ضمیر ناآگاه مشتمل بر نیک و بد،

هر دوست، دگم‌ها، بالمال شر را هم در بر می‌گیرند. پس آن دسته از دگم‌ها که براساس تنها خیر و نیکی وضع شده‌اند ناتمامند و حق مطلب را درباره تمامی ماهیت سرنمون‌ها بیان نمی‌کنند. خدایانی که در آگاهی پدیدار می‌شوند نمی‌توانند فقط خوب باشند، زیرا «لازم است به شر نیز به همان اندازه خیر اندیشید، زیرا نیک و بد در نهایت چیزی جز گستره آرمانی و انتزاعی کردوکار آدمی نیست و هر دوی آنها به زیرویم و سایه روشن حیات تعلق دارند. در تحلیل نهایی، خیری نیست که نتواند شر تولید کند، و شری که نتواند خیر به بار آورد.»^{۲۸} خدایان ناآگاه جمعی دوگانه‌اند، و کلیسا از عالم طبیعی جدا مانده است زیرا مسیحیت، سوره تاریک خدا، یعنی ابلیس را کنار نهاده است.

برای راه یافتن به مقام فردانیت کامل، به معنایی که یونگ مراد می‌کند، ضروری است که از فرافکنش به بیرون (از خود) که لازمه احکام جزمی و دگم‌هاست به هر صورت دست کشید. «فردانیت تنها آنگاه تحقق می‌یابد که فرد از فرافکنی بر مسیح بیرونی، یعنی مسیح تاریخی و متافیزیکی دست برکشد و مسیح درونی را بیدار کند... خویش (یا مسیح)، بدون دست برداشتن از فرافکنش‌های بیرونی نمی‌تواند به آگاهی در آید و واقعیت یابد.»^{۲۹} ایمان، به معنای مسیحی‌اش متضمن یک خدای برین است و نیز یک مسیح تاریخی. اما از آنجا که فرافکنش صرفاً دینی ممکن است روح آدمی را از ارزش‌های خویش محروم سازد و چون دگم‌ها فرانمود درونه‌های ناآگاه جمعی‌اند، این درونه‌ها در نهایت به ضمیر ناآگاه تعلق دارند، نه به خدایان بیرونی، که بر آنان فرافکنده شده‌اند. پس دست کشیدن از فرافکنش نتیجه طبیعی آرای یونگ است. جوزف، ال هندرسون می‌گوید، «یونگ دین را از قید دگم‌ها می‌رهاند و به من نشان می‌دهد چگونه از فرافکنش نادرست دست بردارم.»^{۳۰} سرانجام یونگ از هرگونه دلالت خارجی نیز دست برمی‌دارد؛ هر چند که دست کشیدن از

فرافکنش خطرناک است و تنها به تنی چند از خواص توصیه می‌شود، آنهم در پایان فرایند فردانیت. چه در غیر آن صورت دست کشیدن از فرافکنش خطر تورم را پیش می‌کشد و احساس اینکه انسان به جلال و جبروت خدایی دست یازیده است.

اسطوره‌ها و احکام جزمی نه تنها مظهر محتویات ضمیر ناآگاهند که چیزی مهم‌تر از آن را نیز فرا می‌نمایند: حیات درونی و جنب‌وجوش ضمیر ناآگاه را. اسطوره‌ها و دگم‌ها به واقع در حکم خود نگاره‌های (self - portrait) لیبدو هستند، یعنی تصاویری که لیبدو از خود ترسیم می‌کند و خورشید و آتش و مار و اسب نمادهای آن‌اند.^{۳۱} فی‌المثل حرکت خورشید در اسطوره‌ها فرانمود حرکت لیبدوست، و سفر شبانگامی خورشید در حکم سرکوب لیبدو؛ و گذار خورشید در پهنه آسمان نیز به معنای پیشرفت لیبدوست. بنابراین در چارچوب مسیحیت، دگم‌ها فرانمودهای نمادینی از حیات ضمیر ناآگاه فرد مسیحی هستند. فی‌المثل یونگ می‌گوید که رمز و راز آیین عشاء ربانی (Eucharist) روح و جان انسان عینی و مادی را به تمامیت و کلیتش تغییر شکل می‌دهد، تمامیتی که مسیح مظهر نمادین آن است. آیین عشاء ربانی، از این نظر، آیین فرایند فردانیت است. انسانیت مسیح، نمادی است از من و الوهیتش، نمادی از ضمیر ناآگاه. آیین عشاء ربانی بنابراین به طرزی نمادین وحدت آگاه و ناآگاه را در فرایند فردانیت بیان می‌کند. در دوران باستان، تنها شمن‌ها و جادوگران قادر بودند به تجربه نومی حاصل از فرایند فردانیت دست یابند، یعنی بیماری و شکنجه و باززایی را تجربه کنند. این تجربه‌ها در انسان مسیحی، در سطحی بالاتر، «مبتنی است بر ایده تکمیل شدن از خلال ایثار و فداکاری، بر دگرگون شدن از طریق مفهوم تبدیل نان و شراب به جسم و خون مسیح (transubstantiation) و بر تلطیف و تزکیه شدن تا سر حد انسان اثیری - در یک کلام، تا ساحت ناله

(apothosis). آئین عشاء ربانی خلاصه و چکیده تحولی است که هزاران سال پیش آغاز شده است.^{۳۲}

یونگ حیات ضمیر ناآگاه را به زبان دگم‌ها توصیف می‌کند. می‌گوید که گرچه نوشته‌هایش به نظر گونه‌ای گمانه‌زنی خداشناختی (theological speculation) می‌آید، در واقعیت سرگشتگی انسان مدرن است که به زبان نمادین بیان شده. فی‌المثل، هرگاه کسی واژه «صلیب» یا «قربانی صلیب» را به کار می‌برد، می‌باید مفهوم «درک چهار وظیفه» یا کامل‌شدگی (wholeness) را نیز بفهمد.^{۳۳} یونگ در نوشته‌های کیمیاگران بهترین بیان اندیشه‌های خویش را می‌یابد. کیمیاگران شیمی‌دان نبودند، بلکه عارفانی بودند که از خلال فرافکنش ناهشیارانه بر ماده محتویات سرنمون‌ها، حرکت روان خویش به سوی فردانیت را فرامی‌نمودند.

خدایان

یونگ نسبت به موجودیت یک خدای برین لاادری است. می‌گوید که برای من پرسش در باب اینکه اصلاً خدائی وجود دارد یا خیر پرسشی است بیهوده. بیهوده است چون نگرش متافیزیکی یونگ در اساس کانتی است: «نقادی از دیدگاه شناخت‌شناسی امکان‌ناپذیر بودن شناخت خدا را ثابت می‌کند ولی روان آدمی پا پیش می‌نهد و اعلام می‌کند که تجربه خدا وجود دارد. خداوند یک واقعیت روانی است که بی‌میانجی تجربه می‌شود.»^{۳۴} این مطلب در فهم اندیشه‌های یونگ اساسی است. تمامی اندیشه خدا استوار است بر تجربه (انسان)، نه بر موجودیت خدایی برین و انسان‌وار که به نظر وی دست‌نیافتنی است.

یونگ حقایق متافیزیکی را یکسره مردود نمی‌شمرد و منکر این امکان نیز نمی‌شود که در پس تجربه دینی چیزی واقعی نهفته باشد. به ویژه در واپسین سالهای عمرش. در عمل، اما، حقایق متافیزیکی را به مثابه چیزی

بی‌فایده نادیده می‌گیرد و حتی «مانعی واقعی در سر راه رشد و شکوفایی بیشتر انسان» می‌داند.^{۳۵} به خصوص اگر این حقایق تماس با تجربه شخصی را به کل از دست داده باشند. برای او اگزیزتانس (وجود)، هم‌معنا و مترادف با تجربه است. پس وجود خداوند مترادف و هم‌معنا است با تجربه خداوند. خدا مورد و موضوع تجربه‌ای است شخصی.

خدای یونگ درونِ جان آدمی جای دارد. و یونگ آن دید متعصبی که خدا را بیرون از بشر می‌بیند، نابینایی اصولی می‌نامد. خدا از آن رو درونِ جان آدمی است که به زبان روانشناختی، تصویر خدا (= صورت الهی) مجموعه پیچیده اندیشه‌هایی است که سرشت سرنمونی دارند و میزان معینی از انرژی به کار رفته در فرافکنی را بازمی‌نمایانند.^{۳۶} روح آدمی می‌باید فی‌نفسه توانایی ارتباط با خداوند را داشته باشد، یعنی قوه ایجاد مرآده و همدلی؛ و تصویر خداست که به بیان روانشناختی این مرآده را برقرار می‌سازد. بنابراین به این پرسش که خدا چیست؟ پاسخ می‌دهیم که خدا ژرف‌ترین و بی‌میانجی‌ترین محرمت روح آدمی است.

حال اگر خدا در عمیق‌ترین و بی‌واسطه‌ترین محرمت‌های روح آدمی جای دارد، پس، دست‌کم به زبان روانشناختی، مختصاتش همان مختصات ضمیر ناآگاه را که در آن ما واگزیده باز می‌تاباند. مختصات خدا می‌باید به ویژگی‌های انسان‌گونه انگارانه (anthropomorphic)، یعنی به ویژگی‌ها و صفات ضمیر ناآگاه بیالاید. از آنجا که بشر پیوسته در حال تحول و تکامل است، خدا نیز تحول می‌یابد و به صور گوناگون پدیدار می‌شود.^{۳۷} دگردیسی خدایان پایه‌پای دگردیسی بشر پیش می‌رود.

تحول خدا و تحول انسان توأمان و در هم تنیده است. و از قضا امر آفرینش نیز مبین همین ویژگی است، زیرا «تمام آفرینش، یا nihilo یعنی خلق از عدم، کار خداوندست و مشتمل بر چیزی جز خدا نیست، با این نتیجه که انسان نیز نظیر مابقی آفرینش، چیزی جز خدای واقعیت یافته

و انضمامی نیست... ما بسیار دیر به این نکته پی بردیم که خدا، خودِ واقعیت است و بنابراین، در نهایت، انسان. این دریافت حاصل یک فرایند هزارساله است.^{۳۸} می بینیم که تصور یونگ از آفرینش هیچ شباهتی به تصور مسیحیان از آن ندارد. برای یونگ، آفرینش مبتنی بر کسب تدریجی آگاهی نسبت به کل جهان و به خصوص نسبت به خدا و انسان است. چرا؟ چون قصد و غرض آفرینش به دگردیی خدا همبسته است؛ بدین معنا که برخورد آفریدگار با آفریده، آفریدگار را هم دگرگون می کند. قصد و غرض آفرینش لزوم آگاهی بیشتری به خداست. این همان نکته ای است که در انجیل ایوب آشکارا به چشم می خورد.

یهوه خدای یهودیان است، اما خدایی است بدون آگاهی. این را چگونه می توان ثابت کرد؟ از طریق برخورد یهوه با ایوب. ایوب از خلال بیدادی که بر او رفته است، به دوگانگی و ناتمامیت یهوه پی می برد. ایوب دانش برتری از خدا دارد که خودِ خدا ندارد. ایوب به تناقض یا خلاف آمد (antinomy) درونی خدا پی می برد و با وحشت در می یابد که یهوه، به نحوی خاص، کمتر از انسان است. و همین، رفتارِ یهوه را تبیین می کند، رفتار موجودی ناهشیار که نتوان او را به لحاظ اخلاقی داوری کرد. یهوه از نظر اخلاقی بی طرف، حسود و بد خلق است، هم خوب است هم بد، و مسئول اعمال خود نیست، زیرا بیش از آن ناآگاه است که اخلاقی باشد؛ چون لازمه اخلاق آگاهی است.^{۳۹}

حال بینیم پس از برخورد خدا با ایوب چه پیش آمد؟ شرحی که یونگ می دهد چنین است:

پیروزی طرف مغلوب و سرکوفته (ایوب) روشن است؛ از لحاظ اخلاقی ایوب بالاتر از یهوه قرار می گیرد. بدین سان آفریده از آفریدگار فراگذشته است... این برتری ایوب را نتوان نادیده گرفت. در اینجا وضعیتی پیش آمده که نیازمند باریک اندیشی واقعی

است. به همین دلیل سوفیا (sophia) قدم‌پیش می‌نهد. او خود - اندیشی را که بسیار ضروری است تقویت و تشدید می‌کند و بدینسان عزم یهوه را برای انسان شدن ممکن می‌سازد. ایوب به لحاظ اخلاقی از یهوه برتر است و لذا یهوه می‌باید به او برسد و خود انسان شود... یهوه می‌باید انسان شود دقیقاً به این خاطر که در حق انسان ظلم کرده است. یهوه، این پاسدار عدل و داد، خوب می‌داند که کفاره هر بیدادی را باید پرداخت، و حکمت (سوفیا) نیز می‌داند که قانون اخلاقی بالاتر از حتی یهوه است. از آنجا که آفریده یهوه، از خود یهوه فراگذاشته است، ناگزیر یهوه می‌باید خود را از نو زنده و احیا کند.^{۴۰}

ایوب در قیاس با یهوه از آگاهی بیشتری برخوردار است، و لذا، به زبان روانشناختی، تن‌یابی یا تناوردگی (incarnation) خدا (در مقام انسان) امری ضروری است تا خدا بتواند از خلال رنج بردن در نهاد انسانی‌اش، آگاهی بیشتری کسب کند. خدایان یونگ از ناآگاهی به آگاهی تکامل می‌یابند. تن‌یابی خدا، کلید درک اندیشه یونگ است و لذا کتاب ایوب برای یونگ همان چیزی است که «سفر پیدایش» و «هبوط آدم» برای مسیحیان. عیسی مسیح به این خاطر نیامد که بشریت را از گزند پلیدی برهاند؛ بلکه وقتی خدا بشر می‌شود، معنایش کمتر از این نیست که دگردیسی خدا جهان را به لرزه انداخته است.^{۴۱} این‌هاست عقاید یونگ - به شیوه انقلاب کوپرنیکی - در باب خدا.

تثلیث

عقاید یونگ در باب تثلیث به منزله توضیح عقلانی درباره دگم‌ها نیست. به عکس یونگ بر این باور است که تثلیث به عنوان حقیقتی متافیزیکی، چیزی نیست که چندان ملموس و در دسترس باشد و به درک و اعتقاد او

نیز کوچکترین کمکی نکرده است. با این همه، یونگی همیشه محتاط، امکان وجود حقایق متافیزیکی را که احتمالاً در پس این اظهارنظرِ سرنمون‌وار نهفته است انکار نمی‌کند.

یونگ به بررسی عهد جدید می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که در این کتاب حتی یک بند هم نتوان یافت که موضوع تثلیث را به شیوه‌ای عقلانی و قابل فهم صورت‌بندی کرده باشد. «منطق و نظام‌هایی از این دست، نشان می‌دهند که به رغم تمام تلاش‌های عقلانی اعضای شورا (The Councils) و به رغم الهیات اصحاب مدرسه، یزدان‌شناسان موفق نشدند فهم عقلانی دگم‌ها و احکام دینی را به نسل‌های آینده چنان تفویض کنند که پشتیبان و مددکار معتقدات آنها باشد. فقط سرسپردگی به ایمان بود و بسنده کردن به تمنای خاص خود جهت درک آن.»^{۴۲} این مطلب به یک معنا درست است. زیرا «بنابه تعریف» هیچ عقل بشری قادر به درک راز تثلیث نیست. و این نه بدان معناست که راز تثلیث نادرست یا متناقض است، بلکه فقط خارج از دایره فهم آدمی است و به همین خاطر است که موضوع و ابژه ایمان قرار می‌گیرد؛ ایمان را نتوان بافهم و ادراک، همزمان در یک عقل واحد گرد آورد.

اما بینیم یونگ قضیه تثلیث را چگونه تبیین می‌کند؟ طبق معمول با ارجاع به ضمیر نا آگاه. «گرچه فرمول سه گانه (خدا - مسیح - روح القدس) هیچ گواه و دلیلی برای وجود تثلیث در عهد جدید پیش نمی‌نهد، با این حال این سه گانه وجود دارد و نظیر سه شخصیت الوهی، آشکارا دال بر یک سرنمون فعال است که مخفیانه عمل می‌کند و صورت بندی‌های سه گانه فرامی‌تاباند.»^{۴۳} بدینسان وجود تثلیث از طریق مکاشفه نومی سرنمون‌های ناآگاه جمعی که محتویات خود را به صورت سه گانه‌ها فرامی‌افکنند به اثبات می‌رسد. به سخنی دیگر، تصورات انسان از خدا در واحدهای سه گانه و سه پایه سازمان می‌یابند. از آنجا که نمادهای سه گانه و

چهارگانه در خواب‌ها و اساطیر و فرهنگ‌های قومی و سایر نمودگارهای (manifestations) ضمیر ناآگاه تجلی می‌کنند، یونگ چنین نتیجه می‌گیرد اندیشه تثلیث استوار بر چیزی است که می‌توان تجربه‌اش کرد و لذا می‌بایست معنایی داشته باشد. این مطلب گویای شکاف بزرگی است که میان رویکرد مسیحی و تعریف جزمی تثلیث از یک سو، و برداشت روانشناختی یونگ از مسئله «آئین رمزی کلیسا» از سوی دیگر وجود دارد. به دنبال نظریه فرگشت (= تطور، تکامل)، یونگ پیدایش تثلیث را به تحول تدریجی آگاهی در انسان ارتباط می‌دهد. در سطح ذهنیت باستانی خبری از تثلیث نیست، بلکه همه وحدت است؛ پس تثلیث متضمن شکفتگی تدریجی سرنمون (تثلیث) در آگاهی آدمی است، یا به عبارت دیگر، متضمن نفوذ این سرنمون در بافت اندیشه‌هایی است که از فرهنگ اقوام کهن به ما منتقل شده‌اند.^{۴۴} این فرهنگ، فقط فرهنگ مسیحی نیست، بلکه چهار هزار سال قدمت دارد. مثلاً رشد و تحول ایده مسیحی در مورد تثلیث به طرزی ناآگاهانه سرنمون هوموسیا (homocousia) را از نو پدید آورد که نخست در الهیات مصری ظاهر گشته بود، گرچه این الگوی مصری را توان در حکم سرنمون ایده مسیحی تثلیث دانست. بدین سان سرنمون‌های ضمیر ناآگاه فرایند دگرسانی آهسته‌ای را دنبال می‌کنند و محتوای عینی آنها نیز، که در فرافکنی‌ها بیان می‌شوند به این دو چیز وابسته‌اند: به مرحله‌ای از تکامل ناآگاه جمعی و به اندیشه‌ها و فرهنگی که در آنها محتویات این سرنمون‌ها پدیدار می‌گردند. یونگ اشاره می‌کند که کسی به برتری آشکار وحی و مکاشفه مسیحی نسبت به اشکال قدیمی بت‌پرستانه آن نمی‌تواند شک کند.^{۴۵}

پس پدیداری نماد «تثلیث» را به زبان روان‌شناختی چگونه می‌توان تبیین کرد؟ گرچه استدلال یونگ در این زمینه مبهم است شاید بتوان از اندیشه‌های وی هم‌نهاد یا ترکیبی قابل فهم فراهم کرد. پدر، مظهر

فرهنگی است که فاقد باریک‌اندیشی است؛ این گونه آگاهی همه چیز را به صورت یک چیز می‌بیند، یعنی به صورت «پدر». جهت کندوکاو در این باب یونگ شرح می‌دهد که چگونه توفیق بررسی این پدیده را در قبیله سیاه‌پوستان منطقه مونت‌الجین (Mount Elgin) افریقا پیدا کرد. آنها بر این باورند که آفریدگار همه چیز را خوب و زیبا آفریده است. نزد مردمان بدوی، انسان، جهان و خدا همگی یک کل واحد را تشکیل می‌دهند، وحدتی که هنوز توسط فرایند سنجش‌گری و نقادی تیره و از هم پاشیده نشده است. و جهان پدر نیز از همین‌گونه است.^{۴۶}

اما یک آگاهی باریک‌اندیشانه، نظیر آگاهی ایوب، در برابر دوگانگی آفرینش خداوند که با این یکپارچگی و وحدت سازگار نیست، دچار حیرت و شگفتی می‌شود. مسیحیتی که نمادش پسر است، فرد مسیحی را مجبور به تأمل و تعمق در باب اعمال پدر و داوری کارهای او می‌کند:

پرسش معروف در باب سرمنشاء شر، در عصر پدرسالاری هنوز به وجود نیامده است... جهان پدر، نمونه دورانی است که در آن انسان در وحدت تام و تمام با کل «طبیعت» به سر می‌برد، بی‌آنکه این وحدت، زیبا، زشت یا هیبت‌آسا باشد. اما وقتی این پرسش پیش می‌آید که «پس شر از کی و کجا سرچشمه گرفته، چرا جهان چنین پلید و معیوب است، چرا درد و مرض و ترس و دلهره در میان است، چرا انسان باید رنج ببرد؟ آنگاه تأمل و باریک‌اندیشی آغاز یافته و انسان شروع می‌کند به داوری در باب کارهای پدر و بی‌درنگ می‌بیند شک و تردیدی در کار است، شکی که خود نشانه بروز شکافی است در وحدت اولیه. انسان به این نتیجه می‌رسد که کار آفرینش نه تنها معیوب است که آفریدگار نیز وظیفه خود را به خوبی انجام نداده است، که نیکی و عظمت و اقتدار مطلق پدر را نتوان اصل یگانه جهان هستی به حساب آورد.

اینجاست که یک می باید به وسیله دیگری تکمیل گردد. یعنی جهان پدر از بنیاد دگرگون و جهان پسر جانشین آن شود.^{۲۷}

یک بار دیگر ما شاهد تجلی دوگانگی خدا و تلاش او در راه کسب آگاهی هستیم. پسر ناگزیر می باید تناورده و تجسد یابد. اما جهان پدر و پسر ناکامل است زیرا تناوردگی پسر ادامه نمی یابد. اینجاست که حضور روح القدس ضرورت پیدا می کند. روح القدس در مقام تداوم تناوردگی خدا پدیدار می شود، خدایی که به یاری روح القدس در انسان واقعی ماوا گزیده است. وقتی انسان به آگاهی می رسد، یعنی محتوای ناآگاه را آگاه می کند، خدا نیز که در دل انسان ماوا گزیده به آگاهی می رسد. پس بدینسان روح القدس باز نمود مرحله نهایی و کامل تکامل خداوند و درام الهی به سوی آگاهی است.

خلاصه اینکه، ناآگاه جمعی از خلال گذشت قرنها، هم در انسان تحول و تکامل می یابد هم به وسیله فرد فرد آدمیان، تا بدینسان رفته رفته آگاهی کسب کنند. اما در انسان مسیحی، ناآگاه به شیوه ای که به وسیله فرمول تثلیثی نمادین و باز نموده شده به آگاهی می رسد. یونگ بر آنست که تثلیث، نه تنها مکاشفه خدا که مکاشفه انسان است.

تربیع

تثلیث با این همه بیان کاملی از فرایند ضمیر آگاه نیست یعنی، «با آنکه نمادگرایی مسیحی استوار بر تثلیث است، فرمولی که به وسیله ضمیر ناآگاه عرضه می شود تربیع Quaternity است.» بدین معنا که در فرمول مسیحی تثلیث عاملی از قلم افتاده که همانا ابلیس است: «جنبه جزئی شر در تثلیث غایب است و فقدان آن موجب می گردد که شر در مقام ابلیس به موجودیت نامیمون خویش همچنان ادامه دهد.»^{۲۸}

از لحاظ آفرینش، ضرورت وجود عامل شر را می باید در کیفیت

زهر آگین ماده اولیه (*prima materia*) دید. یونگ می‌گوید که در فرمول تثلیث ماده را منظور نکرده‌اند، و از آنجا که جهان مادی جهانی واقعی است و بدین سان بخش ماهوی *actus purus* یعنی فعل ناب خداوند است، پس ابلیس هم آنجاست.^{۴۹} به سخنی دیگر، اگر هر چیز واقعی جزئی از خداوند است و اگر ماده واقعی است پس ماده نیز می‌باید جزئی از خداوند باشد. از این جاست که عامل تربیع پدید می‌آید. زیرا شیطان را نتوان نابود کرد، شیطان ابدی است، عنصر چهارمی است. هیچ آفرینش تام و تمامی بدون سوبه تاریک، بدون شیطان نیست؛ و هیچ اصل فردانیتی نیز بدون جانب تاریک، بدون سایه نیست. بدین سان یک بار دیگر قدرت کارآمد تقابل‌ها و اضداد و کشمکش میان آنها را که زاینده انرژی است، شاهدیم.

فرمول تربیع، ابلیس را هم در مقام سوبه تاریک خدا دربرمی‌گیرد. ولی در مواقع دیگر یونگ از تربیع به عنوان دربردارنده عامل زنانه سخن می‌گوید. نماد تثلیث منحصرأ منش مردانه دارد. دیدیم که چهارمین عنصر، زمین بود، یا تن انسان، که نمادش باکره است. بدین ترتیب عامل زنانه به تثلیث افزوده شده، تربیع را پدید می‌آورد.^{۵۰}

نزد یونگ عدد چهار عددی سحرآمیز است و لذا به هر سو می‌نگرد مجموعه‌های چهارگانه می‌بیند. تربیع نه تنها نماد دینی مذهب کاتولیک که بسیاری از مذاهب دیگر است. در مذهب کاتولیک، چهارمین عنصر، ماری (مریم) است، چون عدد سه *Summum Bonum* یعنی خیر اعلی است و شیطان، اصل و منشاء شر و شر تشخص یافته است. در تربیع کاتولیک چهارمین عنصر می‌باید مادر باشد که نودونه درصد موجودی است الهی. شیطان در این مجموعه به حساب نمی‌آید، زیرا شیطان یک $\sigma\upsilon\upsilon\mu\mu$ ، سایه توخالی است؛ زیرا *Privatio boni*، یعنی فاقد نیکی است، که در آن نیکی معادل *ovis* است.^{۵۱} کاتولیک‌ها شر را از قلم می‌اندازند چون، از نظر اگوستین قدیس، شر فاقد هستی مثبت است و حضرت مریم تقریباً

الوهی است. از این رو، تربیع کاتولیک مشتمل بر عنصر زنانه نیز هست. یونگ برای حکم جزمی مبنی بر بردن حضرت مریم به آسمان (The dogma of the Assumption) اهمیت خاصی قائل است. او در پس تعاریف کاهنان در این باب، قوای طبیعت را می‌بیند و در خدا و حضرت مریم ره‌یافت احتیاط‌آمیزی به راه‌حل مسئله عناصر متقابل. یونگ به کاتولیک‌ها که معتقدند تربیع فاقد عنصر سایه است هشدار می‌دهد که مراقب باشند همانجاست که شیطان کمین کرده است. در زبان روانشناسی، بخش زنانه تربیع نماد سرنمون آنیماست، یعنی همان چهره زنانه ضمیر ناآگاه «که می‌باید حکم زهدان تربیع را داشته باشد، یعنی یک $\Theta\epsilon\iota\tau\omicron\kappa\omicron\varsigma$ یا *Mater Dei*، مادر خدا باشد.»^{۵۲}

اگر تربیع روانی گاه به صورت شیطان، عنصر تاریک پدیدار می‌شود و گاه در مقام عامل زنانه، یعنی حضرت مریم یا سوفیا، پس چنین به نظر می‌آید که نماد چهارگانه در اینجا پنج‌گانه شده است. به این ابراد آشکار یونگ چنین جواب می‌دهد: «تربیع ساختاری فرضی است و نمودگار تمامیت و کلیت است. تربیع یک مفهوم منطقی نیست، بلکه امر واقع آروینی (آمپیریک) است. شکل‌های پنج‌گانه (یعنی در شکل ۴+۱) نیز در مقام نماد تمامیت ظاهر می‌شوند (مثلاً در کشور چین و گاه در کیمیاگری) گرچه نسبتاً به ندرت. به هر حال پنج‌گانه، نماد تمامیت نیست، بلکه عکس آنست (مثلاً ستاره پنج شاخه روسیه شوروی یا ایالات متحده) که این آخری همان *prima materia*، ماده اولیه به هم‌ریخته و آشفته است.»^{۵۳} ما که نتوانستیم از این جواب رمزآمیز چیزی سردرآوریم.

مسیح

ماهیت و تاریخ و زندگی ملموس مسیح برای یونگ چندان اهمیتی ندارد. چرا؟ چون رویکرد یونگ به مسیح، رویکردی روانشناختی است، نه

یزدان‌شناختی یا متافیزیکی. یونگ در شخص منجی چهره‌ای «جمعی» می‌بیند که نیازهای ضمیر ناآگاه مردمانی را که در آن زمان می‌زیستند برآورده می‌ساخت. از اینرو پرسش این‌که واقعاً مسیح که بود پرسشی است بی‌ربط. مسیح، تجسم خواست‌های جسمی ضمیر ناآگاه بود. زیرا زندگی شخصی و واقعی او از لحاظ ویژگیهای اصلی، در عین حال، خصیصه‌ی سرنمون‌وار داشت. و از آنجا که سرنمون‌های ناآگاه جمعی، نه شخصی که کلی‌اند، حیات مسیح نمادی است از حیات جاودانه نوع انسان و بنابراین هرآنچه که در زندگی مسیح روی می‌دهد، همان‌است که در هر زمان و هر کجا نیز روی می‌دهد.^{۵۴} اینجاست ایده مرکزی رویکرد یونگ به مسیح؛ زندگانی مسیح بهترین فرامود نیاز سرنمون‌های ضمیر ناآگاه است.

در انجیل‌ها، مثلاً، اموری که از سنخ فرد انسانی‌اند با اساطیر و افسانه‌ها و نیز گزارش‌های واقعی، یعنی مجموعاً اموری که از سنخ سرنمونی‌اند همگی در یک کل معین چنان گرد آمده و درهم تنیده‌اند، که اگر بخواهیم مضامین فردی را از مضامین سرنمون‌وار جدا کنیم، کتاب بی‌درنگ کلیتش را از دست خواهد داد. همین مطلب در مورد مسیح نیز صادق است. مسیح در مقام فرامود ضمیر ناآگاه حکم یک اسطوره را دارد. «و هنوز هم اسطوره زنده فرهنگ ماست، قهرمان فرهنگ ماست، که جدا از موجودیت تاریخی‌اش، تجسم اسطوره The Divine Primordial Man، انسان ازلی الوهی، یعنی حضرت آدم عارف مسلک است.»^{۵۵} به راستی که مسیح، خود، خداست و بدین‌سان مرکز ماندالای مسیحایی را اشغال می‌کند؛ او چوپان گله است، تن وی در حکم نان است که می‌باید خورده شود و خورش شرابی که می‌باید نوشیده شود. مسیح در عین حال انسان است؛ قهرمانی است که بیگناه زاده شده و از انسان طبیعی کامل‌تر و بی‌عیب‌تر است. بنابراین مسیح یک Anthropos است.^{۵۶}

حال یونگ دو سؤال مطرح می‌کند:

(۱) در انسان چه چیزی بوده که از پیام مسیح برانگیخته شد؟ (۲)

پاسخی که مسیح به انسان داد چه بود؟

چیزی که از پیام مسیح برانگیخته شد سرنمون خویشتن بود که در جان هر آدمی است. در نتیجه، مسیح واقعی، یعنی عیسی خاخام توسط سرنمون خویشتن به سرعت جذب و تحلیل شده بود؛ زیرا مسیح اندیشه تمامیت را که در آن تضادها به وحدت می‌رسند تحقق‌پذیر ساخته بود. از لحاظ تاریخی، غالباً خویشتن با تصویر خدا همذات پنداشته می‌شود و از اینرو با مسیح نیز یکی گرفته می‌شود. زیرا مسیح نمودگار سلطنت الهی و آسمانی است، مردی با شکوه، پسر خدا و نیالوده به گناه، و نخستین آدم پیش از هبوط است، آنگاه که آدم هنوز تصویر ناب خدا بود؛ پس، مسیح، همان‌سان که خویشتن، باز نمود یک تمامیت است.^{۵۷} این پیوند میان مسیح و خویشتن، میان خویشتن و تصویر خدا، و اسطوره‌هایی که نماد این انگاره خدا یا صورت الهی‌اند همگی در این گفته مهم خلاصه شده:

از آنجا که او (قهرمانی که مقامی بالاتر از انسان دارد) از لحاظ روانشناختی در حکم سرنمون خویشتن است، الوهیتش تنها این نکته را تاکید می‌کند که خویشتن نومن (قدسی) است، یعنی خدایگونه است، یعنی سهمی در طبیعت الوهی دارد. شاید اساس استدلالی که به نفع سرنمون هوموسیا است در همین اسطوره‌مندی (mythologem) باشد. به هر صورت برای روانشناسی بسیار فرق می‌کند که خویشتن را چیزی «همذات» خدا یا پدر بپنداریم یا چیزی «مشابه» آن. رأیی که به نفع سرنمون هوموسیا تمام شد از اهمیت روانشناختی فراوانی برخوردار بود. زیرا ثابت می‌کرد که مسیح از همان ذات خداوند است. اما از دیدگاه علم روانشناسی و ادیان تطبیقی، مسیح نمونه بارز تجلی و تظاهر خویشتن است. برای روانشناسی، خویشتن در حکم یک Imago

Dei است، که توان در عمل و به کمک تجربه آن را از این Imago (تصویر یا انگاره) تمیز داد. از این رو هر دوی این ایده‌ها در اصل یکی هستند. قهرمان، همان بازیگر اصلی نقش دگرذیسی خدا در انسان است و با آنچه «شخصیت مانا» می‌نامیم مطابقت می‌کند.^{۵۸} پس به زبان روانشناختی «مختصات مافوق بشری قهرمان اساطیری» مرید ماهیت الهی خویشتن است. و مسیح نماد کاملی است از سرنمون خویشتن زیرا نمودگار همان صفات قهرمان اساطیری است: داشتن پدر الوهی، تولد تصادفی و مخاطره آمیز، رشد و تحول زودرس، معجزات، مرگ، آوای فرشتگان، چوپانان و غیره... بنابراین همین صفات مسیح است که از او تجسمی از خویشتن می‌سازد. او سرنمون خویشتن را برانگیخت چون بهتر از هر چیز دیگر محتوا و درونه این سرنمون را بیان می‌کرد. «او به صورت همان چهره جمعی درآمد که ناآگاه معاصرینش منتظر ظهورش بودند.»^{۵۹} چنین است پاسخ خویشتن آدمی به پیام مسیح.

(۲) به چیزی که پیام مسیحی برانگیخته بود پاسخ مسیح چه بود؟ پاسخ، فردانیت در انسان و تناوردگی در مسیح است. زیرا به زبان روانشناختی، مسیح و خویشتن از یک گوهرند، یعنی هرچه بر سر مسیح آمده، بر سر انسان نیز می‌آید. فرایند فردانیت مستلزم طی طریقی دراز و دردناک به سوی تمامیت (Wholeness) و باز زایش است. فردانیت متضمن رنج بردن است. شوریدگی من است علیه قهر خویشتن. بشریت مسیح من را بازمی‌نمایاند و الوهیتش خویشتن را. بنابراین به لحاظ ادغام آگاهی و ناآگاهی در یکدیگر، من وارد اقلیم لاهوتی شده در رنج و محنت خداوند شریک می‌گردد. دلیل رنج بردن هر دو یکسان است: بشر به خاطر فردانیت و تمامیت و خدا به خاطر تناوردگی و کسب آگاهی.

یونگ در زندگی مسیح فرافکنی‌های حیات درونی ضمیر ناآگاه را می‌بیند وقتی می‌گوید: «نزول سه روزه مسیح به دوزخ به هنگام مرگ،

بیانگر فرورفتن ارزش‌های از دست رفته در ناآگاه‌است تا در آنجا با غلبه بر نیروی تاریکی نظم جدیدی برقرار سازد و سپس از نو به آسمان صعود کند، یعنی به عالی‌ترین حد وضوح و روشنی آگاهی برسد.^{۶۰} اما اگر زندگی مسیح، حیات درونی ناآگاه را تمام و کمال باز نمود نمی‌کند، پس پاسخی که پیام مسیحایی عرضه کرده با آنکه خوب است کامل و بی‌عیب نیست. و عقیده یونگ نیز همین است. در واقع ایده‌های یونگ به دو چیز همبسته است: فرایند فردانیت، و ضرورت وجود شر جهت ثنویت و دوگانگی.

۱. فرایند فردانیت: همان سان که متذکر شدیم، یونگ میان تمامیت یا کامل‌شدگی (Wholeness) و کمال (perfection) تمایز قاطعی می‌بیند. هدف سیر فردانیت کمال نیست، بلکه کامل‌شدگی است. گر چه کمال را طلب کردن امری است طبیعی، سرنمون خویشتن را اما تنها تمامیت (completeness) ارضاء می‌کند. «پس می‌بینیم قانونی وجود دارد که می‌گوید: هرگاه نیکی می‌کنم بدی نیز با من است.»^{۶۱} این خود حمل بر عقیده‌ای است شگفت‌آور و غیرعادی؛ من (ایگی) ممکن است به دنبال کمال باشد، چنانچه در بینش مسیحی می‌بینیم، اما خویشتن تنها به دنبال تمامیت و کامل‌شدگی است. کامل شدن و نه کمال هدف عالی هر انسان است.

۲. ضرورت شر جهت دوگانگی: به یک معنا این مطلب نتیجه شق اولی است، زیرا بدون ادغام شر تمامیتی در کار نخواهد بود و مسیح برخوردار از تمامیت نیست، زیرا فاقد جنبه شبانه روان، یعنی ظلمت روح و نیز فاقد گناه است.^{۶۲} بنابراین، هر چند که صفات مسیح از او تجسمی از خویشتن می‌سازد، یونگ می‌گوید که از دیدگاه روانشناختی، مسیح تنها ناظر بر نیمی از این سرنمون است. بنابر آموزه متافیزیکی مبنی بر *privatio boni* فقدان نیکی، تمامیت در مسیح به نظر تضمین شده می‌آید. اما در عرصه

روانشناسی آروینی (empirical) می‌باید برای شرح‌جوهریت بیشتری قائل شد، در آنجا شر صرفاً ضد خیر است و بس. یونگ به حیرت می‌افتد وقتی می‌بیند که یک یزدانشناس پروتستان آنقدر جسارت دارد که اعلام کند خدا فقط می‌تواند خوب باشد و بس. پس بدینسان مسیح تنها می‌تواند به کمال راه برد نه به تمامیت.

یونگ مکمل روانی مسیح را در آموزه دو پسر خدا یعنی ابلیس و مسیح می‌یابد. در نتیجه، ظهور دجال (Antichrist) پیش‌گویی پیامبرانه نیست، بلکه قانون روانشناختی بی‌چون و چراست. اگر مسیح نیمی از سرنمون خوشتن، یعنی سوبه روشن آن است، «نیمه دیگر در دجال پدیدار می‌شود که به همان اندازه نمایانگر خوشتن است، جز آنکه مشتمل بر جنبه تاریک آن است.»^{۶۳} از نظر روانشناسی، دجال با سایه خوشتن، یعنی جانب تاریک شخصیت آدمی همخوان است.

مسئله ظهور دجال به مفهوم یهوه ارتباط پیدا می‌کند. یهوه تمامیتی بود مشتمل بر خوب و بد هر دو، یعنی ابلیس و مسیح، در مقام پسرانش. در انجیل ایوب، شیطان هنوز با یهوه و مسیح روابط حسنه داشت. ولی به هنگام تن‌یابی (incarnation) مسیح، ابلیس از یهوه جدا شد، از آسمان سقوط کرد و نه در دوزخ که در ماده پنهان شد. اما از آنجا که لازمه هرگونه تن‌یابی، دگردیسی عالم آشوب خداوند است، تن‌یابی سوبه تاریک نیز منطقی است، و «شیطان که از تن‌یابی خدا برافروخته است حملات خود را شروع می‌کند. زیرا شیطان مقام واقعی خود را به عنوان دشمن مسیح و لذا دشمن خدا، تنها پس از پیدایش مسیحیت به دست می‌آورد.»^{۶۴}

برداشت یونگ از خدا در مقام یک دوگانگی به نظر منطقی می‌آید. خدای بدوی، یهوه، فاقد آگاهی بود؛ و تن‌یابی راه‌حل حصول آن می‌نمود. ولی چون مسیح و ابلیس هر دو جزیی از خداوندند، طبیعی است که باید

منتظر تن‌یابی دوگانه بود، تن‌یابی سوبه روشن خدا که توسط مسیح بازنموده شده و تن‌یابی جانب تاریک او که ابلیس که دجال خواهد شد، آن را فرانموده است.

از نظر یونگ راه‌حل مسئله فردانیت، نه در انجیل‌ها که در مکاشفه یوحنا (Apocalypse) نهفته است. آگاهی یوحنا‌ی قدیس، آگاهی مسیحی است و ناآگاهش، ناآگاه جمعی. من وی با انجیل عشق یکی شده، و در نتیجه تقلید از مسیح در ناآگاهی یوحنا سایه‌ای پدید می‌آورد. آگاهی او فقط جانب روشن خدا را می‌بیند و لذا همانسان که انتظار می‌رود enantiodromy، تخالف یا ضدیت عظیمی در روح او به وجود می‌آید که خود یوحنا نیز نمی‌تواند بفهمد، یا آن را ببیند. ناآگاه وی نگرش یک جانبه آگاهی را جبران می‌کند و عناصر متقابل در ژرف‌بینی‌های (visions) یوحنا به یکدیگر برخورد می‌کنند. ژرف‌بینی‌های وی نه شخصی یا خصوصی که جمعی‌اند و از کشمکش غربی سر می‌زنند که میان آگاهی و ناآگاهی در جریان است.^{۶۵} چیزی که یوحنا‌ی قدیس می‌بیند «قدرت ویرانگری و انتقام است». ژرف‌بینی‌های او، از اینرو، ژرف‌بینی‌های جانب تاریک خداست که در پیام مسیحی از قلم افتاده و به صورت «غولهای شاخدار، طفلِ خووشید - ماه و غیره» نمود یافته است. یوحنا نیز نظیر ایوب به دیدار سوبه خشن و هولناک بیهوش نائل می‌آید. و بدینسان عنصر از قلم افتاده در تریب، باز آمده و خدای یوحنا‌ی قدیس چیزی می‌شود کامل و ناکامل هر دو، یعنی چیزی دوگانه. «خدا وجوه دوگانه هراسناکی دارد، گویی دریای فیض و رحمت به دریاچه جوشانی از آتش می‌رسد و نور عشق با پرتوی سوزان و تاریک می‌درخشد؛ پرتوی که گویند می‌سوزاند ولی روشنی نمی‌بخشد. اینست آن عنصر جاودانه که از عنصر زمانمند جداست. در انجیل آمده است: باید خداوند را دوست داشت، اما باید از او ترسید.»^{۶۶}

روح القدس

در مفهوم فرایند فردانیت یونگ، نقشی که سومین شخصیت تثلیث ایفا می‌کند، حتی از نقش مسیح هم معتبرتر است. یعنی از رویداد فردی تن‌یابی مسیح، مهم‌تر چیزی است که پس از مرگش روی می‌دهد، که همان حلول (indwelling) جمعی روح القدس است یعنی تسخیرشدگی فرد آدمی است به وسیله روح. گرچه سومین شخصیت تثلیث چیزی است جاودانه، زمانی در این جهان به طور عملی و تجربی ظاهر می‌شود که مسیح از عالم خاکی رخت بر بسته و به بشر قدرت انجام کارهای بزرگ را ارزانی داشته است. پسر از پدر برمی‌آید، و آنچه نزد هر دوی ایشان مشترک است، فعالیت زنده روح القدس است که بنا بر آموزه مسیحی به وسیله پدر و پسر، هر دو دمیده شده و روح شده است.^{۶۷}

اما یونگ بر آن است که روح القدس را نمی‌توان منطقاً از رابطه پدر و پسر استنتاج کرد. رابطه پدر، مادر و پسر از رابطه پدر، پسر و روح القدس معقول‌تر و طبیعی‌تر به نظر می‌آید. به هر حال اینجا مسئله بر سر حالت طبیعی یا نتیجه منطقی این رابطه نیست، چرا که روح القدس را به مثابه دم پدر و پسر تنها به عنوان ایده‌ایی که به وسیله روند تامل و تعمق انسانی معرفی شده می‌توان فهمید: به نحوی مرموز و غیرمنتظره یک فرایند مهم ذهنی که خاص انسان است مسئول مکاشفه این شخص شده است.^{۶۸}

بدینسان یونگ از دشواریهای منطقی این فرایند فرامی‌گذرد، تا ما را به قلمرو روانشناسی ببرد، زیرا جنبه روانشناختی تعمق و باریک اندیشی انسان، روح القدس را همچون نفسی که میان پدر و پسر و انسان مشترک است تبیین می‌کند، که این خود حاصل باریک‌اندیشی هشیارانه نیست. بلکه ناهشیارانه است یعنی حاصل فعلی است که بدان وسیله یک محتوای ناهشیار به درون هشیری فوران می‌کند. نظریه‌ای که همانند آن را در مصر قدیم هم دیده‌اند: «از خلال باریک‌اندیشی است که «زندگی» و

«روح زندگی» از طبیعت منتزع گشته وجودی جداگانه می‌یابند. پدر و پسر در روح واحدی، یا طبق دیدگاه مصریان قدیم، در نیروی زاینده واحدی که Ka-mutef نام دارد متحد می‌شوند. کاموتف دقیقاً بیان فرضی همان خصلتی است که در نفَس یا دم زدن (spiration) رب النوع دیده می‌شود.^{۶۹} حال وقتی وحی و مکاشفه یعنی محتوایی که به وسیله تعمق ناهشیارانه نمود یافته، بیان فرضی می‌یابد و فرافکنده می‌شود و تشخیص پیدا می‌کند، آنگاه به صورت سومین شخصیت تثلیث در می‌آید: خداوند از راه فعل انسانیِ تأمل و تعمق تجلی و نمود می‌یابد.^{۷۰}

لازمه پدیداری روح القدس دو چیز است. اول «روح» زاینده خدا با روح زندگی است که در خدمت بشر نهاده‌اند تا پویایی ضمیر ناآگاه را فعال کند. این همان روحی است که پسر از پدر دریافت نموده و به یاری آن خود زاده شده‌است. و این همان روحی است که پسر به فرزندان خود، به مردمان عادی منتقل می‌کند. «پس این روح نه تنها حیات مشترک میان پدر و پسر است که – همچنین paraclete یا میانجی بی است که پسر پشت سر نهاده تا در بشر زاد و ولد نموده کارهای تبار مقدس خود را فرآورند.»^{۷۱}

اینجا با زبان و معنانشناسی مبهمی روبرویم. به زبان روانشناختی یونگ در پس پدیداری روح القدس سرنمون روح قرار دارد. این سرنمون، چکیده حیات ذهن است، همان‌طور که «موجود زنده» چکیده حیات تن است. روح بین دو قطب متضاد در نوسان است، بین تاریکی و روشنایی بین نیک و بد و به عنوان چیزی مستقل و اسرارآمیز میانجی و متحدکننده تقابل‌هاست؛ برتر از آگاهی است و قادرست به آن دسته از قوای روانی که دور از دسترس من – آگاهی است جلوه و بیانی زنده و موثر بخشد. سرنمون روح در پس پشت روند تعمق ناهشیارانه روح القدس نهفته است. از لحاظ روانشناختی، این روح در مقام موجودی شخصی، و گاه با روشنی

ژرف‌بینانه، پیوسته خود را عیان می‌سازد؛ و در دگم‌های مسیحی این روح به واقع در حکم سومین شخصیت تثلیث است.»^{۷۲}

دوم اینکه، پدیداری روح‌القدس نیازمند همان عنصر روانی است که کردوکار روح بر آن استوار است: یعنی سرنمون خویشتن. حال از آنجا که نمادهای خویشتن را نتوان از خدا انگاره‌ها یا صور الهی تمیز داد، ظهور خویشتن در آگاهی - چیزی که یونگ آن را باریک‌اندیشی ناهشیارانه می‌نامد - حامل نمادی است باردار از معنای دینی. به سخنی دیگر، آن باریک‌اندیشی‌یی که جهت به وجود آمدن روح‌القدس لازم است برابر آشکارگی سرنمون خویشتن در درون آگاهی است. بنابراین از خلال نزول روح‌القدس، یعنی از راه حلول (آن در روح انسان) خویشتن آدمی نیز با جوهر خداوند یگانه می‌شود و از پی‌اش محتوای این یگانگی، یعنی تصویر - خدا، همچون متحدکننده تقابل‌ها آشکار می‌شود: «همانسان که روح‌القدس میراثی است برجامانده برای انسان، بعکس، مفهوم روح‌القدس چیزی است زاییده انسان که مهر نیاکان انسانی‌اش بر آن خورده است.»^{۷۳} روح‌القدس فرانمود یک حادثه روانی بی‌نظیر است، یعنی نه تنها مکاشفه خدا که در عین حال مکاشفه انسان است.

تمامیت در انسان دست‌آورد مکاشفه خویشتن است که تمامی عناصر هشیار و ناهشیار فرد آدمی را با یکدیگر هم‌خوان و متحد می‌کند. و از آنجا که نیک و بد در حکم عناصر اصلی موجود در انسانند، نیک و بد و سایر عناصر متقابل همگی در خویشتن با هم متحد شده، به هم‌نهاد برتری دست می‌یابند. به همین گونه، قلمرو پدر و پسر نیز بدون ترکیب و هم‌نهادی که به وسیله روح‌القدس تکمیل می‌شود، تمام و کامل نخواهد بود؛ هم‌نهادی که چیزی جز یک تریب و بازگشت و اعاده همان یهوه اولیه دوگانه مشرب نیست. «فرمول تریبی ما»، یونگ می‌گوید، «حقانیت مدعای ایشان را تأیید می‌کند؛ چه روح‌القدس در مقام هم‌نهاد آن

یکتایی اولیه که بعداً شکاف برداشت، از سرچشمه‌ای سرریز می‌شود که هم روشن است و هم تاریک، زیرا قدرت‌های راست و چپ در هماهنگی حکمت و فرزانه‌گی است که با هم متحد می‌شوند. و اعمال یوحنا (Acts of John) نیز همین را به ما می‌گوید.^{۷۴} خدا در حکم یک تربیع است و مکاشفه ضمیر ناآگاه از راه تجلی روح القدس، جانب تاریک را که از هم‌اکنون توسط کلیسا سرکوب شده آشکار می‌سازد.

خدایان تشخص یافته‌های محتویات ناآگاه‌اند؛ بنابراین روح القدس را می‌باید در مقام یک ایده (idea) یا مفهومی مجرد دریافت که واجد شخصیت شده است و ذات فرضی (hypostasis) حیات را فرامی‌نماید. این مطلب دشواری‌هایی به بار می‌آورد، چرا که لازمه ظهور روح القدس چونان دم حیات، مکاشفه خویشتن است، مکاشفه‌ای که به یاری کردوکار سرنمون روح صورت می‌گیرد، که هیچکدام نیز قاعدتاً شخصیت انسانی ندارند. هستند بسیاری از نمادهای خویشتن که شخصیت پیدا نکرده‌اند. مانند دایره، کره، مربع و غیره. حتی پاره‌ای از نمادهای مسیحی مربوط به فاراقلیط (paraclete) (میانجی) نیز فاقد شخصیت‌اند. مانند روحی که با زبانه‌های آتش بر مریدان نازل شد. به هر حال، روح القدس چیزی است گنگ و ناسازه که نام درستی ندارد.^{۷۵}

مسیح و روح القدس هر دو به سرنمون خویشتن مربوط می‌شوند، ولی با این حال یکسان نیستند. از دید روانشناسی، مسیح را می‌باید به مثابه رمز و نماد خویشتن فهم کرد و نزول روح القدس را به منزله واقعیت‌پذیری خویشتن (self-actualization) در انسان. مسیح طبیعت جسمانی بشر را به خود گرفت و روح القدس نیروی معنوی او را. بدیهی است که به زبان یونگی برتری از آن روح القدس است.

تن‌یابی (روح خدا در) مسیح ناتمام است. زیرا مسیح انسان واقعی نیست، زیرا بی‌گناه است، حال آنکه همه ما گناهکار زاده شده‌ایم. پس

نجدد یا تن‌یابی مسیح نیازمند آنست که توسط تن‌یابی تازه‌ای تکمیل گردد؛ زیرا طبق عدالت بی‌چون و چرای الهی ظلمی که بیهوه در حق ایوب و از خلال او در حق همه مردمان روا داشته چنان است که تنها با تن‌یابی خدا در افراد عادی می‌توان آن را جبران نمود. همانسان که انسان می‌باید از خدا رنج برد، خدا نیز ناگزیرست از انسان رنج برد.^{۷۶}

اما چنین کاری واقعاً امکان‌پذیر است؟ تن‌یابی (روح خدا در انسان) یک رویداد تاریخی است که کسی انتظار تکرار آن را ندارد. اما یونگ می‌گوید که کلیسای کاتولیک در این باره محتاط است و می‌پندارد که به یاری روح‌القدس می‌توان احکام دینی را به تدریج متحول و با تعالیم خود مسیح در باب روح‌القدس همراه ساخت. از این رو ممکن است تن‌یابی باز هم ادامه یابد. گذشته از آن بسیار بعید است که پیوند میان خدا و انسان با مرگ مسیح از هم‌گسته باشد. برعکس، این پیوند بارها و بارها با فرستادن فاراقلیط یا میانجی محکم‌تر شده است.^{۷۷}

تن‌یابی تازه از خلال حلول یا ماواگزیدن روح‌القدس در جان آدمی تحقق می‌یابد، که فرد مومن را طفل خدا می‌سازد و وارث دیگری همراه با مسیح، زیرا فاراقلیط خدا نیز هست. وجه الوهیت بخشی روح‌القدس، بالطبع به وسیله تصویر خدا که بر روح فرد برگزیده حک شده تقویت می‌شود. خدا در هیات روح‌مقدس در دل انسان خیمه می‌زند، چرا که به روشنی آرزومند آن است که مدام خود را تحقق بخشد. او به ساحت آدمیزاده نزول می‌کند و از راه باریک‌اندیشی و تعمق به آگاهی تازه‌ای دست می‌یازد. انسان نیز، از سوی دیگر، به رستگاری و فردانیت می‌رسد و به اقلیم لاهوت صعود می‌کند. «هرکه مالک روح‌القدس است صخره سنگ تازه‌ای است. چنانچه در پطرس اول ۲، ۵ آمده است: «شما نیز مثل سنگ‌های زنده بنا کرده می‌شوید به عمارت روحانی...»^{۷۸}

از اینرو، یونگ می‌گوید که سکنی‌گزینی یا حلول (indwelling) دائمی

روح القدس (در دل مومن) برای کلیسا خطری واقعی است و از اینروست که کلیسا این مسئله را تا حد ممکن تقبیح یا نادیده می‌گیرد. چرا؟ چون از خلال همین حلول است که انسان نیز در پسر خدا بودن سهیم می‌گردد و گفته مسیح مبنی بر اینکه «شما خدایانید» (یوحنا ۱۰: ۳۴) وضوح بیشتری می‌یابد. افزون بر آن، روح القدس در مقام روح تابع هیچ مرجع و نظارتی نیست و همین مشکلی جدی پیش پای مرجعیت تعلیم دهنده کلیسا می‌نهد.^{۷۹}

تن‌یابی دائمی به تریبی می‌انجامد که در بسیاری که از این پس خواهند آمد به وقوع می‌پیوندد که هیچ کدام از این امتیاز یا حتی احتمال برخوردار نیستند که بدون لکه‌ای گناه زاده شده باشند. خداوند ما را انباشته از خیر و نیز انباشته از شر می‌کند و از آنجا که مایل است خود انسان شود اتحاد پاره‌های متضاد وی می‌باید در انسان تحقق‌پذیر گردد. تن‌یابی مسیح نخستین نمونه و الگویی است که به وسیله روح القدس پیوسته به انسان منتقل می‌شود. به سخنی دیگر، آن فرایند روانشناختی‌یی که مکاشفه خویشتن را فرامی‌نماید برخوردار از اهمیت دینی و نمادگرایی دینی است، زیرا اتحاد اضداد در خویشتن باز نمودِ hieros-gamos آسمانی است که یهوه و سوفیا را به هم وصل می‌کند و ثمره‌اش طفل الهی، نمادی از خویشتن است:^{۸۰} «روح القدس مایه تسلی است و مانند پدر، خاموش، جاودانه و ناگشودنی است و در اوست که مهر خدا و کین خدا در وحدتی بی‌کلام به هم رسیده‌اند. از خلال این وحدت است که معنای اولیه عالم بازگشته شده و در معرض تجربه و باریک‌اندیشی انسان قرار گرفته است. از دیدگاه تریب اگر بنگریم، روح القدس نمودار آشتی عناصر متقابل است و از اینرو پاسخ می‌دهد که مسیح تشخص یافته آن است.^{۸۱} پاسخ به مسئله تن‌یابی مداوم خداوند همین است: یعنی تمایل خدا به اینکه پیوسته آگاهی بیشتری کسب کند و یهوه ناهشیار دوگانه مشرب رابه خدایی هشیار که در او اضداد به وحدت رسیده‌اند بدل نماید.

- 1- Edward Glover, *Freud or Jung?* (New York, 1957). P. 163
- 2- *Coll. Works*, vii, 71
- 3- *Ibid.*, V. 375. Cf. ix.i. 96.
- 4- *Ibid.*, xii, 12-13.
- 5- *Ibid.*, xi, 5.
- 6- *Ibid.*, x, 155; vii, 237; xi, 104-105
- 7- *Ibid.*, xi, 74 Thomas Aquinas, *De Verit.*, q. 12, a. 12
- 8- *Coll. Works*, xi, 7. Rudolf Otto, *The Idea of the Holy* (Oxford, 1943), P. 12
- 9- *Coll. Works*, xi, 8; xi, 7, 312
- 10- *Ibid.*, xi, 163.
- 11- *Ibid.*, viii, 158.
- 12- *Ibid.*, xi, 294; xi, 488; ix,ii, 125.
- 13- *Ibid.*, ix,i, 154.
- 14- *Ibid.*, ix,ii, 179.
- 15- *Ibid.*, xi, 300; ix,i, 12
- 16- *Ibid.*, xi, 294.
- 17- *Ibid.*, xi, 46; xi. 45-46.
- 18- *Ibid.*, ix,i, 12.
- 19- *Ibid.*, xvi, 193.
- 20- *Ibid.*, ix,i, 14; xii, 17.
- 21- *Ibid.*, ix,i, 22.
- 22- *Ibid.*, xi, 47.; ix,i, 22.
- 23- *Ibid.*, v, 230.
- 24- *Ibid.*, vii, 202-203; x, 190.

- 25- Ibid., xi, 334.
- 26- Ibid., xi, 335-336.
- 27- Ibid., viii, 355-356; xi, 330-336.
- 28- Ibid., xii, 31; xii, 35. 15.
- 29- C. G. Jung, in H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, P. 233. *Coll Works*, xiii, 53.
- 30- Joseph L. Henderson, "C. G. Jung: A Personal Evaluation," in *Contact with Jung* (London, 1963), ed. by Michael Fordham, P. 222.
- 31- Hans Schaer, *Religion and the Cure of Souls in Jung's Psychology* (London, 1951), P. 71
- 32- *Coll Works*, xi, 294; xi, 273.
- 33- C. G. Jung, in H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, p. 245.
- 34- *Coll Works*, viii, 328.
- 35- Ibid., ix,ii, 34. Cf. V, 231; vii, 233 fn.
- 36- Ibid., v, 56; xi, 58, 10-11.
- 37- Ibid., xi, 84.
- 38- *Coll Works*, xi, 402.
- 39- Ibid., xi, 372; xi, 367-383, 428.
- 40- Ibid., xi, 404-405.
- 41- Ibid., xi, 401.
- 42- Ibid., xi, 153.
- 43- Ibid., xi, 139. Cf. xi, 200.
- 44- Ibid., xi, 140; xi, 151
- 45- Ibid., xi, 137; xi, 148.
- 46- Ibid., xi, 133-134.
- 47- Ibid., xi, 134.
- 48- Ibid., xi, 59.
- 49- Ibid., ix,i, 195.
- 50- Ibid., xi, 62-63; xi, 196-198.
- 51- C. G. Jung, in H. L. Philp. *Jung and the Problem of Evil*, p. 216.

52. *Coll Works* xi. 63.
53. C. G. Jung, in H. L. Philp. *Jung and the Problem of Evil*. p. 216.
54. *Coll Works*, xi. 88-89.
55. *Ibid.*, ix.ii. 36. Cf. xi. 89.
56. *Ibid.*, xi. 155.
57. *Ibid.*, ix.ii. 37; xi. 156.
58. *Ibid.*, v, 391-392.
59. *Ibid.*, xi. 154-155; ix.ii, 181.
60. *Ibid.*, xi. 90.
61. *Ibid.*, ix.ii. 69. Jung quotes St. Paul, Rom. 7:21.
62. *Ibid.*, ix.i, 157.
63. *Ibid.*, ix.ii, Cf. ix.ii. 41, 46.
64. *Ibid.*, ix.ii. 42. Cf. xi, 401.
65. *Ibid.*, xi, 444; xi. 443.
66. *Ibid.*, xi. 450-451.
67. *Ibid.*, xi. 135. 58.
68. *Ibid.*, xi, 158-160.
69. *Ibid.*, xi, 158-159, 158 fn.
70. *Ibid.*, xi, 161.
71. *Ibid.*, xi, 159.
72. *Ibid.*, viii. 335.
73. *Ibid.*, xi, 161. Cf. xi. 194, 160; xi. 162
74. *Ibid.*, xi, 178. Cf. xi. 187.
75. *Ibid.*, xi. 185-186. 159. Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 36, a. 1
76. *Ibid.*, xi. 161, 194.
77. *Ibid.*, ix. 432. 412-413, 414.
78. *Ibid.*, ix.ii, 88.
79. *Ibid.*, xi, 433.
80. *Ibid.*, xi. 462, 468, 438.
81. *Ibid.*, xi. 176.

۴ . نقد اندیشه‌های یونگ

در باب دین و فردانیت

یونگ پیوسته تاکید کرده است که نظریاتش در باب دین را نباید در حکم آرای یزدان‌شناختی یا متافیزیکی دانست، بلکه این آرا صرفاً آرونی* (امپیریک) اند. او بیشتر بر مشاهدات آرونی تکیه می‌کند تا بر نظریات مجردی که با فروتنی اقرار می‌کند قادر به درکشان نیست. با این همه، هیچ علم جدیدی در کار نیست که تنها مجموعه‌ای از امور واقع (Facts) باشد. و با آنکه یونگ می‌گوید تنها از خلال فهم روانشناختی تجارب و عوالم درونی است که به دین راه می‌یابد، باز اشاره می‌کند که روانشناسی خاص وی، نظیر هر علم آرونی دیگر قادر نیست بدون مفاهیم جانبی و فرضیه‌ها و الگوهای گوناگون پیش رود. روش یونگ روش توصیفی (descriptive) است ولی این را نیز می‌داند که در هیچ علم دیگری مشاهده‌گر این چنین قاطعانه در امر آزمایشهای تجربی دخالت نمی‌کند که در علم روانشناسی. یونگ می‌گوید که تجربه روانی تجربه بسیار دشواری است؛ همچنین می‌بیند که در پرداختن به مسائل و عوامل دینی، احساسات او نیز به همان شدت عقلش برانگیخته شده‌اند و اینکه در این حال نمی‌تواند

* برگرفته از پیشنهاد دکتر ادیب سلطانی [از آروین، آروین = تجربه ← لغت‌نامه دهخدا؛ پارسی باستان، aruva، کنش: aruvasta؛ فعالیت]

خونسرد و عینی بماند و ناگزیر می‌باید به ذهنیت عاطفی خویش نیز مجال سخن دهد.^۱

در کتاب دو رساله در باب روانشناسی تحلیلی می‌گوید که کارش کاری پیش‌کسوتانه و اغلب ناگوار بوده است، «... بنابراین چنین نیست که هر آنچه نوشته‌ام از عقلم سر زده، بل چه بسا که از دلم برخاسته است؛ واقعیتی که استدعا دارم خواننده محترم نادیده نگیرد.»^۲ در دین و روانشناسی، یونگ خود درمی‌یابد که به فراسوی قلمرو روانشناسی پا نهاده است. و نیز اعلام می‌کند که در امور خداشناسی حتی آدمی عامی چون او نیز حق دارد دین خود را ادا کند. و بعد می‌افزاید خطای بزرگ فروید این بود که به فلسفه پشت کرد و سرانجام می‌نویسد: «خیال می‌کردم در یکی از بهترین رشته‌های علمی مشغول به کارم و دارم امور واقع را مشخص می‌کنم، به مشاهده و رده‌بندی مشغولم و روابط علی و کارکردی را شرح و توضیح می‌دهم، تا اینکه سرانجام پی بردم که خود را درگیر شبکه‌ای از تاملات و باریک‌اندیشی‌هایی کرده بودم که دامنه آنها بسیار گسترده‌تر از علوم طبیعی بود و به فلسفه و الهیات و ادیان تطبیقی و روپهم رفته به علوم انسانی منجر می‌شد. این فراگذشتن از حدود، همانسان که انتظار می‌رفت مایه دردسر و نگرانی بسیار من شده است.»^۳ به عبارت دیگر، آثار یونگ اساساً تجربه‌مند و آروینی‌اند (empirical)، اما گاهی نیز کلاً نظری‌اند. لازم است که این تمایز را به هنگام ارائه ارزیابی منصفانه از آرای او به خاطر داشته باشیم.

اما اینکه این آثار واقعاً تجربه‌مندند یا خیر، می‌بایست نخست به رویکردهای گوناگون یونگ به مسئله دین، در مقام حکیم متاله و فیلسوف واقف شویم. در واقع ایده‌های یونگ در باب دین بر واقعیاتی استوارند که از مشاهده تجربه بیمارانش بدست آمده‌اند و با در دست داشتن این مشاهدات یونگ به گمانه‌زنی (Speculation) روانشناختی می‌پردازد، تا به

کشف فرضیه‌های جنبی و کمکی و تبیین واقعیات تجربی نائل آید. مهم است این را نیز بدانیم که یونگ نه تنها به واقعیات تجربه بی‌واسطه، بلکه به بیش و کم تمامی ادبیات دینی جهان نیز متکی است، از اساطیر و علم هیئت و کیمیاگری و آئین گنوستیک (معرفت باطنی) و عرفان مشرق زمینی گرفته تا متون مقدس و دگم‌های مسیحیت. او از هر آنچه در دسترس است بهره می‌برد تا پایه‌های آرای روانشناختی‌اش را محکم کند. یونگ به آموزه‌ها و موضوعاتی که منحصرأً به الهیات و متافیزیک تعلق دارند، از منظر دیگری، یعنی از دیدگاه روانشناختی می‌نگرد. مثلاً، در الهیات، مسیح، خداست؛ اما برای یونگ مسیح نمادی است از سرنمون خویشتن. پس پایه‌های رهیافت یونگ به دین، از یک سو علم روانشناسی و از سوی دیگر انسان است؛ مابقی به گرد این دو می‌گردند و از این دو متابعت می‌کنند. او می‌کوشد روانشناسی دین را چنان بنا کند که از انسان ریشه بگیرد و بدو ختم شود، یعنی به یک نظام انسانی در بسته. یونگ می‌گوید، «و می‌باید به فوریت تأکید کنم، که من در اینجا خود را سرگرم بازی با متافیزیک یا بحث در باب پرسش ایمان نکرده‌ام، بلکه دارم از روانشناسی سخن می‌گویم. تجربه‌های دینی یا حقایق متافیزیکی، صرف نظر از اینکه فی‌نفسه چه هستند، از دیدگاهی آرونی، پدیده‌هایی اساساً روانی‌اند. یعنی روان‌گونه نمود می‌کنند و بنابراین باید به بوته نقادی روانشناختی درآیند، ارزیابی شوند و مورد بررسی و تحقیق قرار گیرند. علم در آستانه مرز خاص خود متوقف می‌شود.»^۴

نگاهی نزدیک به آثار یونگ نشان می‌دهد که میان روانشناسی و تاریخ نیز رابطه‌ای تنگاتنگ در کار است. وقتی به ماهیت روان آدمی از دیدگاه تاریخی بنگریم می‌توان آن را بهتر و کامل‌تر مورد ارزیابی قرار داد، زیرا تاریخ چیزی است که در هر کس وجود دارد، بخصوص در سرنمون‌های ناآگاهش. یونگ تاریخ را مورد مطالعه قرار می‌دهد، به مشاهده اعمال و

رفتار روان آدمی می‌پردازد و نمودگارهای دائمی آن را در طول اعصار بررسی و تحلیل می‌کند.

دانشمندان و فیلسوفانی که به روش تحلیلی و نگرش آروینی جزء به جزء عادت کرده‌اند، مطالعه و بررسی آثار یونگ را مشکل می‌یابند و درک آن را مشکل‌تر. به هر حال صراحت و وضوح، موهبت خاص یونگ نیست. همانطور که ایرا پروگوف می‌گوید یونگ غالباً بررسی انسان را به شیوه‌ای کاهش‌گرا (reductive) و بر حسب علل کارآکنار می‌نهد تا دیدگاهی فرجام‌گرا (teleological) برگزیند. او بر این پرسش تأکید دارد که منظور از زندگی چیست و نیز بر تحول این پرسش در انسان، و همچنین بر مسأله رویکرد اجتماعی نسبت به علم روانشناسی. «اگر روان آدمی در گذشته معضلی زیست‌شناختی بود، امروزه چیزی ذاتاً اجتماعی شده است و برای یونگ این گفته بدان معناست که روان آدمی را این بار می‌باید بر حسب تاریخ فهم کرد. یونگ همین راه را برمی‌گزیند و می‌پرسد: کدامند آن ریشه‌های تاریخی که محتویات روان آدمی را بر ساخته‌اند؟»^{۵۴}

افزون بر آن، دیدگاههای مختلف نسبت به خدا نیز قاعدتاً مسائلی معناشناختی جدی‌ای بوجود می‌آورند. واژه‌های مشابه ممکن است دلالت بر معانی متفاوت کنند. مشکل همین است و یونگ خود از پیامدهای معناشناختی که باعث بروز سوء تفاهمهای ناگوار میان نظریات او و آرای یزدان‌شناسان و فیلسوفان مابعدالطبیعه شده است، به خوبی باخبر است. «یکی از دشواریهای اصلی این است که هر دوی اینها ظاهراً به زبان واحدی سخن می‌گویند. زبانی که دو حوزه ارتباطی متفاوت را به ذهن آنان تداعی می‌کند... مثلاً واژه خدا را در نظر بگیریم. یزدان‌شناس طبعاً خیال می‌کند منظور مفهوم، *Ens Absolutum* یک مطلق متافیزیک است، حال آنکه به ذهن اندیشمند آروینی اصلاً چنین تصویری خطور نمی‌کند... او نیز طبعاً خیال می‌کند که واژه خدا صرفاً گونه‌ای نحوه بیان

است، یا در نهایت درونمایه‌ای سرنمونی است که در پس این نحوه بیان نهفته است.^۶ برای آن یزدان‌شناسی که در مکاتب سنتی تعلیم دیده و نیز برای فرد عامی، فائق شدن بر مشکلات ناشی از معانی بیان در مطالعه آثار یونگ امکان‌ناپذیر است.

حال می‌پرسیم که آیا روش یونگ در ارتباط با مسئله دین و دیانت کاملاً محق و موجه است؟ گرچه نگرش اولیه یونگ حاکی از بی‌طرفی است ولی یونگ بی‌طرف نیست. و نگرش او نیز فلسفی است به همان قدمت خود فلسفه. در تاریخ تفکر فلسفی مسائلی از قبیل انکار موجودیت یک خدای استعلائی و برین و ممکن بودن عالم متافیزیک و اخلاقی نسبی‌گرا از جمله مسائل عادی است. نگرش یا برداشت اولیه یونگ گرچه از اساس کانتی مسلک است، گاه از نگرش خود کانت هم قاطع‌تر و رادیکال‌تر می‌نماید. کانت و یونگ هر دو منکر امکان وجود علم متافیزیک‌اند. اما فیلسوف آلمانی جای خالی متافیزیک را به وسیله اصول مسلم عقل عملی پر می‌کند. موجودیت خدا و روحانیت روح نقطه آغازین اخلاق کانت است. ولی برای یونگ، که گاه به نظر می‌آید بدون رجوع به چیزی مطلق متکی به یک ایده نسبی‌گرا از اخلاق است، چنین نیست. درست است که خدا و انسان عمیقاً به هم پیوند خورده‌اند؛ ولی نه برای یونگ که چون به دین تنها از دیدگاه روانشناختی می‌نگرد در فرا گذاشتن از محدودیت‌های تجربه انسانی ناتوان است. یونگ می‌گوید که «ما اصلاً کاری به خدای مطلق نداریم، بلکه به خدایی روانشناختی که واقعی است نظر داریم.»^۷ همین‌جاست که این ایده یونگ کافی به نظر نمی‌رسد و ناتمام می‌ماند. علم روانشناسی بدون علم متافیزیک ناقص و ناتمام است، یعنی بدون آن علمی که روانشناسی آن را بکار می‌زند تا پیوند میان روانشناسی دین و آن چیزی که فعالیت دینی استوار بر آنست، یعنی خدا را ثابت کند.

منابع و تفسیر منابع

وحی و مکاشفه مسیحایی استوار بر تجلی غیر عادی یک خدای برین است، خدایی که به وسیله انبیاء، حواریون و شخص مسیح خود را بر انسان مکشوف می‌سازد. پس از مرگ حواریون مکاشفه‌های خصوصی قاعدتاً به آموزه‌های از پیش آشنا یا به آموزه‌هایی که در جهت کرد و کار انسان است محدود می‌شوند. مکاشفه مسیحایی مستلزم اشراق عقلانی خاصی است که «الهام» نام دارد و آن نور عقلانی بخصوصی است که عالی‌تر از نور طبیعی عقل است.^۸ نظریات یونگ در باب مکاشفه به نظر مجاز و موجه می‌آید، از دید وی «مکاشفه، تجلی ناآگاه جمعی است که در تجربه نومی یا قدسی خود را آشکار می‌سازد. بنابراین نقطه آغازین روانشناسی یونگ آروینی و تجربی‌گراست یعنی از تجربه نومی و قدسی بیمارانش برآمده. اما جهت اثبات ایده‌هایش در باب مکاشفه و کارکردهای دینی، یونگ از منابعی بهره می‌برد که قرن‌هاست از آنها بنام تظاهرات و تجلیات آگاهانه انسان و گاه حتی در مقام ابژه‌هایی موجود و مستقل از ملاحظات انسانی نام می‌برند، نه الزاماً بعنوان فراکنش‌های ضمیر ناآگاه. افزون بر آن، این منابع از اسطوره‌ها گرفته تا «متون مقدس» از لحاظ ماهیت و خاستگاه چنان‌گونه گونند که نخستین و فوری‌ترین کار ارزیابی نقادانه و آروینی از آنهاست و نیز از کیفیت کاربردی‌شان در مسائل روانشناختی ناشی از دین. مواد و مصالحی که یونگ بکار می‌برد همیشه بخاطر ارزش‌های ماهوی این منابع گونه‌گون نیست، بلکه گاه بخاطر سودمندی آنها در جهت اثبات عقاید وی در باب دین و انسان است. همانسان که الیاده می‌گوید، اهمیت نمادهای مربوط به دین را نتوان به یاری روانشناسی اعماق به تنهایی مشخص کرد. «زیرا روانشناسی اعماق معمولاً آنگونه نمادگرایی را رمزگشایی می‌کند که بیشتر بر ساخته پاره‌های پراکنده و تجلیات یک روان بحران زده است، اگر

نگویم روانی در حالت پس‌گرایی بیمارگونه. برای پی بردن به ساختارها و کارکردهای اصیل نمادها می‌باید به فهرست پایان‌ناپذیر تاریخ ادیان رجوع کرد؛ و با این حال حتی در اینجا نیز می‌باید بدانیم چگونه و چرا دست به انتخاب می‌زنیم.^۹ این مطلب، مسئله را پیچیده و دشوار می‌کند.

افزون بر آن تعابیر و برداشت‌های یونگ از این منابع نیز با آنکه به شیوه‌ای روانشناختی است خالی از اشکال نیست. مثلاً از دیدگاه روانشناسی خاص خود، یهوه را در مقام نمادی می‌گیرد که جنب و جوش لیبیدی روان عینی را بیان می‌کند. و در این مورد یزدان‌شناس نمی‌تواند نسبت به درستی و خطای این برداشت مشکوک نباشد، زیرا: (۱) تصور و تفسیر یونگ از اینکه برخی از کتابهای «متون مقدس» (Sacred Scripture) چگونه نگارش یافته مثلاً مکاشفه یوحنا مقدس، با تفاسیر مسیحی فرق می‌کند. (۲) تأویل یونگ از محتوای این کتاب‌ها که مدعی است تأویلی است روانشناختی، گاه کاملاً مخالف تأویل یزدانشناسان است. در نتیجه یونگ را به ابراز آموزه‌های بدعت‌آمیز متهم کرده‌اند. در برابر این اتهامات یونگ حساس به انتقاد، برمی‌آشوبد و به خواننده اطمینان می‌دهد که او در باب وجود و ماهیت یک خدای برین چیزی مثبت یا منفی نگفته است. بعکس «در اینجا روانشناسی درست خلاف آنچه را که بدان متهم است انجام می‌دهد... یعنی دیده بصیرت مردمان را به معنای واقعی دگم‌ها باز می‌کند و نه تنها قصد برانداختن آنها را ندارد. که می‌کوشد خانه‌ای خالی از سکنه را به روی ساکنین تازه باز بگشاید.»^{۱۰} پاسخ یونگ تا حدی درست است ولی کاملاً متقاعدکننده نیست، زیرا هرچند که از لحاظ نظری عقاید وی و آرای یزدانشناسان به دو قلمرو متفاوت تعلق دارند، از لحاظ عملی تفکیک آنها یا هماهنگ کردنشان کار چندان ساده‌ای نیست. برای مثال، یزدانشناسان خدا را همچون یک

تثلیث می‌بینند؛ حال آنکه لازمه رهیافت روانشناختی یونگ به خدا یک تریب است.

نگره فلسفی مثبت یونگ

یونگ خود را آروین گرا یا تجربی مشرب می‌نامد، و در عین حال می‌گوید که بدون الگوها و فرضیه‌ها و مفاهیم کمکی نمی‌توان در باب روانشناسی چیزی نگاشت. فرضیه‌ها، الگوها و مفاهیم در حکم مبانی موقتی و آزمایشی‌اند که دانشمندان برای تبیین امور واقعی و قوانین رایج وضع کرده‌اند. به کمک آنهاست که دانشمندان می‌کوشند حوزه علمی و علم خاص خود را تبیین کنند. ولی یونگ بر آنست که به کمک آنها انسان را تبیین کند. فرضیه‌های یونگ بدینسان مثنی مبانی دیالکتیکی‌اند و از آنرو وضع شده‌اند که بتوانند واقعیات پیچیده رفتار بشری را قابل فهم و ادراک‌پذیر سازند. یونگ طرفدار نظریه‌ای است که ساختار شخصیت آدمی را بر پایه اصل تقابل‌ها بنیاد کرده، و پویایی و دینامیسم شخصیت را از مفهوم انرژی روانی و قانون نگهداشت انرژی و اِنتروپی روانی (Psychic entropy) استنتاج کرده است. او در عین حال فلسفه فردانیت خود را هم هم‌زمان پیش می‌نهد. و با همه اینها چنانچه گذشت، دید اصلی یونگ بی‌طرفانه نیست و فلسفی است. آرای او در باب ناآگاه انسان، در باب کارکردهای چهارگانه و نگرش‌های دوگانه، همگی فلسفی است. و نیز عقاید او در باب دوگانگی و تقابل، در باب اخلاق و شر، و نیز درباره مفهوم فرگشت و تکامل همگی عقاید فلسفی‌اند که بر هر یک از آثار ییشمار او اثر گذاشته‌اند.

و ما یونگ را در خور ملامت نمی‌دانیم، چه می‌دانیم که ممکن نیست بتوان روانشناس بود و فیلسوف نبود. پینز می‌گوید «تا آنجا که مسئله تنها بر سر روش بود، یونگ و فروید هر دو با هم یکدل و یک زبان بودند،

ولی بررسی فرایندهای روانشناختی فقط مسئله روش نیست، چون دیر یا زود پژوهشگر ناگزیر به انتخاب و اتخاذ دیدگاهی فلسفی است. و بدین سان یک اختلاف اساسی روانشناختی (میان آرای یونگ و فروید) به تدریج پدیدار می‌شود. آنگونه روانشناسی‌ای که حیاتی‌ترین مسائل زندگی را از حوزه مسئولیت خود خارج می‌کند نیاز به انتقاد بیشتری ندارد، چه از همانجا به احتضار گرویده است.^{۱۱} علم روانشناسی پژوهنده را به مبارزه می‌طلبد و مهم‌ترین و دیرینه‌ترین مسائل فلسفی را مطرح می‌کند. مسائلی از قبیل اخلاق، دیانت، جاودانگی روح، مرگ، رنج و عذاب، شور و شهوت، معرفت و عشق. اما هنوز چیز دیگری هم در کار است. چنانچه یونگ خود صادقانه اعتراف می‌کند او همانقدر با دلش می‌نویسد که با عقلش. و هر ورق از نوشته‌هایش نه تنها مبین امور واقعی که گویای مهر بی‌چون و چرای شخصیت اوست. گستره خواننده‌ها و معلومات او حیرت‌انگیز است و شاید در سنت علمی مغرب زمین بی‌همتا باشد. اما گاه این معلومات گسترده روش او را لو می‌دهد. بدین معنا که هر مطلب را که ممکن است برای یونگ مسئله ساز باشد کنار می‌نهد تا مطالبی برگزیند که بهتر ایده‌هایش را به کرسی بنشانند. آثار یونگ آمیخته‌ایست از امور واقع، از کشف و شهودهای شگفت‌آور، از تصورات فلسفی و اطلاعات حیرت‌انگیز و از فرافکنش‌های دائمی شخصیت غیر عادی و فوق‌العاده خودش.

کارکردهای دینی

آیا می‌توان به پژوهش در باب کارکردهای دینی انسان پرداخت؟ آری، چیزی بنام روانشناسی دین وجود دارد؛ زیرا پدیده دین نمودگاری بشری است که روانشناسی نمی‌تواند و نباید نادیده‌اش بگیرد. یونگ، بنابراین، به پژوهش در باب تجلی روانشناختی دین که به وسیله پدیده نومی

مشخص می‌شود می‌پردازد. مواد و مطالب تجربی‌ای که یونگ در مقام روان‌پزشک گرد آورده چنان مهم و معتبرند و از لحاظ پژوهش‌های جدید در قلمرو روانشناسی، چنان یگانه، که ارزیابی آنها را تا حدی غیر ممکن می‌سازد. یونگ مختصات امر نومی را برمی‌شمرد و به توصیف این نکات می‌پردازد: سهم عناصر معقول و نامعقول در تجربه دینی؛ پیوند میان عامل نومی و ناآگاه جمعی؛ ارتباط رؤیاها با عوامل دینی؛ معنای اسطوره و پیامدهای دینی‌اش؛ تجلیات دینی در فرهنگ‌های گوناگون مغرب زمین و در میان مردمان مشرق زمین و مردمان بدوی؛ ارتباط میان انواع (آدمیان) و مشخصات دینی آنان، و رابطه میان کثیشان، واعظین و نیازهای فرد مؤمن؛ معنای نمادهایی که در حالت ذکر و مراقبه پدید می‌آیند، و بسیاری مطالب دیگر.^{۱۲}

یونگ در حوزه پدیدارشناسی دین برآستی پشاز است. و همین پژوهشی که در زمینه ارزش درمانی دین نموده بجای خود بسیار بی‌همتاست. یونگ شاید از هر روانشناس دیگر بهتر به ضعف‌های بشری و شوریدگی‌ها و رنج‌ها و مصائب انسان مدرن در این زمانه، اشراف دارد و در مقام روانکاو بخصوص به رابطه میان دین و سلامت ذهنی، چنانچه بعداً توضیح خواهیم کرد، بسیار علاقمند است. وی از خلال دانش عملی هزاران بیمار خویش به‌ضرورت بی‌چون و چرای دین دریکپارچه ساختن آدمی پی برد و به پژوهشی پی‌گیر در باب رابطه روان‌نژندی با دین، کارکرد دین در تکامل شخصیت انسان و تجلیات غیر عادی دین پرداخت.

دانشمندان می‌باید به دقت سهم و نقش گرانقدر یونگ را در پرداختن به مسئله پدیدارشناسی دین دریابند که بهترین کار آروینی اوست در حوزه‌ای که تا همین اواخر یکسره ناشناخته مانده بود. دانشمندان بطور کلی و نیز آنان که در زمینه الهیات روستایی و روانشناسی دینی کار

می‌کنند نمی‌توانند و نباید نسبت به مطالب و مشاهداتی که یونگ طی شصت و پنج سال کار پستازانه جمع‌آوری کرده بی‌اعتنا بمانند.

عقاید انسان درباره خدا

یونگ بر آنست که روانشناسی دین اساساً درباره خدا نیست بلکه درباره عقاید انسان درباره خداست. هستند کسانی که عقاید و تصورات خاصی در باب خدا دارند و همین عقاید و تصورات است که مورد مطالعه و بررسی علم روانشناس قرار می‌گیرد.^{۱۳} نسبت به این گفته می‌باید قدری محتاط بود، زیرا عقاید بشر درباره خدا مطلبی است جدا و متفاوت از عقاید یونگ درباره خدا. تعبیری که یونگ از محتوای عقاید انسان درباره خدا ارائه می‌دهد گاه حتی به دید کسانی که خود این عقاید را ابراز داشته‌اند غریب می‌نماید. و این از آن روست که یونگ در مقام یک فیلسوف روانشناس، عقاید انسان در باب خدا را در چارچوب عقاید خاص خویش تعبیر و تأویل می‌کند. در این حوزه پژوهشی، موضع وی با آنکه بسیار باارزش است، تردید برانگیز و نیازمند بررسی بیشتری است. این مطلب در تأویل روانشناختی یونگ از محتوای دگم‌های مسیحی، از جمله خدا، تثلیث، مسیح و روح القدس بخصوص بیشتر بچشم می‌خورد.

دگم‌ها (احکام دینی)

لازمه صورت‌بندی دگم‌های مسیحی این نیست که از ژرفنای ضمیر ناآگاهمان حجاب بگیریم؛ زیرا این دگم‌ها در واقع خدایی برین و بیکران را فرا می‌نمایند نه سرنمون روان ما را^{۱۴} اما در عین حال این نیز درست است که عقاید ما در باب خدا قاعدتاً حاوی ویژگیهای انسان‌گونه‌انگارانه از نوع معقول و نامعقول آن است. هر فرد عامی، یا حتی تحصیل کرده،

به هر حال درباره یک خدای روحانی و برین چیزهایی می‌داند، گرچه این دانایی بیشتر درباره تصویری است که از او توسط ذهنش یا بیشتر به یاری حواسش یا در پرتو نیازهای نامعقول امیالش قالب‌گیری شده است. یونگ، نخست تنها فرافکنش‌های ذهن بشر را می‌بیند که لزوماً یا منحصرأ ناآگاهانه نیستند؛ و سپس مشخصه‌های روانی محتویات این فرافکنش‌ها را در پرتو ادبیات دینی ناشی از سده‌های متمادی مورد تدقیق و پژوهش قرار می‌دهد.

اما آنچه عقاید یونگ در باب دگم‌ها را چنین ارزشمند می‌کند رابطه‌ای است که به شیوه‌ای آروینی میان دگم‌ها و نیازهای روان آدمی کشف شده است. در انسان غریزه‌ای دینی در کار است که سرشار از انرژی است و موضوع یا ابژه طبیعی خود را در دگم‌ها، به ویژه در دگم‌های مسیحی می‌یابد. به سخنی دیگر، جدا از این که دگم‌ها در بردارنده حقایق الهی‌اند، کارکردی روانشناختی دارند که هم جمعی است و هم فردی و به نیازهای ناهشیار روان ما مربوط می‌شود. میان نیازهای ضمیر ناآگاه و خدایان، همانسان که در دگم‌ها صورت‌بندی شده، پیوندی روانشناختی و واقعی برقرار است. در عبارات خود یونگ: «راه حل این مسئله به نظر عادی و راضی‌کننده می‌آید، یعنی حقایق کلیسای مسیحایی که به طرزی جزئی تدوین و صورت‌بندی شده‌اند ماهیت تجربه روانی را به نحو احسن فرا می‌نمایند. این حقایق در حکم مخازن اسرارِ روحند که از راه تصاویر نمادین باشکوه، دانش بی‌نظیری پیش روی ما می‌نهند. ناآگاه، بنابراین، با ارزشهای روحانی کلیسا پیوندی طبیعی برقرار می‌کند، به ویژه با شکل جزئی این ارزش‌ها که ویژگی و منش خاصشان مدیون قرن‌ها مجادلات یزدانشناختی - که به چشم نسلهای بعدی بیهوده می‌آمد - و تلاش بسیاری از افراد بزرگ زمانه است.»^{۱۵}

افزون بر آن، همین دگم‌ها هستند که انرژی خطرناک ضمیر ناآگاه را

جذب و تعدیل می‌کنند؛ یعنی در هیأت سد و حصار، این انرژی را ذخیره و مهار می‌کنند. بدون این سد حمایت‌کننده دگم‌ها، انرژی سرریز شده از ضمیر ناآگاه، به سطح آگاهی فرا می‌جهد، من انسان را انباشته از زور و قدرت می‌کند و بدینسان فرد آدمی را آماده ابتلاء به روان‌نژندی و یا حتی روان‌پریشی (پسیکوز) می‌سازد. ملت‌هایی که فاقد سپر حمایت‌کننده دگم‌هایند، طعمه‌های مناسبی برای ایده‌های ویرانگرانه جمعی به شمار می‌روند که به صورت ایسم‌های گوناگون کمونیسم، هیتلریسم، فاشیسم و غیره در عصر جدید پدیدار می‌گردند. سرکوفتن دین راه به کشتار جمعی در مقیاسی وسیع می‌برد.^{۱۶}

دگم‌ها موضوع یا ابژه ایمانند. اما تبعیت محض و صرفاً عقلانی از موضوع یا ابژه‌ای که از امکانات فهم ما فراتر می‌رود - که بنا به تعریف مشتمل بر تمامی دگم‌های مسیحی است - در برداشت یونگ جایی ندارد مگر آنکه با تجربه قرین باشد. پولس قدیس ایمان را همچون «گوهر چیزهایی که بدانها امید بسته‌ایم و برهان چیزهایی که ناپدیدند» (عصر جدید. رساله عبرانیان ۱۱:۱) تعریف می‌کند. ایمان، انسان را بر آن می‌دارد به حقایقی گردن نهد که به دید عقل نادیدنی‌اند، مانند تثلیث که موضوع اصلی ایمان مسیحی است. بدینسان در کار ایمان همواره ابهامی نهفته که به یمن خواست و اراده قابل رفع است، زیرا موضوع یا ابژه ایمان اثبات شدنی نیست. ایمان از آن رو مبتنی بر عادت مبهمی است که ما را بر آن می‌دارد حقایقی را باور کنیم که به وسیله خود خدا مکشوف شده‌اند، که از تمامی انوار طبیعی فرا می‌گذرند و از حوزه فهم و ادراک انسانی به دورند. به همین لحاظ «قدیس یوحنا صلیب» می‌فرماید، «ایمان شب تاریک روح است و بدینسان است که روشنی می‌بخشد، و هر چه تاریک‌تر باشد، روشنی بیشتری بدان می‌رسد؛ چه با کورکردن است که روشنی بخشد.»^{۱۷} نزد یونگ ابژه ایمان، نه در وجود خدایی لایتناهی و خارج از

انسان که در محتویات ناآگاه جمعی نهفته است که به شکل نمادِ محتوایی ادراک‌ناپذیر در ساحت آگاهی بر ما آشکار می‌شود.

ایمان مشروع می‌باید همیشه متکی بر تجربه باشد. با این حال نوع دیگری از ایمان نیز در میان است که تنها بر مرجعیت سنت متکی است. این گونه ایمان را هم می‌توان مشروع نامید، زیرا نیرومندی سنت، تجربه‌ای فرا می‌آورد که اهمیتش برای دوام فرهنگ بشری انکارناپذیر است. اما برای چنین ایمانی همیشه این خطر هست که به عادت صرف بیانجامد... آن‌خصلت «طفلانہ» ایمان که مایه لاف و گزاف است تنها زمانی با معناست که احساس پشت تجربه هنوز زنده باشد... زیرا سر و کار ایمان با آن دسته از ایده‌های مهم و اصلی است که «ایده‌های چیره‌گرند» و تنها همانها به زندگی معنا می‌بخشند. مهم‌ترین وظیفه روان‌پزشک از نو فهم کردن نمادهاست تا بدینسان تلاش جبران‌کننده و ناهشیار بیمار را بفهمد و آن را به حساب نگرشی که بازتاب تمامیت روان آدمی است بگذارد.^{۱۸}

بدینسان می‌بینیم که یونگ همچنان بر تجربه پا می‌فشرد، بر خلاف مسیحیت که بر تسلیم و رضای عقلانی حتی به بهای ضدیت با احساس‌هایمان تأکید دارد. انسان که در دوره‌های بی‌باری مشاهده می‌شود و به ویژه آن هنگام که عارفانه به پیراستن و تلطیف کردن ایمان خود مشغولیم، یعنی غوطه‌ور در آن شب تاریک روح شده‌ایم. اما هر چند که ایمان فی‌نفسه و از اساس وابسته به عقل و اراده - آن دو نیروی روحانی است، این نیز درست است که در نهایت آنکه اعتقاد دارد انسان است، انسان کامل، و همین احساس‌ها و تجربه‌های انسان است که بی‌شک به استقرار فعل ایمان کمک می‌کند، بخصوص در مراحل اولیه حیات مسیحایی. چنانچه تولستوی می‌گوید: ایمان معنای زندگی است،

معنایی که در پرتو آن بشر خود را تباه نمی‌کند، بلکه به زندگی‌اش ادامه می‌دهد؛ ایمان نیروی است که ما را زنده نگه می‌دارد.

خدا

خدای برخاسته از تجربه دینی یونگ خدای استعمالی و برین نیست، زیرا «از نظر روانشناسی، مفهوم خدا مشتمل بر کلیه ایده‌های مربوط به غایت است، مربوط به اولین و آخرین، به بالاترین و پایین‌ترین.»^{۱۹} بدینسان به نظر می‌آید که خدا به عاملی براستی مهم ولی به هر حال انسانی کاهش یافته است. باید بدانیم که هر گاه یونگ از خدا سخن می‌گوید قاعدتاً منظورش «تصویر - خدا» است نه «خداوندگار عالم».

ضمیر ناآگاه تنها منبع موجود تجربه دینی است، واسطه‌ای که تجربه دینی ظاهراً از آن جاری می‌گردد. «البته این بدان معنا نیست که آنچه ناآگاهش می‌نامیم با خدا یکی است، یا به جای او نهاده شده.»^{۲۰} یونگ در برابر خرده‌گیری که او را به الوهیت بخشیدن به انسان متهم می‌کنند از خود دفاع می‌کند: «مرا متهم می‌کنند که به روح آدمی الوهیت بخشیده‌ام. من چنین نکرده‌ام، خود خدا بدان الوهیت بخشیده است. من به روح کارکرد دینی نسبت نداده‌ام بلکه تنها واقعیاتی فرا آورده‌ام که ثابت می‌کنند روح *naturaliter religiosa*، ماهیت دینی، دارد، یعنی دارای کارکرد دینی است.»^{۲۱} در این مورد ما بایونگ همدلیم، یونگ به روح الوهیت نمی‌بخشد ولی شاید خدا را انسانی می‌کند، زیرا از دیدگاه وی تجربه‌های دینی، عوامل دینی و حتی خود خدایان نیز از قلمرو انسانی فراتر نمی‌روند. اینها عوامل روانشناختی بشری‌اند که در نهایت معلوم نیست با یک خدای انسان‌وار چه رابطه‌ای دارند. اما سردر آوردن از اندیشه‌های یونگ وقتی دشوارتر می‌گردد که یونگ خدا را انباشته از صفات همه دانی، جاودانگی و مانند آن می‌کند؛ مگر اینکه ما این واژه‌ها را از معنای

ستی‌شان تهی سازیم، چه این صفات والا تنها به خدایی برین و بیکران تعلق دارند.

از آنجا که روان آدمی پیوسته در حال تحول است، خدا هم که فرامود درونۀ روان آدمی است نیز تحول می‌یابد. یهوه یک خدای ناهشیار است که ماهیت دوگانه دارد، یعنی در آن واحد، نیک و بد، دادگر و بیدادگر، روشن و تاریک است. در واقع سر منشاء مسئله رستگاری و رهایی انسان، گناه نیست، بلکه برخورد میان خدایی ظالم یعنی یهوه، با انسانی عادل یعنی ایوب است. انسان در اینجا عادل‌تر و آگاه‌تر از خداست، پس خدا ناگزیر هر دو را تناور (incarnate) می‌کند تا هم خود به آگاهی بیشتری دست یابد و هم بیدادی را که بر ایوب رفته است جبران کند.

اندیشه‌هایی از این دست آیا بیانی نمادین از فرایند فردانیت نیست؟ از نظر یونگ، چرا. اما آیا اینگونه برداشت، همان برداشت نویسنده کتاب ایوب است؟ به یقین خیر. کتاب ایوب انسان عادل را با رمز و راز عنایت خداوندگار روبرو می‌کند، رمز و رازی که ورای قوه فهم آدمی است. یونگ تعبیر خاص خود را بر تعبیر سستی ترجیح می‌دهد. و نیز کافی نیست که یونگ جهت توجیه نظریاتش مدام به روانشناسی توسل جوید، زیرا این بدان معنی است که کتاب حاضر نیز گویی نمادی است از حرکات ناآگاه جمعی نویسنده آن، اصلی که نتوان آن را به شیوه‌ای آرونی ثابت کرد. خود یونگ در این مورد به پی آمدهای نظریاتش واقف است، می‌گوید: «این روزها ایده خدا موضوع حادی شده است، و این دیگر مشکلی کارشناسان مدارس علوم الهی نیست، بلکه یک کابوس دینی کلی و جهانی است... که بمنظور یافتن راه حلی برای آن، من عامی در امور الهیات نیز... ناگزیر می‌باید سهمی داشته باشم.»^{۲۲}

در تفسیر کتاب مکاشفه یوحنا رسول یونگ اعلام می‌دارد که در باب اموری چون ژرف‌بینی‌های یوحنا رسول، روانشناس پیش از

یزدانشناس حرفی برای گفتن دارد. در نتیجه دل آزرده‌گی یزدانشناسان که یونگ را متهم به دخل و تصرف در حوزه کار ایشان می‌کنند قابل فهم است، گرچه تعبیرات ایشان از اندیشه‌های یونگ نیز قاعدتاً بر خطاست. به هر حال با خواندن پاسخ به ایوب یونگ، چندان شناختی از شخصیت یهوه یا ایوب حاصل نمی‌کنیم، ولی قطعاً از شخصیت و اندیشه‌های یونگ بسیار چیزها دستگیرمان می‌شود. کاری که یونگ می‌کند، به واقع، مطرح ساختن و حل کردن مُعضل آزاردهنده شر است. او کتاب ایوب را از آنرو برمی‌گزیند، که به سادگی فرصت بسط اندیشه‌هایش را به او می‌دهد. تفسیر یونگ (از این کتاب) یگانه و حیرت‌انگیز است، بویژه به چشم خواننده بی‌طرف که از مسائل ضمیر ناآگاه چندان خبری ندارد.

نگره یونگ انسانی و فهمیدنی است. او شر را می‌بیند و لمس می‌کند، او شاهد جنگ‌هاست، شاهد فقر و بی‌عدالتی و جنایت و درد و رنج و روان‌نژندی و مرگ است. بی‌دلیل نیست که وقتی احساسات بر او چیره می‌شود، فرمول اگوستین قدیس مبنی بر شر همچون فقدان خیر (Privatio boni) را رد می‌کند. رهیافت یونگ به این مسئله مابعدالطبیعی و انتزاعی نیست، بلکه روانشناختی و انضمامی است. او ندای دلش را بگوش می‌رساند، ندای سرپر شورش را و راه حل اگوستین قدیس چیزی به او نمی‌آموزد.

اعتقاد یونگ به هستی‌داری (= اگزستانس) شر، طبیعی و حتی منطقی است. ولی همانطور که بعداً توضیح خواهیم کرد، کمتر طبیعی و منطقی است راه حلی که به وسیله مفهوم دوگانگی و تضاد ارائه می‌دهد. شر عاملی است مثبت و برای انسان همانقدر ضروری است که خیر. بدون شر تقابل و تنش و در نتیجه انرژی روانی‌ای در کار نخواهد بود. بنابراین ما می‌بایست شر را همان سان جذب و تحلیل کنیم که خیر را. اینجاست که

یونگ نشان می‌دهد تا چه حد فاقد قدرت اندیشه‌وری تجربیدی است، چیزی که در تفکر فلسفی بسیار اهمیت دارد.

ثلیث

دگم ثلیث، به زبان روانشناختی، نمادی است که روند حرکت ناآگاه جمعی را به سوی آگاهی باز نمود می‌کند. فرافکندن ثلیث مستلزم آگاهی تحول یافته‌ای است که در انسان باستانی وجود ندارد، یعنی در انسانی که فرافکنی‌های ناهشیاران‌اش اسطوره‌هایی است که خدا را در مقام احدیت ترسیم می‌کند. بلکه ثلیث حاصل یک تکامل طبیعی است که از اسطوره ریشه می‌گیرد، همانگونه که انسان مدرن تکامل یافته طبیعی انسان باستانی است.

اما تا آنجا که به دگم‌ها مربوط می‌شود مسیحیان با بی‌تفاوتی به این ایده مینگرند که راز ثلیث جریان انجذاب ضمیر ناآگاه به وسیله من را نمادین می‌کند. درست است که یونگ پیوسته در برابر این سوء تفاهم می‌ایستد که «برداشتی روانشناختی از خدا، خدا را به چیزی جز روانشناسی، فرو نمی‌کاهد.»^{۲۳} اما آیا این دو دیدگاه، یعنی دیدگاه روانشناختی و دیدگاه یزدانشناختی را نتوان هرگز هماهنگ کرد؟ یزدانشناسان ثلیث را در مقام چیزی که خارج از انسان و جهان واقع شده در نظر می‌گیرند که تنها با مکاشفه بیرونی شناخته می‌شود، یعنی به وسیله مکاشفه خود خدا. اما یونگ ثلیث را فرافکنی یک فرایند ناهشیار روانی می‌گیرد که با مکاشفه درونی شناخته می‌شود. انگار در لایه‌های درونی روان ما ثلیث کوچکی پنهان شده است. برداشت یونگ، بخصوص در ارتباط با مسئله روح‌القدس، در اساس برداشتی از یک فرایند ناهشیار است، برخلاف تاویل روانشناختی اگوستین قدیس که در هستی و دانش و عشق تشبیه یا قیاسی تمثیلی برای فرمول ثلیث می‌یابد: «زیرا ما هستیم و

می‌دانیم که هستیم و دوست داریم که باشیم و بدانیم که هستیم و در این تثلیث هستی، عشق و دانش کوچکترین سایه‌ای از وهم و خیال نیست که ما را پریشان کند.^{۲۴} و نیز به روشنی در این گفته اکوئیناس: «در دانشی که به واسطه آن دانش ذهن ما خود را می‌شناسد؛ بنا بر اصل تشبیه، نوعی بازنمایی تثلیث ناآفریده در میان است، و این از آنروست که ذهن که خود را بدینگونه می‌شناسد کلامی می‌آفریند تا خود را بیان کند و از هر دوی اینها (ذهن و زبان) عشق صادر می‌گردد، همانسان که پدر با بیان کردن خویش کلام را از ابدیت فرا می‌آورد و روح القدس از هر دو آنها صادر می‌شود.»^{۲۵} حال می‌پرسیم این دو دیدگاه، آیا می‌توانند با هم سازگار باشند؟ شاید، اگر یاد آوریم که یونگ در مفهوم تثلیث فرمولی جزمی که بیانگر ماهیت خدا باشد نمی‌بیند، بلکه با نمادی روانشناختی سر و کار دارد که فرانمودرشد روان فرد مسیحی است. در اینجا واژه‌های بکار رفته یکسانند اما معانی آنها بر دو گونه مفهوم گوناگون دلالت می‌کنند. به هر حال معضلی معناشناختی به سوء تفاهمات بیشمار راه می‌برد و خود یونگ نیز، چنانچه گذشت، گاه نظریات خویش را درست در برابر آرای مسیحیت سستی قرار می‌دهد.

اما یزدانشناسان ایده تریب روانشناختی را که یونگ مدعی است ندای طبیعت است بعنوان اندیشه‌ای نادرست کلاً رد می‌کنند. یونگ می‌گوید که تثلیث می‌بایست تریب می‌شد، زیرا ابلیس (سویه تاریک خدا) یا هاری (شریک زنانه) از قلم افتاده است. دلالتی که یونگ ارائه می‌دهد، برغم مقدار مواد و مطالبی که بکار می‌گیرد، از ادبیات گرفته تا کیمیاگری و آئین گنوستیک، چندان قانع‌کننده نیستند. چرا؟ اولاً به این دلیل که یونگ بسیاری از مطالب گرانها و پرارجی را که در جهت اثبات تثلیث بکار می‌روند بعنوان مطالب پرت و بی‌ربط مردود می‌داند. از جمله کلیه آثار آبای کلیسا و کم و بیش بیست قرن الهیات یا یزدانشناسی مسیحی را.

در عوض برای اثبات مدعای خویش به آئین گنوستیک (= معرفت باطنی)، به کیمیاگری و نیز به تعابیر شخصی خودش متوسل می‌شود. یونگ می‌گوید: «آنچه در نهایت به پیدایش مسیحیت انجامید از آن زمان که یونانیها آغاز به نقادی و سنجیدن جهان کردند، بوقوع پیوست یعنی از دوران نزج آئین معرفت باطنی (گنوس) به معنای وسیع کلمه.»^{۲۶} اما پژوهندگان جدید در حوزه الهیات، اهمیت و تأثیر آئین گنوستیک بر مسیحیت را رد می‌کنند. الیاده می‌گوید: «شیوه مطالعات سنخ شناختی (تیپولوژیک) در زمینه کتاب مقدس در طول ربع قرن گذشته نمودار گونه‌ای عکس‌العمل علیه گرایشی است که بخواهد مسیحیت را بر حسب مسئله رمز و رازها (Mysteries) و آئین گنوستیک مبتنی بر وحدت عقاید گوناگون مذهبی تبیین کند؛ و همچنین واکنشی است علیه آشفتگی و سردرگمی برخی از مکاتب تطبیقی که در این باب به غور نشسته‌اند. آداب نماز و نمادگرایی مسیحی مستقیماً به دین یهودیت مربوط می‌شود؛ مسیحیت یک دین تاریخی است که از دین تاریخی دیگر، از یهودیت، عمیقاً ریشه گرفته است. در نتیجه جهت تبیین و تشریح و یا بهتر، جهت فهمیدن پاره‌ای از نمادها و مراسم مذهبی می‌باید به «اشکال پیشین» آنها در عهد قدیم رجوع کرد.»^{۲۷} مسیحیت نه از آئین گنوستیک که اساساً از یهودیت ریشه گرفته است.

افزون بر آن، روش شناسی‌های گوناگون در زمینه یزدانشناسی و روانشناسی به شرح شکاف عمیقی می‌پردازند که میان حقایق جزئی مسیحی در باب تثلیث و رهیافت روانشناختی یونگ به این راز در مقام تربیع وجود دارد. یونگ می‌گوید که «نمادهای تثلیث و تربیع به کرات در خواب‌ها دیده می‌شوند، پس من از این امر واقع درمی‌یابم که اندیشه تثلیث استوار بر چیزی است که می‌توان آن را تجربه کرد و بنابراین می‌باید معنایی داشته باشد. این درون‌بینی از طریق بررسی و مطالعه منابع سنتی

بدست نیامده است؛ وانگهی اگر من در ارائه نظریه هوشمندانه و معقولی در باب تثلیث که به گونه‌ای بر واقعیت آروینی بنیاد شده، توفیق یافته‌ام، از آن روست که خواب‌ها و فرهنگ قومی و اساطیری که در آنها نیز همین نقش مایه‌ها دیده می‌شوند، بسیار به من کمک کرده‌اند.^{۲۸} خواب‌ها و نمادها نیازمندبهای روانی را بیان می‌کنند نه الزاماً ماهیت خداوند را. منبع و سرچشمه آموزه تثلیث اساطیر و خوابها و فرهنگ قومی نیستند، بلکه این عبارات مسیح است که در انجیل آمده: «پس رفته همه امتها را شاگرد سازید و ایشان را به اسم اب و ابن و روح القدس تعمید دهید.» (متی: ۱۹،۲۸)

علاوه بر آن، عملکرد ضمیر ناآگاه نمی‌تواند نارسایی تثلیث را ثابت کند. ژرف‌بینی‌های عرفا همیشه از نوع سه‌گانه‌اند و حضور تثلیث در روح مسیحیان تنها گویای یک حقیقت جزئی نیست، بلکه رمز و رازی است که نفوس بی‌شماری آن را تجربه کرده‌اند. ترزا اهل آویلا می‌گوید: «به یاری گونه‌ای تجلی رازآمیز حقیقت است که این سه تن شخصیت خجسته‌ترین تثلیث خود را مکشوف می‌سازند، و پیش از آن، از راه اشراقی که بسان خیره‌کننده‌ترین نورها بر روح می‌تابد. این سه تن هرچند که از یکدیگر متمایزند، دانشی والا به داخل روح نفوذ کرده آن را به ایقان این حقیقت می‌آلاید که این سه تن از یک گوهر و قدرت دانش و در حکم یک خدای واحدند. بدینسان آنچه را که بنام آموزه ایمان عرضه می‌کنیم، اینک روح، بدینگونه، از راه دیده درمی‌یابد.»^{۲۹}

مسیح

نزد یونگ مسیح تاریخی چندان مطرح نیست. اما مسیح در مقام نماد سرنمونِ خویشتنِ اسطوره زنده فرهنگ ماست. برآستی که ویژگیهای زندگی معجزه‌آسای مسیح فراموردِ صادقانه نیازها و کردوکار روانِ جمعی

آدمی است. بنابراین زندگی مسیح یک زندگی جمعی است که اسطوره را به شکل چکیدهٔ اناجیل تجسم می‌بخشد.

درباره چنین برداشتی از مسیح چه می‌توان گفت؟ با خواندن روانشناسی و دین و بویژه، ایون (Aion) رسوخ روانشناسی یونگ به ژرفنای قضایا و اساساً دانش بی‌حدش را نتوان مورد ستایش قرار داد. اما، از سوی دیگر، سبک نگارش وی چنان مبهم و مطالبی که برمی‌گزیند چنان گونه‌گونند که خواننده سرانجام کاملاً سرگشته می‌ماند. با این حال این نتیجه‌گیری روانشناختی بسیار مهم است؛ اینکه زندگی مسیح با نیازهای ضمیر ناآگاه کاملاً هماهنگ است: «اگر میان چهره منجی و پاره‌ای از محتویات ضمیر ناآگاه خویشاوندی یا جاذبه‌ای! در کار نمی‌بود، ذهن بشر هرگز نمی‌توانست به دریافت انوار قدسی مسیح توفیق یابد، یا این چنین پرشور آنها را از آن خود کند. حلقه رابط در اینجا سرنمون خدا – انسان است، که از یک سو در مسیح به یک واقعیت تاریخی مبدل شد و از سوی دیگر چون جاودانه حضور دارد در مقام تمامیتی مافوق عرف و قاعده، یعنی خویشتن، بر روح فرمان می‌راند.»^{۳۰} در ایون خویشتن نماد مسیح نیست، بلکه مسیح نماد خویشتن است؛ که برابر است با اینکه بگوییم در ناآگاه جمعی ما یک سرنمون منجی وجود دارد که توسط شخص مسیح به بهترین وجه تحقق یافته است. یونگ می‌گوید: «مسیحیت، به روی هم، کمتر به شخص عیسی تاریخی توجه دارد... تا آنتروپوزاساطیری، یا چهره خدا – پسر... افزون بر آن، خاخام، آن یهودی یا عیسی اصلاح طلب نیست – بلکه مسیح سرنمونی است که بر سرنمون منجی هر کسی اثر می‌گذارد و ایمان و اعتقاد به بار می‌آورد.»^{۳۱} این گفته همانند سخنان کاروسو است که می‌گوید: «بیمار روان‌نژند همواره در جستجوی یک منجی است و سرنمون مسیح، در همه روان‌درمانی‌ها عنصر اصلی و کانونی است.»^{۳۲} بنابراین روانشناسی اعماق به یک سرنمون

روانشناختی که با پیام مسیح کاملاً هم خوان شده دست یازیده است. نتیجه‌گیری‌ای از این دست برای روانشناسی دین بسیار حائز اهمیت است.

اما از سوی دیگر، مرگ قهرمان اساطیری را با مرگ مسیح یکی پنداشتن نیز در واژگان یونگ مساوی است با اینکه بگوییم مرگ مسیح پس رفت نیروی شهوانی یا لیبیدو در ضمیر ناآگاه را نمادین می‌کند. و رستاخیز مسیح نیز به همان سان نمادی است از محتویات ناآگاه جمعی که به سطح آگاهی فراز آمده‌اند؛ نکته‌ای که اگر برای علم روانشناسی مهم است، برای فرد مؤمن کوچکترین اهمیتی ندارد و لازم می‌آید که با عوامل هشیار عجین گردد. نه فقط چهره مسیح بعنوان تجسمی از نیازهای جمعی ضمیر ناآگاه، که همچنین توجه هشیارانه و اندیشورانه به زندگی مسیح است که مسیحیان را جذب منجی می‌کند: آموزه‌هایش، فرزاندگی و حکمتش، زندگانی انجیل وارث، معجزاتش، عشق و شفقتش، بخشایش و فقرش، از خودگذشتگی و دور نمای سعادت جاودانه‌اش. پیام مسیح براستی که برای خواست‌های ضمیر ناآگاه‌گیرایی خاصی دارد، ولی این‌گیرایی در وهله نخست برای من است بعنوان نماد هر آنچه که در زندگی خوب و با ارزش است.

مسیحیان از عقاید یونگ در باب مسئله تن‌یابی و تجسد مسیح دچار شگفتی می‌شوند. مسیح برای این دنیا نیامد که بشر را از قید گناه برهاند، بلکه آمده است از بشر خواهش کند به کسب آگاهی بیشتر کوشا باشد تا بدینسان بیدادی را که خدایی ناهشیار در حق ایوب روا داشته جبران کند. حال می‌پرسیم سرمنشاء این تعبیر روانشناختی را در کجا می‌باید یافت؟ در مسئله فردانیت، زیرا ناآگاه (که نمایانگر الوهیت مسیح است) و من (که نمایانگر بشریت اوست) می‌باید آنقدر رنج و مشقت تحمل کنند تا به تمامیت و یکپارچگی دست یابند. رنج‌های مسیح مظهر همین

رنج‌هاست؛ یعنی بشریت او (من) از تنش و تضاد الوهیتش (ناآگاه) در رنج و عذاب است.

با این همه، سخنان خود یونگ گاه به نظر می‌آید که تکذیب سر راست تفسیر سنتی است، چنانچه فی‌المثل در این قطعه از کتاب روانشناسی و کیمیاگری آمده است: «آنجا که مذهب کاتولیک بر حضور مؤثر مسیح پا می‌فشرد، توجه کیمیاگری معطوف به مسئله تقدیر و رهایی و نجات آشکار گوهرهاست، زیرا در آنهاست که روح الهی اسیر است و به انتظار رهایی و رستگاری‌ای که به هنگام آزادی به او ارزانی می‌دارند نشسته است. روح به بند کشیده سپس به صورت «پسر خدا» پدیدار می‌گردد. برای کیمیاگر نیز آن عنصری که نیازمند نجات و رهایی است انسان نیست، بلکه الوهیتی است که در ماده خفته... توجه این الوهیت معطوف به رستگاری خویش از راه فیض الهی نیست بلکه به آزاد ساختن خدا از ظلمت ماده است.»^{۳۳}

افزون بر آن، از آنجا که در حیطه عمل، لازمه فرایند فردانیت کنار نهادن فرافکنش بر چهره منجی است، مسیحیان و یونگیان سرانجام هر یک جهت رسیدن به اهداف خویش راههای گوناگونی بر می‌گزینند. برای مسیحیان، مسیح در حکم راه است، حقیقت است، زندگی است؛ پس هدف تقلید از مسیح است. حال آنکه یونگیان، دگم‌ها یا احکام جزمی را به مثابه فرافکنش‌های محتویات روان عینی در نظر می‌گیرند و هدفشان هیچگاه تقلید از مسیح نیست. لازمه *Imitatio christi* یا تقلید از مسیح - اینکه همواره به دنبال کمال مطلوب و ایده‌آل باشیم و بکوشیم همانند آن شویم - از لحاظ منطقی می‌باید رسیدن به مقامی باشد که در آن انسان درونی بتواند متحول و شکوفا شود. اما در واقعیت امر، کمال مطلوب غالباً به دست مؤمنینی سطحی، یا مؤمنینی با اذهان قالب‌بندی شده، مبدل به شیئی خارجی مورد پرستش می‌شود، و دقیقاً همین تقدیس شیئی

خارجی است که باعث می‌گردد (آن شیئی) به ژرفنای درون روح راه نیابد و آن را به تمامیتی هم‌بسته با کمال مطلوب دگرسان نکند... یعنی تواند کمال مطلوب یا ایده‌آل را با تکیه به توانایی خود تحقق پذیر سازد. برداشتی^{۳۴} از این دست طبعاً پیش از حد ساده‌انگارانه است، چرا که لازمه حیات مسیحی دگردیسی عمیق درونی است که بدون آن تمامیت یا قداستی در کار نخواهد بود. تقلید از مسیح بدون آن گونه دگردیسی‌ای که هم‌تراز مرگ بشر جسمانی و تولد بشر روحانی باشد امکان‌پذیر نیست؛ که به روشنی در این عبارات پولس قدیس آمده است: «پس چونکه در موت او تعمید یافتیم با او دفن شدیم تا آنکه به همین قسمی که مسیح بجلال پدر از مردگان برخاست ما نیز در تازگی حیات رفتار نماییم... زیرا این را می‌دانیم که انسانیت کهنه ما با او مصلوب شد. تا جسد گناه معدوم گشته دیگر گناه را بندگی نکنیم...» (رساله پولس رسول برومیان. ۶: ۴ - ۸). پرستیدن مسیح تاریخی نمی‌باید مانع از آن شود که ما مسیح را در ژرفنای روحمان آنجا که تثلیث خانه کرده باز یابیم.

روح القدس

با در نظر گرفتن عقاید یونگ در باب خدا، انسان، شر، و نیز در باب تقابل و دوگانگی، رویکرد او به مسئله روح القدس نه تنها منطقی که سرشار از بار معناست. یونگ مسئله آشتی تقابل‌ها با یکدیگر در خداوند، اهمیت دینی و مذهبی خویشتن در فرد مسیحی، و سرانجام توضیح اینکه خدای ناهشیار چگونه به یاری انسان پیوسته آگاهی بیشتری کسب می‌کند، همه اینها را در روح القدس می‌بیند.

طبعاً ظهور روح القدس به وسیله دمیدن پدر و پسر را در الهیات به مثابه فراقکش یا مسلم انگاشتن فرایند تأمل و تعمق انسانی تعبیر نمی‌کنند، تأمل و تعمقی که بطرزی نامعقول این سه عنصر متحد را

فراآفریده. دمیده شدن روح القدس، فقط نوعی نحوه بیان است جهت مشخص کردن مسئله صدور (Procession)، یعنی یک فعل الهی درون ذات. اکوئیناس می‌گوید: «می‌توان گفت که پدر از طریق پسر، روح القدس را می‌دمد، یا روح القدس به یاری پسر از راه پدر صادر می‌گردد، که هر دو به یک معناست... یعنی نیروی دم‌زننده مشابهی درکار است که به پدر و پسر هر دو تعلق دارد، و لذا روح القدس از هر دوی آنها صادر می‌گردد.»^{۳۵}

هر چند که یونگ آشکارا منکر این صدور نیست، با این حال به نظر می‌آید که وی به مسئله فرافکنش و به کرد و کار سرنمون روح علائمی نسبت می‌دهد که مسیحیان معمولاً این علایم را به روح القدس نسبت می‌دهند.^{۳۶} افزون بر آن روح القدس چیزی نیست که زاده شده باشد، بلکه روح است و دقیقاً به این دلیل که شخصیت الهی است، شخصیتی که نه از فعل درون ذات عقل - همچون پسر - که از فعل درون ذات اراده صادر می‌گردد. قیاس روانشناختی معروف اگوستین قدیس به اشتها و تمایلات آدمی ربط پیدا می‌کند، بر خلاف یونگ که این قیاس را در ارتباط با مکاشفه سرنمون خویشتن بکار می‌برد - با اینکه کرد و کار سرنمون خویشتن شباهت ناچیزی به کرد و کار تمایلات آدمی دارد. اکوئیناس از پی اگوستین می‌گوید، «صدور کلمه (پسر) از راه یک عملکرد معقول صورت می‌گیرد. اما عملکرد اراده و خواست درونی ما مبتنی بر صدور دیگری است، یعنی بر صدور عشق است که در آن موضوع و محمل عشق در عاشق جای دارد، همانگونه که در باب مفهوم کلمه می‌گوییم که موضوعی که فهم ما از آن سخن می‌گوید در عقل ما جای دارد. بنابراین علاوه بر صدور کلمه در خدا، صدور دیگری هم در او صورت می‌گیرد که صدور عشق نام دارد.»^{۳۷} این فعل اراده را توان زایش یا توالد نامید، زیرا خواست و اراده نه از طریق شباهت شیئی دلخواه با آنچه در درون خواست و اراده است تحقق می‌پذیرد، بل از راه گونه‌ای میل و رغبت

نسبت به شیئی دلخواه. بنابراین صدور عقل از راه تشبیه صورت می‌گیرد و توالد نام دارد. زیرا هر دستگاه مولده شبیه خود را تولید می‌کند؛ حال آنکه صدور خواست و اراده نه از راه تشبیه که به یاری گونه‌ای انگیزتاز و حرکت بسوی شیئی (موردنظر) صورت می‌گیرد. پس آنچه از راه عشق در خدا جریان می‌یابد زاده نمی‌شود، همچون پسر، بلکه صادر می‌شود همچون روح. این فرایند، گونه‌ای حرکت یا انگیزتاز حیاتی را فرا می‌نماید، چنانچه می‌گوییم فلان کس را عشق برانگیخت یا به حرکت واداشت تا فلان کار کند.^{۳۸}

از نظر یونگ کرد و کار سرنمون روح ممکن است شباهتهایی به صدور عشق داشته باشد چه هر دوی اینها ناهشیارند، ولی این شباهت بسیار مبهم است. و از آنجا که اعمال خواست و اراده که ناظر بر صدور عشقند همیشه ناشناخته‌تر از افعال عقلند، لذا روح‌القدس نام مشخصی ندارد: «ما تنها بر موجودات نام توانیم نهاد، چرا که تنها در موجودات است که توالد و زایش تنها اصل ارتباطی طبیعت به شمار می‌رود. پس صدور در خداوند نام درستی جز توالد ندارد و صدوری که توالد نباشد بی‌نام می‌ماند؛ حال آنکه می‌توان آن را «دمیدن» نامید چه در هر حال صدور روح است.»^{۳۹}

گر چه سه تن شخصیت تثلیث منش روحانی دارند و لذا آنانرا تصور و ترسیم نتوان کرد، ولی این نیز درست است که در قیاس با انگاره‌های انسانی، شخصیت‌های پدر و پسر را راحت‌تر از شخصیت روح‌القدس که یافتن همانند مناسب برای آن به مراتب مشکل‌تر است - می‌توان در خیال نمادین و مجسم نمود. حتی خود اگوستین قدیس نیز با فروتنی اذعان دارد که پی بردن به ماهیت صدور روح‌القدس کار دشواری است. می‌گوید: «این را می‌دانم که نمی‌دانم این توالد (generation) را از این صدور (Procession) چگونه می‌توان تمیز داد، از من که ساخته نیست، من خود را

شایسته این کار نمی‌دانم»^{۴۰} انسان چنان به نیروی شناختی (Cognitive) خود متکی است که مفهوم یا تصویری نمی‌یابد که کرد و کار مبهم اراده‌اش را که تنها به طور غیرمستقیم به وسیله آگاهی‌اش شناخته شده توصیف کند. به این خاطر است که روح‌القدس نام درستی ندارد.

با فرستادن فارقلیط یا میانجی، تن‌یابی و تجسد خداوند تداوم بیشتری می‌یابد. یونگ می‌گوید: خدا در هیات روح‌القدس در دل انسان خیمه می‌زند، زیرا آشکارا مایلست از راه باریک‌اندیشی ناهشیارانه فرد عادی مدام خود را تحقق بخشد. در عین حال حلول (indwelling) روح‌القدس در روح آدمی هم از فرد مؤمن طفل خداوند، یا تخته سنگی تازه می‌سازد و این عبارت یوحنا که «شما خدایانید» صراحت تازه‌ای می‌یابد که برای کلیسا خطرناک است و از اینجا است که کلیسا مسئله حلول را تا آنجا که توان دارد تقبیح می‌کند.

طبعاً تجسد تازه‌ای از خداوند مطلقاً غیرممکن است. بر خلاف یونگ که معتقد است کلیسا در این باب با احتیاط رفتار کرده و یکسره امکان وقوع آن را رد نکرده است. زیرا هرچند که حضور تثلیث در فرد مسیحی چیزی واقعی است، این حضور انسان را الهی نمی‌سازد. مسیحیان در حکم فرزند خوانده‌های خداوندند نه فرزندان طبیعی او که موهبتی است خاص مسیح. پاپ پیوس دوازدهم در بخشنامه *Mystici Corporis* (تن عرفانی) پند می‌دهد که می‌باید از هر گونه اتحاد عرفانی حذر کرد، اتحادی که در آن مومنین به مسیح از قلمرو موجودات زمینی به هر طریق گذر کرده و به خطا وارد سپهر الاهی می‌شوند.^{۴۱} با این حال کلیسا هیچگاه مسئله حلول را یکسره تقبیح نمی‌کند، بلکه بعکس بر اهمیت آن پافشارده مسیحیان را تشویق می‌کند که به درون خویش خیره شوند به همانجا که تثلیث خانه کرده است. پاپ لئوی سیزدهم نیز در بخشنامه خود بنام *Divinum Illud* (امور الهی) می‌گوید: «افزون بر آن، خداوند به

فیض الهی و به نحوی بسیار صمیمانه و خاص در روحی درستکار همچون در هیکلی (a temple) حلول می‌کند. از این حلول، وصلت و محبتی صادر می‌شود که روح را به خداوند بسیار نزدیک می‌کند، چونان یاری که با دل‌انگیزترین یاران متحد شده است، و از خداوند با همه کمال و شیرینی اش لذت می‌برد. حال این وصلت شگرف که به درستی حلول (indwelling) نام دارد، با آنکه قطعاً به یاری حضور تمامی آن تثلیث خجسته فرا آمده، باز به گونه‌ای خاص به روح القدس نسبت داده می‌شود... از حلول روح القدس در روح افراد درستکار است که آدمی سرشار از موهبت الهی می‌گردد.^{۴۲}

از سوی دیگر، راز این حلول خود سرچشمه مراقبه القایی است، مراقبه‌ای که پیوسته آن را بسیار کسان تجربه کرده‌اند. قدیس ترزا در کتابش راه کمال می‌گوید که خداوند نه تنها در آسمان که در درونی‌ترین کانون روح آدمی جای دارد و ما می‌باید بدانیم خود را چگونه به یاد آوریم تا بجویم و او را در آن نقطه کانونی باز یابیم. و همچنین در کتاب روابط می‌گوید: «در درون آرام؛ و مهربان و کینم چنان ناتوانند که حضور آن سه تن را از من نتوانند برگرفت، حضوری که چون مداوم و پیوسته است ممکن نیست بتوان بدان شک برد. اینک به روشنی می‌بینیم که به یمن تجربه آنچه را که یوحنا قدیس گفته خوب دریافته‌ام: خداوند در روح آدمی حلول خواهد کرد.»^{۴۳} بدون حضور تثلیث، روح متروک می‌ماند. اما به سخن پولس رسول، روح وقتی مسکونی می‌گردد که کودک با غسل تعمید به «هیکل روح القدس» درآید. (فرتیان اول ۱۹:۶) می‌گوید: «آیا نمی‌دانید که هیکل خدا هستید و روح خدا در شما ساکنست؟ اگر کسی هیکل خدا را خراب کند، خدا او را هلاک سازد؛ زیرا هیکل خدا مقدس است و شما آن هستید.» (فرتیان اول ۱۶/۱۷:۳) برآستی که حلول تثلیث یکی از رازهای باشکوه روحانیت مسیحی است. به هر حال روح القدس نه آشتی میان تقابل‌های

موجود در ذات الوهیت است و نه علت تن‌یابی و تجسد دائمی خداوند در بشر خاکی.

سرانجام می‌توان گفت که گر چه مسیح بی‌عیب و از گناه بری بود، تنی انسانی همچون تن ما بخود گرفت و از تبار حضرت آدم بود. آگوستین می‌گوید: «خداوند از جایی دیگر به غیر از دودمان آدم که با گناه خویش تمامی نژاد بشر را آلوده کرده بود، توانست سرشت انسانی بخود گیرد. «خدا نیکوتر دانست که سرشت انسانی را از نژاد مغلوب بخود گیرد تا بدینسان بر دشمنی نژاد بشر غالب آید.»^{۴۴} مسیح بدنی بخود گرفت تابع ضعف‌های بشری، چون مرگ، گرسنگی، تشنگی، درد و رنج و جز آن، زیرا سرشت انسانی بدون این عیوب، از او انسان واقعی بر نمی‌ساخت. با این حال مسیح هیچگونه گناهی نداشت چون حقیقت سرشت انسانی وی را توان با گناه ثابت نمود. زیرا گناه به سرشت انسانی، چنانچه هست، (که سرچشمه‌اش خداست) تعلق ندارد، بل گناه چیزی است ضد سرشت خود، چنانکه یوحنا دمشقی (John Damascene) می‌گوید.^{۴۵} چون مسیح پاک و بی‌عیب بود میان آسمان و زمین پلی بر پا ساخت که از دیرباز به انتظارش بودند و بدینسان نجات و رستگاری را ممکن گردانید؛ پس تن‌یابی تازه‌ای از روح‌القدس در انسان عادی هیچ‌گونه معنایی ندارد.

خویشتن و دین

سرآغاز پی‌بردن به موجودیت خویشتن مشاهده روانشناختی است. یونگ در بیمارانش به شیوه‌ای آروینی به وجود تمامیتی پی برد که چیزی فوق‌العاده برای آگاهی به حساب می‌آمد. این تمامیت که از منظر هستی‌شناختی توصیف‌ناپذیر است، به صورت چیزی نومی و قدسی در خواب‌ها، در ژرف‌بینی‌ها، در تخیل فعال و نیز در طراحی و نقاشی فی‌البداهه آشکار می‌شود. در انسان یک سرنمون تمامیت (wholeness) در

کار است که به خودی خود در نمادهایی چون تثلیث، ترییع، دایره، ماندالا و غیره نمایان می‌شود. این سرنمون سایر سرنمون‌ها را به کانون خود متصل می‌کند. تمامیت در بردارنده وحدت اضداد است زیرا اگر اضداد در نماد نمی‌گنجیدند آن نماد تمامیت نمی‌بود.

حال بینیم که یونگ پیوند میان خویشتن و عوامل دینی انسان را چگونه اثبات می‌کند. از خلال این همانی (identity) نمادها. خویشتن گونه‌ای نماد باوری بوجود می‌آورد که همانند همان نماد باوری است که حاصل فعالیت دینی انسان است. برای مثال، انگاره یا تصویر خدا در انسان، خود را بر آگاهی به شکل تثلیث و ترییع و ماندالا و وحدت اضداد و سایر نمادها که آنها نیز نمادهای خویشتنند آشکار می‌سازد. یونگ می‌گوید که اگر در علم فیزیک بتوان از تصویر خدا صرف‌نظر کرد، در علم روانشناسی هرگز نتوان. زیرا روانشناسی ناگزیرست هستی‌داری تصویر - خدا (در ذهن بشر) را به جد گیرد. در نتیجه احتمال دارد که سرنمون تمامیت (در روان آدمی) جایگاهی کانونی و مرکزی اشغال کرده است که آن را به تصویر خدا نزدیک می‌سازد، زیرا این سرنمون نمادهایی تولید می‌کند که همیشه مشخص‌کننده و مبین‌الوهیت بوده‌اند.^{۴۶} نمادهای خویشتن که از یک سو به صورت تجربه‌ای روانشناختی پدیدار می‌شوند و دال بر تمامیت روانی‌اند، از سوی دیگر عقیده در باب خدا را فرا می‌نمایند. باید به خاطر داشت که گرچه برای یونگ، منبع آزمایشی اولیه خویشتن از مشاهده بیماران وی بدست می‌آید، یونگ جهت توضیح کامل نمادباوری‌های خویشتن به تاریخ باز می‌گردد و نمادهای تازه را با نمادهای مشابهی که در طول قرون مدام پدید آمده‌اند مقایسه می‌کند.

یونگ می‌گوید که چنانچه فانتزی‌ها را با طراحی یا نقاشی بیان کنیم نمادهایی پدید می‌آیند که در اساس از نوع باصطلاح ماندالایی هستند.

این مطلب با نظر «کاروسو» سازگار است که می‌گوید طراحی حاصل از روانکاوی کمابیش با ایقانی مطلق همواره نقش‌های ماندالایی فرا می‌آورد. ماندالاهای تاریخی که یونگ در مشرق زمین کشف کرد و نیز ماندالاهای مسیحی، ابزار مراقبه بشمار می‌روند و معمولاً این ماندالاها در کانون خود الوهیتی در بر دارند، مانند پنجره‌های سرخ رنگ کلیساهای مسیحی قرون وسطی که بیان معنای تمامیت می‌کنند. نزد الیاده، «ماندالاها را می‌توان در آن واحد یا به مرور در حکم حامیان یک آیین مشخص بکار برد، در کار تمرکز معنوی یا حتی در حمایت و پشتیبانی از فنون فیزیولوژی عرفانی از آنها بهره برد. این ویژگی‌های چندگانه... رویهم رفته از مشخصات نماد باوری معطوف به مرکز است. فهم این مطلب دشوار نیست، زیرا هر فرد انسانی حتی به نحوی ناهشیارانه، گرایش بسوی مرکز دارد و بسوی مرکز خاص خویش، جایی که در آن واقعیت یکپارچه یعنی امر قدسی را می‌توان یافت.»^{۴۷} بدینسان الیاده ماندالاها را در پرتو اسطوره و در ارتباط با اسطورهٔ مرکز مورد تفسیر قرار می‌دهد. ماندالاها در انسان مظهر میل هشیار یا ناهشیار عمیقی برای کسب قداست‌اند، برای یافتن خوشتن در دل واقعیت، در مرکز، جایی که خدایان سکنی گزیده‌اند.

ولی به رغم شگفتی یونگ، در کانون ماندالاهای مدرن الوهیتی در کار نیست. الیاده می‌گوید: «با تعصبی که از مشاهده همانندهای تاریخی بدست آورده‌ایم انتظار داشتیم که کانون ماندالاها به اشغال الوهیت درآید ولی کانون ماندالاها خالی است و جایگاه الوهیت اشغال نشده... در ماندالا الوهیتی نمی‌یابیم، بلکه بعکس با ساز و کار یک وضعیت خاص ذهنی طرفیم... روی مرکز، به رسم معمول تأکید می‌شود. اما آنچه در آنجا می‌یابیم نمادی است با معنایی بسیار متفاوت. که ستاره است، خورشید است، گل است... ولی هیچگاه خدا نیست. در ماندالاها نه الوهیتی در کار

است نه تبعیت از الوهیت یا آشتی با آن. جایگاه الوهیت را ظاهراً تمامیت انسان اشغال کرده است.^{۴۸}

این واقعیات را چگونه می‌توان توضیح داد؟ از نظر یونگ تجربه‌ای که در ماندالاهای مدرن صورت‌بندی شده خاص کسانی است که تصویر الهی را نمی‌توانند بیش از این فرافکنند و لذا خود را در معرض خطر تورم و از هم پاشیدگی شخصیت قرار می‌دهند. ماندالا به تمرکزی خاص بر مرکز کمک می‌کند یعنی بر خوشتن و بر گونه‌ای خوشتنداری پا می‌فشرد که برای پرهیز از تورم و پرهیز از هم‌پاشی شخصیت بسیار ضروری است. این مطلب به آنچه در یونانی *temenos* نامیده می‌شود بسیار شبیه است که نشانه‌ای از حد و مرز یک معبد یا مکان مقدس است. دایره از اینرو، از محتوایی درونی حفاظت می‌کند که نباید با چیزهای بیرونی درهم آمیزد. ساکن تمنوس خدا بود، اما آنکه در ماندالا زندانی است به نظر نمی‌آید که خدا باشد، زیرا نمادهای بکار رفته یعنی ستاره، صلیب، گوی دال بر خدا نیستند بلکه بر بخش مهمی از شخصیت انسان دلالت می‌کنند. خود انسان یا درونی‌ترین نقطه روحش نیز زندانی ماندالاهاست. و از آنجا که ماندالاهای مدرن، قرینه دایره‌های سحرآمیز کهن‌اند که معمولاً در کانون خود الوهیتی در بر دارند، پس واضح است که در ماندالاهای مدرن، انسان یعنی خوشتن، جانشین الوهیت نشده، بلکه تنها نمادی از او است.

بنابراین وقتی که ایده خدا دیگر به صورت پدیده‌ای خودمختار فرافکننده نشود، ناآگاه، دست به تولید ایده انسان خدایگونه و الهی می‌زند که اسیر و زندانی است، تحت حمایت است و معمولاً کسی است که از شخصیت تهی گشته و به وسیله یک نماد مجرد معرفی می‌شود. نمادها حاوی اشارات و کنایات به مفاهیم قرون وسطایی‌اند، بخصوص به کیمیاگری، ولی در تحلیل نهایی ریشه‌های تاریخی این نمادها از قرون

وسطا گذر کرده به دوران آئین گنوسی راه می‌یابند.^{۴۹} بنابراین یونگ می‌گوید که «در پرتو این قرینه‌های تاریخی، ماندالا یا نمادی است از یک هستی الوهی که تا اینجای کار در تن انسان خفته و پنهان بوده و حال برکشیده و حیات تازه‌ای یافته است، و یا در حکم ظرف و جایگاهی است که در آن دگردیسی انسان به یک موجود الهی صورت گرفته است.»^{۵۰} این نتیجه‌گیری ما را به یاد نظریه یونگ در باب روح القدس می‌اندازد و مسئله تن‌یابی دائمی خدا و حلول فارا قلیط (میانجی) در انسان.

اما به نظر می‌آید که - با استفاده از عبارات خود یونگ مبنی بر «به ماندالاهای تاریخی تعصب داشتن» یونگ خود را مجبور می‌سازد برای تبیین و توضیح فقدان تصویر الهی در کانون ماندالاهای به سراغ آئین گنوسی و کیمیاگری برود. اما ماندالاهای تاریخی مسیحیت (مانند مثلاً پنجره‌های سرخ‌رنگ کلیساهای قرون وسطی با نقش مسیح در مرکز) و نیز قرینه‌های تاریخی که الیاده شرح داده، اینها همه نمادهای هشیار تأمل و مراقبه‌اند نه نمادهای ناهشیار. این نمادها فرانمود صادقانه یک نگره دینی‌اند و هشیارند چون برای فراآوردگانشان و برای پرستندگانشان همه آشنا و شناخته شده‌اند. با این حال این نمادها با محتوای خود بخود و ناهشیار ماندالاهای مدرن همانند نیستند که بینش و نگرشی ناهشیار را که حتی برای خود بیماران نیز ناشناخته است بیان و آشکار می‌کنند. بنابراین تعبیر از ماندالاهای جدید نشان می‌دهد که این ماندالاهای خطوط طبیعی ساده را دنبال می‌کنند، خطوطی که به سادگی فرانمود بهبود شرایط ذهنی بیماران است، و اعلام اینکه این شرایط اینک بهتر شده است. کاروسو می‌گوید: «شاید یونگ اهمیت و اعتبار ماندالاهای مدرن را ندانسته غلو کرده است، به هر حال از نوشته‌های او چنین برمی‌آید که تولید ماندالاهای غایت فرآیند روانکاوی به وسیله کشف خویشتن و رهایش آنست. اما انگار تولید ماندالاهای چیزی جز علامت پیشرفت نباشد و تنها قابلیت بیمار را در

تلاش رسیدن به خوشتن خاص خویش نشان می‌دهد. از این رو می‌توان ماندالاها را نشانه‌ای از این گرفت که بیمار تحت روانکاوی، اینک آماده است مسائل خاص خویش را خود حل کند و این مهم را بدون «سپر بلا» به انجام رساند؛ فرافکنی‌هایش را کنار زند و قبول کند که مهم‌ترین مسئله همانست که خوشتن فرا می‌نهد، خوشتنی که نیازمند رستگاری است... لذا ماندالا نشانه نیاز به رستگاری است، نه، آنطور که بعضی می‌پندارند، نشانه یکپارچگی کامل.»^{۵۱}

به سخنی دیگر، ماندالاهای مدرن به نظر می‌آیند که چیزی بیش از فرانمودهای نمادین بهبود بیمار نباشند، یعنی حالتی که در آن، از هم پاشیدگی روانی که مشخصه روان‌نژندی است به تدریج ناپدید گشته و بیمار در راهی بسوی وحدت و تمامیت گام نهاده است - البته تمامیت و وحدتی نیمه تمام، نه تام و تمام. چه وحدت تام و تمام که خدا را نیز در بر دارد هنوز تحقق نیافته است. حال اگر ماندالاهایی خود بخود به میان بیایند که مظهر وحدت تام و تمام باشند، بیشتر می‌باید همانند ماندالاهای تاریخی و مذهبی باشند که یونگ و الیاده و صفش را داده‌اند، با الوهیتی در مرکز آنها. ماندالاهایی که توسط بیماران روان‌نژند طراحی می‌شوند تنها سرآغاز وحدتی است که بیماران بسیار بدان نیازمندند و طبعاً این وحدت به وحدت بیشتری می‌انجامد. و این‌ها همه خود نخستین گام فرایندی بسیار طولانی است. یونگ پیوسته تأکید می‌کند که فردانیت کامل تنها پس از طی طریق سیری دراز و دردناک میسر است و کم هستند کسانی که در این راه توفیق یافته‌اند.

علاوه بر آن، بسی پژوهش‌های تازه لازم است تا بتوان معنای دقیق پاره‌ای از نمادهای ماندالاها را تعیین نمود. یونگ می‌گوید که نقش‌های تثلیث و تربیع به کرات در خواب‌ها پدید می‌آیند. ولی وی تثلیث‌ها را بسان آلات و ادوات ترکیب یا همنهادی می‌گیرد که در آن فرایندی

فردی با قرار دادن چهار عامل در کنار هم عاقبت به پایان می‌رسد. در این مورد یونگ تحت تأثیر بودیسم و آئین گنوسی است، و تنها تجربه روانشناختی است که می‌تواند درستی نظریات او را ثابت کند. کاروسو می‌نویسد، «ماندالاهای چهارگوش حاوی «سایه» اند. حالتی از تنش و کشمکش که در «تصلیب» دیده می‌شود... ما واقعاً نمی‌دانیم که آن ترکیب کمیاب ماندالا که به شکل مثلث ظاهر می‌شود علامت یکپارچگی توفیق آمیزی است یا خیر، و اینکه آیا نقش مثلث را نباید از ماندالاهای چهارگوش پیشرفته‌تر دانست؟ عقیده یونگ عکس اینست... یونگ می‌گوید که مثلث می‌تواند مظهر سرکوب سایه باشد... البته در این زمینه می‌باید دست به بسی پژوهش‌های دشوار زد. مواردی را می‌شناسیم که در آنها ماندالاهای مثلثی شکل در واقع اوج فرایند وحدت را باز نمود کرده‌اند. اما هنوز نتوان به یقین این مطلب را بعنوان قانونی کلی ابراز داشت.»^{۵۲}

تلاقی و تقابله‌ها

می‌دانیم که سرنمون خویشتن همه اضداد را در هم‌نهادی برین متحد می‌کند، و بدینسان تمامیتش به وسیله وحدت اضداد کاملاً نمادین می‌شود؛ وحدتی که در اسطوره بسیار معمول است و غالباً به صورت فرانمود الوهیت تجلی می‌کند. «اسطوره‌ها و آداب و آرایبی که درگیر *Coincidentia oppositorum* یا تلاقی تقابله‌ها هستند به آدمیان می‌آموزند که بهترین راه درک و دریافت خدا یا واقعیت غایی اینست که برای چند لحظه هم که شده از اینکه الوهیت را بر حسب تجربه‌ای بی‌واسطه تخیل کنیم یا در نظر آوریم دست برداریم، چه تجربه‌ای از این دست تنها به درک و دریافت برخی از تنش‌ها و پاره‌های (الوهیت) نائل می‌آید.»^{۵۳} این فرمول در عین حال خاطر نشان می‌سازد که عامل مقدس، یا عامل الوهی، تمامی امکانات ادراک عقلانی را به مبارزه می‌طلبد و از محدودیت وجود

پاره‌پاره انسانی فراتر می‌رود. برای نیکلاس اهل کوزا، برای مثال توافق با تلاقی تقابلی‌ها بهترین تعریف خداست.

اما این فرمول، مهم‌تر از فرانمود الوهیت، آشکارکننده یک نیاز روانشناختی است یعنی نارضایی عمیق انسان از وضعیت بشری‌اش را بر ملا می‌سازد. «انسان خود را پاره‌پاره و گسیخته حس می‌کند... و در نهایت همین میل بازبایی وحدت از دست رفته است که انسان را بر آن داشته به تقابلی‌ها به مثابه وجوه تکمیل‌کننده واقعی واحد بیندیشد. به خاطر همین تجربیات وجودی که خود حاصل نیاز به فراگذشتن از تقابلی‌هاست که نخستین نظریه‌های فلسفی و یزدانشناختی شکل گرفته است... رمز و راز تمامیت، بخش مهمی از درام انسانی را تشکیل می‌دهد.»^{۵۴} بنابراین، اهمیت نماد در توصیفی نیست که از الوهیت می‌کند بل در آن میل و اشتیاق روانشناختی است که به همراه می‌آورد؛ یعنی در آن نارضایی انسان از هستی پاره پاره‌اش و میل عمیق وی برای رسیدن به مرتبه‌ای عالی که در آن تمامی تقابلی‌ها در حالتی از هستی کامل به تعالی رسیده‌اند. افزون بر آن، نه همه فرانمودهای تلاقی تقابلی‌ها یکسانند. الیاده می‌گوید، «با فراگذشتن از عناصر متضاد، انسان همیشه به یک حالت مشابه و یکسان باقی نخواهد ماند. مثلاً میان آمیزش روحانی جنس نر و ماده (Spiritual androgynization) و «درهم آمیزی جنسی» که در عیاشی‌های دسته جمعی روی می‌دهد توفیر بسیار هست... وجه مشترک همه آیین‌ها، اسطوره‌ها و نمادها این است که همه بر آنند از موقعیتی خاص خارج شوند، تا بدینسان نظام داده‌های پر از قید و شرط را از میان برداشته به وجهی از هستی «تام و تمام» دست یابند.»^{۵۵} این مطلب حائز اهمیت بسیار است. طبعاً لازم است که خدایان از همه جفت‌های متضاد، از زمان و مکان، از نیک و بد، از مرگ و زندگی فراتر روند و آنکه در پی کسب تقدس است می‌کوشد با فراتر بردن خود از همه ناسازه‌ها و

معمایای حیات به این حالت خاص دست یازد. ولی چنانچه گذشت، فرمول یا ضابطه «وحدت اضداد» دارای آنچنان گونه‌گونگی بسیار در معانی و مراتب وحدت است که از قلمرو مادی به سپهر معنوی، از عیاشی‌های جمعی صرفاً جنسی - که اختلاف جنسیت‌ها را می‌زداید، تا دست‌یابی به فرمولی یزدانشناختی جهت درک و دریافت الوهیت، همه گسترده است. حال، بر کدام یک از این معانی، نمادی که در خواب‌ها و اسطوره‌ها و طراحی‌ها پدید می‌آید مطابقت می‌کند؟ این مطلب شاید به حالت یکپارچگی روانشناختی آنهایی بستگی داشته باشد که این نمادها در آنان پدیدار شده‌است؛ چنانچه در مبحث ماندالاها شرحش گذشت. فرمول یا ضابطه‌ای که به سرنمون خویشتن مربوط است نیازمند وحدت و یکپارچگی انسان با خداست، چه همانطور که یونگ می‌گوید، بدون خدا تمامیتی در کار نخواهد بود. در این مورد، عقیده یونگ مبنی بر اینکه غیر ممکن بتوان به طرزی آرونی خویشتن انسان را از تصویر خدا تمیز داد، شاید درست باشد. یونگ سپس می‌افزاید که در این باب تنها ایمان و فلسفه هستند که می‌توانند تصمیم بگیرند. پس بدینسان یزدانشناسی و فلسفه ناگزیرند کار پژوهشگر آرونی و تجربی مشرب را تصریح و تکمیل کنند.

تصویر خدا در انسان

تصوری که ما از تصویر خدا در انسان داریم طبعاً به تصورات ما از ماهیت خدا و انسان وابسته است. رویکرد یونگ به این مسئله از دیدگاهی آرونی است. در انسان تصویری از خدا وجود دارد که در طول قرون مدام حضور خود را از طریق نمادها و مفاهیم مکشوف ساخته است. یونگ واژه «تصویر» (Image) را بسادگی به معنای بازنمایی (representation) بکار می‌گیرد. و بر آنست که یک هستی روانی وقتی می‌تواند محتوایی هشیار

باشد که از کیفیت تصویر برخوردار باشد؛ همه محتویات هشیار را تصاویر می‌خوانند یا به تصاویر مربوطند. بنابراین تصاویر خدا همان تضرراتی است که ما از الوهیت داریم. یونگ می‌گوید که «خدا همواره بر ساخته انسان بوده است و لذا تعریفی که انسان از او ارائه می‌دهد همواره متناهی و ناقص است. تعریف، خود یک تصویر است، اما این تصویر واقعیت ناشناخته‌یی را که مشخص کرده به ساحت ادراک‌پذیری بر نمی‌کشد. به عبارت دیگر، اربابی که برگزیده‌ایم با تصویری که از او در زمان و مکان فرا افکنده‌ایم یکی نیست.»^{۵۶} پس تصویر خدا باز نمود خداست در زمان و مکان، و وقتی یونگ از خدا سخن می‌گوید منظورش قاعدتاً یک تصویر روانشناختی است، نه خدا آنچنانچه هست.

نزد مسیحیان، تصویر خدا مفهومی فلسفی، یزدانشناختی دارد که تا حدی بر وحی و مکاشفه بنیاد شده. اگوستین می‌گوید «مزیت و برتری انسان (بر دیگر مخلوقات) استوار بر این امر واقع است که خداوند او را با اعطای روحی عقلانی، مطابق تصویر خویش آفرید تا و رای ددان و جانوران دشت قرار گیرد.»^{۵۷} و اکوئیناس که از این ایده کلی فراتر می‌رود می‌گوید: «چون گویند که انسان به یمن طبیعت عقلانی‌اش تصویر خداوندست، پس به کامل‌ترین وجه همانند اوست، چه با طبیعت عقلانی‌اش قادرست به بهترین وجه از خداوند تقلید کند. حال طبیعت عقلانی کلاً این خصلت الهی را تقلید می‌کند: که خداوند خود را درک می‌کند و دوست می‌دارد.»^{۵۸} بنابراین، تصویر خدا در انسان اساساً زمانی در ذهن او پدید می‌آید که ذهن، الوهیت را دریافته بدو محبت پیدا می‌کند. نتیجه اینکه تصویر خدا در انسان از طریق ذهن که عالی‌ترین پاره طبیعت اوست موجودیت می‌یابد. و این خود نشان مهمی است از علم انسان‌شناسی، و ربطی به انسان و طبیعت روان - جسمانی‌اش ندارد، بلکه فقط به طبیعت عقلانی و روحانی‌اش مربوط است. زیرا در

پرتو دانش و عشق، ما به نحوی خاص مالک شیشی‌یی که می‌شناسیم و درست می‌داریم می‌شویم، و با شناختن و دوست داشتن خدا، به نحوی خاص - که تجلی تصویر خداست در انسان، جذب او می‌شویم.

حال در نتیجه این سخنان ما به یک معضل معنا شناختی برمی‌خوریم. تصویر خدا بنابه توضیح یونگ انسان که در اسطوره‌ها، رؤیاها و سایر تجلیات دینی آشکار می‌شود، بر Typos یعنی نوع تأکید دارد، بر نشانه یا نماد محتوایی ادراک ناپذیر، نه بر نشانه‌گذار، یا بر کردوکار ذهنیتی که خدا را می‌شناسد و دوست می‌دارد؛ هر چند که این یک (ذهنیت خداشناس) ممکن است سر منشاء آن یک (نماد) باشد. اساطیر، نمادها، تصاویر و آداب و رسوم عوامل اصلی تجلیات دینی بشمار می‌روند، و تصویر خدا، به معنایی که یونگ مراد می‌کند، در این تجلیات به اشکال اصیل گوناگونی پدیدار می‌شود. اما اسطوره و نماد و آداب و رسوم مستقیماً کاری به تحلیل علمی ماهیت خداوند - که مربوط به علم مابعدالطبیعه و یزدانشناسی است، ندارند. مثلاً، فرض کنیم که تربیع نماد خویشتن است. این گفته چه معنایی دارد؟ آیا ثابت می‌کند که خداوند احتمالاً تثلیث نیست و تربیع است؟ به هیچ وجه، این گفته تنها ثابت می‌کند که میان نماد از یک سو و نیازهای روانی ناهشیارش رابطه‌ای در کار است. تعریف خدا به منزله فعل ناب را به یاری وحدت اضداد نتوان بیان کرد، و نه به یاری هر گونه فرانمود نمادینی که به خودی خود از ناآگاه سرزده است. مکاشفه ضمیر ناآگاه به ما یزدانشناسی نمی‌آموزد، تنها آن میل بنیادین سرشت ما را که گاه حتی برای خودمان نیز ناشناخته است آشکار می‌کند.

درون‌ذاتی (Immanence)

یونگ همواره متهم به این شده است که از ناآگاه و خاصه از خویشتن جانشین و بدلی برای خدا ساخته است. گویی هر چه را که به دین مربوط

است می‌توان با ارجاع به عوامل انسانی محض توضیح داد. یونگ برآشفته از این اتهامات، خرده‌گیرانش را ملامت می‌کند که نسبت به عقاید و نوشته‌های وی در جهل کامل بسر می‌برند. «این اتهام که من از ناآگاه یا خویشان 'خدایی درونذات' (Immanent) یا 'خدایی بدلی' ساخته‌ام سوء تفاهم محض است... خویشان هیچگاه و به هیچ روی جای خدا را نمی‌گیرند، گرچه ممکن است پیمانۀ فیض الهی باشد.»^{۵۹}

برای یونگ عامل مهم همان تصویر خداست، و هر گاه در این باره سخن می‌گوید، سخن از یک تصویر روانشناختی است؛ زیرا تا آنجا که این تصاویر به تجربه در می‌آیند، روانشناس ناگزیر می‌باید آنها را مد نظر گیرد. و یونگ تأکید می‌کند که این مطلب ربطی به خدا، چنانچه هست، ندارد. «کدام آدم عاقلی است که بپندارد جای خدا را می‌توان تغییر داد، یا کاری شبیه آن کرد؟ من آنقدرها دیوانه نیستم که بخواهم برای خدا بدلی بسازم، جای خدا را چه کسی می‌تواند بگیرد؟ بهترین کار آنست که تصویری الوهی داشته باشیم، و من که احمق نیستم بگویم آن تصویری که از خود در آینه می‌بینم همان خود واقعی و زنده من است.»^{۶۰} در اینجا تقصیر از درآمیختگی شیئی با تصویر آن است که باعث می‌گردد مردم میان خدا و تصویر خدا نتوانند توفیر و تمایزی مفهومی قائل باشند. یونگ سپس می‌گوید به این فکر کنید که وقتی کسی از تصویر خدا سخن می‌گوید دارد از خدا سخن می‌گوید و توضیحات یزدانشناختی ارائه می‌دهد. روانشناسی نمی‌تواند خواهان اصالت فرضیه تصویر خدا باشد ولی می‌باید حتماً روی موجودیت تصویر خدا حساب کند، به همان شیوه که بر موجودیت غریزه حساب می‌کند. اینکه خدا فی نفسه چیست، پرسشی است خارج از صلاحیت همه روانشناسی‌ها.^{۶۱}

اما از سوی دیگر، به نظر می‌آید که یونگ حرف خود را نقض می‌کند وقتی اعلام می‌دارد که تصویر خدا در انسان homoousia (هم‌ذات) است،

یعنی درست دارای همان ماهیت خدایی است، و نه homoisia یعنی تشابه در ماهیت.^{۶۱}

با حتی این گفته که «برای علم روانشناسی امکان ندارد جز به شیوه‌ای صرفاً مفهومی فرق میان تصویر خدا (یا خویشتن) و خود خدا (یعنی در واقعیت) را تعیین کند. زیرا حتی مفهوم خویشتن نیز نشاندهنده چیزی است برین و استعلایی که در آن باب علم آرونی و تجربی نیز هرگز سخن موجه و درستی نتواند گفت.»^{۶۲}

از این محدودیت روش صرفاً آرونی (آمپیریک) است که تناقض آشکار پاره‌ای از گفته‌های یونگ نمود می‌کند. چه همانطور که خودش می‌گوید، حتی کشف معنای آنچه فی‌نفسه تصویر خداست نیز بیرون از حیطه روانشناسی صورت می‌گیرد، چه رسد به اینکه بینیم ماهیت و هستی‌داری خدا چیست. در واقع یونگ شاید برآنست که «ما می‌توانیم بگوییم که خدا و ناآگاه دو هستی مجزا و متفاوتند، هر دوی اینها مفاهیمی دم‌مرزی‌اند در خدمت مضامین و محتویات استعلایی.» ولی از سوی دیگر می‌گوید، «تردیدی در ذهن من نیست که در پس و پشت تصاویر، چیزی اصیل و ریشه‌دار پنهان است ولی در دسترس نیست.»^{۶۳} از این رو هر چند که یونگ مدام بر تمایز میان تصویر خدا و خود خدا پا می‌فشارد، مسئله را در تحلیل نهایی حل نشده رها می‌کند؛ زیرا در مقام اندیشمندی کانتی مشرب، مفهوم ربانیت (Godhead) یکسره بیرون از قلمرو دانش او قرار می‌گیرد، و حتی برای نومیستی (پیرو توماس اکوئیناس) چون او، خارج از حوزه روانشناسی آرونی. به هر رو این مطلب به متافیزیک مربوط است.

* اشاره‌ای است به بحثهای متکلمان مسیحی درباره این که مسیح با خدا از یک گوهر است یا فقط تشابه بدو دارد. م

با این همه، از لحاظ تجربی یونگ توفیق می‌یابد که خوشاوندی مسیح با روان را در مقام تجسم سرنمون خویشتن ثابت کند؛ و کاروسونیز روی این نکته پا می‌فشد که روانشناسی اعماق، سرنمونی را کشف و پیدا کرده که برای روان درمانی اساسی است و برای انسان‌رهای و رستگاری به ارمغان می‌آورد. بعلاوه کاروسو خاطر نشان می‌سازد که مطلق سازی از انسان کاری است خطرناک، چه در آن حال دیگر در حلول، رهایش و نجاتی نخواهد بود، و بشر به تنهایی نیز خود را نجات نتواند داد. طبعاً سهولت کاربردی حاصل از موجودیت یک عامل دلیل کافی برای موجودیت واقعی آن نیست. و هیچ کس نباید بخواهد وجود یک منجی برین را در عرصه روانشناسی اعماق ثابت کند. اما روانشناسی اعماق نیز همواره بر قابلیت روح انسانی در فراتر رفتن (از وضعیت انسانی‌اش) پا می‌فشد؛ مفاهیمی چون نجات، سعادت، تجسد و جز آن همیشه به نیازهای روانی عمیق انسان ربط می‌یابند. در علم مردم‌شناسی بشر، گویا همیشه جا برای یک منجی هست.

علاوه بر آن، تجربه دینی بدون وجود خدای برین نیز یارگی و جفنگی (absurdity) مهم‌ترین غریزه بشر را رو می‌کند و در نتیجه جفنگی انسان را، چنانکه هست؛ یعنی عاجز و وامانده در ژرفترین لایه‌های شخصیتش. البته این گفته استدلال معتبری جهت اثبات وجود خدا نیست - و اکوئیناس نیز آن را به صراحت رد می‌کند، زیرا آنچه را که در نهایت این گفته ثابت می‌کند تنها جفنگی طبیعت و شکست طبیعت در مخلوق برترش انسان است.

اما قطع نظر از اینکه خدایی استعلایی وجود دارد یا نه، روانشناسی دین نمی‌تواند اعتقاد انسان دینی به امر استعلایی را نادیده بگیرد، زیرا ساختار روانشناختی ایمان بر آن اعتقاد بنیاد شده است. آنگونه تجربه دینی که از اعتقاد به خدایی برین و استعلایی برمی‌آید، به زمان

روانشناختی، با سایر تجارب دینی که فاقد این اعتقاد است کاملاً فرق دارد. ویکتور وایت می‌گوید، «ما بر این نکته همواره تأکید داریم: این واقعیت که انسان دست به ایراد چنین اظهاراتی در باب برین بودن خداوند می‌زند، خود واقعیت روانی بسیار مهم و مؤثری است که روان پزشک تجربی مشرب نمی‌باید آن را به هیچ روی نادیده بگیرد.»^{۶۴} برای مثال چنانچه الیاده توضیح می‌دهد: نگره دینی یهودیان و مسیحیان که از مفهوم تعالی سرچشمه می‌گرفت با سایر ادیان فرق اساسی داشت، زیرا مفهوم تازه‌ای از ایمان به نیایش آنها معرفی شده بود، مفهومی که به تجلی دینی آنها مشخصه‌ای یگانه می‌بخشید که به هیچ‌یک از اشکال باستانی نیایش کاهش پذیر نبود.^{۶۵}

خویشتن و عرفان

میان فردانیت و عرفان چه رابطه‌ای متصور است. آیا فردانیت به زعم یونگ، خاصه مسئله وحدت اضداد که مشخصه وحی و مکاشفه سرنمون خویشتن است، معادل قداست مسیحی است؟

رودلف اُتو (R. Otto) که یونگ از او عقایدی چند در باب قداست وام می‌گیرد، عرفان را چنین تعریف می‌کند: «عرفان به اعلا درجه پافشردن و براستی بیش از حد پافشردن بر عوامل دینی نامعقول یا وراء معقول است.» یا، «با آنکه عرفان در ماهیت دین سهیم است، فراوانی عناصر نامعقولش را مدام به رخ می‌کشد، و بر آنها با توجه به جنبه وفور بیش از حد امر نومن (قدسی) تأکید بی‌اندازه دارد... مسیحیت از زمان پولس و یوحنا قدیس دیگر عرفان نیست، بلکه دینی است که به رنگ عرفانی درآمده.»^{۶۶} به نظر می‌آید که این تعاریف بیش از حد بر امر نومن و عناصر مافوق عقلی دین تأکید دارد، یعنی بر چیزی هیبت‌آسا و فوق‌العاده. با این حال، عرفان در یزدانشناسی مسیحی فیض و رحمت فوق‌العاده‌ای،

همچون پیامبری و ژرف بینی و بلاغت و موهبت های کلامی و جز آن که تشکیل دهنده پدیده های جنبی حیات مسیحی اند - به حساب نمی آید، بلکه عرفان رشد کامل فیض و رحمتی است که از غسل تعمید حاصل می شود و ویژگی اصلی اش تحقق پذیری موهبت های روح القدس به شیوه ای فوق - انسانی است که معمولاً تجربه ای کنش پذیر از خدا را در روح آدمی، پدید می آورد. کرد و کار این موهبت ها به لایه های درونی شخصیت آدمی راه می گشاید و لمستان می کند و بدینسان بر روانشناسی عرفاً عمیقاً اثر می گذارد، بخصوص به هنگام تأمل و مراقبه که حاوی دانشی خاص و بدیع و القایی از خداوند است.

داده های تأمل و مراقبه نامعلوم و مبهمند زیرا دانش آزمایشی حاصل از آنها نه دانش مجرد متافیزیک است که خدا را علت نخستین هستی می گیرد و نه دانشی بر آمده از یزدانشناسی که بر الوهیتی استوار بر داده های وحی و مکاشفه گمانه زنی می کند. دانش حاصل از مراقبه دانشی شهودی است که ریشه در عشق دارد و به سختی به مقولات ساختگی فرو کاستنی است. عارف، عنصر فوق طبیعی را تجربه می کند، ولی قادر به مفهوم سازی از این تجربه نیست، زیرا تجربه ای است کاملاً یگانه که شبیه هیچیک از تجارب پیشین نیست و لذا به دیگری نیز انتقال پذیر نیست. قدیس ترزا می گوید، «از این به بعد، این تجارب میل به فوق طبیعی بودن می کنند و برآستی که به روشنی سخن گفتن از آنها بسیار دشوار است... چنان باریک و ظریفند چیزهای دیده و شنیده شده که ذهن به آنانکه در این امور بی تجربه اند از ابراز عقیده روشنی در آن باب درمی ماند.»^{۶۷}

این تجربه ای است بیان نشدنی و مطلقاً خارج از میدان فهم ما، یا به گفته ترزا: «من کلام دیگری نمی شناسم که بتوانم بدان وسیله این تجربه را شرح و توضیح دهم. و روح آدمی نیز نمی داند در آن حال چه کند. چه نمی داند که باید سخن گوید یا خاموش باشد، که باید بخندد یا بگریزد.

جهل باشکوهی است این، جنونی آسمانی است، که حکمت راستین از آن حاصل می‌آید، و به روح غنایی سرشار از شادمانی اعطا می‌کند.^{۶۸} این دانش القایی حاصل از مراقبه، معمولاً از خلال رویاها و تخیل فعال و ژرف‌بینی‌ها یا هر روش روانشناختی مرسوم دیگر که در روان درمانی بکار می‌رود بر روح آدمی مکشوف نمی‌شود، بل این فیضان را خداوند تنها از راه عبادت به جان‌هایی اعطا می‌کند که در راه کمال‌یابی مسیحی بسیار پیشرفته‌اند. در اینجا دیگر به مانند‌الها نیازی نیست که در کانون خود الوهیتی داشته باشند یا نداشته باشند. فقط نگاهی خیره به درون، آنجا که خدا ساکن است، غالباً برای آغاز به کار مراقبه القایی (infused Contemplation) کافی است، که بالطبع اشکال گوناگون به خود می‌گیرد و همه بسته به تمایلات روح فرد آدمی و خواست خداوند است که روحش مطابق طرح بی‌چون و چرای خواست وی به جان‌های خاصی اعطا شده است.

جهت رسیدن به حالت مراقبه القایی، جان آدمی ناگزیر می‌باید به تطهیری مضاعف که «شب‌ها» نام دارد تن در دهد، که یوحنا صلیب آن را چنین توصیف کرده است: «این شب که همان شب مراقبه است در افراد روحانی دو گونه تاریکی یا تصفیه پدید می‌آورد که ناظر بر دو جنبه سرشت آدمی است: جنبه حسی و جنبه روحانی. پس یکی از شب‌های تصفیه شب حسی است که در آن شب جان آدمی که به یمن حواس تابع روح شده تصفیه و تطهیر می‌گردد. و دیگری آن شب تصفیه است که روحانی است و در آن جان آدمی به یمن روح تصفیه و تطهیر و تلطیف می‌گردد و برای وصلت عشق با خداوند آماده می‌شود.»^{۶۹} این تصفیه و پاکسازی‌ها وحدت و تمامیتی مضاعف تولید می‌کنند، یعنی در این حالت تصفیه دل، خواهش‌ها و دلبستگی‌ها و شوریدگی‌های جان آدمی به خواب می‌روند و خاموش و زایل می‌گردند و تمامی قوای آدمی تحت

نظارت عقل و اراده به هم متحد می‌شوند. شب روح، انسان را که از شب نخست نیمه تمام مانده به خداوند - متوسل می‌سازد تا با وی و در وی تمامیت کامل حاصل گردد.

یوحنا صلیب می‌گوید که این راه، راه دردناکی است؛ چه بسیارند و چه بزرگند رنج‌های حاصل از این شب‌ها که زیان قاصر از ذکر آنهاست. نخستین تصفیه، احساسی خوف‌انگیز و ناگوار بیار می‌آورد. دومین شب ولنی با نخستین قابل قیاس نیست، چه برای روح بسی دلهره‌آور و ترسناک‌تر است. تبیین روانشناختی این شب‌ها چندان دشوار نیست. جهت وصول به انوار ناب و عالی مراقبه لازم است که نخست اشتها و قوای شناختی را که در شرف دریافت آند تطهیر کنیم. اوج حالت مراقبه حالتی پاک و ناب است ولی جانی که این مراقبه بر آن وارد می‌شود در ابتدا تاریک و ناپاک است. بنابراین، جان آدمی ناگزیر رنج بسیار می‌برد تا به انوار الهی واصل گردد. چه هر چه جان آدمی به خدا نزدیک‌تر می‌شود ظلمتی را که حس کرده سیاه‌تر گشته و ابهامی که از ضعفش برخاسته عمیق‌تر می‌شود... چنان تابناک است نور معنوی خداوند و چنان فراتر از فهم طبیعی ماست که هر چه بدان نزدیک‌تر شویم ما را سیاه‌تر و کورتر می‌کند.^{۷۰} از این گونه تصفیه و تطهیر هیچ نشانی در نوشته‌های یونگ نیست، گرچه شاید «جنبه هراس آور خدا یا وجه نومی» که یونگ و رودلف اوتو هر دو بران تأکید دارند تا حدی شبیه آن باشد.

هقایسه خویشتن یونگ با خویشتن مسیح

رشد تمام عیار عرفان، به وحدت کامل و پایدار جان آدمی با خداوند راه می‌یابد، خدایی که چنانچه گذشت، خود کانون جان آدمی است. همین است خویشتن به معنای مسیحی کلمه... خدا در کانون جان آدمی می‌زید

و فعال است و جان آدمی را دگرسان می‌سازد. به گفته یوحنا صلیب، این همان «دگرسانی عاشق در معشوق است».

قدیس ترزا آرامش و شادمانی حاصل از این احوالات را چنین شرح می‌دهد: «وصف این کانون جان یا روح، یا حتی باورکردنش چنان دشوار است که ناتوانی‌ام در توضیح این معنا شما را از وسوسه باور نکردن من می‌رهاند. دشوار می‌توان این نکته را فهم کرد که چگونه است که در جان آدمی هم رنج و عذاب در کار است و هم صلح و آرامش... گرچه ذهن از این درگیریها ناخرسند است ولی تشویش ندارد و آرامشش را از دست نمی‌دهد. زیرا شوریدگی‌های جسم و جان چنان مهار گشته‌اند که قد علم نتوانند کرد تا دوباره شکست خورند.»^{۷۱} این آرامش چنان ژرفناک است که فیضانی چونان فیضان حیات جاودانه فرا می‌آورد. و یوحنا صلیب می‌نویسد: «چیزی که جان آدمی در این بیداری و هشیاری از جلال خداوندی در می‌یابد و احساس می‌کند، یکسره توصیف ناپذیر است، زیرا آنگاه که جلال خداوندی به جوهر روح انتقال یابد... در جان آدمی ندای پرطنین آوای برتری‌های بی‌شمار و هزاران هزار فضیلت‌هایی که هیچگاه به شمارش در نمی‌آیند بگوش می‌رسد.»^{۷۲}

هرگاه روح بدین مقام رسد، بینش عقلانی آن سه تن همواره در آن مقام حضور خواهد داشت، و شاید پاره‌ای توصیفات یونگ از خویشتن ناظر بر همین حالت باشد. مثلاً وقتی می‌گوید، «در نتیجه غیر ممکن نیست که سرنمون تمامیت یک موضع کانونی اشغال کند تا بدینسان به تصویر خدا نزدیک‌تر شود... نیاز دینی، مشتاق تمامیت است و از این رو بر تصاویر تمامیت که به وسیله ضمیر ناآگاه عرضه شده و از ژرفنای طبع روانی ما، جدا از ذهن هشیارمان برخاسته است دست می‌نهد.»^{۷۳} اما تمامیت تربیع نیست، بلکه تثلیث است بدون سایه، و ناآگاه نیز مرکز جان آدمی است که به یمن فیضانی قداست بخش پیوسته باززایی می‌شود. یوحنا صلیب بهتر شرح

این تصویر را می‌دهد: «کانون جان آدمی خداست، و آنگاه که جان آدمی با تمام ظرفیت وجودی‌اش و با تمام زور و توان عملی‌اش به او واصل شد، چنان است که گویی به واپسین و ژرفترین کانون جانش راه یافته و آن آنی است که جان آدمی با همه توش و توانش خدا را محبت می‌نماید، او را درمی‌یابد و از او شادمان می‌گردد.»^{۷۲}

نگره روانشناختی‌ای که از پی وقوف و شناسایی تجربی این «کانون مسیحی» برمی‌آید، کاملاً با آنگونه نگره دینی که بیماران یونگ از راه نقاشی ماندالاها فرا می‌نمایند فرق دارد. افزون بر آن، کانون مسیحی چندان ربطی به ماندالاهایی که در آسیا بدست آمده ندارد، و یا حتی کمتر از آن، به وحدت اضداد که باز نمود دوگانگی‌ها و خدایان شریر و دجال‌هاست. در اوج مراقبه، تربیعی در میان نیست، بلکه همه تثلیث است، شری نیست بلکه همه خیر است، خوفی از خدا نیست بلکه همه محبت به خداست. چنانچه یکی از رسولان گوید، «در محبت خوف نیست بلکه محبت کامل خوف را بیرون می‌اندازد. زیرا خوف عذاب دارد و کسی که خوف دارد در محبت کامل نشده است. ما او را محبت می‌نمائیم زیرا که او اوّل ما را محبت نمود.» (اوّل یوحنا. ۴.۱۸)

رویکرد یونگ و آتو به دین بر مفهوم باستانی و ابتدایی انسان دینی و نیز بر خوف بیش از حد پا می‌فشرد تا بر محبت. در آن گونه عرفان، خوف همان قدر نمودگار اساسی تجربه دینی است که محبت. اگر خدا مظهر دوگانگی است، پس خوف نیز می‌باید به همان حد محبت مهم باشد. در نتیجه یونگ از نیکلاس اهل کلاوس، از اکهارت، و بویژه از یاکوب بوهم در مقام نمونه‌های اصیل عرفان مسیحی یاد می‌کند ولی به ترزا و عیسی و یوحنا صلیب کاری ندارد. همان قدر که آتو می‌گوید: «در عرفان مغرب زمینی ما، تنها نویسندگانی که وجه نامعقول، «هیبت آسا» و «شیطانی» عامل نومی در او زنده‌تر از همه است یاکوب بوهم است... در اندیشه

ارست که این همانی ما فوق عقلانی خیر و شر و از آنجا ممکن بودن ماهیت و سرشت دوگانه ربانیت بیان شده است.^{۷۵} در اندیشه یونگ، تصویر عرفان مسیحی ناکامل و اغلب بر خطاست، زیرا نه آموزه این دسته از عرفا منبع اصیل و معتبر مراقبه مسیحی است و نه آیین گنوسی و کیمیاگری هیچ گونه اثری بر معنویت راستین مسیحی نهاده‌اند. ما خویشتن را با تمامیت و قداست یکی می‌گیریم، و نیز با کمال، کمالی تام و تمام که نمی‌تواند شر را هم در بر گیرد بلکه همه خیر است. خطای بزرگ یونگ در این است که او به ربانیت دوگانگی نسبت می‌دهد و سپس به همانسان، خویشتن انسانی نیز به عنوان تصویری صادقانه از خدا به دوگانگی نیازمند می‌گردد.

پانویس‌های فصل چهارم

- 1- *Coll Works*, xi, 306; xvii, 86: xi, 363.
- 2- *Ibid.*, vii, 116
- 3- C. G. Jung, "The Spirit of Psychology," in *Spirit and Nature* (London, 1955), ed. J. Campbell, p. 426.
- 4- *Coll Works*, xvi, 192 fn.
- 5- Ira Progoff, *Jung's Psychology and its Social Meaning* (New York, 1953). P. 267.
- 6- *Coll Works*, xi, 303.
- 7- *Ibid.*, vii, 233 fn.
- 8- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, ii-ii, q. 174, a. 6

- 9- Mircea Eliade, *Images and Symbols*, p. 37.
- 10- *Coll Works*, xii, 15.
- 11- H. G. Baynes, in *Coll Works*, vi, iii-iv, and ix.
- 12- *Coll Works*, xi, 291-292.
- 13- *Coll Works*, xi, 163 fn.
- 14- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, ii-ii, q. 1, a. 1
- 15- *Coll Works*, xvi, 193.
- 16- *Ibid.*, vii, 104.
- 17- St. John of the Cross, *The complete Works of St. John of the Cross*, ed. Allison Peers (Westminster, Maryland, 1949), *Ascent of Mount Carmel*, Bk, ii, ch. 3, n. 4.
Ibid., n. 1.
- 18- *Coll Works*, v, 232-233. Cf. xii, 17.
- 19- *Coll Works*, xi, 455 fn.
- 20- *Ibid.*, x, 293. Cf. *Jung and the Problem of Evil*, p. 15.
- 21- *Ibid.*, xii, 13.
- 22- *Ibid.*, xi, 453.
- 23- *Ibid.*, xi, 163 fn.
- 24- St. Augustine, *The City of God*, Bk. 11. ch. 26. Cf. *De Trin.* xi, 2: xi, 7.
- 25- Thomas Aquinas, *De Verit.*, q. 10, a. 7.
- 26- *Coll Works*, xi, 134. *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 200-201.
- 27- Mircea Eliade, *Images and Symbols*, p. 157.
- 28- *Coll Works*, xi, 189.
- 29- St. Teresa of Avila, *The Interior Castle*, Seventh Mansion, ch. 1, n. 9; *the Relations*, Rel. ix, 12
- 30- *Coll Works*, ix, ii, 181-182.
- 31- C. G. Jung, in H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, pp. 253-254
- 32- Igor Caruso, *Existential Psychology*, p. 84.
- 33- *Coll Works*, xii, 299.
- 34- *Ibid.*, xii, 7; xiii, 53.
- 35- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 37, a. 3 and ad 2.

- 36- *Coll. Works*, ix, ii, 86.
- 37- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 27, a. 3.
- 38- *Ibid.*, I, q. 27, a. 4.
- 39- *Ibid.*, I, q. 27, a. 4 ad 3. Cf. Also, *Ibid.*, I, q. 28, a. 4
- 40- St. Augustine, *II Against Max*, ch. 14, n. 11, M.L. 42, 770.
- 41- Pius xii, *The Mystical Body of Christ*, n. 78.
- 42- Leo xiii, *The Holy spirit*.
- 43- St. Teresa of Avila, *The Relations*, xi, 8.
- 44- St. Augustine, *De Trinit*, xiii, 18.
- 45- St. John Damscene, *De Fide Orthod.*, iii, 20; Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, iii, qq. 14-15.
- 46- *Coll Works*, xiii, 22.
- 47- Mircea Eliade, *Images and Symbols*, p. 54. Cf. *Ibid.*, pp. 51-52
- 48- *Coll Works*, xi, 80-82.
- 49- *Ibid.*, xi, 95-104.
- 50- *Ibid.*, xi, 104.
- 51- Igor Caruso, *op. cit.*, pp. 199-200.
- 52- *Ibid.*, p. 200.
- 53- Mircea Eliade, *The Two and the One*, p. 82.
- 54- *Ibid.*, pp. 122-123.
- 55- *Ibid.*, p. 123 fn.
- 56- *Coll Works*, xi, p. 87.
- 57- St. Augustine, *Super Gen*, *ad lia.*, ch. 12; M.L. 34, 348.
- 58- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 93, a. 4. Cf. *De Verit.*, 10, 7.
- 59- *Coll Works*, x, 463.
- 60- C. G. Jung, in Victor White, *God and the Unconscious*, p. 267 fn.
- 61- *Coll Works*, viii, 278.
- 62- C. G. Jung, in Victor White, *God and the Unconscious*, p. 265 fn.
- 63- *Coll Works*, xi, 468. Cf. *Jung and the Problem of Evil*, p. 15.
- 64- Victor White, O. P., *God and the Unconscious*, p. 94. Rudolf Otto. *Mystique*

d'Orient and Mystique d'Occident (Paris, 1951), p. 145.

65- Mircea Eliade, *Cosmos and History*, p. 109 fn.

66- Rudolf Otto, *The Holy*, pp. 22 and 85 fn.

67- St. Teresa of Avila, *The Interior Castle*, Fourth Mansion, ch. 1, nn. 1-2.

68- St. Teresa of Avila, *Life*, ch. 16, n. 1. cf. Rudolf Otto, *The Holy*; pp.28 and 31.

69- John of the Cross, *Dark Night of the Soul*, Bk. I, ch. 8, n. 1.

70- Ibid., Bk. ii, ch. 16, n. 11.

71- St. Teresa of Avila, *The Interior Castle*, Seventh Mansion, ch. 2, nn. 14-15

72- St. John of the Cross, *Living Flame*, Stanza iv, n. 10. St. Teresa of Avila, *The Interior Castle*, Seventh Mansion, ch. 2, n. 3.

73- *Coll Works*, xi, 469.

74- St. John of the Cross, *Living Flame*, Stanza 1, n. 12.

75- Rudolf Otto, *The Holy*, p. 106. Cf. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*.

۵ . عقاید یونگ در باب شر

یکی از آزاردهنده‌ترین معماها در حیطه پژوهش‌های فلسفی یزدانشناختی تعیین ماهیت شر است. این مسئله برای آن ذهنیتی که در سایر حوزه‌ها درخشان می‌نماید ولی در هنر پیچیده اندیشیدن فلسفی یزدانشناختی تعلیمی ندیده حتی دشوارتر است. مبانی هر نظام فلسفی و یزدانشناختی را بدون تأمل و تفکر عمیق و تعلیمات رنج آور نتوان فراگرفت. این مطلب شاید در مورد یونگ و ایده‌های وی در باب شر صادق باشد. از اینرو جای شگفتی نیست که آثار بزرگترین اندیشمندان عالم مسیحیت با چیزی که یونگ آن را مشاهدات آرونی می‌داند کلاً ناسازگار و ناموافق باشد.

یونگ می‌گوید که رهیافت او به مسئله، نه یزدانشناختی است و نه فلسفی، بلکه استوار بر روش آرونی است. پس مشکل از کجاست؟ مشکل از آنجاست که علم متافیزیک به حوزه تجربه دست دراز می‌کند و آن را چنان تفسیر می‌کند که از لحاظ روش آرونی توجیه‌ناپذیر می‌نماید. بنابراین همین نحوه تفسیر مشاهدات آرونی است که برخورد و تلاقی آرای روانشناختی یونگ با آرای متفکرین نظریه‌پرداز، بویژه قدیس آگوستین را و اندیشه شر همچون *Privatio boni* یعنی فقدان خیر را بوجود می‌آورد. پس یزدانشناسان و فیلسوفان تا حدی حق دارند از دخالت آروین‌گرا (empiricist) تجربی مشرب به حوزه آنان و انتقاد از ابدۀ فقدان خیر بعنوان چیزی مغایر و ناسازگار با کشفیات روانشناختی خود بترسند.

یونگ می‌گوید که تجربه روانشناختی نشان می‌دهد هر چه را که

«خیر» می‌نامیم با «شر»ی به همان سان گوهرین تراز شده است؛ نکته‌ای که تصورات انتزاعی بنیاد نشده بر واقعیت را نقض می‌کند. در نتیجه «روانشناسی می‌باید بر واقعیت شر تأکید کند و هر تعریفی را که شر را ناچیز و به واقع ناموجود می‌شمرد مردود بداند. باید دانست که روانشناسی یک علم آروینی است و با واقعیات سر و کار دارد.»^۱

از اینرو، آنچه یونگ را بر آن می‌دارد که اندیشه فقدان خیر را مردود بداند اساساً حضور شواهد آروینی از وجود شر است. اما علاوه بر این، عامل دیگری نیز در کار است و آن نتایج اخلاقی مصیبت باری است که از این اصل کلی برمی‌آید؛ چنانچه در مورد یکی از بیماران یونگ به روشنی نمایان است:

پژوهشگر دانشگاه دیده‌ای که خود را درگیر اعمالی مشکوک و به لحاظ اخلاقی نکوهیده کرده بود، ناگهان مرید سرسخت اندیشه فقدان خیر شد، چون این اندیشه با طرح و نقشه او خوب سازگار بود. شر، فی‌نفسه، چیزی جز سایه نیست. فقدان ناچیز و گذرای خیر است، مانند ابری گذرا از فراز خورشید. این مرد مدعی بود که یک پروتستان مؤمن است و بنابراین دلیلی نداشت که به *Sententia Communis* حکم‌مشترک کلیسای کاتولیک متوسل شود. مگر آنکه به او ثابت می‌شد که این حکم مشترک برای وجدان ناراحتش بمنزله داروی آرامش بخش است. همین مورد خاص بود که نخست مرا بر آن داشت به مفهوم فقدان خیر در وجوه روانشناختی‌اش پی ببرم.^۲

افزون بر آن، از این اصل شر یک پیامد یا نتیجه نهایی حاصل می‌شود، که آن را هم یونگ پذیرفتنی نمی‌داند: «اگر شر ناموجود است، پس هر چه هست می‌بایست خیر باشد. از دیدگاه اندیشه‌ای جزمی، نه خیر از

انسان سر می‌زند، نه شر، زیرا «آن شریر» در مقام یکی از پسران خدا قبل از انسان وجود داشته است.^۳ به سخنی دیگر، وجود و ماهیت شر بسته به خداست، از اوست که این دو چونان آثار الهی نشأت می‌گیرند؛ و خدا نیز یک دوگانگی است مشتمل بر عناصر خیر و شر، مسیح و ابلیس. از این لحاظ، نیک و بد همانقدر واقعی و اثبات شدنی است که مسیح و ابلیس.

مبانی نظری آگوستین راه را برای حصول نتیجه نظری دیگری هموار می‌کند؛ راهی که خلاف مسیر روانشناسی آرونی است. یونگ می‌گوید، «... و من همچنین از آن حکمی انتقاد می‌کنم که از مفهوم فقدان خیر برآمده، از جمله اینکه همه نیکی‌ها از خداست و همه بدی‌ها از انسان (Omne bonum a Deo, omne malum ab homine) زیرا در آن حال، انسان از یک سو از امکان انجام هر گونه کار خیر محروم می‌گردد و از سوی دیگر قدرتی فریبده برای انجام شر به او داده می‌شود. در اینجا تنها شأنی که برای وی باقی می‌ماند شأن فرشته هبوط کرده است.»^۴ این عقیده همراه با اعتقاد عمومی نسبت به آموزه گناه اولیه بنیاد گونه‌ای آگاهی اخلاقی را بنا نهاد که خود تحول تازه‌ای در تاریخ بشریت به حساب می‌آمد. «نیمی از این قطبیت (ابلیس) که تا آن زمان اساساً پدیده‌ای متافیزیکی به شمار میرفت به عاملی روانی (گناه اولیه) فروکاسته شد، و این بدان معنا بود که اگر شیطان قادر به بهره‌جویی از پاره‌ای ضعف‌های بشری نبود، بازی را باخته بود.»^۵ از این رو، هر دوی این‌ها، یعنی هم ناممکن بودن انجام کار خیر و هم آموزه گناه اولیه، انسان را از هر گونه ارزش سازنده محروم می‌سازد. چیزی که در اینجا روی می‌دهد اینست که جانب تاریک خدا را از او برگرفته و اینک به انسان نسبت می‌دهند، که در نتیجه، در این میان، انسان چه از لحاظ روانی، چه از جهت آموزش و پرورش لطمه بسیار می‌بیند. «موارد شناخته‌شده‌ای هست که در آن‌ها تعلیمات دینی و

تمرین‌های طاقت فرسای کاتولیک‌ها و نیز نوع خاصی از تعالیم پروتستان‌ها که برای گناه و معصیت همواره مشام تیز کرده‌اند، چنان آسیب‌های روانی ببار آورده‌اند که فرد مؤمن را بجای ملکوت‌اعلی به مطب پزشکی روانکاو سوق داده‌اند»^۶

حال این خطا یا گاف روانشناختی را چگونه می‌توان جبران کرد؟ چون شر را منحصراً به انسان نسبت دادن انسان را به چیزی از لحاظ روانشناختی یک سویه مبدل می‌کند. بنابراین جهت بازیافت توازن لازم، کلیسا تحت لوای «احتمال‌گرایی اخلاقی» به محافظت از نظریات خود بر می‌خیزد، که در واقع چیزی نیست جز تغییر شکلی ظاهری از جفت‌های واقعی متقابل موجود در انسان از قبیل خیر و شر و شر و جز آن...^۷

ماهیت شر

اگر تعریفی که قدیس آگوستین از شر ارائه می‌دهد بر خطاست، پس چه کسی می‌تواند ماهیت گنگ و گریزان شر را توضیح دهد؟ یونگ مشکلات پژوهشی از این دست را کتمان نمی‌کند، و با فروتنی به ناتوانی خود در ارائه تعریفی جهان‌شمول و معتبر از خیر و شر اعتراف می‌کند. ما نمی‌دانیم خوب و بد در ذات خود چه هستند، بلکه تنها به طرزی مجرد از آنان باخبریم. و سپس می‌افزاید که به ژرفنای یک موقعیت واقعی پی بردن تنها کار خداست و بس. ولی همین گفته نیز چندان اثری بر او نمی‌نهد. چه می‌گوید، «از آنجا که من قطعاً فیلسوف نیستم از تعاریف کلی شانه خالی می‌کنم، تعاریفی که تنها به درد سخن‌پراکنی‌های فلسفی می‌خورد و برای اهل تجربه و آروین‌گراها کوچکترین فایده‌ای ندارد.»^۸ با این همه می‌نویسد: «منظور از گناه اهانتی است که به ناموس اخلاقی مان شده؛ و غرضم از شر دیو سیاهی است که همواره در طبیعت انسان دست بکار

است.^۹ اما این مطلب بستگی به عوامل بسیار زیاد دارد، و در این میان چیزی نیست که نتوان گاهی آن را شر نامید؛ زیرا داوری در آن باب بستگی به آن دیدگاه ذهنی دارد که آرای عمومی کمایش از آن حمایت می‌کند.

بر خلاف ابهامی که در مفهوم شر نهفته، یکی از ویژگیهایش به خوبی آشکار است. شر هستی منفی نیست، سایه نیست. چنانچه آگوستین می‌گوید، «من به راستی متقاعد شده‌ام که شر عاملی است به همان سان مثبت که خیر. جدا از تجربه روزمره، بسیار غیر منطقی است تصور اینکه می‌توان از کیفیتی بدون ضد آن سخن گفت. اگر چیزی نیکوست پس لازم می‌آید که در آنجا چیزی باشد که بد یا شریر باشد. گفتن اینکه چیزی نیکوست غیر ممکن است اگر نتوان آن را از چیزی دیگر متمایز ساخت.»^{۱۰} افزون بر آن «یکسان شمردن خیر با Ousia (هستی - entity) نیز برخاست، زیرا کسی که سراپا شریر است، وقتی واپسین نیکی خود را هم از دست می‌دهد به هیچ روی ناپدید نمی‌گردد... بنابراین نظریه، حتی ابلیس، این شر مجسم نیز می‌بایست خوب باشد چون وجود دارد، ولی چون سراپا بد است پس وجود ندارد.»^{۱۱} اگر عقیده آگوستین را درباره شر همچون فقدان خیر بپذیریم، به نظر یونگ با تناقض آشکاری روبرو شده‌ایم.

از این رو، گر چه خیر و شر از یکدیگر منتج نمی‌شوند ولی همواره باهمند. شر، نظیر خیر به مقوله ارزش‌های انسانی تعلق دارد و آن سوی قطیبتی را نشان می‌دهد که «روت آستروس» در این خاطره شخصی وصف کرده است: «یونگ با برقی در چشمانش بطور جدی بمن می‌نگریست؛ بعد گفت: خوب بودن برای تو باید همان طور باشد که بد بودن. اما اگر بخواهی فقط خوب باشی، از ترس مور مور خواهد شد، چون می‌بینم که چگونه شیطان از پشت سرت دارد سرک می‌کشد.»^{۱۲}

نسبیت شر

جین ویل رایت می‌گوید که بزرگترین سهم فکری یونگ در عصر اندیشه و تفکر توجه اوست به اخلاقیات و اندیشه‌های ضد و نقیض اوست در باب خیر و شر: «کسی بهتر از یونگ به این واقعیت پی نبرد که چگونه در آنچه که بد است، غالباً چیزی خوب وجود دارد، و نیز چگونه به نحوی مرموز، گاه بد خوب است.»^{۱۳}

اما آیا یونگ واقعاً به نسبی بودن شر باور دارد؟ گاه به نظر می‌آید که چنین است و با توجه به احتمالی بودن موقعیت‌های انضمامی و عدم قاطعیت داورهای اخلاقی، یونگ به نسبییت باور دارد. «با آنکه گناه بدترین و زیان‌بارترین چیزهاست، هنوز آنچنان جدی نیست که نتوان به یاری «استدلال‌های احتمال‌گرا» آن را به مصرف نرساند.»^{۱۴}

و نیز می‌نویسد: «شر چیزی است نسبی، تا حدی اجتناب‌پذیر و تا حدی اجتناب‌ناپذیر و زاده تقدیر - چنانچه فضیلت نیز چنین است و غالباً آدم نمی‌داند کدام بدتر است... خیر و شر وجوه اخلاقی این قطبیت طبیعی است... خیر و شر ارزش‌های احساسی یک اصل بشری است و ما نمی‌توانیم آن را به ماورای قلمرو انسانی‌اش گسترش دهیم.»^{۱۵}

با این حال، گاه به نظر می‌آید که یونگ خود شر را به صراحت رد می‌کند: «اما اگر من موضعی آرونی اتخاذ می‌کنم، بدان معنا نیست که خیر و شر را نسبی گرفته‌ام. من به روشنی می‌بینم که این چیز بد است، اما تناقض قضیه درست در اینجا است که این چیز برای شخص دیگر، در موقعیتی ویژه و در مرحله خاصی از تکاملش ممکن است خوب باشد. حال آنکه، خوب، در لحظه نامناسب و در مکان نامناسب ممکن است بدترین چیز ممکن باشد.»^{۱۶} این مطلب، ربطی به آن چیزی که معمولاً «شر اخلاقی» یا «گناه» می‌نامند ندارد، بل به آن چیزی مربوط

است که از لحاظ درمانی راحت و بی‌دردسر است. با این همه، چنانچه بعداً توضیح خواهیم داد، تمایزی از این دست ظاهراً ربطی به یونگ ندارد.

ارزیابی اندیشه‌های یونگ در باب شر

یونگ، از مشکلات برقراری گفتگو با فلاسفه و یزدانشناسان در باب معمای شر خوب واقف است و می‌گوید: «برداشت من اینست که ایشان نه از خود چیز که از کلمات و مفاهیمی سخن می‌گویند که درباره آن چیز است و بدان دلالت می‌کند.»^{۱۷} با این همه جهت توضیح دشواریهای موجود در این گفتگو، نمی‌باید دلیل آن را صرفاً در کلمات و مفاهیم که در ابهام و پیچیدگی خود مسئله چنانچه هست، جست، که بسیار بیش از آن است که فقط چیزی صرفاً تجربی و آروینی باشد. بعکس، حل معمای شر، با آنکه مسئله‌ای اساساً آروینی است، به نظام کاملی از مبانی فلسفی نیازمند است که دامنه‌اش از علم روانشناسی و متافیزیک و اخلاق و فیزیک و خداشناسی استدلالی (Theodicy) تا وحی و مکاشفه و یزدانشناسی گسترده است و از همین روست که گفتگو را چنین دشوار می‌سازد. تعابیر خود یونگ از واقعیات تجربی بسیار فلسفی است؛ نقد او از آرای اکوئیناس و آگوستین نیز فلسفی است و اصول و عقایدی که به یاری آنها به مسئله شر راه می‌یابد و می‌کوشد دشواری‌های حاصله را حل کند همگی فلسفی‌اند. علاوه بر آن مشکلات مرسوم معناشناختی نیز که در پس این مباحث نهفته، تفاهم متقابل را گنگ و ناممکن می‌گرداند. ما مطمئن نیستیم که وقتی یونگ مفاهیمی از قبیل شر، خیر، گناه، اخلاق، و اخلاقیات و جز آن را بکار می‌برد، به همان معنایی است که فی‌المثل آگوستین مراد می‌کند. با این حال، بهترست برخی از عقاید و نقادی‌های یونگ را در اینجا مورد تفسیر و ارزیابی قرار دهیم.

وجود شر - تعبیر یونگ از تعریف شر همچون فقدان خیر نادرست

است. نه آگوستین و نه توماس قدیس یارای تکذیب چنین واقعت آشکاری از تجربه را ندارند. شر، در عالم چیزی است بسیار واقعی و در انسان نیز شر وجود دارد. اکوئیناس می‌گوید: «اگر چنین بپنداریم که شر وجود ندارد، پس تمامی منعیات و مجازات‌ها بی‌معنا خواهند بود. چه همه آنها تنها به منظور برکندن و از میان بردن شر وضع شده‌اند... پس بدیهی است که در چیزها شر وجود دارد، چنانچه فساد هست، زیرا فساد خود شر است.»^{۱۸}

پس شر وجود دارد و بسیار هم واقعی است و ما از ته دل با یونگ موافقیم که این چنین بر اهمیت و موجودیت آن تأکید دارد. بنابراین، تعریف آگوستین از شر بهانه‌ای برای انکار وجود شر تواند بود - با برای توجیه اعمالی اخلاقاً نکوهیده، یا هر نتیجه دیگری که از تعبیر نادرست تعریف آگوستین از شر بدست می‌آید. در این عالم، جنگ و فقر و بی‌عدالتی وجود دارد و نیز رنج و گناه و استثمار و مرگ و بی‌رحمی و نادانی و هزاران بدی دیگر. موجودیت شر همانقدر نمایان است که وجود مرگ یا احساس درد؛ اینها همه شرند و توان به سادگی کتمان‌شان کرد.

ماهیت شر - یونگ یزدانشناسان را متهم به تناقض‌گویی می‌کند، ولی خودش هم به دام تناقض‌گویی می‌افتد. از یک سو یونگ آنگونه تعریفی که شر را بی‌اهمیت بپندارد و یا به واقع آن را ناموجود یا صرفاً چونان سایه‌ای بدانند، بشدت رد می‌کند و آن را نامقبول و از لحاظ روانشناختی بر خطا می‌شمرد. از سوی دیگر، مسیحیت را متهم می‌کند به اینکه همه جا بوی گناه استشمام می‌کند و تمام شرارت‌ها را به انسان نسبت می‌دهد و تنها مقام فرشته هبوط کرده را شأن بشر می‌داند. حال اگر قدیس آگوستین وجود شر را منکر است، پس انسان نه گناهکار است و نه فرشته متعبط، بلکه موجودی است بی‌گناه، فرشته‌ای است راستین، و اصلاً

قدیس است. اگر شر وجود ندارد، پس دگم گناه آغازین نیز وجود ندارد و در نتیجه منطقی نیست که کلیسا، چنانچه یونگ مدعی است، همه جا به دنبال استشمام بوی گناه باشد.^{۱۹}

در اینجا ما نیاز به یک تحلیل فلسفی همه جانبه داریم تا بتوانیم ماهیت شر را در مقام فقدان خیر توضیح دهیم. شر وجود دارد، اما این چه گونه وجودی است؟ اینجا است معمایی که مایه شگفتی بسیار کسان شده است. شر همیشه در خیر وجود دارد، و در خیر وجود دارد وقتی که خیر ناکافی است، وقتی که خیر از تمامت کمالی که مختص طبیعت آن است برخوردار نیست. از اینرو، نابینا یا نادان بودن شر است. و در کسی که از بینایی و دانایی محروم است قطعاً شر وجود دارد. اما این شر در واقع نوعی فقدان است، نقصان کمالاتی است که انسان کامل می باید دارا باشد. پس شر، فقدان خیری است که می باید در آنجا می بود.

و چون این فقدان، نیازمند چیزی است که از آن فاقد است، به وجهی ناسازه وار و متناقض نما شر فقط در خیر وجود دارد. بنابراین نابینایی، انسان که هست، هستی ندارد، بلکه فقدان (چیزی) است در کسی که به عنوان انسان، انسان خوبی است ولی از شر رنج می برد چون بینایی ندارد. بنابراین، اصطلاح فقدان خیر را این چنین باید فهم کرد. گرچه درد و رنج و مصیبت و گناه همگی در حکم فقدان (خیر) اند ولی همه این بلایا واقعی اند یعنی کسانی هستند که به این بلایا در واقعیت دچار شده اند.

آیا شر نیازمند علتی است؟ و اگر چنین است آن چگونه علتی است که تولید شر می کند؟ طبعاً علتی که تولید شر می کند به آنگونه علتی متکی است که لازمه محرومیت (Privation) است. یعنی اگر چیزی در برآوردن میل طبیعی خود ناموفق باشد، تنها بدان خاطر است که عاملی در کار بوده که آن چیز را از برآوردن میل طبیعی خود محروم کرده است. از اینرو عاملی که معلول را فرا می آورد، شر را نیز از قضا همراه آن پدید می آورد و

در مقام فرا آورنده معلول، این عامل عاملی است کارآمد و با کفایت، اما در مقام عاملی که مسئول فقدان کمال است همین عامل نارسا و بی کفایت است. آگوستین می گوید:

«هر چه چیزها بیشتر از هستی برخوردار باشند، علت هستی داری آنها نیز کارآمدتر است. اما وقتی ناقصند و کمبود دارند و از آنرو بد می کنند» یعنی باعث عیب و نقص چیزها می شوند دلایل بدکردن آنها نیز نارسا و معیوب است... برای شرپا کردن، دلیل آغازین و اصلی وجود ندارد. آنچه باعث پیدایش شر می شود، در واقع نوعی «ویرانگری» است. خود عیب، به این معنا که دلیلی ندارد، معیوب است. اگر بخواهیم دلایل این معیوب بودن را کشف کنیم چنانست که بخواهیم تاریکی را بینیم و سکوت را بشنوم. درست است که ما از تاریکی و از سکوت تا حدی شناخت داریم؛ که از آن یک، با چشم شناخت حاصل می کنیم و از این یک، با گوش. با این حال آنچه در اینجا حاصل شده احساس نیست، بلکه فقدان احساس است.»^{۲۰}

فی المثل، طفلی که نابینا زاده شده به وسیله همان عاملی نابینا شده که از او طفلی ساخته است. نابینایی، از این قرار، در مقام محرومیتی که حاصل فعل معیوب پدر و مادر است به طفل تعلق دارد، اما قصد والدین نابینایی آنطور که هست نبوده؛ و نابینایی برای فعل آنان، که زایش طفل است نیز ضروری نیست. به همین دلیل عیب و نقص چیزی عَرَضی و اتفاقی، یا به زبان خود آگوستین، نالازم است.

در نتیجه اکوئیناس نمی تواند علیت خدا را حتی در برخی بدی ها انکار کند، در گناهان که هرگز. حال این گزین گویه قدیمی را که بنابر آن *Omne Bonum a Deo, omne malum ab homine* هر چه خیر است از آن خداست و هر چه شر است از آن انسان، اگر تحت اللفظی بگیریم تنها نیمی از آن درست است و خود گفته نیز نیازمند توضیح است، زیرا خصلت جهان

شمولی ترفیع و ترویج الوهیت، مشتمل بر شر نیز هست، زیرا خداوند در مقام عامل نخستین کمالی را پدید می‌آورد که با نقصان هم جوار است. ولی حتی در این گونه موارد نیز، خداوند هیچگاه بدی را به خاطر بدی نمی‌جوید، بلکه بدی را به لحاظ خوبی می‌خواهد. چنانچه آگوستین می‌گوید، «خداوند هیچگاه به آفرینش فرشته یا انسانی که پیشاپیش پلیدی آتی‌اش را می‌بیند دست نمی‌زند، مگر واقف باشد بر اینکه از این شر خیری برخوردار خواهد خاست.»^{۲۱} شر نه به کمال عالم تعلق دارد و نه اساساً جزئی از نظام آن است، مگر به وجهی عَرَضی (accidentally) (یعنی به سبب برخی خوبیهای هم جوار). آگوستین می‌گوید: «نزد تو به هیچ روی شری در کار نیست، نه فقط نزد تو که نزد تمامت مخلوقات، زیرا ورای آنان، چیزی نیست که بتواند نظم و نظامی را که بر آنان حاکم کرده‌ای از هم بپاشد و درهم شکنند.»^{۲۲}

و نیز خداوند علت گناه نتواند بود. زیرا هر چند که خدا باعث و بانی هر کار و عملی است، باعث و بانی کار و عمل معیوب، که گناه است، نیست. عیب و نقصان معمولاً از یک علتِ برساخته برمی‌آید، یعنی از اراده مختار آدمی، آنگاه که از نظم و فرمان عامل نخستین، یعنی خدا خارج شده است. «در نتیجه، دلیل این عیب را نه در خدا که در اراده مختار آدمی باید دید، چنانچه دلیل نقص لنگیدن را در پای شکسته می‌بینند نه در قوه محرکه‌ای که به هر حال باعث جنبش پای لنگ شده است. به همان طریق نیز خدا علت فعل گناه است؛ و معذالک او خود علت گناه نیست، زیرا باعث نمی‌گردد که فعل، عیب و نقصی داشته باشد.»^{۲۳}

بنابراین اگر مایلیم به ماهیت شر هر چند گذرا نظری اجمالی بیندازیم، می‌باید عناصر اصلی این مسئله یعنی نظم و نظامت و تمامیت و تابعیت را مد نظر قرار دهیم. داوری در باب خوبی هر چیز، به هر حال، بسته به این نیست که آن چیز بخشی از نظم چیز خاصی باشد، بلکه در این است که

آن چیز فی نفسه چیست و در نظم کل جهان، که در آن هر بخش جایگاه کاملاً منظم خویش را دارد، چگونه جای گرفته. بینش ناکامل و معیوب ما از کل عالم، ما را از دیدن نیکی پنهان در پس بدی‌های خاص باز می‌دارد. ترکیب کردن و نظم بخشیدن (به امور) کار حکمت و فرزانه‌گی است، تحلیل کردن و تکه‌تکه دیدن کار علم.

خیر و شر ضد یکدیگرند، اما این ضدیت آنها چه گونه ضدیتی است؟ در تقابل‌هایی که «نسبی» شناخته شده‌اند، حضور و وجود یک طرف رابطه، مبتنی است بر حضور و وجود طرف دیگر رابطه. مثلاً مفهوم پدر، الزاماً متضمن مفهوم پسر است و برعکس. شاید همین سبب می‌گردد که یونگ بیندیشد: «بسیار غیر منطقی است تضمین این امر که بتوان کیفیت چیزی را بدون ضد آن بازگفت و برشمرد.»^{۲۴} اما این مطلب در باب مفاهیم خیر و شر صادق نیست. خیر و شر به ضدیت و تقابلی مربوط می‌شود که بنام «سلبی» (Privative) شناخته شده است. مفهوم خدا به مثابه خیر اعلی نه تنها متضمن هیچ شری نیست، که بعکس، شر، همچون چیزی که ناسازگار با ماهیت الوهی است، قطعاً از آن سلب شده است. علاوه بر آن، مفهوم نیکی بر ساخته و مخلوق نیز آنطور که هست، لزوماً مستلزم داشتن ارتباط با شر نیست - هر چند که شر به واقع در طبیعت وجود داشته باشد. پس شر تا آنجا مبتنی بر ارتباط با خیر است که فقدان و محرومیت نیازمند عاملی باشد که از چیزی که به ماهیت یکپارچه‌اش مربوط است محروم مانده باشد. مفهوم انسان مستلزم نابینایی نیست، اما نابینایی الزاماً مبتنی بر انسانی است که دچار این محرومیت شده است.^{۲۵} اظهاراتی از این دست بیشتر به یک نظام فکری هستی‌شناختی تعلق دارد. در هر نظام معرفت بخش سرانجام خیر از شر، چونان فقدانش، شناخت حاصل می‌کند. و قاعدتاً آنچه فاقد هستی است، مثل نفی و نقصان را، از طریق ارتباط آنها با عناصر هستی‌دار (entities) می‌شناسند:

نهی را از طریق آنچه نفی شده، نقصان را به وسیله رابطه‌اش با چیزی که دارای هستی است. بدینسان یک ضد، از خلال ضد دیگر شناخته می‌شود. پس شر را می‌باید از خلال خیر شناخت. آگوستین می‌گوید:

درست است که ما تاریکی و سکوت، هر دو را می‌شناسیم، اولی را به یاری چشم و دومی را از راه گوش. با این حال در این تجربه احساسی در کار نیست بلکه ما فقط فقدان احساس را داریم. پس اینکه کسی بخواهد از آنچه من می‌دانم که نمی‌دانم چیزی بیاموزد بی‌فایده است، مگر آنکه بخواهد بداند چگونه نداند چیزی را که چون باید بداند، هیچ‌کس قادر نیست بداند. زیرا چیزهایی را که ما می‌دانیم، نه با احساس که به یاری فقدان احساس دانسته می‌شوند - یعنی از طریق گونه‌ای «نا - دانستن» (Unknowing) (اگر این واژه معنایی داشته باشد) به نحوی که چیزها در عین حال هم دانسته‌اند و هم نادانسته. مثلاً وقتی دید چشم‌ها از احساسی به احساس دیگر گذر می‌کند، تاریکی را تنها آن هنگام که شروع کرده است نبیند می‌بیند به همان سان نیز هیچ حسی جز گوش قادر به درک سکوت نیست؛ با این حال، سکوت وقتی شنیده می‌شود که شنیده نشده است. به همان طریق نیز... وقتی واقعیت‌ها بیش از این قابل فهم نباشند، عقل هم از راه «نا - دانستن» شناخت حاصل می‌کند، زیرا چه کسی برآستی گناهان را می‌تواند فهم کند؟^{۲۶}

جنبه مثبت شر

یونگ می‌گوید شر عاملی است که به همان اندازه خیر مثبت است. در اینجا ما شاهد تغییر شکل یک مشاهده روانشناختی به یک اصل فلسفی هستیم. یعنی از این امر واقع که چیزی واقعاً وجود دارد به اصلی نظری می‌رسیم که می‌گوید هر چه که وجود دارد به صورت عاملی «مثبت»

وجود دارد. از آنجا که شر نیز وجود دارد، به صورت عاملی مثبت وجود دارد. و به عنوان عامل مثبت در عین حال کاربردی مناسب و سودمند دارد، یعنی یک «شر خوب» است. در اینجا با مشکلی معناساختی طرفیم که گیج کننده است، یعنی واژه‌هایی بکار رفته که گرچه همسان نگاشته می‌شوند ولی بر معانی و مفاهیم متفاوتی دلالت دارند. فهم این که منظور یونگ از شر چی است چندان ساده نیست، زیرا واقعیت آشکار تجربه این است که ما همیشه سعادت و نیک‌بختی می‌جوییم یعنی چیزی که مناسب و سودمند و خوش‌آیند است، نه شر و شرارت - همانسان که بینایی همواره طالب رنگ است نه تاریکی، و عقل نیز در طلب حقیقت است نه باطل. به سخنی دیگر، مقصد و غرض خواست و اراده ما خیر است و هر گاه به چیزی التفات می‌کنیم، التفات به خوبی آن می‌کنیم. هر گاه چیزی را رد می‌کنیم، بدی آن را بدان ضد آنچه خوب و مناسب طبع ماست رد می‌کنیم.^{۲۷}

ملاحظات از این دست را نباید در حکم نتایج مباحث بالا دانست، بلکه در حکم اصول و مبانی اولیه‌ای که از راه تجزیه تحلیل ساده و درون‌نگرانه اعمال خودمان بدست آمده‌اند؛ که در مقام اصول و مبانی اولیه اثبات شدنی نیستند، بلکه فقط با مشاهده رفتارمان قابل درک می‌گردند. به هر حال به قصد تولید شر عمل کردن، خلاف راه و رسم عملکرد امیال ماست. حتی وقتی هم که باور داریم به خاطر شر عمل می‌کنیم، آنچه طالبیم، شر چنانچه هست نیست، بلکه خیری است که از آن شر حاصل می‌گردد. آگوستین می‌گوید، «کسی مردی را به قتل رسانده، چرا چنین کرده است؟ وی یا به همسر مقتول چشم طمع دوخته یا به مالش یا می‌خواسته دست به سرقت زند تا امرار معاش کند، یا از این می‌ترسیده که مقتول باعث شود که او چیزی از دست دهد، یا از دست مقتول زیان دیده و در آتش انتقام می‌سوخته. آیا این شخص بدون داشتن انگیزه و

فقط از فرط عشق به آدم‌کشی، می‌توانسته کسی را به قتل برساند؟ چه کسی این را باور می‌کند؟... بنابراین حتی خود کاتیلین* نیز جنایاتش را دوست نمی‌داشت بلکه چیز دیگری می‌طلبید، همان که به خاطرش دست به جنایت می‌زد.^{۲۸}

همه این ملاحظات نشان می‌دهد که تا چه پایه عقاید یونگ در باب شر بمثابة عاملی مثبت گنج‌کننده است. یک شر بی‌آزار و سودمند (Convenient) برای ما چیز خوبی است اما برای یونگ شاید بد باشد. و بعکس، یک خیر ناسودمند و آزاردهنده چیزی است بد حتی اگر تا حدودی خوب باشد - این خود یک ناسازه (پارادوکس) حیرت‌آوری است که آگوستین آن را در این عبارت خلاصه کرده: «هر که خوبی هر گونه طبع و سرشتی را هرزه‌وار دوست بدارد و حتی بدان دست یابد، با کسب چیزی خوب خود را بد کرده است و با از دست دادن چیزی بهتر، غمگین.»^{۲۹}

در اینجا ما با مثنی مبانی و اصولی سر و کار داریم که امکان تغییر آنها بسیار ناچیز است. پس فقط می‌کوشیم مسائل معنا شناختی حاصل از این مفاهیم را روشن کنیم و دیدگاه‌های اولیه را بیازماییم، تا در صورت امکان به زمینه مشترکی دست یابیم.

با توجه به این آراء و عقاید، ایرادها و مخالفت‌هایی که علیه عقاید یونگ در باب ادغام شر و نیز درباره قطبیت خویشتن ابراز می‌شود نباید باعث شگفتی بشود. برآستی که بدی همچنان همدم باوفای وجود انسانی است و پاره‌ای از بدی‌ها، چونان رنج و عذاب را می‌توان در خود ادغام کرد. زیرا هیچگاه رنج و عذاب در نظر وی بی‌اهمیت و بی‌معنا نبوده است. الیاده می‌گوید که برتری مسیحیت در ارجی است که برای رنج

* Catiline سیاستمدار رومی که به توطئه قتل کنسولها دست زد. م

بردن قائل است، یعنی دگرسان کردن احساس درد از حالتی منفی به تجربه‌ای با محتوایی مثبت. و بعد می‌افزاید که هیچ دین و مذهبی نیست که رنج بردن را ناچیز و بی‌اهمیت تلقی کند. یونگ نیز همین عقیده را دارد و برای رنج بردن ارج روانشناختی مهمی قائل است. می‌گوید: «در قلمرو روح، همه آفرینندگی‌ها و نیز هرگونه پیشرفت روانی انسان، از رنج بردن جان آدمی برمی‌آید و دلیل رنج بردن، چیزی نیست جز رکود معنوی یا نازایی و سترونی روانی.»^{۳۰} اما رنج و عذاب در این گونه موارد همان شری است که تجربه می‌کنیم و از آن در عذابیم، نه اینکه کار بدی کرده باشیم یا دست به اعمال شریرانه زده گناهی مرتکب شده باشیم. به مجازات رسیدن چیز بدی نیست، ولی سزاوار مجازات بودن بد است. گناهان ما، همیشه مخالف و ضد طبیعت ماست و از اینرو هیچگاه ادغام شدنی نیستند.^{۳۱}

بنابراین عمل شریرانه هیچگاه آنقدرها ضروری نیست که ما مجبور باشیم به خاطر مسئله فردانیت با آن کنار بیاییم. بعکس همین است که تحقق‌پذیری روند فردانیت را ناممکن می‌سازد. «وای بر آنانی که بدی را نیکویی و نیکویی را بدی می‌نامند. که ظلمت را به جای نور و نور را به جای ظلمت می‌گذارند. که تلخی را به جای شیرینی و شیرینی را به جای تلخی می‌نهند.» (صحیفه اشعیا، نبی ۵ - ۲۰)

و با این همه و به نحوی ناسازگار شری نیست که نتواند خیر تولید کند، و خیری نیست که نتواند شر بیافریند. زیرا چنانچه آگوستین می‌گوید: «حتی خداوند قادر متعال نیز، اگر نیکویی و قدرتش چنان نبود که حتی از شر نیز خیر فرا آورد، نمی‌گذاشت که شر بکارش راه یابد.»^{۳۲} چرا؟ چون شر همیشه آمیخته به خیر است. مثلاً مشرب کمونیم چنانچه هست شر است اما اگر نسبت به لزوم عدالت اجتماعی هشیاری بیشتری بخرج دهد به طور غیر مستقیم باعث امر خیر می‌گردد. از سوی

دیگر خیر نیز ممکن است تصادفاً باعث شود که فرد ضعیفی رسوایی بیار آورد، چنانچه مسیح در برابر فارسی‌ها بیار آورد. پس بدی آن طور که هست نمی‌تواند خوبی تولید کند و برعکس.

تحلیلی دقیق از آراء و گمانه‌زنی‌های یونگ نشان می‌دهد که عقاید وی در باب شر حول دو ملاحظه اصلی می‌گردد: نیاز روانی بیمارانش و مفهوم خدا همچون یک دوگانگی. نخست نیاز روانی بیماران که در این مورد، در اینکه بدانیم برای آنها چه چیزی خوب است یا بد چنان عوامل بی‌شماری دخیلند که غالباً اصلاً نمی‌دانیم مناسب حال آنها چه چیزی است. «بیمار شاید می‌داند چه کاری واقعاً بد است ولی باز همان را انجام می‌دهد و سپس دچار عذاب وجدان می‌گردد. از دیدگاه روان‌درمانی، یعنی از دیدگاه آروینی (آمپیریک) کاری از این دست ممکن است برای بیمار بسیار خوب باشد»^{۳۳} بنابراین از این دیدگاه است که پزشک می‌باید بسنجد ببیند که آیا فلان کار برای سلامت بیمارش خوب است یا بد. «معمولاً احکام اخلاقی روی کاغذ روشن و دقیق می‌نمایند ولی همین احکام وقتی بر «لوح زنده قلب آدمی» نگاشته می‌شوند، به هجویات اسف‌باری بدل می‌گردند، بخصوص از زبان آنانکه با صدایی بلندتر از همه سخن می‌گویند.»^{۳۴}

پس به نظر می‌آید که یونگ خیر و نیکی را به وسیله لزوم یا نیاز روان‌درمانی محض بیمارانش اندازه‌گیری می‌کند. گفته‌های خود وی نیز اعتبار اخلاقی ممتازی به این اصل می‌بخشد؛ و این امکان را رد می‌کند که یک راه حل روان‌درمانی خوب ممکن است از لحاظ اخلاقی بد باشد، یعنی معصیت‌بار باشد، یعنی در حکم مردود دانستن اخلاق عینی باشد. یونگ می‌گوید که کلیسا میان شر جسمانی و شر اخلاقی تمایزی قائل شده، یعنی شر جسمانی ممکن است خواست باری تعالی باشد (مثلاً جهت رشد و پرورش بشر) ولی شر اخلاقی به هیچ رو خواست او نیست؛

زیرا ارتکاب گناه حتی آنجا که در حکم وسیله‌ای است برای هدف ممکن نیست خواست باری تعالی باشد. مشکل بتوان رأی کلیسا را در موقعیت‌های مشخص انضمامی به درستی اثبات کرد؛ زیرا اختلالات جسمانی و اندامی خود در حکم بیماری‌اند، و بعنوان بیماری، هم پدیده‌ای اخلاقی‌اند هم جسمانی.^{۳۵} بدینسان یونگ میل ندارد میان خطایی که آزادانه مرتکب می‌شویم و رنج و عذاب حاصل از آن تمایزی قائل شود. حاجت جسمانی و روانی فرد آدمی تنها معیار اخلاقی اوست و اخلاق نیز برای او چیزی است صرفاً عملی (pragmatic) و تابع «سلامت انسان».

آخرین کلید فهم آرای یونگ در باب شر را می‌باید در تصور نادرست او از خدا دید. یونگ به شیوه‌ای ساده، یعنی از راه نسبت دادن دوگانگی به خدا معمای شر را حل می‌کند. یهوه دو پسر داشت، مسیح و ابلیس که اولی تماماً پاک و نیک سرشت و دومی سراپا شریر بود. و از آنجا که دستگاه آفرینش به زبان خود یونگ «در همه اجزایش خودِ خداست» پس ناگزیر صفات آفریدگار یعنی دوگانگی و قطبیت او را می‌باید منعکس کند. از اینرو عقاید یونگ در باب خدا مبتنی بر احیاء عقاید کهنه مانویت در باب خدا به مثابه یک دوگانگی است - گرچه یونگ از این اتهام سخت بیزار است. آگوستین به هنگام وصف اینکه چگونه مرتکب خطای مانویت شده می‌گوید، «چگونه می‌توانستم بفهمم که خطا کرده‌ام، چون بینشم به یاری چشم‌ها به اجسام مادی محدود می‌شد و به یاری عقلم به توهمات.»^{۳۶} آیا یونگ نیز به همان اصولی متکی است که آگوستین را به راه خطاکشانده؟ شاید نه. ولی این مطلب روشن است که خطاهای یونگ خطاهای آرونی نیستند، بلکه فلسفی‌اند. نه دوگانگی خدا قابل مشاهده است و نه هیچ یک از آرای یونگ در باب شر و گناه. به زبان فلسفی، نادانی ما از ماهیت راستین خداوند راه به مشرب «انسان گونه‌انگاری»

می‌برد، و در نتیجه به برداشتی از او که استوار بر دانش ما از اجسام مادی و از جسم خودمان است. از دوگانگی طبیعت و انسان به دوگانگی خدا جهیدن، جهشی است مرسوم و مهلک. و راحت‌تر و بدتر از آن جهیدن از دوگانگی خدا به دوگانگی طبیعت و انسان است. به رغم ژرف بینی‌ها و مشاهدات پراج یونگ، در اینجا وی به صورت فیلسوفی نمود می‌کند که دارای آرای مبهم و لحظه‌ای است و به زحمت در تاریکی‌ها راه می‌جوید.

پانویسهای فصل پنجم

1- *Coll Works*, ix,ii, 53. Cf. xi. 357; ix,ii, 54.

2- *Ibid.*, xi, 304.

3- *Ibid.*, xi, 357. Cf. ix,ii, 41.

4- *Ibid.*, xi, 305.

5- *Ibid.*, xiv, 79.

6- *Ibid.*, xii, 20-21.

7- *Ibid.*, xii, 21. «با آنکه گناه بدترین و زیانبارترین چیزهاست، هنوز آنچنان جدی نیست که نتوان با استدلالهای احتمال‌گرا آن را به مصرف نرساند.»

8- C. G. Jung, in H. L. Philp, *Jung and Problem of Evil*, p. 209. Cf. *Coll Works*, X, 457.

9- C. G. Jung, in H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, p. 211. Cf. *Ibid.*, p. 212.

10- *Ibid.*, p. 18. Cf. *Coll Works*, ix,ii, 41, 53.

- 11- C. G. Jung, in H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, p. 19.
- 12- Ruth Straus, "A Personal Recollection," in *Contact with Jung* p. 74. Cf. *Coll Works*, ix,ii, 47.
- 13- Jane Wheelwright, "A Personal Experience," in *Contact with Jung* p. 228.
- 14- *Coll Works*, xii, 21.
- 15- *Ibid.*, xi, 197.
- 16- *Ibid.*, x, 459. Cf. *Memories, Dreams, Reflections*, p. 329.
- 17- *Ibid.*, x, 456.
- 18- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 48, a. 2.
- 19- *Coll Works*, ix,ii, 54
- 20- St. Augustine, *The City of God*, Bk. xii, ch. 7-9. Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 49, a. 1.
- 21- St. Augustine, *The City of God*, Bk. xi, ch. 18. Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 49, a. 2.
- 22- St. Augustine, *Confessions*, Bk. 7, ch. 13, 19.
- 23- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I-II, q. 79, a. 2.
- 24- C. G. Jung, in H. L. Philp, *Jung and the Problem of Evil*, p. 18.
- 25- St. Augustine, *Ench.*, ch. 4, 14.
- 26- St. Augustine, *The City of God*, Bk. xii, ch. 7.
- 27- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 48, a. 1 ad 4.
- 28- St. Augustine, *Confessions*, Bk. ii, ch. 5, 2.
- 29- St. Augustine, *The City of God*, Bk. xii, c. 8.
- 30- *Coll Works*, xi, 331. Cf. Victor White, O.P., *Soul and Psyche*, pp. 164-165; Mircea Eliade, *Cosmos and History*, p. 96; Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 48, a. 6.
- 31- St. Augustine, *The City of God*, Bk. xiv, ch. 7; Victor White, O.P., *Soul and Psyche*, p. 164
- 32- St. Augustine, *Ench.*, ch. 3, 11.
- 33- *Coll Works*, x, 459-460.
- 34- *Ibid.*, xii, 30; Victor White, O.P. *Soul and Psyche*.

۲۰۱ بانویسهای فصل پنجم

35- *Coll. Works*, xi, 169 fn.

36- St. Augustine, *Confessions*, Bk. 3, ch. 7, 12; Thomas Aquinas, *Summa Theol*, I, q. 49, a. 3.

۶ . دین و اسطوره

اسطوره میان اکثر یزدانشناسان و فلاسفه از اعتبار و محبوبیت ناچیزی برخوردار است. نزد آنان اسطوره به معنای گونه‌ای دانش خاص است که ضد واقعیت و مترادف با افسانه و حکایت و قصه است. نگرشی از این دست بی‌شک ساده‌انگارانه است و با آنکه احتمالاً در ارتباط با موضوعی که مورد توجه تفکر اساطیری است (قاعدتاً تصویر چیزی مقدس) درست می‌نماید، اما از لحاظ اهمیت روانشناختی و دینی‌ئی که اندیشیدن اساطیری داراست، نادرست است. اگر ما اسطوره را بمثابة «احیای روایت‌گونه واقعیتی ازلی به پنداریم که جهت برآوردن نیاز روانی عمیقی به زبان آمده و جزئی حیاتی از تمدن بشری است... و طرحی عملی از ایمان و حکمت اخلاقی انسان ابتدائی عرضه می‌کند،^۱ آنگاه اسطوره را می‌باید نه بسان قصه و حکایت که همچون فرامودی روانشناختی از ژرف‌ترین نیازهای انسانی دانست. اسطوره ویژگیهای انسان ابتدائی و به یک معنا انسان مدرن را آشکار و بیان می‌کند؛ زیرا به گونه‌ای متناقض نما، اسطوره هنوز عامل مهمی در تعیین رفتارها و رویاهای ماست.

هنش اسطوره

نزد انسان‌های ابتدائی هر چیزی که فاقد الگوی مثالی است بی‌معنا و فاقد واقعیت است، زیرا به واقعیت تنها از راه تکرار الگوها می‌توان دست

یافت. امور این جهان و اعمال انسان‌ها تا وقتی از سرنمون‌ها تقلید و آنها را تکرار می‌کنند واقعی‌اند؛ و از آنجا که تنها چیزی که اهمیت و اعتبار دارد نخستین تجلی آن است اشیاء و اعمال و رفتار آدمیان وقتی ارزشمند و واقعی‌اند که بتوانند اعمال اساطیری موجوداتِ ازلی را از نو تولید کنند. از این رو اسطورهٔ پیدایش عالم قاعدتاً در حکم الگوی مثالی هر گونه آفرینش و کنش است. آنچه خدایان می‌کنند، انسان نیز همان کند: این است الگوی رفتار انسان ابتدائی. از این رو جهان افسون‌کننده خدایان و قهرمانان و نیاکان ما معنای خاصی می‌یابد، زیرا همه آنها برای جامعه باستانی شخصیت‌هایی از نوع عالی (پارادایمیک) بوجود می‌آورند. بنابراین اسطوره نخستین روایت هر آن چیزی را شرح و تعلیم می‌دهد که برای حیات انسان بدوی با معناست و بدینسان برای رفتار انسانی سرمشق و الگو فراهم می‌کند. کرنی می‌گوید: «بازگشت به خاستگاهها و به عالم آغازین، ویژگی اصلی هر گونه اسطوره است. فیلسوف می‌کوشد به جهان نموده‌ها رخنه کند تا بگوید چه چیزی واقعاً وجود دارد اما راوی اسطوره‌ها به گذشته‌ها و به عالم آغازین باز می‌گردد تا به ما بگوید چه چیزی در اصل وجود داشته است»^۲. خیر و شر، مرگ و زندگی، خدایان و شیاطین و سایر معماهای بشری همگی راه‌حل و توضیحات لازم را در همین تواریخ و حکایات سرنمون‌وار که شکل‌دهنده حیات انسان بدوی است می‌یابند، حیاتی که تنها زمانی واقعی و با معناست که او از الگوهای فرا - انسانی تقلید می‌کند و اعمال نمونه‌های بارز و فوق‌العاده را شرح می‌دهد.

تکرار اساطیر مربوط به پیدایش عالم معادل بازآفرینش جهان هستی است تا بدینسان انسان ابتدائی را به زمان اساطیری فرا افکند. انسان ابتدایی خود را به زمانی که در آن عمل آفرینش بوقوع پیوست منتقل می‌کند تا بتواند در آنجا در یک زمان حال مداوم بسر برد و بدینسان در

جهان مرموز خدایان سهیم شود.^۳ و هرگاه انسان‌های ابتدائی از زمان و مکان موجود می‌گریزند تا در زمان و مکانی اساطیری غوطه‌خورند، در واقع از تاریخ، از برگشت‌ناپذیری تاریخ و از بی‌معنایی زمان حال تاریخی نیز می‌گریزند. نزد انسان‌های ابتدائی تاریخ ربطی به «زمان حال» مرموز و گریزانی که مدام در حال گذر است ندارد، بلکه به زمان آغازین و واقعه آغازینی که در ابتدای زمان بوقوع پیوست مربوط است. مردمان ابتدائی تاریخ مداوم و پیوسته را از میان برمی‌دارند و تنها بدان در ارتباط با رویدادهای سرنمون‌واری که معمولاً وقایع مربوط به خدایان و اقدامات آنهاست معنا می‌بخشند.^۴

دلالت‌های ذهنی، فلسفی و یزدان‌شناختی اسطوره

آنچه که روانشناسی و الهیات یا یزدانشناسی انسان ابتدائی را باز و مکشوف می‌سازد در واقع اسطوره است، و لذا در پس پدیداری مداوم اسطوره در طی قرون، عناصر یزدانشناختی و روانشناختی بسیار نهفته است. لوی برول به مسئله همذات‌پنداری مردمان ابتدائی با قبیله و عالم هستی اشاره می‌کند و این همذات‌پنداری را عارفانه می‌نامد. به نظر وی اسطوره و آئین و آداب پدیده‌ای است کیهانی، به این معنا که تاریخ اسطوره و عوامل مربوط به آئین و شعیره و آداب همواره از حیث حضور اشیاء کیهانی و وزن کیهانی بسیار پربارند، و از آنجا که اسطوره در حکم عاملی است مقدس، طبیعت هم به عاملی مقدس بدل می‌گردد. «با تقلید از خدایان، انسان در ساحت قداست باقی می‌ماند، یعنی در ساحت واقعیت. با فعلیت بخشیدن دائمی به رفتارهای الوهی و مثالی است که جهان برای انسان مقدس می‌گردد. پس رفتار دینی انسان سهم مهمی در حفظ و دوام قداست عالم دارد.»^۵

نگرش معنوی انسان‌ها

وجودی است، یعنی حاصل موقعیت خاص این نگرش در کل عالم است. اسطوره پاسخی است به معما و راز وجود انسان ابتدائی، رازی که از وقوف بر اعمال جنسی، از مرگ آگاهی، از معمای طبیعت، از وجود خیر و شر و از همه بالاتر، از تجربه امر قدسی ناشی می‌گردد. از این رو، اسطوره همان مسائلی را مطرح و حل می‌کند که فلسفه؛ ولی نه به وسیله تحلیل و بررسی عقلانی از واقعیت که خاص تعمق و تاملی علمی است، بلکه به یاری درام و نمایش، کنش و تجربه و کشف و شهود. اسطوره از راه توالی رویدادهائی که تاریخ مقدس را برمی‌سازند به حیات انسانی. معنا می‌بخشد و بدینسان به اینکه چگونه و به یاری چه کسی و چرا چیزها بوجود آمده‌اند پاسخ می‌دهد. اسطوره در واقع نوعی فلسفه ابتدائی است که به انسان سرگشته باستانی معماهای همیشگی حیات را توضیح می‌دهد.

نزد لوی برول، اسطوره‌ها تواریخ مقدس جامعه ابتدائی‌اند که نه به شیوه‌ای دیالکتیکی، بل از طریق کنش و عمل، نگرش معنوی انسان ابتدائی را به نمایش می‌گذارند، اعمالی که به واقع تجلیات اصیل شخصیت انسان‌اند. چنانکه اکوئیناس می‌گوید، «همانسان که عقل و اراده آدمی در امور عملی به وسیله سخن گفتن نمود می‌کند، به همان طریق نیز عقل و اراده را می‌توان از راه رفتار و اعمال فرد آدمی شناخت، زیرا به نظر می‌آید که انسان همواره آنچه را که نیکو تلقی می‌کند انجام می‌دهد.»^۶ و این نگرش معنوی بسیار حائز اهمیت است، زیرا با آنکه اساطیر و آئین و نمادها مدام در حال تغییر و تحولند، همواره عامل مشترکی در پس همه آنان پایدار مانده است. انسان شناس فرانسوی می‌گوید «قطع نظر از اینکه فرق میان اساطیر و آئین‌ها و نمادها تا چه اندازه باشد، منشاء همگی یکی است، یعنی همان قدرت عرفانی ماوراء طبیعی است.»^۷

اسطوره خواهش عمیق انسان جهت فراتر رفتن از وضعیت انسانی‌اش

را آشکار می‌سازد، و تجربه دینی نیز خواه ناخواه به فراسوی امور راه می‌برد. انسان از آنچه که به یاری الگوهای انسانی محض بدست می‌آورد راضی نیست، بلکه مشتاق رسیدن به الگوهای ورا انسانی و به فردوس برین و مافوق زمینی است. یونگ می‌گوید: «نمودار یا نمودگار دین‌داری نمی‌تواند حفظ انسان باشد، زیرا این نمودار می‌باید آنچه را که واقعاً هست باز نمود کند، یعنی مجموعه تمامی تصاویر ازلی را که فرانمود آن عامل فوق‌العاده تواناست؛ عاملی که همیشه و همه جا حضور دارد. چیزی را که در شکل آشکار انسانی می‌جوئیم یک انسان نیست، بل یک ابرمرد، یک قهرمان یا خداست، موجودی شبه-انسانی که اندیشه‌ها و اشکال و چهره‌هائی را که به جان آدمی چنگ می‌اندازد و بدان شکل می‌دهند نمادین می‌کند.»^۸

اسطوره نمی‌تواند به قعر اسراری که در سرشت خداوند است فرو رود، بلکه به گونه‌دیگر رفتار می‌کند، یعنی الوهیت را به مثابه چیزی که قرار است آرزوی انسان را برآورده سازد توصیف می‌نماید و بدین‌سان میل عمیق دینی و هستی‌شناختی انسان ابتدائی را برملا می‌کند. در واقع سرچشمه و منبع تجلی تصویر خدایان مرموز، چیزی جز میل به استعلا، و فراتر رفتن نیست. از این رو خداوند می‌باید چیزی همچون یک قهرمان یا ابرمرد یا موجودی کاملاً قدرتمند باشد و اعمال و رفتارش فراسوی واقعیاتی که وضعیت بشری را نکبت‌بار می‌سازد قرار گیرد، واقعیاتی همچون دوگانگی، احتمال و تضاد، فساد، شر، وجودی پاره‌پاره و مرگ. «انسان آرزومند آن است که همیشه بدون صرف تلاش و کوشش در مرکز جهان واقعیت، یعنی جهان مقدس قرار گیرد و به یاری وسائل طبیعی، از وضعیت بشری‌اش قدری فراتر رود و به نوعی احوالات الوهی دست یابد، همان که مسیحیان احوالات انسان قبل از هبوط می‌نامند.»^۹ انسان ابتدائی دل در گرو فضای آرمانی دارد و مشتاق کسب زمان آرمانی،

شرایط آرمانی، وحدت آرمانی، اشکال آرمانی، ارزش‌های مطلق و واقعیات مطلق است. انسان به یمن قدرت سحرآمیز آئین و شعیره از محدودیت‌های زمینی‌اش فرا می‌گذرد تا به قلمرو احوالات آرمانی که میراث خدایان است دست یابد. و هرگاه توانسته باشد از وضعیت بشری‌اش فرا بگذرد، به وحدت و یگانگی نیز که دنباله طبیعی آن است دست یازیده است. زیرا انسان ابتدائی تشنگی سیراب نشدنی جهت نابود کردن وجودهای پاره پاره و به هم ریخته دارد. معمولاً در الوهیت است که تقابل‌ها بطور نمادین با هم متحد می‌شوند و با تقلید از خدایان، «دیگر انسان خود را پاره جدا بافته نمی‌بیند بلکه همچون عالمی از هستی زنده کیهانی می‌بیند که چشم به سایر هستی‌های زنده کیهانی که او را احاطه کرده‌اند گشوده است.»^{۱۰}

تغییر شکل و فاسد شدن اسطوره‌ها

تاریخ به ما می‌آموزد که اسطوره‌ها گاه فاسد می‌شوند، گاه قداست خود را از دست می‌دهند و گاه بسادگی ناپدید می‌گردند. طبعاً اگر ما فرق میان تصویر امر قدسی و کارکرد روانشناختی اسطوره را بیاد داشته باشیم، آنگاه راحت‌تر می‌توانیم دگرذیبی و مسخ مداوم تصاویر مقدس، مراسم و آئین و نمادهای مقدس سرتاسر اعصار را از یک سو، و تداوم تفکر اساطیری در طول قرون را از سوی دیگر دریابیم.

از آنجا که در اسطوره، تصویر امر قدسی ناشی از دل‌بستگی شدید به امر قدسی است و نیز از نیاز انسان ابتدائی به همذات‌پنداری با عالم کیهانی و وزن و حرکت کیهانی سر می‌زند، این تصاویر به نشانه‌ها و مشخصه‌های انسان‌انگارانه و ویژگی‌های کیهانی که هر دو نیازمند بالابشدن آمیخته است. بنابراین مسخ خدایان ضروری و نتیجه منطقی طبیعت خود اسطوره است. در اسطوره‌ها خدایان کم‌کم از شر و شور می‌افتند،

شهویشان کاهش می‌یابد و خصال کیهانشان را از دست می‌دهند، و لذا تصاویرشان هرچه بیشتر روحانی‌تر می‌گردد. شخصیت‌های قوی باعث انقلاب‌های عمیق دینی می‌شوند، چنانچه در تاریخ می‌بینیم، فی‌المثل پیامبران دین یهودیت و در عصر حاضر اسطوره دنیوی شده نژاد آریا و ناسیونال سوسیالیسم هیتلری. اکثر مردمان، تأثیری را که شخصیت‌های قوی و جذاب، چه خوب چه بد، بر آنها می‌نهند همچنان پی می‌گیرند و نگه می‌دارند، چنانچه در مورد هیتلر و لنین دیده‌ایم.^{۱۱}

تفکر فلسفی نیز می‌تواند تصویر خدایان و عناصر مقدس را بپالاید و تطهیر کند. چنانچه فی‌المثل در عصر افلاطون و ارسطو در یونان دیده‌ایم. یک تفکر فلسفی خوب به تدریج خدایان را از عقاید انسان‌انگارانه ناهنجاری که دور از ماهیت الهی است تهی می‌سازد. و از آنجا که فلسفه بر پایه اصول اولیه بنیاد شده، تشریف آئینی به گذشته و جستجوی پارادایم‌ها و صورت‌های مثالی که مشخصه اسطوره است نیز رفته رفته جای خود را به بازگشتی خردورزانه به گذشته و جستجوی امور قابل فهم و شواهدی که بر پایه اصول بنا شده و مشخصه فلسفه است، می‌دهد. و سرانجام گاه علم سبب فساد اسطوره می‌شود، زیرا علم هم (مانند فلسفه) به تدریج خدایان را از عناصر کیهانی تهی می‌سازد، عناصری که انسان ابتدائی به خدا منسوب می‌داشته و علم پیوسته آنها را تا عصر حاضر تطهیر و پیراسته کرده است.

تفکر اساطیری

با این حال، گرچه مسخ خدایان همچنان ادامه می‌یابد و باید تا ابد ادامه یابد، نحوه اندیشیدن اساطیری آنطور که رایج است هیچگاه ناپدید نمی‌گردد زیرا بیانگر نیاز روانشناختی عمیقی است. کسانی نظیر افلاطون و ارسطو با آنکه وجود و اهمیت اسطوره را می‌پذیرفتند، در اندیشه‌هایشان

خدایان را از ویژگیهای نادرست، همچون شور و شهوات و بی اخلاقی‌ها تهی می‌ساختند. همانطور که اریک وژلین Eric Veogelin می‌نویسد:

«افلاطون می‌داند که یک اسطوره می‌تواند و می‌باید جانشین اسطوره دیگری گردد، ولی ضمناً به این نکته نیز واقف است که هیچ کارکرد دیگر انسانی اعم از عقل یا علم نمی‌تواند جانشین خود اسطوره شود. اسطوره مظهر بر حق حرکت بنیادین جان آدمی است.»^{۱۲}

بنابراین از آنجا که اسطوره ارضاکننده نیاز روانشناختی عمیقی است سرکوب کردن و فرونشاندنش برابر است با سرکوفتن یک کارکرد حیاتی بشری که بی شک خالی از ضرر و زیان نیست. افلاطون از عواقب وخیمی که رها شدن از قید اسطوره برای ثبات شخصیت آدمی و جامعه بیار می‌آورد سخن می‌گوید. زیرا چنانچه اریک وژلین می‌گوید، «اسطوره دارای نقش و کارکردی بنیادین در وجود آدمی است و جدا از اینکه مردم درباره اساطیر چه بیندیشند اساطیر همچنان آفریده خواهند شد. ما نمی‌توانیم بر اسطوره غلبه کنیم، تنها می‌توانیم آن را بدجور بفهمیم... خطر واقعی که روح آدمی را تهدید می‌کند نه از ناحیه نیاکانمان، بل از گروه متجددین روشنگر ما سر می‌زند که نه تنها به سوءاستفاده از اسطوره می‌پردازند که با تورم موهومی که از علم کسب کرده‌اند نیز حقیقت اسطوره را یکسره نادیده می‌گیرند.»^{۱۳} از این رو به نظر می‌آید که تائید و صحه‌گذاردن بر اسطوره شرط اولیه استنباط و درک واقع‌گرایانه از جان آدمی است.

به سخن دیگر آن چیزی که در انسان از اعتبار بسزائی برخوردار است همین واقعیات روان‌شناختی معنوی و روحانی است؛ و بنابراین: «مهم نیست که نشانه‌ها و تصاویری که انسان ابتدائی به یاری آنها واقعیت را بیان می‌کند تا چه حد طفلانه و حتی پوچ و یاوه به نظر آید. آنچه افشاکننده است معنای عمیق رفتار ابتدائی است، این رفتار متأثر از اعتقاد به واقعیتی

مطلق است که در مقابل جهان نامقدس غیر واقعیت‌ها می‌ایستد... و از تلاش مذبحخانه‌ای سرچشمه می‌گیرد که نمی‌خواهد تماسش را با هستی از دست بدهد.^{۱۴} اسطوره در واقع افشاکننده غریزه دینیِ جوامع باستانی است.

هنگامیکه اسطوره تقدس زدائی شده و از دلالت‌های دینی‌اش تهی می‌گردد، زندگی و جهان هستی نیز بخشی از رمز و راز خود را از دست می‌دهد، تا جای خالی آن را تبیینات صرفاً عقلانی پر کند - تبییناتی که برآستی هرچند دقیق و عینی، فاقد خصلت شعری و جذابیت‌های حسی‌اند و اغلب خواننده را دل‌سرد رها می‌کنند. زیرا آنچه خوشایند انسان است و خواهش دل او را برآورده می‌کند همین رمز و رازهاست نه توضیحات صرفاً عقلانی و علمی. توقع ما از علم همین توضیحات است ولی انسان فقط با علم زندگی نمی‌کند؛ شعر، موسیقی، هنر، اخلاق، دین و جهان ناهشیارِ رانه‌ها نیز به همان نسبت شکل‌دهنده الگوی شخصیت ما هستند. برآستی که با از دست دادن قداسِ دینی انسان بینشی بدبینانه نسبت به خود و به جهان هستی پیدا می‌کند.

ما معمولاً از درک گرایش روانشناختی مستتر در پس تفکر اساطیری عاجزیم. چرا که اسطوره را نتوان تنها از طریق عناصر عقلانی محض، بلکه اساساً با ارجاع به ضمیر ناهشیار می‌باید استنباط نمود. نزد نیچه، اسطوره از لحاظ طرز رفتار ضمیر ناهشیار نوعی شیوهٔ اندیشیدن بشمار می‌رود، و بنا به رای تسمیر، قدرت و توان اسطوره از جایگاه و موضع آن در ژرفنای تاریخی روان آدمی سرچشمه می‌گیرد. می‌گوید: «در باب اعمال و رفتار اساطیری سخن روشنی نتوان گفت. افسانه‌های اساطیری با توسل به خصلت شهودی شنونده و به اتکاء تخیل خلاقش مستقیماً بر او یعنی بر ناهشیارش اثر می‌گذارند، و از آن (همچون موجودی زنده) تغذیه می‌کنند. به یاری بلاغت و فصاحتی که در رویدادها و حوادث - و نه در

کلام اساطیری است، اساطیر نقش خود را بصورت وسیله‌ای مردم‌پسند در خدمت حکمت باطنی تجربه یوگا، و در جهت ادیان درست آئین (ارتدکس) ایفا می‌کنند.^{۱۵} نزد افلاطون جهان اسطوره را تنها زمانی می‌توان درک کرد که فرض را بر موجودیت ناهشیار و نسبت آن با هشیار گذاشت. از آنجا که ما به توضیحات صرفاً عقلانی و به تفکری استدلالی که فقط مطلوب عقل است عادت کرده‌ایم، از درک جهان غریب و شهودی و سرشار از احساس اسطوره عاجزیم؛ جهانی که به دیده روانشناسی انسان معاصر نامانوس و غریب جلوه می‌کند، و شاید حق با اوست چه چنان بارآمده که از قبول هر تبیینی که در خط فرایند مرسوم اندیشه علمی اش نباشد سرباز می‌زند. و مطلب اصلی همین است؛ یعنی نزد انسان‌های ابتدائی رویکرد به وجود واقعیت، منحصرأ و از اساس عقلانی نیست، بلکه عاطفی و شهودی و حتی ناعقلانی است. «انسان کامل» با توسل به نیروهای معرفت‌بخش و شناختی و مشتاق، و به یاری عناصر معقول و نامعقول و عوامل هشیار و ناهشیار است که در صدد حل معمای وجود خود و معمای طبیعت و خدایان برمی‌آید.

اسطوره و انسان معاصر

با وجود آنکه اسطوره در محیط شهری دنیوی شده (سکولار) به تدریج ناپدید می‌گردد، بسی بیش از آنچه به یک نگاه می‌نماید زنده است؛ براستی که اسطوره وجود دارد، نه در هیات باستانی و مقدس اولیه خود، بل به طرزی نامقدس (Profane) و تهی از قداست. یونگ می‌گوید، «در سخنان افراد هشیار، چنین چیزهائی (تصاویر و اندیشه‌های اساطیری) به ندرت به زبان می‌آید یعنی تا سال ۱۹۳۳ تنها دیوانگان بودند که در زبان‌شان پاره‌ای اندیشه‌های اساطیری زنده بکار می‌رفت. پس از آن، به ناگاه جهان قهرمانان، جهان هیولاها، همچون نیروئی ویرانگر سرتاسر

عالم را فراگرفت و این اصل را به اثبات رساند که جهان غریب اساطیر، به رغم گذار از سده‌های خرد باوری و روشنگری هنوز نیروی زنده خود را از دست نداده است.^{۱۶} نه تنها آرمانشهر نژادگرایانه مکتب اصالت آریائی چیزی است اسطوره‌وار که کمونیسیم نیز که مستلزم ساختاری معاد شناختی و هزاره‌ای است نیز اسطوره‌وار است؛ اسطوره‌ای که مبتنی بر شعارهای سرنمون‌وارِ آزادسازی و رهائی و صلح و آرامش و از میان رفتن تضاد اجتماعی و طبقات و اجرای عدالت کامل و برخورداری از فیض زمینی غائی و آرمانی است.^{۱۷}

ماجرای قهرمانان کتاب نقاشی بچه‌ها، مانند مرد خفاش، فاتوم، سوپرمن و غیره، همواره حول و حوش مبارزه مثالی نیک و بد، قهرمان و تبه‌کار، روشنائی و تاریکی می‌گردد. در قصه و رمان و فیلم‌هایی که حوادث غریب، سرزمین‌های آرمانی، ماموریت‌های غیر ممکن، سازمان‌های جهانی، انسان‌ها و جانداران حیرت‌آور، مردان برتر و غیره را ترسیم می‌کنند و سرانجام با پیروزی نهائی خیر بر شر تمام می‌شوند، نیز همین قاعده حکمفرماست. این‌ها همه پاسخگوی اشتیاق و میل نهائی انسان مدرن جهت اقدامات قهرمانانه و ورا - انسانی است.

وسوسه موقعیت، ثروت، کارائی، ارضای تمایلات، افکار کام‌بخش که مشخصه انسان مدرن است همه و همه اسطوره‌وار است. مارگارت مید می‌گوید، «در حال حاضر آن احکام قدیمی و کاملاً تحقق پذیر مبنی بر کارکردن، پس‌انداز کردن، از خواهش‌های نفسانی چشم پوشیدن، به دسته دیگری از احکام قطعی که تحقق پذیر نیستند تغییر کرده‌اند، مانند: شادمان باش، کامیاب بشو، سعی کن به آرمان‌هایت برسی.»^{۱۸} به این احکام باید میل به چیزهای تازه را هم افزود، میل به غرائب و عجایب، به علوم غیبی، به علم نجوم، به مواد مخدر، و به هرچه که رازآمیز و مخفی است، که همه این‌ها شخص را به وادی ناشناخته‌ها و به قلمروهای عارفانه منتقل

می‌کند، به ساحت احوالات بهشت‌آسا که ورای احوالات ملال‌آور هر روزی است.

مقدس شمردن کیش آزادی مطلق، رهایی بی‌حد و مرز، آرامش کامل، اخوت عارفانه میان ملیت‌ها و ابناء بشر؛ این‌ها همه حاصل اساطیر است؛ و نیز حاصل اساطیر است تقدیس برهنگی و آزادی لجام‌گسیخته در روابط جنسی - که بواسطه آن هر کس به هر کس دیگر تعلق پیدا می‌کند، گویی همه در بهشت تازه‌ای بسر می‌برند که در آن همه چیز اشتراکی است، گناه غایب است و هیچگونه تضادی میان افراد مردم و جامعه، میان خواهش تن و تکلیف و وجدان آدمی در میان نیست. و ایمان بی‌حد و مرز به روانکاوای بمانابه آئین سحرآمیز تازه‌ای که آدمی را از موانع و مشکلات گذشته می‌رهاند و راه بسوی آینده را باز می‌گشاید نیز چیزی است برخاسته از اسطوره و اساطیر. و همچنین اساطیری است تقدس بخشیدن به علم در مقام خدای جدید و به دانشمندان و عالمان همچون طایفه کشیشان مدرن که قرار است جامعه و بشریت را بسوی آینده‌ای آرمانی و آرمانشهری آکنده از امکانات بی‌پایان هدایت کنند. زیرا علم ظاهرآ کلیدی به دست دارد که قادرست همه رازها را بگشاید و دشواری‌ها را حل کند. جهان جادویی و خیال‌انگیز والت دیسنی هم که میلیون‌ها کودک و بزرگ را شیفته کرده جهانی اساطیری و مثالی است: جهان سحرآمیز کوتوله‌ها، جانورانی که نقش‌های انسانی ایفا می‌کنند؛ ساحره‌ها، فرشتگان، جن و پری‌های خوب و بد، جنگلهای افسون‌کننده، پیروزی نیکوکاران و مجازات و شکست بدسگالان، همه و همه اساطیری و مثالی است.

تقلید از سرنمون‌ها و نیز تقلید از انواع عالی (پارادایم‌ها) که مشخصه اصلی تفکر اساطیری است در عین حال پدیدهٔ مدرن مرسوم است. طبعاً انسان مدرن از اعمال خدایان الوهی تقلید نمی‌کند، بلکه فقط از اعمال و رفتار و حتی امور جزئی خدایان انسانی تقلید می‌کند؛ از

سرمشق‌ها و نمونه‌های فوق‌العاده، که چون نمایانگر تحقق و کامیاب شدن رویاهای خدایان انسانی است و به زندگی‌شان معنا می‌بخشد، وانمود می‌کند که آنچه را که آن نمونه فوق‌العاده بخاطرش معروف است با فروتنی به دست آورده است. همذات‌پنداری، فرافکنی و تقلید، همانطور که فریاد بخوبی نشان داده از مشخصات ویژه نیاز به برآوردن خواست‌ها و خواهش‌های دل‌آدمی است. پس تصاویر میلیونرها، ماجراجویان، پادشاهان، اشراف، مردان قدرتمند، ملکه‌های زیبایی، قهرمانان، زن‌بازان، بیتل‌ها، ستاره‌های مد و سینما، همه و همه در حکم تصاویر سرنمونی‌اند. همه این چهره‌ها و تصاویر، مثالی (پارادایمیک)‌اند زیرا احساس این همانی و یکی شدن با الگوی اصلی را در انسان برمی‌انگیزانند و بدینسان واقعیت را تحقق‌پذیر می‌سازند. آنچه که خدایان انجام می‌دادند ما نیز انجام می‌دهیم. و همین است الگوی رفتار انسان ابتدائی که بر آنست واقعیت را بدینسان تحقق‌پذیر سازد. آنچه خدایان مدرن انجام می‌دهند، ما نیز انجام می‌دهیم - و همین است شعار انسان مدرن که بر آنست بدین طریق واقعیت خاص زندگی خود را تحقق‌پذیر سازد. نیروی بُردِ آرزوهایمان پیوسته ما را به ورای وادی وجود محدودمان، به جهان سحرآمیز و دلفریب رویاهایمان فرا می‌برد. آرزوی دست‌یابی به چیزها و تقلید (از انواع عالی) جزو خصال انسانی است و در صور و اشکالی پدیدار می‌گردند که اغلب حجمی اساطیری و تصاویری سرنمون‌وار به خود گرفته‌اند.

شاید معروف‌ترین مظهر اسطوره جدید هیپی‌ها باشند. تمنای بازگشت به امور ابتدائی و ساده، به اصل و منشاء امور؛ واکنش نشان دادن در برابر ضوابط و قواعدی که جامعه‌ای دروغین معمول داشته، قیام علیه قدرت مرجعیت و والدین، علیه موانع اخلاقی و قید و بندها؛ موهای بلند، لباسهای نمایشی، پاهای برهنه و ضربه‌های طبل و موسیقی محلی و

قومی، آزادی جنسی و برادری و اخوت ازلی، دعا و طلسمی که بخود می‌آورند که یادآور قدرت سحر و جادو است؛ مواد مخدری که مصرف می‌کنند، که آنان را به جهان ناشناخته رویاهای شگفت‌آور و عوالم عرفانی فرا می‌تاباند. همه این تجلیات واجد ویژگیهای سرنمون بهشت بر روی زمین است، و مبتنی است بر نوعی تنهایی و انزوای اساطیری برای وصول به سعادت و شادمانی کامل - همراه با عشق و آزادی؛ و برای فراگذشتن از وضعیت بشری، که در هیپی‌ها به علت نیروی برد آرزوها و تهی بودن زندگی خانوادگی و چه بسا به خاطر واخوردگی از خود زندگی، شاید تندتر و شدیدتر باشد.

همه این‌ها تجلیات و نمودگارهای اساطیری است، که از امر مقدس تهی گشته و زیر پوششی نامقدس پنهان شده است. و یا حتی از عناصر طبیعی جهان هستی که در عصر علم و تکنولوژی جای خود را به همه گونه اسباب و ادوات مصنوعی داده محروم گشته است. این تجلیات مستلزم خواهشی عمیق و درونی جهت گریز از واقعیت موجود و غوطه خوردن در زمان و مکانی شگفت‌آور، و دور شدن از عصر و زمانه‌ای است که بر آنست انسان را خرد و نابود سازد. پیش از این در تاریخ هیچگاه میل گریختن از واقعیت چنین آشکار و مرسوم نبوده است. از مشخصات انسان معاصر آن است که نشان دهد هر چند از اسطوره‌شناسی و خداشناسی بیزار است، از روی آوردن به تصاویر و نمادهای مثالی و پارادایمیک هیچگاه کوتاهی نمی‌کند. همانطور که الیاده می‌گوید: «انسان، از هر چیز دیگری می‌تواند آزاد باشد، جز از کشف و شهودهای سرنمون‌وار که همواره اسیر آنها باقی خواهد ماند. ریشه‌کن ساختن اسطوره کاری است واهی و خیالی.»^{۱۹} با آنکه برداشت و نگاه انسان به موضوعات و مضمونات پیوسته عوض می‌شود، موضوع و مضمون اساطیری هیچگاه تغییر نمی‌کند، چنانچه در نبرد مثالی میان

نیک و بد می‌بینیم که در طول قرون تغییرات بیشماری می‌کند ولی مضمون اصلی یعنی پیروزی نهائی خیر بر شر پیوسته یکسان باقی می‌ماند.^{۲۰}

با این حال همگان در این آراء هم عقیده نیستند. مثلاً هاروی کاکس می‌گوید: «اگر الهیات قرار است از ورطهٔ کنونی جان سالم بدر برد و در جهان معاصر معنائی داشته باشد، می‌باید نه به جهان‌بینی مابعدالطبیعی متوسل شود، نه به جهان اساطیری، بلکه باید بکوشد جایگاه راستین خود را در فرهنگ شهرنشینی انسان دنیوی شده باز یابد.»^{۲۱} اما الهیات بدون بُعد مابعدالطبیعه نیز به فوریت به انواع اسطوره‌های شهری مبدل می‌گردد، نخست به اسطوره شهر بهشت‌آسا که تنها به ذهن متفکرانی می‌آید که فی‌المثل بهشت آرمانشهری مارکس و جامعه بی‌طبقاتش را به نوین بهشتی شهری و دنیوی شده که خدایان همه از آن رخت برسته‌اند منتقل کرده‌اند.

مسئله چندان ساده نیست: لوئیس مامفورد که به نیک و بد شهرهای مدرن بخوبی آشناست، می‌نویسد: «اگر ما در علم و تکنولوژی همین راهی را که پیش گرفته‌ایم بی‌آنکه مسیر خود را تغییر دهیم بسوی اهداف انسانی معتبرتر ادامه دهیم، بی‌شک به هدف خواهیم رسید. علمی مانند سبیرتیکس، روانشناسی پزشکی، لقاح مصنوعی، جراحی و شیمی درمانی به آنانکه بر ابناء بشر حکم می‌رانند قدرت آفریدن آدم‌های ماشینی مطیعی را اعطا کرده که قابل کنترل از راه دور باشند و آنقدر واجد هشیاری و شعور که وقتی ماشین‌ها بیش از حد گران تمام شوند آن‌ها را بی‌درنگ عوض کنند. نام محترمانه این موجود جدید انسان فضائی است ولی نام درست‌ترش «انسان بی‌عقل» است.»^{۲۲}

اسطوره، از این رو، کمابیش به شکلی مقدس همچنان پایدار و پابرجا خواهد ماند، زیرا انسان معاصر نه هنوز قدرت تقلید از الگوها و

سرمشق‌های سر نمونی را از دست داده و نه آرزوی فراتر رفتن و وصول به الگوهای ماورا انسانی را؛ نه از تمنای یگانگی و وحدت و از تمنای بهشت و رستگاری دست کشیده، نه از درگیری در معماهای وجود و میل جنسی و شر و دزد و رنج و دین و مذهب و مرگ ... او هنوز طالب یگانه شدن با عالم هستی است و از ترس‌ها و دهشت‌های تاریخ خلاص نشده است. او هنوز می‌خواهد به ورای زمان و مکان سیر و سفر کند و به جاودانگی و سعادت جاودانه واصل شود و هنوز کشتی و علاقمندی‌اش به قهرمانان، غولها، پری‌ها و فرشتگان و شیاطین و خدایان همچنان بجای خود باقی و پابرجاست. به سخن دیگر، تا زمانی که آدم آدم است و به طرزی انسانی رویابین و آرزومند و مشتاق مانده است، مسلماً به اسطوره بیشتر با نظری عقلانی و باریک‌اندیشانه می‌نگرد تا شهودی و ناهشیار. هنوز هم به نظر می‌آید که اسطوره از لایه‌های درونی روان انسان سرچشمه می‌گیرد، و همانطور که یونگ توضیح داده تا حدی، از ضمیر ناآگاه. و می‌بینیم که چگونه یونگ به اندیشه اساطیری، تجلی باستانی روان عینی را نسبت می‌دهد؛ قطع نظر از این‌که از دید من هشیارانه‌مان تا چه حد پنهان مانده باشد. به هر حال اسطوره چیزی است واقعی و زنده و چون زنده است اگر بخواهیم آن را از میان برداریم، هیچ پیغمبر و پیشگوئی قادر نخواهد بود عکس‌العمل این کار را پیش‌بینی کند. در رویارویی با این مسائل، عقل به تنهایی کافی نیست؛ جهانی منحصرأ عقلانی فقط برای برخی افراد واجد شخصیتی غیر عادی جذاب است. امر نامعقول نیز جزئی از کلیت ماست - چنانچه، تاریخ، مدام طی قرون به ما نشان و تعلیم می‌دهد.

می‌باید این ملاحظات را در فهم چیزی که یونگ می‌خواهد با این عبارات بگوید در نظر گرفت: «برای یزدانشناسان بهتر است که این واقعیات روانشناختی را به جد گیرند تا اینکه بخواهند آنها را با توضیحات عقل‌گرا که صد سال از زمانه عقب است اسطوره‌زدانی کنند.»^{۲۳} گرچه این

ایده را نتوان بدون قید و شرط و شرح و توضیح پذیرفت، ولی همین خود بیانگر نیازهای طبع نامعقول بشر است، چیزی که اغلب توسط فلاسفه و یزدانشناسان و حتی روانشناسان نادیده گرفته شده است.

اسطوره مسیحی

با یهودیت اسطوره ابعاد تازه‌ای بخود می‌گیرد؛ فرد مومن از گذشت حقیقتاً باخبر می‌گردد ولی نخست به آینده نظر دارد. برای وی دیگر زمان زمان اساطیری نیاکانمان نیست، و واقعیت نیز دیگر با تقلید از اعمال و رفتار اولیه خدایان تحقق‌پذیر نمی‌گردد. برای نخستین بار به تاریخ اعتباری در خور می‌بخشند، زیرا هر واقعه برگشت‌ناپذیر، جلوه‌ای است از قدرت لایتناهی پروردگار، که اراده خود را از راه جریان مداوم رویدادها آشکار می‌سازد.

با مسیحیت، خداوند خود در تاریخ تجسم می‌یابد و زمان نیز به قبل و بعد از تولد مسیح مبدل می‌گردد، که به تاریخ، در ارتباط با رویداد بی‌همتای تاریخی تجسد و تناوردگی مسیح معنایی تازه می‌بخشد. بنابراین مسیحیت و یهودیت مسئله بازگشت ابدی چیزها، و باززائی زمان را از میان برمی‌دارند و همراه آن، میل به عقب‌گرد انسان‌های ابتدائی در جستجوی صور مثالی. اما مسیحیت، چنانچه می‌نماید، چیزی است اساطیری، زیرا مسیح اینک همان خدای سرنمونی است که ما می‌باید از اعمالش تقلید کنیم. مسیح پاسخگوی همه مسائل زندگی است، زیرا نفس زندگی است، حقیقت است، طریقت است. زیرا به این عالم هستی که اینک توسط حضور زمینی‌اش تقدیس یافته معنا می‌بخشد. و حتی گردش ابدی مرگ و رستاخیز نیز در اوست که تحقق‌پذیر شده است. زیرا با مرگ و رستاخیزش بر مرگ چیره شده است تا به ما زندگی بخشد. به علاوه مسیح تجسم خویشتن و اسطوره زنده فرهنگ ماست، زیرا شخص وی

دارای صفات بشری و خدائی هر دو هست. از سوی دیگر، آداب نماز مسیحی حول و حوش نمایش مرگ او می چرخد، و فدیة صلیب را که هر روزه در آئین عشاء ربانی صورت می گیرد، همچون هدیه ای بما ارزانی می دارد. افزون بر آن، خود مسیح نیز توسط حضور رمزآمیزش در عشاء ربانی پیوسته میان ما بسر می برد. سالگرد آداب نماز مسیحی مدام یادآور زندگی این حضرت است، که به عنوان یگانه سرمشق قابل تقلید به فرد مومن عرضه می شود. عید تبشیر (یا بازگرفتن حضرت مریم) ولادت حضرت مسیح، حیات پوشیده و مخفی، وعظ و خطابه ها، معجزات، مصائب، مرگ، رستاخیز و معراج - یعنی تمامی حیات مسیح بر روی زمین، همه ساله بازسازی و به یمن نیروی آئین و شعیره بیاد آورده می شود. این مراسم، فرد مسیحی را بر آن می دارد از ثمرات رستگاری و نجات با درگیر شدن دائمی در رمز و راز زندگی مسیح بهره جوید.^{۲۴}

بنابراین با مسیحیت آئین و شعائر مربوط به اسطوره، از دو بُعد برخوردار می گردد: از یک سو، این شعائر تا آن جا که زمان حال را به آینده، به ابدیت، به ملکوت آسمان که وعده آن را به فرد مومن داده اند فرامی افکند، معادشناختی (eschatological) است. و از سوی دیگر تا آن جا که شعیره به از نو بازی کردن زمان که اینک بواسطه حضور مسیح بر زمین تقدس یافته می پردازد سرمشق گراست و به گذشته نظر دارد. از این رو، به یک معنا، مسیح و مسیحیت تحقق پذیری هرگونه اسطوره را تجسم می بخشد. زیرا هم معاد شناختی است (آینده نگر) و هم سرمشق گرا (پارادایمیک + گذشته نگر)؛ زیرا مسیحیت تقلید از خداست که به واقع مسیح است؛ زیرا مستلزم استرداد و بازگشت بهشت آسمانی است، زیرا آنچه مسیحیت انجام می دهد اینست که یک واقعیت بسیار متعالی رویدادی یگانه (تولد مسیح) را که متضمن برآوردن همه آرزوها و خواست ها و استرداد اورشلیم آسمانی است به اسطوره ملحق و در آن

می‌گنجاند. بدین سان مسیحیت نه تنها نمودار تحقق یهودیت که تحقق هرگونه اسطوره است.

ملاحظات فلسفی در باب اسطوره

اکوئیناس می‌گوید، «طبیعت در انسان میل و اشتعائی جهت وصول به غایت نهائی اش به ودیعه گذاشته تا طبعاً بخواهد بواسطه خیر و نیکی به کمال رسد. اما اینکه این کمال خود چی است... توسط طبیعت برای او معین نشده است.»^{۲۵} به سخنی دیگر انسان بطرزی سیراب نشدن تشنه هستی، خوشبختی، کمال، تمامیت و وحدت است. اما از آنجا که خوشبختی ممکن است اشکال بسیار گوناگون داشته باشد، دانستن اینکه واقعاً چه چیزی نیاز آدمی را برآورده می‌کند چندان آسان نیست؛ پژوهش عقلانی همراه با اختیار آزاد است که آن چیز را متعین می‌کند. بنابراین خواستِ هستی‌شناختی عمیقی جهت وصول به خوشبختی و سعادت در پس هر اسطوره انسان ابتدائی که پیشاپیش تقدس را برگزیده نهفته است. نزد آنان هستی‌شناسی با قداست یکی است، قداستی که به وسیله تاریخ اسطوره بر آنان مکشوف شده است. این عقیده طنین مفهوم مشارکت افلاطون را دارد. طبق اندیشه وی، همه مخلوقات عالم از طریق مشارکت به هستی دست یازیده‌اند، زیرا موجودیت خود را از هستی نخستین که خداوند است دریافت می‌کنند. به زبان اکوئیناس: «هر هستی‌ئی بر حسب اینکه به یاری تشبیه تا چه حد به خداوند نزدیک شده وجود پیدا می‌کند. هرگاه آن هستی شبیه خداوند نباشد به نیستی می‌گردد. همین را می‌توان در باب کلیه صفاتی گفت که هم در خالق است و هم در مخلوقات.»^{۲۶}

بنابراین، گرچه میل طبیعی جهت کسب خوشبختی، خود، هستی دارد تنها چیزی که می‌تواند جوابگوی قابلیت انسان برای هستی داری باشد، هستی نخستین است که غایت هر آن چیزی است که موجود است و به نحوی خاص خواه ناخواه غایت انسان نیز هست. تقلید از خدا قصد و

غایت هر موجود مخلوق است، زیرا خدا عالم را در مقام یک هنرمند آفرید. پس همانطور که اثر هنری از ایده موجود در ذهن هنرمند به نحو احسن تقلید می‌کند، هر هستی‌ئی نیز ناگزیر ایده موجود در عقل الهی را به نحو احسن تقلید و بازتولید می‌کند. پس می‌توان گفت که همه آن چه را که ایده‌ها یا صور مثالی می‌نامند در عقل الهی مستتر است. حال اکوئیناس می‌گوید: «چیزهای متفاوت از گوهر الهی به طرق گوناگون و هر یک طبق روش خاص خویش تقلید می‌کنند، زیرا هرچیز دارای وجود خاص خویش است که از وجود چیز دیگر کاملاً مجزاست.»^{۲۷}

پس خداوند نخستین مثال یا نمونه عالی همه چیزهاست. در انسان، اما، تقلید از خداوند به کامل‌ترین شکل صورت می‌گیرد و دارای کیفیت خاصی است که دقیقاً از همان تصویر خدا برمی‌خیزد. و تصویر خدا نیز، همانطور که قبلاً توضیح دادیم، در اصل سرچشمه راه بردن و بکار زدن واقعی عشق و معرفت بر محور خداست. پس انسان تا حدودی که خدا را می‌شناسد و دوست می‌دارد از او تقلید می‌کند.^{۲۸}

تقلید اسطوره‌وار انسان‌های ابتدائی از خدایان شالوده‌ای هستی‌شناختی و یزدان‌شناختی دارد، با آنکه ممکن است شکل این عشق و معرفت باستانی و ناقص باشد. عواطف قوی و نیرومند بر دانش انسان‌های ابتدائی اثر می‌گذارند، عواطفی که استوار بر وقوفی روشن از عوامل فوق طبیعی است. بالطبع انسان باستانی از اندیشه خداوند به عنوان روح محض یا هرگونه صورت‌بندی مجرد از الوهیت کاملاً بی‌خبر است. او خدا را به مثابه هستی‌ئی تصور می‌کند که با جلال و جبروت خود را مکشوف می‌سازد و گاه به صورت موجودی هیبت‌آور، یعنی خدای وحشت، که بر روانشناسی انسان‌های ابتدائی عمیقاً اثر می‌گذارد. چیزی که انسان‌های ابتدائی را با احساسی از ذلت و دهشت فرا می‌گیرد، همان است که رودلف اوتو آن را *Mysterium tremendum* راز هیبت‌آور می‌نامد. با

این حال گرچه این گونه شناسائی از خداوند ناقص و باستانی می‌نماید، تعیین کننده تمامی حیات انسان‌های ابتدائی است؛ قطع نظر از اینکه حیات آنها تا چه حد متکی به وقوفی عاطفی از عوامل فوق طبیعی و تابع آن باشد.^{۲۹}

در انسان نیز تقلید از خدایان ناشی از وجود و حضور عشق است، زیرا به یاری عشق و محبت، ژرف‌تر می‌توان قرب به حق یافت تا از راه دانش و معرفت. اکوئیناس می‌گوید: «داشتن دانش کامل این است که شخص تمامی آنچه را که در یک چیز فراهم آمده دقیقاً بشناسد - مانند اجزاء، مختصات و قابلیت‌هایش. از سوی دیگر، عشق در نوعی نیروی مشتاق و اشتهاانگیز نهفته است که به هر چیز آنطور که فی نفسه هست می‌نگرد. بنابراین جهت وصول به کمال عشق کافی است که بر هر چیز آنطور که شناخته می‌شود عاشق بود؛ زیرا می‌توان چیزی را بی آنکه فی نفسه و کاملاً شناخت کاملاً بر آن عاشق بود؛ یعنی بیشتر آن چیز را دوست داشت تا شناخت... همین را می‌توان در باب عشق به خداوند نیز گفت.»^{۳۰}

بنابراین هرچند که دانش انسان‌های ابتدائی مبهم و مخلوط و نامعلوم است، از بهر پروردن عشق که به تقلید از خدایان راه می‌برد کافی است؛ زیرا چیزی که مورد عشق و محبت قرار می‌گیرد قبلاً در عاشق به خاطر میل و رغبتش وجود داشته است.^{۳۱} افزون بر آن، از آنجا که خداوند در حکم نخستین نمونه و مثال همه مخلوقات عالم است، وقتی انسان‌های ابتدائی از اعمال ازلی و اولیه خدایان تقلید می‌کنند، در واقع سعی می‌کنند خود را با خدایان همذات و یکی دانند؛ زیرا هر تقلید تشبه به نمونه‌ای است که از آن تقلید شده است. قطع نظر از اینکه شکل این تقلید تا چه حد خام و معیوب بنماید، افشاکننده غریزه دینی جوامع کهن است که کرد و کارشان همواره از این اعتقاد سرچشمه می‌گیرد: که هرچیز موجود و واقعی، نخست به حضور و کرد و کار همه خدایان نیرومند متکی است.

همانطور که قبلاً توضیح کردیم، این اعتقاد ریشه‌های عمیق بزدانشناختی و متافیزیکی دارد.

یونگ می‌گوید علانمی هست که نشان می‌دهد دست کم قسمتی از روان آدمی تابع قوانین زمان و مکان نیست؛ و از طریق آزمایش‌های گوناگون این امر ثابت شده که روان آدمی گاه خارج از قانون زمانی - مکانی علیت عمل می‌کند. این مطلب واقعاً صحت دارد، زیرا روح یا جان آدمی، بسبب اینکه کمال می‌یابد نمی‌تواند یکسره از ماده پر باشد. «روح آدمی قادرست دست به عملکردی زند که اندام‌های جسمانی در آن اصلاً هیچگونه دخلی نداشته باشند، چه هیچ اندام جسمانی نیست که بتواند بر فهم و ادراک اثر بگذارد. به همین دلیل است که روح عقلانی که بواسطه آن انسان به درک امور نائل می‌آید و می‌تواند از محدودیت ماده جسمانی‌اش فرا بگذرد، نمی‌باید آنطور که صورت‌های مادی نشان می‌دهند، یکسره در ماده فرو رود و بدان بی‌الاید. این نکته را عملکرد عقلانی که در آن ماده جسمانی نقشی ندارد به اثبات می‌رساند.»^{۳۲}

همراه با استقلال نیروهای برتر روح آدمی از قید ماده، خصلت مهم دیگری که به اسطوره مربوط است پا پیش می‌نهد، در قلمرو روح، انسان از نوعی سکون و بی‌حرکتی برخوردار است، زیرا سکون شاخص عالی جوهر روحانی است، برخلاف جوهر مادی که ویژگی‌اش حرکت است. و از آنجا که زمان به حرکت متکی است، موجودی رها و مستقل از حرکت، از زمان نیز رها است و همین در مورد جواهر روحانی نیز صادق است. بنابراین همانطور که اکوئیناس می‌گوید، انسان چون از روح و ماده ترکیب شده، «در مرز جاودانگی و زمان واقع شده است.»^{۳۳} از این رو، بینشی که تاریخ را فقط برگشت‌ناپذیر و پیوسته در بستر زمان شکوفا می‌بیند نمی‌تواند نیروهای برتر هستی ما را به تمامی ارضاء کند. انسان در مقام روح همواره ولع چیزی مطلق را دارد، چیزی تغییرناپذیر که در آشوب

ناشی از امور خاص و تصادفی و فسادپذیر یعنی جهانی که حواس بما آشکار می‌کند، ثابت و پایدار بماند. پیوسته در برابر تاریخ برگشت‌ناپذیر مقاومت کردن چیزی است که از ایستائی و سکون ذهن انسان سر می‌زند. حتی اگر تاریخ را هم بصورت تجلی (Epiphany) خداوند بگیریم، که نشانه اصلی سنت یهودی مسیحی است، باز می‌بینیم که این تاریخ به چیزی مطلق و تغییرناپذیر التفات دارد. چرا؟ چون با آنکه خداوند خود را در زمان و از خلال رویدادهای ملموس تاریخی مکشوف می‌سازد، در تحلیل نهائی، این را به خاطر نفس ابدیت و جاودانگی می‌کند؛ در ابدیت و جاودانگی است که هرکس و هر چیز به ساحت معاد شناختی (eschatological) بازگردانده می‌شود. حتی تاریخ برگشت‌ناپذیر نیز تاریخ رستگاری است؛ و الیاده بر آنست که رستگاری معادل رهائی از زمان کیهانی است. اگوستین نیز در پایان کتابش شهر خداوند به زبانی شاعرانه می‌نویسد: «این هفتمین روز، روز یکشنبه ما خواهد بود که به غروب آفتاب منتهی نخواهد شد، بلکه در روز خداوند پایان خواهد گرفت، در آن هشتمین و جاودانه روز، که زمانی آغاز یافت که رستاخیز مسیح بشارت آسایش و آرامش جاودانه روح و جسم آدمی را داد. در آن روز است که ما می‌ساییم و نظاره می‌کنیم، می‌بینیم و دوست می‌داریم، دوست می‌داریم و ستایش می‌کنیم؛ زیرا این است پایان بی‌پایان تمامی حیات ما، ملکوتی بی‌پایان که قصد و غرض واقعی حیات کنونی ماست.»^{۳۴}

همین مطلب است که ایستادگی انسانهای ابتدائی در برابر تاریخ را توضیح می‌دهد، یعنی گریز دائمی آنان به زمان اساطیری، و تمایل آنان به پناه بردن به آغوش خدایان. انسانهای ابتدائی کاملاً غافل و نادانند ولی عمیقاً دینی‌اند؛ دیانتی که چون خود به خودی است برخوردار از ارج و کیفیت تازه و ساده در جهت مکشوف ساختن اهمیت غریزه دینی آنهاست، قطع نظر از اینکه تصاویر یا انگاره‌ها و عقاید آنان درباره امر

قدسی تا چه حد ممکن است به چشم انسان معاصر کودکانه و عبث بنماید.

انسان هدرن، دین و ناآگاه

در حیات آگاه اکثر مردمان معاصر مغرب زمین فقدان واقعیت‌های مقدس اسطوره و پیامدهای دینی و مذهبی‌اش خوب بچشم می‌خورد. با این حال غریزه دینی انسان معاصر هنوز یکسره از میان نرفته است؛ غریزه‌ای که امروزه گاه سرکوفته و گاه نامتحول و نزد اکثر مردمان بکل ناهشیار مانده است. یونگ ثابت کرده است که محتوا و ساختار ناهشیار جمعی شباهت‌های شگفت‌انگیزی با تصاویر و نمادهای انسان ابتدائی دارد و الیاده نیز می‌گوید که تماس واقعی با قداست کیهانی را تنها به یاری ضمیر ناآگاه می‌توان تحقق بخشید؛ به نظر منی‌رسد که امروزه دین و اسطوره‌شناسی در حجابی از ظلمت فرورفته‌اند.

اینکه غریزه دینی وجود دارد و آنجاست، بجای خود درست، ولی این غریزه نیازمند تغذیه است و اگر به او غذا نرسد از گرسنگی و کم‌خونی هلاک می‌گردد. گرچه آرزوی سعادت و خوشبختی در همه ابناء بشر امری است طبیعی، برگزیدن امر قدسی چندان طبیعی نیست؛ چه این گزینش بر حسب انتخابی آزاد و برحسب خواست و اراده انسانی صورت گرفته است. لازمه دین‌داری گزینشی است که با عزم جزم و با فعالیت و جوش مداوم مذهبی همراه باشد و گرنه ممکن است از فرط واماندگی و بی‌تفاوتی. صرف و یا با سرکوفتن غریزه دینی، دین و دین‌داری پاک از میان برود. با این حال، باز برای آنهایی که خدا را در دلشان سرکوب کرده‌اند و هیچگاه به زبان مذهبی نیندیشیده‌اند، مسئله همچنان لاینحل باقی می‌ماند. زیرا همگان، حتی ناهشیاران، خواهان خدا هستند و هنگامی که عامل مقدس نادیده انگاشته یا سرکوب می‌گردد، جای خالی آن را رویاها، حکایات، افسانه‌ها، بهشت‌های زمینی، سوپرم‌ها و انواع خدایان

بشری فرا می‌گیرد. عامل مقدس در همه این موارد هیچگاه به مقامی که سزاوار آن است نمی‌رسد، و انسان غیر مذهبی نیز، از سوی دیگر، صرفاً دنیوی باقی نمی‌ماند، چه در آن صورت، نمودگارها و تظاهرات مذهبی اش صیغه‌ای ناجور و نامتجانس بخود می‌گیرد و به شکل انواع اسطوره‌های مدرن دنیوی که قبلاً بر شمردیم عرض اندام می‌کند.

آیا اسطوره همان دین است و با آن یکی است؟ این پرسش را نباید نادیده گرفت، زیرا برای تصریح معنای دین، نسبت اسطوره با سایر جلوه‌های دینی امری است حیاتی. به نظر می‌آید که در بن هر دوی اینها گزینه دینی مشابهی نهفته است، با این حال تجلیات هر یک را با آنکه در هم تافته و به هم متصلند نتوان با یکدیگر جابجا کرد. اسطوره، ابتدائی‌تر، عاطفی‌تر، شهودی‌تر از دین و کمتر از آن عقلانی است و دنباله طبیعی گونه‌ای روانشناسی و نگرش بشری است که مشخصه اصلی ذهنیت انسان‌های ابتدائی است. از سوی دیگر، دین، آنطور که امروزه آن را می‌شناسیم از اسطوره عقلانی‌تر و تحلیل‌بردارتر است، و کمتر شهودی و احساسی و نمادین و نیز بسیار کمتر تحت تأثیر عرفان برخاسته از امور مافوق طبیعی است - آنطور که مثلاً لوی برول مراد می‌کند. و آن هم بدین خاطر است که دین مدرن کمتر انسان‌انگارانه و بیشتر جزمی است، کمتر کیهانی و بیشتر دقیق و علم زده است. اسطوره همیشه انگاره‌های مقدس را معوج می‌کند. زیرا در شکل‌گیری آن انگاره‌ها عواطف و عوامل نامعقول نقش عمده‌ای داشته‌اند. دگم‌ها بسی بیش از اسطوره‌ها کامل و بی‌عیبند و همواره ماهیت و سرشت خداوند را بهتر توصیف می‌کنند.

ولی در عمل میان تظاهرات و تجلیات اسطوره و دین جدائی قاطع قائل بودن دشوار و پردردسر است؛ زیرا عناصر اساطیری به نظر می‌آید که گاه حتی با تصاویر و نمادهای مسیحی نیز درهم تافته‌اند. بدینسان پاکسازی و پالودن مسیحیت از عناصر شرک و بی‌خدائی هنوز چندان

ترفیق‌آمیز نبوده است. الیاده می‌گوید، «در فرهنگ قومی و آداب مذهبی روستائیانِ پایان سده نوزدهم هنوز هم صورت‌ها و اسطوره‌ها و شعایری از نخستین دوران عهد عتیق و حتی ماقبل تاریخ مشهود و ماندگارند... برای روستائیان اروپای شرقی پرداختن به این صورت‌ها و شعایر اصلاً به معنای کفر و شرک نبود، بلکه بعکس، در حکم مسیحی‌سازی دین اجداد و نیاکانشان بشمار می‌رفت.»^{۳۵} افزون بر آن، به حکم و بر اساس استنتاجات یونگ در این زمینه، ویژگیهای نحوه اندیشیدن اسطوره‌وار در انسان معاصر به شکلی بیش و کم نامعلوم و پیش‌بینی نشده بروز خواهد کرد و همیشه نیز برخوردار از آن اشکال مقدس اولیه خود نخواهد بود. سایه، آنیما، پیر دانا و خویشتن همواره در سطح آگاهی به نحوی خود را مکتشف می‌سازند که لزوماً با شیوه عقلانی محض اندیشیدن سازگار نیست. در ناآگاه عواملی حضور دارند که توسط عقل و خرد به آسانی تشخیص دادنی نیستند و حتی به دشواری توسط من کنترل می‌شوند. سحر و جادو و خودجوشی نمادگرایی دینی در ساحت شعور انسانی هنوز ناپدید نشده است.

پانویسهای فصل ششم

- ۱- ب. مالتزنسکی. جادو، علم و دین. ص. ۱۰۱.
- ۲- Carl Kerényi، رسالتهای در باب علم اساطیر، (نیویورک ۱۹۴۹) ص ۱۰ برای توصیف کامل این آرا به میرچه‌الیاده رجوع کنید و کتاب‌های *Cosmos and History* و نیز *Myth and Reality*.
- ۳- میرچه‌الیاده، تصاویر و نمادها. ص. ۷۱.

۴- این ایده در کتاب کیهان و تاریخ نوشته میرچه الیاده کاملاً بسط یافته و توضیح داده شده است.

۵- میرچه الیاده، *The Sacred and the Profane*.

۶- توماس آکوئیناس *Summa Theol. I-II*.

یونگ با توجه به هندی‌ها می‌گوید: «تصورات و مفاهیم دینی آنها فرضیه و تئوری نیستند بلکه اموری واقع به حساب می‌آیند به همان اهمیت و ارزش واقعیات خارجی.» (خاطرات، رویاها و ناملات ص ۲۵۰).

7- Lévy Bruhl, *Les Carnets de Lucien Lévy Bruhl*, P. 189, Cf, *Jung Memories, Reflections, dreams*. P.340.

8- *Coll. Works*, V, 177 - 178.

9- Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, P. 383. CF. *Ibid.*, P. 184.

10- *Ibid*, P. 455 Cf. *Ibid.*, P. 385; *Myth and Reality*, PP. 139-140.

11- Mircea Eliade, *Cosmos and History*, P. 108.

«بدون نخبگان دینی و بخصوص بدون پیامبران، یهودیت تفاوتی با جامعه یهودی نشین الفاتین نمی‌داشت، جامعه‌ای که دیدگاه مذهبی محبوب و مردم پسند فلسطینی را از قرن پنجم پیش از میلاد مسیح تا حال محفوظ داشته است.»

12- Eric Voegelin, *Ordo and History* (Louisiana, 1957) Vol. III. P. 186 CF. *Ibid.*, P. 191.

«افلاطون اسطوره کهن را از آن جهت که به لحاظ تاریخی درست درنیامده رد می‌کند، ولی با این همه در برابر مادی‌گرایان عصر روشنگری که اسطوره را از دیدگاهی تاریخی نادرست می‌دانند و به این نتیجه می‌رسند که اسطوره حقیقت ندارد، از اسطوره کهن دفاع می‌کند.»

13- *Ibid.*, PP. 187-190.

14- Mircea Eliade, *Cosmos and History*, P. 92.

15- Heinrich Zimmer, *Myths and Symbols in Indian Art and Civilization*. (New York, 1946) P. 40; Nietzsche, *Human All Too - Human*, P. 25.

16- *Coll Works*, ix, ii, 35.

۱۷- جهت بررسی کامل اسطوره مدرن به اسطوره و واقعیت اثر میرچه الیاده نگاه کنید. صفحات ۱۸۱ تا ۱۹۳.

18- Margaret Mead, *Male and Female*, P. 193. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, P. 236.

«اما دقیقاً همین قطع رابطه با گذشته و همین ریشه کن شدن‌هاست که ناخوشنودی از تمدن را باعث گردیده و به آنچنان دستپاچگی و شتابی منجر شده است که ما ناگزیر بیشتر در آینده و وعده‌های واهی و پرپری عصر طلائی‌اش بسر می‌بریم تا در زمان حال، زمان حالی که هنوز همه گذشته تکامل یافته‌مان بدان حد نرسیده است. ما با بی‌پروائی بسوی نازگی‌ها می‌شتابیم و احساس فزاینده‌ای از بی‌کفایتی، نارضایتی و بی‌قراری ما را به حرکت را می‌دارد. ما دیگر نه با آنچه که واقعاً داریم، بلکه با وعده و وعیدهاست که زندگی می‌کنیم. نه در روشنی حی و حاضر روز که در ظلمت فردا، که می‌پنداریم سرانجام طلوع واقعی خورشید را فرا خواهد آورد.»

19- Mircea Eliade, *Images and Symbols*, P. 19. Cf. *Patterns in comparative Religion*, P. 433. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, P. 282.

«حدود ده سال پیش به کشف این نکته نائل آمدم که در بسیاری از نقاط انگلستان اسطوره گریل (Grail) هنوز زنده و پابرجاست... اسطوره‌هایی که در طول روز فراموش شده‌اند، شبها همچنان ورد زبانند. و تصاویر و چهره‌های نیرومند را که هشیاری آدمی به ابتدال و مهملات مضحک کشانده از نو به یاری شاعران بازشناخته و احیا می‌گردند؛ بنابراین اندیشمندان می‌توانند این چهره‌ها را در شکل تغییر یافته باز شناسند. بزرگان اعصار پیشین آنطور که می‌پنداریم نمرده‌اند؛ بلکه تنها نام خود را تغییر داده‌اند.»

20- Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religions*, P. 433.

«با آنکه تکلیف و وظیفه آن سرزمین بهشت‌آسا که از آزادی تام و تمام برخوردار است تفسیری نکرده، دیدگاه انسان نسبت بدان تغییرات بسیار کرده است. از بهشت به معنای انجیلی‌اش تا بهشت شگفت‌آور و غریب رویاهای کنونی‌مان... سرنمون‌ها همچنان به زندگی انسان معنا می‌بخشند و ارزشهای فرهنگی می‌آفرینند...»

21 - Harvey Cox, *the Secular City* (New York, 1966). P. 251.

22 - Lewis Mumford, *The City in History* (New York, 1961), P. 176.

23 - *Coll Works*, ix, i, 105, Cf. *Memories, Dreams, Reflections*, P. 300-301.

24 - See Mircea Eliade, *Images and Symbols* PP. 169-172; *Cosmos and History*, P. 140, *Myth and Reality*, P. 65.

«پایان جهان تنها یکبار روی می‌دهد، همانطور که عالم هستی نیز فقط یکبار زاده می‌شود. جهانی که از پس آن فاجعه از نو پدیدار می‌گردد، همان جهانی خواهد بود که خداوند عالم در آغاز زمان آفرید. منتهی به وجهی تطهیر شده و باززاده و بازگشته به شوکت و جلال اصلی‌اش. این بهشت زمینی دگرباره نابود نخواهد شد و پایانی نخواهد

داشت. زمان از آن پس زمان مُدَوّر بازگشت ابدی نخواهد بود، بلکه زمان خطی و برگشت ناپذیر خواهد بود. و این همه ماجرا نیست: معادشناسی (eschatology) در عین حال بازنمود پیروزی تاریخ مقدس نیز هست. زیرا پایان جهان ارزش دینی اعمال انسانی را برملا خواهد کرد، و آدمیان بواسطه اعمالشان داوری خواهند شد.»

25 - Thomas Aquinas, *De Verit.*, 22, 7. Cf. Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, P. 64.

«انسان دینی فقط در جهانی مقدس قادر به زندگی است. زیرا فقط در چنین جهانی است که او می‌تواند در هستی‌ئی سهیم شود که وجود واقعی دارد. بنابراین، نیاز به دین فرانمودِ تشنگی بودشناختی سیراب نشدنی است. انسان دینی تشنه هستی است. وحشت از آشوبی که جهان مسکونی او را فرا گرفته ناظر بر وحشت او از نیستی است.»

26- Thomas Aquinas, *De Verit.*, 23, 7.

27- Ibid., 3, 2. Cf. *Summa Theol.*, Lq. 44, aa.3-4; *De verit.*, 22, 7.

28- Thomas Aquinas, *De Verit.*, 28, 3:

«روح آدمی به یک معنا با شناختن و دوست داشتن خداوند به او می‌پیوندد.»

Contra Gentes, III , Ch 25, 2.

29- Lévy Bruhl, OP. Cit. P. 68.

«دیدگاه شناختی و معرفت‌بخش به واقع چیزی است کاملاً تصادفی و تابع و تحت‌الشعاع عواطفی است که از حضور و وجود و اعمال نیروهای فوق طبیعی جداناپذیر است. پس آنچه که وجدان انسان‌های ابتدائی را اشغال می‌کند مقوله عاطفی عوامل فوق طبیعی است.»

30- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I - II, q. 27, a. 2 ad 2.

31 - Thomas Aquinas *Contra Gentes*, IV, ch. 19. 4.

32- Ibid., II ch. 68. Cf. *Summa Theol.* 1.q. 76, a. 1 ad 4:

«روح آدمی به سبب کمالاتش چنان نیست که در ماده غوطه خورده و آلوده شده باشد...»

33- Thomas Aquinas, *Contra Gentes*, III , ch. 61.

34- St. Augustine, *The City of God*, BK. XXII, Ch. 30. Cf. Mircea Eliade. *Images and Symbols.*, P. 73.

35- Mircea Eliade, *Myth and Reality*, PP. 171-172.

۷ . اندیشه‌های یونگ

در باب روان‌نژندی

روان‌نژندی (neurosis) در اساس رنج بردن روح است؛ و چون روح، کلیت انسان را فرا می‌گیرد، روان‌نژندی نیز بر تمامیت انسان اثر می‌نهد. پس روان‌نژندی نمی‌تواند پدیده‌ای مجزا و کاملاً مشخص باشد؛ بلکه در حکم واکنش کل وجود انسان است در برابر داده‌های درونی و بیرونی. در واقع چیزی بعنوان روان رنجوری (یا روان‌نژندی) وجود ندارد، بلکه این انسان است که به روان رنجوری دچار شده. یونگ می‌گوید که: «به طور کلی، بدون پرداختن همه جانبه به انسان و به زندگی، و بخصوص به مسائل غایی و عمیق، نتوان به درمان روان‌نژندی پرداخت؛ همان طور که نتوان جسم بیمار را بدون توجه به تمامی کارکردهایش، یا به اصطلاح نمایندگان پزشکی مدرن - بدون توجه به «تمامیت» خود بیمار، درمان کرد. هر چه وضع و حال بیمار روانشناختی‌تر باشد، پیچیدگی‌اش بیشتر و به کل زندگی وابسته‌تر است.»^۱

بنابراین با توجه به سلامتی ذهن، مسئله وحدت و یگانگی در میان تعدد و چندگانگی عوامل انسانی امری حیاتی است، زیرا همه این عوامل بر تمامیت و یکپارچگی انسان اثر می‌گذارند. و از آنجا که روان‌نژندی تمامی وجود انسان را تحت تأثیر قرار می‌دهد، می‌پذیریم که «اهمیت و

اعتبار روان‌نژندی انسان نمی‌تواند امری صرفاً مابعدالطبیعی باشد، زیرا انسان فقط روح نیست؛ ولی امری منحصرأزبست شناختی نیز نتواند بود. روان‌نژندی انسان چنان با معنا و با اهمیت است که به همه سطوح معنوی و زیست شناختی و روان جسمانی انسان نفوذ می‌کند و در همه این سطوح می‌باید مد نظر قرار گیرد.^۲

نزد یونگ، بنابراین، مهم‌ترین خصلت روان‌نژندی وجود و حضور عاطفه‌ای بشدت تحریک شده نیست، بلکه از هم پاشی روانی و گسستگی (dissociation) است. او ریشه واقعی روان‌نژندی را در تضاد و گسستگی شخصیت می‌بیند؛ این گسستگی از دو چیز برمی‌خیزد، یکی نگرش و برخوردی آگاهانه، دیگری نگرش و برخوردی ناآگاهانه که گاه ضد یکدیگر عمل می‌کنند. روان‌نژندی شکافی درونی است؛ حالتی است که در آن انسان با خود در جنگ است، دو نیمه شدن شخصیت، و لذا عدم یکپارچگی و یگانگی است.^۳

در هستی‌های زنده معمولاً وحدتی مضاعف در کار است: (۱) وحدتی ایستا و ساکن، زیرا نفع هر چیز در این است که دارای نوعی وحدت و یگانگی باشد. هر هستی‌یی که با خود یگانه است به کمال نزدیک‌تر است. پس هر چیز طبعاً خواهان وحدت است. (۲) وحدتی پویا و پرتحرک، که عبارت است از تابعیت عملی اجزاء گوناگون (از یک کل) که وقتی به صورت یک کل عمل می‌کنند به اهدافی که مناسب طبع آنانست دست می‌یابند. لازمه این امر رشد و تحول است، زیرا اهداف هستی‌های زنده، بدون حرکت مداوم و رشد و تحول مداوم بدست نخواهند آمد. پس لازمه وحدت، هم یک هماهنگی ایستاست و هم رشد پی در پی.

در انسان این وحدت از دو راه شکل می‌گیرد: الف) از راه وحدت جوهرین روح و جسم. ب) به نحوی پویا مطیع ساختن عناصر و قدرتهای گوناگونی که سازنده ارگانیسم انسانی‌اند، که چون کامل‌ترینند،

در عین حال پیچیده‌ترین و واجد بیشترین سلسله مراتب‌اند. هر چه روح آدمی از کمال بیشتری برخوردار باشد، بیشتر نیازمند آن است که عملکردهای گوناگون بکارزند و جهت بکارزدن همه عملکردهای لازمی که مشخصه سرشت اوست نیازمند اندام‌ها و ابزار جسمانی گوناگون است. بنابراین از آنجا که روح آدمی یکی است و نیروهای گوناگون بی‌شمار، می‌باید میان این نیروها تا حدی اطاعت از سلسله مراتب درکار باشد، تا روح بتواند به وحدت لازم دست یابد. به خاطر عقل است که قدرت‌های احساسی و اندامی اصلاً وجود دارند؛ و سرانجام این عقل آدمی است و تمام هستی‌اش که می‌باید با خداوند متحد گردد. و چون شرط سلامتی انسان وحدت است، آن شروط اصلی دیگر که سلامتی انسان بدان‌ها متکی است عبارتند از نظم و متابعت و رشد و تحول. بنابراین عدم وحدت، فقط به معنای فقدان هماهنگی میان اجزاء نیست؛ بلکه در عین حال به معنای فقدان آن دسته از عوامل سازنده است که ما می‌باید برای رشد و تحول کامل شخصیت انسان بدست آوریم.

حال بی‌نظمی عمومی و عدم وحدتی که به نظر می‌آید ذاتی سرشت انسانی است را چگونه می‌توان توضیح داد؟ با رجعت به آموزه گناه آغازین. قبل از هبوط، تمام پاره‌های انسان در وحدت کامل بودند؛ عقل تابع خداوند بود، نیروهای پست‌تر تابع عقل، و جسم تابع روح. این هماهنگی و حالات آرمانی را که معمولاً بنام «عدل‌آغازین» (Original Justice) می‌شناسند، انسان بسبب گناه آغازین از دست داد، و لذا وحدت و یکپارچگی‌اش اینک، آنچنان که قبل از هبوط بود کامل و بی‌عیب نیست. نظم حاکم بر عدل‌آغازین بیشتر به عقل و اراده متکی بود، زیرا بر عهده عقل و اراده بود که همه نیروهای دیگر را بسوی سرمنزل مقصود رهنمون کند. اراده هر گاه از فرمان خداوند سرپیچی می‌کرد، همه نیروهای دیگر روح را بی‌نظمی همچون پیامدی طبیعی فرا می‌گرفت. این

بی‌نظمی را عموماً «شهوة لجام گسیخته» (Concupiscence) یا «آتش زنه» (Fomes) می‌نامند که پاره‌های گوناگون روح را تا آنجا که بخش‌هایی از یک کل اند همه را آلوده می‌کند. تجلی عادی این (بی‌نظمی) شیفتگی عنان گسیخته‌ای است که برای چیزهایی که می‌گذرند و از میان می‌روند داریم.^۲

علل روان‌نژندی

مشخصه اصلی روان‌نژندی گسستگی (روانی) است و بنابراین کلیه عواملی که باعث تشدید بی‌نظمی و نفاق می‌شوند منشأ اصلی اختلالات ذهنی‌اند. تنوع و گونه‌گونگی این عوامل به همان اندازه زیاد است که پیچیدگی شرایطی که شکل‌دهنده وجود فرد آدمی است، نظیر خانواده، محیط، جامعه، اخلاق، دین، میل جنسی، ترس، گناه، اندوه و غیره... علاوه بر آن، ویژگی‌های خاص فرد آدمی نیز نقشی ایفا می‌کنند که عملاً بسیار مؤثر است. همانسان که آدمیان به انحاء گوناگون به بیماری‌های جسمی دچار می‌شوند، به انحاء گوناگون نیز به بیماری‌های ذهنی دچار می‌گردند، که بستگی به احوالات روانی و به یکپارچگی ذهنی و روانشناختی آنها دارد.

نوروز یا روان‌نژندی عبارت از یک بیماری ذهنی است که تمامی مکانیسم و ساز و کار روانشناختی را در برمی‌گیرد؛ بنابراین پیداست که تمایلات جنسی، رانه‌های (Drives) نیرومند، یا هر فرضیه محدودکننده در باب‌الگوی رفتاری ما هیچگاه نمی‌تواند منحصراً علت روان‌نژندی باشند. یونگ می‌گوید، «روان‌نژندی ممکن است خیلی چیزها باشد... در این باره شک ندارم، ولی قطعاً آن نیست که بتوان درباره‌اش گفت، «چیزی نیست جز...» روان‌نژندی عذاب روح است، با همه پیچیدگی‌های گسترده‌اش، و براستی چنان گسترده که هر فرضیه روان‌نژندی، چیزی بهتر از یک طرح

ناقص و بی‌ارزش نمی‌نماید... فروید روان‌نژندی را دست کم گرفت و لذا مورد ستایش بیماران و پزشکان هر دو قرار گرفت، که نمی‌خواستند چیزی بهتر از این بشنوند که روان‌نژندی «چیزی نیست جز...»^۵ روان‌نژندی همانقدر پدیده‌ای پیچیده است که طبع و سرشت انسان با توجه به وحدت روانشناختی‌اش.

برخی از روان‌نژندی‌ها با تجربه‌ای تکان دهنده (traumatic) آغاز می‌یابند، اما حتی فروید نیز می‌گوید که علائم روان‌نژندی همیشه مستقیماً به رویدادهای واقعی مربوط نیستند، بلکه از خیالپردازیها و فانتزی‌هایی که تجسم آرزوهاست برمی‌آیند. یونگ در این مورد با او موافق است و تصدیق می‌کند که برخی از روان‌نژندی‌ها در طفولیت با تجربه‌ای تکان‌دهنده آغاز می‌یابند. اما محتاطانه می‌افزاید که به همان نسبت این نیز درست است که فی‌المثل بیماری هیستری نیز بسیار مستعد آن است که تجربیات تکان دهنده تولید کند. این مسئله در ارزیابی اهمیت تمایلات جنسی کودکان به‌عنوان سرمنشأ بروز روان‌نژندی بسیار حیاتی است. یونگ روی این نکته پا می‌فشرد که روی آوردن به مسائل جنسی، غالباً ولی نه همیشه، به صورت وسیله‌ای جهت گریختن از مسئله واقعی که همانا خودخواهی است، نه تمایلات جنسی، مورد بهره‌برداری قرار می‌گیرد. در نتیجه بینشی صرفاً جنسی از امور بینشی مخرب است، زیرا نه تنها نوعی اهانت به آرمان‌های انسانی است، که در عین حال سوء تمییری است از واقعیات طبیعی روان آدمی.^۶ براستی که تمایلات جنسی در به بار آوردن روان‌نژندی عامل مهمی بشمار می‌روند، ولی عامل مسلط و بنیادی نیستند. انسان را قاعدتاً نه به عنوان موجودی جنسی که به عنوان حیوانی معقول تعریف می‌کنند. اگر تمایلات جنسی را به عنوان مهم‌ترین، یا تنها گزینه مهم در نظر بگیریم، نتیجه‌اش «کفر محض» است، و گونه‌ای دیگر از گسیختگی و پریشانی روانی، شاید بدترین نوع آن بجان بیمار

می‌افتد. حتی اگر رانه‌های جنسی نادرست بیمار قبلاً درمان شده باشند.

اخلاق و روان‌نژندی

هر گونه ارزش معنوی بشری بر حیات ذهنی انسان اثر می‌نهد و در نتیجه بر مسئله روان‌نژندی نیز اثر گذار است. نگرش اخلاقی بیمار عامل مهمی در پدیدار شدن روان‌نژندی است. کاروسو می‌گوید:

حالتی را که یوروز می‌نامیم، وقتی پدید می‌آید که از پذیرفتن جرم و گناه خود سرباززنیم و آن را سرکوب کنیم و فرو نشانیم که نتیجه‌اش احساس گناه نابجا و نامعلوم و بی‌رنگ است... ولی نه هر گونه جرم و گناه به روان‌نژندی راه می‌یابد، بل فقط آن گونه گناه که گرچه تأیید شده، باز مایه هول و هراس است. غالباً روان‌نژند خود را به خاطر امور بی‌اهمیت متهم می‌کند ولی از تشخیص گناه واقعی سر باز می‌زند. این همان گناه غرور است، گناه بالندگی (Superbia)؛ و هنگامی پدید می‌آید که بیمار خود را با تصویر (باصطلاح) واقعی‌اش یکی می‌گیرد و از قبول مسئولیت در قبال تکانه‌های فروکوفته‌اش شانه خالی می‌کند. میل به کمال و خلوص اخلاقی نیز ممکن است به این احساس بالندگی دامن زند. این میل به کمال ممکن است به ظاهر فرابرنده باشد، ولی برای آنکه برآورده شود به ابزار مناسب و نارسا متوسل می‌شود. این مطلب می‌رساند که یزدانشناسان نیز ممکن است به رابطه میان گناه و روان‌نژندی بی‌توجه بمانند...^۷

فرضیه کاروسو بدینسان بر این اساس مبتنی است که در نهاد و ریشه روان‌نژندی همیشه نگره اخلاقی نادرستی در کار است که اغلب زیر لعابی از فضیلت و خلوص نیت پنهان شده است.

گاه به نظر می‌آید که یونگ نیز بر همین عقیده است آنجا که بر اهمیت خودخواهی و خودپرستی در پروراندن روان‌نژندی پا می‌فشرد؛ می‌گوید،

انسان مدرن نمی‌خواهد بداند از مسیح چگونه تقلید کند، بلکه فقط مایلست بداند به زندگی فردی خاص خویش چگونه ادامه دهد، قطع نظر از اینکه این زندگی تا چه حد ملال‌آور و نامهم است... ممکن است خودش نداند، ولی چنان رفتار می‌کند که انگار زندگی فردی خاص او خراست ویژه پروردگار بوده و می‌باید به هر طریق تحقق پذیر گردد. منبع خود پرستی او همین است، که یکی از ملموس‌ترین بدی‌های حالت روان‌نژندی است... یکی از مرسوم‌ترین علائمش.^۸ یونگ سر منشأ روان‌نژندی را در سستی و رخوت، در بی‌مبالاتی و بی‌اعتنایی، در سنگدلی و حرص و کینه و سایر کنش‌های خودخواهانه می‌بیند.^۹

حال بینیم که بیماری‌های ذهنی و اخلاقیات چه نسبتی با یکدیگر دارند؟ در حیوانات غریزه آن نیرویی است که آنان را قادر می‌سازد چیزهای خوب را از چیزهایی که ممکن است به طبیعت آنان صدمه زند نیز دهند. اخلاق انسان نیز شبیه غریزه حیوانات است؛ ولی از آنجا که ما انسان‌هایی معقول و آزاده‌ایم، چیزی که برایمان خوب و مطلوب است نه به وسیله غریزه که به یاری عقل و تمایلات خواست و اراده‌مان ارزیابی می‌شود، تا آن چیز مطلوب بنا به انتخاب عقلمان چه چیزی باشد. بنابراین، هر چه که باعث کاهش یا درهم شکستن نظم این وحدت بشری می‌گردد، یعنی باعث متابعت نیروهای کیهتر از عقل و خرد می‌گردد، برای سلامت ذهن بشر زیان‌آور است. اکوئیناس می‌گوید:

بیماری (یا سستی و ضعف) را می‌توان به روح به همان سان اطلاق کرد که به جسم. پس بدن انسان را گویند مریض است وقتی که بعلت بی‌نظمی در اندام‌هایش از کار افتاده و ناتوان از اعمال خاص خویش است... پس بیماری روحی نیز زمانی عارض می‌شود که روح از تحقق و انجام اعمال خاص خویش بخاطر بی‌نظمی بخش‌های دیگرش بازمانده باشد. حال همانطور که بخش‌های

دیگر بدن را وقتی که از نظم طبیعت اطاعت نمی‌کنند گویند از کار افتاده است، بخش‌های روح آدمی را نیز گویند مختل گشته وقتی به اطاعت نظم عقل در نیایند؛ زیرا عقل قدرتی است حاکم بر اجزاء روح. پس هرگاه، خلاف نظم عقل، این نیروها تحت تأثیر هر گونه شور و شری قرار گیرند، حاصلش اختلالات و مشکلاتی است که گویند همانا گناه ضعف و سستی (گونه‌ای مرض ذهنی) است. بدین جهت ناپرهیزگار را، فیلسوف به مصروعی تشبیه می‌کند که دست و پایش - جوری که گویی خلاف اغراض اوست حرکت می‌کنند.^{۱۰}

بدینسان اگر اخلاقیات به خاطر خیر مردم وضع شده، پس امکان ندارد که متابعت از عقل و خرد منبع اختلالات ذهنی باشد. سرکوفتن وقتی روی می‌دهد که احساسات و عواطف بدون توجه به عقل و خرد، نقشی چیره‌گر بخود گیرد و نظم اخلاقی را به هم ریزد. بنابراین به نظر می‌آید که سرکوفتن، به طور کلی، لاقلاً در بسیاری از موارد مربوط به نگرش‌های اخلاقی بیمار باشد. پس جهت تصریح این پرسش آزار دهنده و پیچیده ناگزیریم در مسئله گناه و روان‌نژندی کند و کاو بیشتری کنیم؛ زیرا فضیلت، تقویت‌کننده اخلاق است و گناه، تضعیف‌کننده‌اش.

روان‌نژندی و گناه

اغلب به ما گفته‌اند که این بیماریها و رنج و عذاب‌ها نتیجه گناه آغازین است؛ که اینها به واقع تنبیه و مجازاتی است که به سبب هبوط اجداد اولیه‌مان ناگزیریم تحمل کنیم. و در نتیجه و به خاطر این هبوط است که عقل نمی‌تواند بر نیروهای پست‌تر روح تسلط کامل داشته باشد، و جسم ما نیز مدام در معرض ابتلا به بیماری‌ها و درد و عذاب است.

اما درد و مرض را بدین شیوه توضیح دادن، بسیار ساده کردنِ توضیحات یزدانشناختی اکوئیناس در باب گناه آغازین است. این نکته بسیار مهم است که گناه آغازین دلیل «مستقیم» بیماری‌های روحی یا جسمانی نیست. گناه آغازین دلیل «غیر مستقیم» مجازات‌هاست، بدین معنا که در نتیجه ارتکاب اولین گناه، طبیعت بشری از حمایت و محافظت «عدل آغازین» محروم گشت. همان‌طور که قبلاً توضیح دادیم، عدل آغازین به واقع موهبتی بود که موجب اتحاد همه نیروهای روح با یکدیگر و نیز اتحاد روح با جسم می‌شد؛ تا بدینسان از وحدت و یکپارچگی روح و جسم در مقابل امراض مختلف حمایت کند. و اگر این نیروی حمایت‌کننده و محافظ از میان می‌رفت، طبیعت بشری نیز ناگزیر به خود بازمی‌گشت و تنها می‌ماند. و خصیصه ذاتی طبیعت بشر این نیست که به درد و مرض دچار نشود، آنسان که فی‌المثل می‌تواند همواره معقول بماند، یا بخندد. بدون عقلانیت انسان دیگر انسان نیست؛ اما انسانی که بیمار شده است، همانقدر انسان است که یک انسان سالم، فقط نگون بخت‌تر است. سلامتی مشخصه اصلی وضعیت بشری نیست، زیرا طبیعت بشری نیز به مانند سایر طبایع، فسادپذیر و در معرض ابتلاء به بیماری است. خود عبارت اکوئیناس چنین است:

تصادفاً یک چیز علت (بوجود آمدن) چیز دیگر می‌گردد اگر علت برداشتن مانعی از سر راهش باشد؛ با جابجا کردن ستونی، تصادفاً سنگی که بر آن ستون استوار است جابجا می‌شود. بدین قرار تا آنجا که ما بواسطه گناه نیاکان اولیه‌مان از عدالت آغازین محروم گشته‌ایم، همین گناه اجداد اولیه‌مان علت بوجود آمدن عیب و نقص در طبیعت ما شده است. قبلاً، نیروهای فرومایه روح نه تنها تحت فرمان عقل بودند که تمام بدن تحت فرمان روح بود... پس همانطور که ماهیت و طبیعت بشری به علت بی‌نظمی در نیروهای

روح لطمه و آسیب می بیند به همان سان نیز به علت بی نظمی در
جسمش فساد پذیر می گردد...»^{۱۱}

بدینسان، اکوئیناس، با اشاره به آنانکه از بیماریهای جسمانی بی آنکه
به واقع گناهی مرتکب شده باشند رنج می برند، می گوید: «این امراض
جسمانی بطور غیر مستقیم معلول گناه آغازین اند... و حتی پس از غسل
تعمید نیز همچنان ماندگار می مانند... و اگر می بینیم که در همگان یکسان
و برابر نیستند بدان سبب است که طبیعت، گوناگون و متنوع است و به حال
خود و انهداده شده است...»^{۱۲} گناه آغازین علت اصلی و مستقیم بیماریها و
نگون بختیها نیست؛ علت اینها را می باید در عوامل ساده طبیعی جست
که همانا علل اصلی اند.

پس اگر گناه آغازین سر منشأ و علت ابتلاء به بیماریها نیست، گناهان
واقعی چطور؟ این بار نیز اکوئیناس تأثیر مستقیم گناهان واقعی بر
عیوب و نقائص جسمانی را انکار می کند و می گوید: «دو چیز را می توان
در گناه واقعی مد نظر داشت، جوهر و ذات عمل، و وجه خطا کارانه آن.
از لحاظ ذات و جوهر عمل، گناه واقعی می تواند علت نقص جسمانی
باشد، همانطور که کسی از فرط پر خوری بیمار می شود و می میرد. اما
از لحاظ وجه خطا کارانه عمل، خطا ما را از فیض و رحمتی که به
ما تفویض شده تا اعمال روح را سر و سامان بخشیم محروم
می کند.»^{۱۳}

اما در مورد بیماریهای ذهنی و روانی مسئله کاملاً فرق می کند. آنچه
برای بشر نیکوست - که عبارت است از وحدت و یگانگی او تحت
رهنمودهای عقل - به وسیله گناه واقعی کاهش می یابد؛ زیرا گناه، بنا به
تعریف، ضد نظم عقل و ضد فضیلت است. وقتی کسی مرتکب گناه
می شود، خیر و صلاح طبیعت را که همانا میل به فضیلت است کاهش
می دهد. با ارتکاب گناه، عقل، بخصوص در امور اخلاقی، تیره و تار شده

خواست و اراده، به شر و پلیدی معطوف گشته، انجام اعمال خیر دشوارتر و اشتیاق شهوانی تندتر می‌گردد.

بنابراین، در کسی که مدام گناه می‌کند، می‌باید به علت ارتکاب به گناه نوعی آثار و مشخصه روانشناختی خاص مشهود باشد. بخصوص وقتی که ارتکاب گناه دیگر عادت شده و نزول شأن انسان را موجب گشته باشد، که در آن حال، گناه، نظم و سامان عقل و سلسله مراتب ارزش‌ها، همه را به هم می‌ریزد، واقعیت را کفر محض می‌شمرد، و بدینسان یکپارچگی روح آدمی را که از اساس به نظم و عقلانیت متکی است درهم می‌شکند. در اینگونه موارد، جرم و گناه همان واکنش سالم طبیعت نسبت به کنش‌های شریrane ماست. و همین جرم و گناه است که پیوسته به ما نسبت به گسیختگی و عدم وحدت ناشی از کنش‌های شریrane هشدار می‌دهد. «اگر حیات عاطفی، خلاف عقل عمل کند، در حیات عاطفی عیب و نقصی نمود خواهد کرد... و این بیش از یک وقوف عقلانی نسبت به خطای وارد است، یعنی یک احساس واقعی از حالت ناتمامیت است.

این چنین است که افراد پخته و جا افتاده خود به خود واکنش نشان می‌دهند، و همین، می‌شود سر منشأ احساس گناه، گناهی که نتیجه اعمالی اخلاقاً نکوهیده است؛ یعنی به واقع تجربه‌ای است روانی از ناتمامیت کنش انسانی.^{۱۴} این احساس ناتمامی حاصل انتخاب چیزی کم ارزش بجای چیزی بسیار با ارزش است که باعث به هم ریختن وحدت سلسله مراتب ارزشی طبیعت ما می‌گردد. گناهان و شرارت‌ها، بطور کلی، عوامل تشدیدکننده روان‌نژندی‌اند زیرا خلاف نظم عقل که شرط اصلی سلامت ذهن است عمل می‌کنند.

بنابراین، نباید حیرت کنیم که روانکاوان همگی بر پیوند نزدیکی میان روان‌نژندی و نگرش اخلاقی نادرست بیماران یک صدا صحه بگذارند.

فقدان تواضع و خاکساری، خودخواهی، غرور، بی تفاوتی نسبت به دیگران، من محوری egocentrism کسب لذت را هدف نهایی زندگی دانستن، و جز آن، همه به روان‌نژندی راه می‌یابد. «پدیدارشناسی روان‌نژندی گواهی است بر این مدعا که حرص کسب تجربه است که روان‌نژند را نسبت به تجربه عادی زندگی بی‌اعتنا و بی‌احساس می‌سازد، و نیز این نکته که اصل لذت به واقع باعث می‌گردد که بیماران روان‌نژند از خود زندگی نیز دلزده شوند.»^{۱۵} روانکاوان در پس بروز بسیاری از روان‌نژندی‌ها غرور و خودپسندی را می‌بینند. و همین غرور و خودپسندی است که در پس اغلب گناهان ما نهفته است. آگوستین در کتاب شهر خدا می‌گوید آن نیرویی که شهر بابل را بر پا می‌سازد خودپسندی است که به نفرت از خدا منتهی شده و از این لحاظ با اکوئیناس هم عقیده است که می‌نویسد: خودپسندی ریشه هر گونه گناه است، «وقتی که هر کُش گناه‌آلود از میلی بی‌حد برای حصول چیزی دنیوی و زمانمند ناشی شده باشد، و این از آنروست که شخص بی‌اندازه خود را دوست می‌دارد. غرور سبب می‌گردد انسان از خداوند روی برگرداند و از فرمان او سرپیچی کند؛ و به همین دلیل است که آن را «سرآغاز» می‌نامند، زیرا سرآغاز شر همان روی برگرداندن از خداست.»^{۱۶} حال به این وجه تشابه می‌رسیم: غرور و خودپسندی سرمنشأ بسیاری از روان‌نژندی‌هاست، غرور سرآغاز شر است و خودپسندی سرچشمه گناه. و بدین سان چنین می‌نماید که اخلاق، گناه و روان‌نژندی از بسیاری جهات به هم پیوسته‌اند و ویژگی‌های این پیوند لابد همانقدر متنوع و گونه‌گون است که افرادِ درگیر در آن. طبعاً، این سخن بدان معنا نیست که بگوییم هر که دچار این عیوب اخلاقی است روان‌نژند است. تا حدود زیاد روان‌نژندی از تمایلات فردی سرمی‌زند، تمایلاتی که حتی برای بهترین روانکاوان نیز ناشناخته مانده و قابل پیش‌بینی نیست. روان‌نژندی را می‌باید بمشابه یک مرض همه‌گیر

جسمانی در نظر گرفت که فضا را آلوده ساخته و با توجه به تمایلات فردی و واکنش‌های داوطلبانه، عده‌ای در برابر خطر ابتلاء بدان مقاومت می‌کنند، و عده‌ای برعکس بدان مبتلا می‌گردند.

در موارد ذکر شده بالا، روان‌نژندی ممکن است متضمن مسئولیت اخلاقی باشد. اما از سوی دیگر، موارد بی‌شماری نیز هست که در آن روان‌نژندی از هر گونه مسئولیت شخصی بری است. فی‌المثل در مورد افرادی که به رغم نیت پاکشان دارای اصول اخلاقی نادرست و وجدان خطاکارند. شناخت نیک و بد معمولاً از طریق وجدان داوری‌کننده به ما می‌رسد. وجدانی که اعمال ما را مقید به التزام اخلاقی می‌کند. و باید مطیع وجدان خود بود، نه فقط هنگامی که وجدانمان راحت است، بلکه آن هنگام نیز که با نیتی پاک نتیجه داوری اخلاقی نادرست خود را قبول می‌کنیم: اکوئیناس می‌گوید: «به بیانی مطلق، هر خواست و اراده‌ای که به حق یا به ناحق با عقل ما در تضاد باشد، همواره پلید است.»^{۱۷} در این گونه موارد، روان‌نژندی ممکن است صرفاً حاصل اصول اخلاقی نادرست باشد که در آن صورت مانع ادغام و انسجام ارزش‌های معنوی شده، نظم طبیعت را بی‌آنکه مسئولیتی بپذیرد برهم می‌زند. برای مثال، بیمار ممکن است هر گونه عامل معنوی و روحانی را که بخواهد از ناآگاهیش پدیدار گردد سرکوب کند، زیرا به خطا می‌پندارد که این عوامل برای وی زیان آورند. پس عقاید نادرست درباره روانشناسی و درباره انسان نیز ممکن است به روان‌نژندی راه یابد. در «روان‌نژندی انرژی» بیمار روان‌نژند هر گونه شور و شوق و عاطفه و احساس را در نطفه خفه و منهدم می‌کند تا به اهداف نادرست و بر خطای خود که همانا مطلقاً سرکوفتن هر گونه احساس و عاطفه است برسد. گسیختگی شخصیت یعنی پایمال کردن خصیصه‌های حیاتی وجود؛ افراد مذکور از اهمیت و ارزش احساسات در رشد شخصیت انسان بالکل غافلند.

همچنین از علل بروز روان‌نژندی، شوک‌های تکان‌دهنده و تجربیات زیان‌بار را برمی‌شمرند، تجربیاتی که بیمار را فلج می‌کند و نمی‌گذارد در برابر ترس و دلهره و خوف و جز آن از ساز و کار و عوامل دفاعی درستی برخوردار باشد. علاوه بر آن کودکان نیز غالباً از مقاومت در برابر موقعیت‌های آشنای نامطلوب عاجزند. یونگ پیوسته به پدر و مادران اندرز می‌دهد که از این امر واقع آگاه باشند که چه بسا ممکن است خود آنان علت اصلی بروز روان‌نژندی در کودکانشان باشند.^{۱۸} این کودکان مجبور شده‌اند در رفتار و احساس و نحوه زندگی، نه آنطور باشند که خود طالبند بلکه انسان که پدر و مادرشان می‌خواهند. مجرم و مقصر بودن مستلزم آزادی و شناخت است، و در مورد این کودکان آزادی اگر کاملاً از میان نرفته باشد لااقل بسیار بی‌اعتبار شده است.

کاروسو، وجود روان‌نژندی را - به همان سان که در افراد بشر - در حیوانات نیز تصدیق می‌کند، گرچه حیوانات به لحاظ اخلاقی مشمول نیستند، چون آزادی ندارند. روان‌نژندی آنها را می‌توان در اینکه به شیوه‌ای غیر طبیعی به غرائز و شهواتشان می‌پردازند توضیح داد که معمولاً نتیجه رشد و تربیت غیر عادی آنهاست.^{۱۹} در انسان با آنکه غرایز و شهوات را عقل و اراده هدایت و مهار می‌کند، این کنترل مطلق نیست و نسبی است و بستگی به امیال و خواسته‌های خصوصی افراد دارد. اکوئیناس نیز، به نظر می‌آید که بر موجودیت بیماریهای ذهنی صحه می‌گذارد و آنها را حاصل کرد و کار معیوب پاره‌ای احساس‌های پر شور، بویژه اندوه می‌داند: «اندوه از همه چیز برای بدن انسان زیان‌بارتر است... چون حیات بشر بر ساخته نوعی جنب و جوش و حرکت است... این احساس‌های پر شور که در میل و خواست آدمی نوعی امتناع یا انقباض پدید می‌آورند، برای آن حرکت حیاتی (حیات) زننده و زیان‌آورند: ترس و نومیدی و بالاتر از آن احساس اندوه از این گونه‌اند که روح آدمی را، در

پرتو پلیدی موجود که از پلیدی آتی قوی‌تر است، ملول و افسرده می‌سازد... از این جهت، اندوه نیز گاه انسان را از بکاربردن عقلش محروم می‌سازد، ما این را در کسانی که از فرط اندوه به مالیخولیا و جنون دچار می‌شوند به روشنی می‌بینیم.^{۲۰}

ترس و وحشت نیز یکی از منابع روان‌نژندی است که در لحظه‌های ناگهانی و غیر مترقبه احساس خطر، بخصوص از مرگ که بدترین نوع ترس‌هاست، بروز می‌کند. ارسطو می‌گوید، «چیزهایی که سبب هراس ما می‌گردند، چیزهایی وحشتناک و همه‌شان بدون جرح و تعدیل، شرنند؛ و به همین دلیل ترس را مردمان به معنای در انتظار شر و پلیدی بودن تعریف می‌کنند... مرگ وحشتناک‌ترین چیزهاست؛ زیرا فرجام زندگی است و برای مرده دیگر چیزی را خوب یا بد نمی‌انگارند.»^{۲۱} بدین‌سان ترس و اندوه ممکن است بیماران روان‌نژند را چنان فراگیرد که آنان را از هر اقدامی باز دارد و فعالیت و در پاره‌ای موارد آزادی آنان را فلج کند. پس ترس و اندوه مانع تحقق اهداف اساسی انسان می‌گردند، اهدافی که عناصر اصلی وحدت و یکپارچگی‌اند؛ یا عقده‌هایی را می‌گشایند که خود انگیزنده و مستقل عمل می‌کنند. کسانی که مستعد ابتلاء به بیماری روان‌نژندی‌اند، در برابر بلاهایی از این دست عاجز می‌مانند؛ آنها نه تنها مقصر و گناهکار نیستند که قربانی شرایط و تمایلات ضعیف و ناچیز فردی و روانی خود و جامعه خود شده‌اند.

بسیاری از روان‌نژندی‌ها از قبول مسئولیت شخصی طفره می‌روند. این نکته را با توجه به ارتباط امراض جسمانی با گناه می‌توان به روشنی به اثبات رساند. ناتوانی‌های جسمی را عواملی موجب می‌گردند که کلاً خارج از حوزه مراقبت و تأثیر عقل و اراده‌اند، و در نتیجه خارج از حیطه اخلاق و خارج از حیطه قصور و گناهکاری قرار می‌گیرند. با این همه، هر چند که روان‌نژندی اساساً بیماری روح به حساب می‌آید، به جسم نیز

وابسته است. بسیاری از روان‌نژندی‌ها حاصل کارکرد معیوب و ناقص حس‌های درونی و احساس‌های پر شورند که قاعدتاً فعالیتِ روان - جسمانی آنها را به صورت ظاهر، به روح نسبت می‌دهند ولی از لحاظ مادی و عینی از آن تن می‌دانند. در بسیاری روان‌نژندی‌ها بدن ما نیز آسیب می‌بیند و بدینسان مانع کارکرد عادی قدرت‌های جسمانی می‌گردد؛ و از آنجا که قاعدتاً ما مسئول آسیب‌های وارده به جسممان نیستیم، به همان سان نیز مسئول کرد و کار معیوب روان - جسمانی خود که به لحاظ تئمان معیوب است، نیستیم. در این گونه مواقع واکنش‌های روان‌نژندیک از قید نظارت و مراقبت اراده آزاد می‌گردند - یعنی اراده دیگر کترلی بر فعالیت جسمانی برخاسته از میلی که گسسته و مستقل گشته است، ندارد.

آن پیوند تنگاتنگ میان جسم و روح که مشخصه اصلی همه شوریدگی‌هاست در عبارات زیر به خوبی بررسی و تحلیل شده است:

از آنجا که عاطفه فقط یک واکنش روانشناختی نیست، بل دارای وجه تن‌گونه (Somatic) نیز هست، پس تمایلات ذهنی عاطفه نیز می‌باید به یاری تن جلوه‌گر شوند. این امر تنها از راه تغییر شرایط جسمانی کسب لذت حسی میسر است. قدیس توماس نیز همین نکته را تعلیم می‌داد و می‌گفت که از پی هر میل و اشتیابی بالاجبار تغییری در بدن رخ می‌نماید... لذا میان واکنش‌های نیروی محرکه یا تکانه روانی و عالم عواطف پیوندی بغایت نزدیک برقرار است. این دو به هم متصل و متکی‌اند و کل عواطف را تشکیل می‌دهند... نه تنها واکنش‌های محرک روانی بازتابی است از کرد و کار ذهنی، که هر دوی اینها در واقع همانند هم و یک چیزند، یک واحد روان - تن‌گونه.^{۲۲}

معلولیت‌های جسمانی نه لزوماً از ارتکاب به گناه که از عوامل صفاً

طبیعی و ورای کنترل داوطلبانه ما سر می‌زنند. همانسان که در بیماریهای جسمانی می‌بینیم. بنابراین به نظر می‌آید که مسئله پذیرفتن مسئولیت و مسئله ارتکاب به گناه، در بسیاری موارد، لزوماً منشأ روان‌نژندی به حساب نمی‌آیند. «گرچه این نکته را نتوان ندیده گرفت که نگره‌ای صرفاً مادی‌گرا ممکن است سبب ازدیاد و ترویج روان‌نژندی گردد، یا راه علاجش را به خطر اندازد. با این حال رأی بالا (مبنی بر اینکه بیمار روان‌نژند همیشه مسئول است) را مشکل بتوان به هر شکل روان‌نژندی حتی به یک شکل بخصوص - اطلاق کرد... پس برای بیمار روان‌نژند مهلک و زیانبار است که کشیشان و روانکاوان وی را پیوسته گناهکار قلمداد کنند.»^{۲۳} اسنوک در کتاب روانشناسی و اعتراف از نحوه رویکرد هافنر به مسئله روان‌نژندی که می‌گوید بیمار روان‌نژند به هر وضع و حال که باشد همیشه مقصر است، انتقاد می‌کند. کاروسو نیز که در آثار اخیرش عقاید پیشین خود را ملایم‌تر مطرح می‌کند می‌گوید گورس علیه فرانکل و دایم به روشنی نشان می‌دهد که روان‌نژندی هیچ ربط و پیوند مستقیمی با تقصیر و قصور شخصی ندارد... قطعاً روان‌نژندی گناه نیست.»^{۲۴}

آثار روان‌نژندی

بدین‌سان می‌بینیم که رنج بردن بیماری و مرض نیست، بلکه یار وفادار وضعیت بشری است و چندان هم، بخصوص در مسیحیت، بی‌معنا نمی‌نماید. با این همه این مطلب در مورد رنج بردن دروغین که مشخصه بیماری روان‌نژندی است صادق نیست، زیرا در پس هرگونه روان‌نژندی، غالباً، تمام رنج‌بردن‌های ضروری‌ای که بیمار نمی‌خواسته بر خود روا داشته و تحمل کند نهفته است. ساز و کار خود دفاعی بیمار از این امتیاز آشکار برخوردار است که ذهن آگاه را از نگرانی‌ها و نابسامانی‌های مختلف تمیز و تلطیف کند، ولی در عین حال باعث رنجی غیر مستقیم از

چیزی غیر واقعی می‌گردد، که همان روان‌نژندی است. این را از دردهای هیستریک بیمار در طول مداوا می‌توان مشاهده کرد که جایگزین رنج روانی‌ای که بیمار می‌کوشیده از آن خلاص شود شده است. روان‌نژندی همواره جای رنج بردن واقعی و بر حق را می‌گیرد و بیمار روان‌نژند را در نهایت می‌باید همچون روحی در حال رنج بردن دید که به درک معنای رنج خویش نائل نیامده و از کمبود یگانگی و وحدت در عذاب است.^{۲۵} روان‌نژندی، همانطور که کاروسو می‌گوید، «از شرایطی رنج تولید می‌کند که نمی‌باید چنین باشند. این شرایط بیانگر شکست در سازگاری با واقعیت است، یعنی کوششی است در جهت بهبود و رهایی از وضعیتی که در آن روان‌نژند از مقابله با تضادهای واقعی عاجز است و در عوض به دنیای خاص خود به جهان فانتزی‌ها و رؤیاها پناه می‌برد. اگر ما خود را دوست می‌داریم به لحاظ وحدت و یکپارچگی مان است که خود را دوست می‌داریم و هر گاه که این یکپارچگی از میان برداشته شود دچار رنج و حرمان می‌شویم. آگوستین می‌گوید، «درد و رنج چیزی نیست جز همان احساسی که در برابر از هم پاشی شخصیت قد علم می‌کند. پس پر واضح است که روح، مشتاق وحدت است و در برابر عواطف پر شور تن که وحدت و یکپارچگی‌اش را تهدید می‌کنند همواره می‌ایستد و با اکراه تسلیم آنها می‌شود.»^{۲۶} روان‌نژندی، بنابراین، رنج دروغینی بیار می‌آورد که ناشی از فقدان وحدت و تمامیت است.

رنج بیماران نورتیک ممکن است به اشکال گوناگون بروز کند، همانسان که فقدان وحدت نیز ممکن است فرانمودهای گوناگون داشته باشد. روان‌نژندی غالباً حاصل دگردیسی در ارزش‌های حیاتی انسان، یا بقول کاروسو حاصل، یک بدعت تمام عیار (a vital heresy) است... از طریق ساز و کار خود دفاعی بدن است که ظاهراً روان‌نژندی تضاد و تعارضات نفس آدمی را حل می‌کند. اما از آنجا که همین ساز و کار خود

دفاعی، وحدت و یکپارچگی انسان را هم به هم می‌ریزد، پس در عین حال، ساز و کار خود فریبی نیز هست، چرا که طبیعت و واقعیت را بدون داشتن مصونیت نتوان جایگزین چیز دیگری کرد. جنبه به اصطلاح ارضای آرزوها که خاص روان‌نژندی است، نیازهای بنیادین بیمار را که در جنبه تضادهای حیاتی گرفتار شده و هر لحظه تمنای ارضای آنها را دارد برآورده نمی‌کند؛ و راه حل این معضل را نیز نمی‌باید درخواست‌ها و آرزوهای خیالی و رؤیاوار دید، بلکه در ارضای واقعی حوائج ذاتی مان. به پاس همین دگرذیسی کفر آمیز ارزش‌ها و تحقق بخشیدن به آرزوها به وجهی نمادین و خیال گونه است که باعث می‌گردد بسیاری از بیماران روان‌نژند ارزش‌های بنیادی و اساسی حیات را از دست داده، در تاریکی‌ها به جست‌وجوی پرتو کم سوی نور بگردند. این از هم گسیختگی، در اینجا، تجلیات دراماتیک پیدا می‌کند. زیرا روان‌نژندانی که قربانی این تجلیاتند، کلاً بینش خود را نسبت به مقصد و غایت زندگی از دست داده‌اند. مهم است بدانیم که اکثر بیماران روان‌نژند، بخصوص در نیمه دوم زندگی‌شان، از احساس دلهره و دهشت و دغدغه ذهنی و خوف و ترس شدید، یا هر گونه تظاهر روان‌نژندیک بری و رها می‌شوند. و بعکس، به پوچی عمیق و انزوای بی‌حدی می‌رسند که ذهن آشفته‌شان از توصیف آن ناتوان است و نمی‌دانند چگونه آن را از خود دور کنند. حدود یک سوم از بیمارانی که به یونگ رجوع می‌کردند از نوزدی که از لحاظ درمانی قابل تعریف باشد رنج نمی‌بردند، بلکه رنج آنها از بی‌معنایی و بی‌هدفی زندگیشان بود. این بدترین و دهشتناک‌ترین نوع روان‌نژندی است که بر عمیق‌ترین لایه‌های خوشتن مرموزمان اثر می‌نهد. ما به دنیا آمده‌ایم و نمی‌دانیم به چه قصد؛ از خود پرسش‌های بسیار می‌کنیم و جوابی نمی‌یابیم. یونگ می‌گوید «بیمار روان‌نژند را می‌باید در نهایت همچون روح رنجوری دریافت که هنوز به معنای رنجی که می‌برد پی

نبرده است... او در جست و جوی چیزی است که بتواند سرپای وجودش را فرا گیرد و به آشفته‌گی روح روان رنجورش صورت و معنا بخشد... روان‌نژند می‌بیند که در او عشق و محبت واقعی از میان رفته، و همه میل جنسی است، که ایمانی ندارد، و از اینکه در تاریکی‌ها به جست و جو پردازد در هراس است؛ و امیدی هم نیست زیرا زندگی در این جهان او را پاک مایوس و سرخورده ساخته و از این همه قیل و قال چیزی سر در نمی‌آورد، چرا که در درک معنای زندگی خودش هم درمانده است... و این فقط معنا (ی زندگی) است که رهایی می‌بخشد.^{۲۷} بدون عشق و محبت، ما از هم نوعان خود دور می‌شویم؛ بدون ایمان، از نور. و این از آن روست که ما همه در ظلمت بسر می‌بریم. بدون درک و فهم شخصیت مرموزمان، ما حتی از خودمان نیز جدا می‌افتیم، چون نمی‌دانیم به واقع چه هستیم. روان‌نژندی، ما را از خودمان برمی‌کند و سبب می‌شود تا از شرایطی که «نباید چنین باشند»، از این گسست وجودی‌مان همواره رنج بریم. اما این تجربه رنج و محنت دست‌کم ما را از چیزی آگاه می‌کند که می‌بینیم بر خطاست. گر چه بیمارِ روان‌نژند از هم شکافته و مریض و دردمند است، همین درد و مرض خود گونه‌ای تلاش طبیعت است برای مداوای وی.^{۲۸}

روان‌نژند کیست

از آنجا که طبیعت هم به گناه آغازین آغشته است، هر کس به گونه‌ای ذهناً زخمی است؛ هر چه شوریدگی‌های نفسانی و سایر قوایی که علیه نظم خرد می‌ایستند در انسان بیشتر باشد، به همان نسبت هم بیماری ذهنی‌اش بیشتر است. بنابراین گاه گسیختگی شخصیت آدمیان چنان است که دیگر میان بیماری روان‌نژندی و سلامتی حد و مرز روشنی پیدا نیست؛ زیرا حد و مرز روان‌نژندی بسته به حد و مرز گسیختگی و از هم

پاشی ذهنی است و کنترل کامل شهوات و امیال و برخورداری از یکپارچگی تمام عیار از مشخصه‌های روان بعد از هبوط نیست. با این حال تنها موارد افراطی روان‌نژندی است که در جامعه و در حوزه‌های روانکاوی چونان مرض و بیماری تلقی می‌شود، و نه جامعه و نه روانکاوان بر سر اینکه کدام ضابطه و معیار تعیین کننده هنجار یا ناهنجاری افراد است توافقی ندارند. هر جامعه و هر عصر و تا حدودی هر قشر مشخص جامعه، ناهنجار را به زعم خود تعریف می‌کند: و این همه بسته به الگوهای فرهنگی جوامع و تمدنهای گوناگون است. در این باب یونگ به چند نکته جالب توجه اشاره می‌کند:

به هنجار بودن، غایت مطلوب هر آدم ناموفق است، ایده‌آل آن کسی است که هنوز در سطحی پائین‌تر از حد معمول سازگاری (با محیط) قرار دارد ولی برای آنانکه لیاقت و توانایی‌شان بالاتر از حد متوسط است، آنانکه هیچگاه کسب موفقیت را دشوار نیافته‌اند و همواره در مرکز کار و تلاش جامعه بوده‌اند - برای اینان، اجبار اخلاقی در اینکه نباید چیزی جز فردی معمولی و متوسط بود حکم تخت پروکراستس* را دارد: یعنی یک ملال و افسردگی کشنده و تحمل‌ناپذیر، برزخ نومیدی و سترونی. در نتیجه، همانسان که عده‌ای روان‌نژند می‌گردند چون به هنجار و نورمال‌اند، عده‌ای نیز چون قادر نیستند به هنجار باشند روان‌نژند می‌شوند... اجتماعی و با محیط سازگار بودن برای هر کسی که چنین تمنايي به نظرش بچگانه می‌آید لطفی ندارد... نیازمندی‌ها و ضروریات بشری بی‌شمار و گونه‌گون است، همانسان که به

* Procrustes، در اساطیر یونان غولی بود که مسافران را به تختی میبست، اگر درازتر از تخت بودند پاهایشان را میبرید و اگر کوتاهتر بودند میکشید تا به اندازه تخت شوند.

هنجاری و قابلیت سازگاری با محیط نیز بی‌شمار و گونه‌گون است.^{۲۹}

به عبارت دیگر، برای آنانکه در زندگی هدف عالی دارند راه حل نهایی در انطباق‌پذیری و سازگاری با محیط اجتماعی نیست. در طبیعت ما امکانات و استعداد‌های بی‌شماری نهفته که با وجود واقعی بودن، کمتر دیده و ادراک می‌شوند. یونگ می‌گوید که توده‌های وسیعی از مردم، چون ناآگاه و ناهشیارند، به روان‌نژندی اصلاً نزدیک نمی‌شوند. «آن عده معدودی هم که گرفتار و آلوده روان‌نژندی می‌گردند، از نوع شخصیت برتری هستند که به هر دلیل بیش از حد در سطح بدوی و ابتدایی باقی مانده‌اند. طبیعت آنان در دراز مدت تحمل ماندگاری در حالتی که برای آنان نوعی رخوت (torpor) غیر طبیعی است را ندارد.»^{۳۰}

با این همه همیشه چنین نیست؛ و از آنجا که روان‌نژندی به یک اعتبار «همه چیز هست جز...» روان‌نژدانی هستند که به هیچ روی به نوع برتر روان‌نژندی تعلق ندارند. و انواع دیگر روان‌نژندان افرادی از نوع پائین هستند. تراو، (یکی از روانکاوان) می‌گوید، «در تحقیقات و آزمایش‌های روانکاوانه‌مان، روان‌نژندان هیستریک، قاعداً چندان ذهن تیز و نافذی ندارند، و حتی از این لحاظ متوسط و میان‌مایه‌اند.»^{۳۱} یونگ از این نکته خوب باخبر است، زیرا تراو با اعلام اینکه روان‌نژدانی هستند که به رده بالای روان‌نژندی تعلق دارند، روان‌نژندی را بیش از هر چیز به فرایند فردانیت نسبت می‌دهد. پس بدینسان روان‌نژندی مرحله لازمی به نظر می‌آید که آدمی باید طی کند تا به هدفی بالاتر دست یازد. لازمه رشد و تحول و تکمیل شدن بسی بیش از همرنگی با جماعت است. گسیختگی و عدم یکپارچگی شخصیت، بدین معنا ضد تمامیتی است که توسط رشد و تحول بدست آمده، رشد و تحولی که عمیقاً به ارزش‌های معنوی وابسته‌اند.

مشخصه اصلی روان‌نژندی، چنانچه گذشت، گسیختگی و از هم پاشی ذهنی است، بنابراین مهم‌ترین معضل درمان (Therapy) چگونگی ترمیم این از هم پاشی است. یعنی چگونه می‌توان عوامل متنوع و جور واجورِ هشیار و ناهشیار را که کل شخصیت انسان را می‌سازد متحد و یکپارچه ساخت؛ عواملی که مستقل و خود به خود عمل می‌کنند و هنوز خام و رشد نکرده‌اند. روانکاو می‌باید با هر دو نیمه شخصیت بیمار و امکانات پنهانی‌اش رابطه برقرار کند نه اینکه فقط با نیمی از شخصیت بیمار و آن هم به بهای پایمال کردن نیمه دیگرش، کاری که بسیاری از بیماران خود می‌کنند؛ زیرا رویکرد صرفاً عقلانی اندیشه مدرن راه دیگری پیش روی انسان نمی‌گذارد.^{۳۲} به هر صورت ضمیر ناهشیار اغلب نادیده گرفته شده، از قلم می‌افتد.

روان‌نژندی بر عمیق‌ترین لایه‌های روان آدمی اثر می‌گذارد. به لحاظ عذابی که این بیماری تولید می‌کند، بیمار دچار یأس و حرمان شده، نمی‌تواند به درک معنای هستی خویش نائل آید. بنابراین مشتاق است که کسی را بیابد که بدو اعتماد به نفس بخشد، شکست‌ها و ناکامی‌هایش را بزداید و به او کمک کند به ایمان و اعتقاد جدیدی دست یابد؛ یعنی به افشاش روح روان رنجورش شکل و معنا و وحدت بخشد. از اینرو، شخصیت پزشکی که بیمار به او اعتماد کرده است، خود خاصیت درمان کننده و شفابخش پیدا می‌کند. پس وجود از هم پاشیده بیمار طالب تمامی توانایی‌های صادقانه پزشک است، نه پاره‌ای حقه‌های درمانی. اگر بیمار می‌خواهد با خود یگانه شود، می‌باید نخست با پزشکش یگانه شود، و اگر پزشک نیز می‌خواهد به بیمارش کمک کند می‌باید عمیقاً روان او را دریابد. فقط آن پزشکی که خود زخمی است می‌تواند زخم بیمار را شفابخشد. پس می‌توان به راحتی دید که چقدر برای بیمار مهم است که

تجربیات خصوصی‌اش را با دکتری فهمیده و دانا در میان بگذارد. ذهن هشیار بیمار، حمایت اخلاقی مورد نیاز را در شخص پزشک پیدا می‌کند و دیگر از این پس در این کارزارِ درونی تنها نیست و با پزشکش یگانه شده است. یونگ می‌گوید، «ما آموخته‌ایم که شخصیت پزشک را در مقام عاملی شفابخش یا زبان‌بار پیش روی بیمار قرار دهیم، و حال آنچه لازم است تغییر کردن خودِ پزشک است - یعنی آموزگار نیز می‌باید خود را آموزش دهد. هر آنچه که در تاریخ علم روانشناسی بطور عینی روی داده - یعنی اعتراف کردن، روشن ساختن امور، تعلیم دادن - همه را به سطحی ذهنی منتقل می‌کنیم؛ یا به عبارت دیگر آنچه بر سر بیمار آمده حال می‌باید بر سر پزشک بیاید، تا شخصیتش واکنش نامطلوبی نسبت به بیمار نشان ندهد.»^{۳۳}

بنابراین روان‌درمانی روی وضعیت ذهنی و اخلاقی پزشک بسیار حساب می‌کند، و در اینجا فقط بکار زدن فنون رایج مطرح نیست. پس طبعاً برای روان‌پزشک دانش وسیعی از همه وجوه روان‌آدمی نیز بسیار ضروری است. داشتن علم و دانش و تفاهم و محبت کمک می‌کند که بیمار به بینش سالم جدیدی دست یابد. «وقتی پزشک می‌بیند که در اثر ابراز محبت، بیمارش به تدریج بهبود می‌یابد، شادمان می‌گردد و بیشتر به او محبت می‌کند. اینجاست که روان‌پزشک آنچه را که مسیحیت در طول اعصار می‌دانسته، اینکه عشق شفا بخش است و حقیقت آزاد کنندهٔ انسان، عملاً مشاهده و تجربه می‌کند.»^{۳۴}

اما از آنجا که هدفِ درمان، وحدت و یکپارچگی شخصیت است، پزشک نمی‌تواند از شمای کلی شخصیت بیمار هر عاملی را که می‌پسندد پیشاپیش و به دلخواه حذف کند. و چون هر کس دارای ویژگیهای خاص شخصیت خویش است؛ هر مورد جدید روان‌درمانی می‌باید تجربه تازه‌ای پیش پا نهد، زیرا کسب کمال و تمامیت در هر کس منوط است به

رنزگیهای تغییر ناپذیر فردی. پس قاعده و قانون اصلی برای هر پزشک این است که هر مورد را موردی یگانه و جدید بداند و از طبیعت بعنوان راهنما پیروی کند. کاری که پزشک از آن پس انجام می‌دهد کمتر مسئله مداوا است تا پروردن و متحول کردن امکانات خلاق بیمارش که دست نخورده مانده‌اند. از اینرو نخستین اصل درمانی یونگ، سرشت فردی پزشک است تا هنر درمان. وی مورد بیمار باهوشی را شرح می‌دهد، زنی که به نظرش قدری غریب و ناجور می‌آمد. در طول درمان یونگ متوجه شد که هر چه می‌کند به هدف نمی‌رسد، پس تصمیم گرفت که در فرصت مناسب این مطلب را با بیمار، که از قضا او نیز به همین مطلب پی برده بود در میان گذارد. آن شب یونگ خواب می‌بیند که: «در جاده بیرون شهر بودم و از میان دره‌ای که غروب آفتاب بر آن تابیده بود می‌گذشتم. طرف راستم روی تپه‌ای شیب‌دار قلعه‌ای دیده می‌شد، و بر فراز بلندترین برج آن، روی چیزی شبیه طارمی زنی نشسته بود. برای اینکه او را بهتر بینم می‌بایست سرم را آنقدر عقب می‌بردم که گردنم درد می‌گرفت. حتی در خواب نیز دریافتم که زن همان بیمار من است.»^{۳۵} یونگ از این خواب چنین نتیجه گرفت که اگر در خواب جهت دیدن بیمار می‌باید تا این حد به بالا بنگرد، پس در واقعیت می‌بایست آشکارا بیمار را تحقیر کرده باشد. از آنروز به بعد درمان به خوبی و دور از انتظار هر دو پیش رفت. و بدین‌سان کاربرد جبران‌کننده یک رؤیای فردی درمان را از خطر شکست رهانید.

طبیعی است که شخصیت پزشک به همکاری و یاوری بیماری که باید شفا یابد کاملاً نیازمند است. یونگ فرضیه‌های روان‌درمانی فروید و ادلر را بویژه برای جوانان معتبر می‌داند. روانکاوی به بسیاری کسان یاری کرده و ادلر به درستی دریافت که روان‌نژندی خصلت آخرت‌نگر (teleological) دارد. به ادلر برای اثبات این امر امتیازات بی‌شماری داده‌اند. اما وقتی لازمه درمان رویکرد سالم و مثبت به زندگی است، شیوه درمانی

فروید و ادلر کافی نیست، زیرا تأکید خاص آنان بر غرایز نمی‌تواند نیازهای عمیق معنوی بیمار را ارضاء کند. آنها به حد کافی برای زندگی معنا قائل نیستند و این معناست که رهایی بخش است. علاوه بر آن وقتی راه و روش درمان را فقط در این فرضیه‌ها (ی غریزه‌نگر) می‌بینند، راه تفاهم و کشف و بررسی سایر شیوه‌ها را می‌بندند. «تعبیری صرفاً جنسی از رؤیاها و خیال‌پردازی‌ها بی‌حرمتی به خصوصیات روانشناختی بیمار است. خیال‌پردازی‌های جنسی دوران کودکی به هیچ وجه بیانگر همه قضایا نیست، زیرا محتوای درونی روان از عناصر خلاق نیز برخوردار است، عناصری که قصدشان رها شدن از سیطره روان‌نژندی است. این راه‌گریز طبیعی اینک مسدود شده... که حاصلش سرگشتگی و پریشانی معنوی است.»^{۳۶} از همین روست که مشاهده و بررسی سرشت فردی هر بیمار این چنین اهمیت دارد، نه اینکه بیاییم روند درمان را تنها بر پایه هر فرضیه روان‌نژندی‌یی که مبتنی است بر نگره «چیزی نیست جز...» استوار کنیم. برای مثال مورتون پرینس در کتاب خود ناآگاه، مورد یک فوبیا یا ترس بی‌دلیل، یعنی «فویای زنگ برج» را مستقیماً به احساس گناه ارتباط می‌دهد که خود حاصل یک داوری نادرست اخلاقی است. بیمار که یک زن بود زمانی درمان شد و شفا یافت که توانست گناه نامعقول و نابهنجار خود را حل و رفع کند. و مورتون پرینس در پانوشت تأکید می‌کند که مسئله میل جنسی ربطی به این فوبیا نداشت. در آخر پانوشت می‌گوید: «ذکر این مسئله شاید بسیار ضروری شده بود، بخصوص در برابر سر تکان دادن‌های شدید دوستان فرویدی من (به علامت انکار) که به هنگام سخن‌رانی در مجمع روانشناختی آمریکا به چشم می‌خورد.»^{۳۷} دوستان فرویدی مورتون پرینس نمی‌خواستند گناه را، بلکه فقط میل جنسی را سر منشاء فوبیا بدانند. فرضیه جنسی مبنی بر «چیزی نیست جز...» درباره روان‌نژندی خود مانعی است علیه درمان بسیاری از

روان‌نژندی‌ها - یعنی همه آن گونه روان‌نژندی‌هایی که از اعمال غیر عادی جنسی نشأت نمی‌گیرند.

برای بسیاری روان‌نژندان زندگی از معنا تهی شده است، و این بدان معناست که خود زندگی دیگر معنایی ندارد. یا شاید بدین معنا که روان‌نژندی از نگرش نادرست بیمار نسبت به زندگی سر زده است؛ انگار روان‌نژندی دارد من را هشدار می‌دهد که از نگرش خطا کارش دست بردارد. بدون وجود روان‌نژندی نه وقوفی از بیماری در کار است، و نه امکان درمان آن. و از آنجا که برداشت هرکس از زندگی به پیچ و خم و خصوصیات فلسفی زندگی‌اش وابسته است، لازم می‌آید که جهت درمان بیمار به بررسی مجدد اصول اولیه حاکم بر حیات بشری پرداخت. برای درمان بیمار لازم می‌آید که انسان و زندگی را در کلیتش لمس نمود، در عمیق‌ترین مسائل و در عقاید و میانی دیرینه و سنتی که بر روان آدمی اثر نهاده‌اند. یونگ می‌گوید که «هیچ کس نمی‌تواند به عمق تضادهای اخلاقی و فلسفی و دینی که از مسئله روان‌نژندی سر می‌زنند پی ببرد، در اینجا واقعیات از تخیل پیشی می‌گیرند.^{۳۸} کاروسو ظاهراً با او هم عقیده است وقتی می‌گوید، «همان طور که بدعت در دین معنا و اهمیت دینی‌اش را به همه وجوه زندگی می‌گستراند، بدعت در زندگی مستتر در روان‌نژندی نیز تنها انحراف از *hygiene* (علم بهداشت) نیست بلکه از اخلاق و مابعدالطبیعه نیز منحرف می‌شود.»^{۳۹} و انحراف از اخلاقیات و مابعدالطبیعه یعنی عقیده‌ای بر خطا داشتن از ارزش‌های زندگی، یعنی تبعیت از سلسله مراتب این ارزشها را دگرگون کردن و بدینسان وحدت و یکپارچگی پیچیده انسان را به هم ریختن. فقدان معنای زندگی اغلب حاصل برگزیدن ارزشهای نسبی است به عنوان غایت نهایی زندگی و طبعاً چون ارزش‌های نسبی نمی‌توانند جای ارزشهای مطلق را بگیرند بیمار روان‌نژند در درازمدت خود را واخورده و تو خالی می‌یابد. پس باید

دانست که ارزش‌های نسبی نمی‌توانند میل و خواست درونی ما را برآورده کنند؛ و لذا زندگی معنایش را از دست می‌دهد، و ناقوس آن «بدعت» حیاتی و بنیادین به صدا در می‌آید. فلسفه معنوی چیزی تجملی نیست، بلکه یک ضرورت است، بخصوص اگر می‌خواهیم به انسان سرگشته‌ای برای همیشه کمک کنیم. لازمه وحدت و یگانگی نظام جدید ارزش‌هاست. بنابراین فلسفه زندگی هر فرد نقطه مقابل روان اوست که از لحاظ روانشناختی مشروط شده است، و همین فلسفه زندگی است که تقدیر بیمار روان‌نژند را سرانجام رقم می‌زند؛ روحیه و فضای درمان را عوض می‌کند و پزشک نیز می‌باید هر دم آن دسته از عقاید فلسفی را بجوید که به بهترین وجه متناسب با حالات عاطفی بیمار باشد.^{۴۰}

و از آنجا که روان‌نژندی مستلزم رنج بردن دروغین است، یعنی رنج بردن از شرایطی است که «نباید چنین باشند»، پس یکی از اهداف فرایند درمان همین تشخیص رنج دروغین روان‌نژند است، رنجی که او را گسیخته و از هم پاشیده است، و نیز تلاش برای معنادار کردن رنج اوست، یعنی رنجی که انپیان ناگزیر می‌باید ببرد تا با خدا، با خویشتن و با سایر هم‌نوعانش یگانه شود. و با آنکه این تلاش ممکن است باعث رنج بیشتر فرد گردد، این رنج بیشتر رنجی است اصیل و از چیزی واقعی برآمده است. رنج اصیل خاصیت درمان‌کننده دارد و شفا بخش است. رنج دروغین، بعکس نه شفا می‌بخشد و نه هرگز به نتایج دلخواه می‌رسد. و چون هیچ‌کس خوش ندارد بیهوده رنج برد، پس دلیری و شجاعت لازم است، زیرا «اگر خواهان آنیم که روان‌نژند را شفا بخشیم باید احتمال خطر و زیان آن را هم بپذیریم. اقدام به هر کاری، چنانچه خوب می‌دانیم، بدون بیم خطر، چیزی بیار نمی‌آورد. عمل جراحی سرطان نیز خطر کردن است، ولی باید صورت گیرد. جهت فهم بهتر این نکته، غالباً کوشیده‌ام به

بیمارانم بفهمانم که روان آدمی را همچون بدنی پیچیده و ظریف مجسم کنند که ممکن است غده‌های مرموزی در آن رشد کنند.^{۴۱}

فضائل

سازوکار خود دفاعی روان‌نژند وجدان کاذب را به ضمیر ناآگاه فرو می‌کشد و سرکوب می‌کند. در نتیجه، بیمار نسبت به تغییر شکل سلسله مراتب ارزش‌ها که مستتر در همه زوان‌نژندی‌هاست بکلی بی‌خبر می‌ماند، و نه از آن ساز و کار فرافکنی خاصی باخبر می‌شود که در آن معمولاً خطای خود را به گردن دیگران فرا می‌افکنیم. بنابراین فروتنی و خودشناسی، بسیار الزامی است، بویژه نزد بیمار روان‌نژندی که بر آن است وجدان سرکوفته خود را به روشنی ببیند، و تصحیح کند و نگره اخلاقی نادرستش را تغییر دهد. حتی مقاومتی را که روان‌نژندان به هنگام درمان علیه روند کاوش و تحلیل از خود نشان می‌دهند نیز تنها با فروتنی و شکیبایی می‌توان در هم شکست. راه حل نهایی مسئله «سایه» نیز به نگره مشابهی نیازمند است: «تا زمانی که انسان از تشخیص نیروهای غیر اخلاقی و خطرناک نفس خویش عاجز مانده است، نسبت به آنها حالت دفاعی بخود می‌گیرد. اما بازشناسی و تشخیص سایه نیز کاری چندان راحت و بی‌دردسر نیست. و تنها با فکر کردن به مسئله مسئولیت نیز نتوان آن را بازیافت... انسان می‌باید کشفیات تدریجی خود و سازگاری نهانی‌اش با شرایط موجود را در قلب خویش، در گوشت و خونس تجربه کند.»^{۴۲} لازمه درمان چیزی بسیار بیش از برخوردی صرفاً عقلانی با سایه است یا ارائه تحلیلی توصیفی و به اصطلاح گمانه زنانه (Speculative) از ماهیت آن، بلکه بعکس، لازمه‌اش رویکردی محکم، محتاطانه و دلیرانه به پلیدی‌های آن است و چنانچه گذشت، فروتنی و گذشت و شکیبایی. از آنجا که در کنه روان‌نژندی بغض و کینه (یا بدتر از آن، نفرت و

انزجار) نهفته است، روح عذاب دیده بیمار، علاج خود را تنها در بخشایش و گذشت از خطای دیگری می‌تواند بیابد و بخشایش نیز به تنهایی کافی نیست، می‌باید توهین او را کلاً فراموش کرد. روحی از هم گسیخته که از فرط نفرت نسبت به برادران خویش بیگانه شده، فقط به یاری ابراز محبت است که می‌تواند دوباره (با آنان و با خود) یگانه گشته، از مرگ معنوی باز زاده شود. پس عشق و محبت سرانجام به بهبودی و یگانگی شخصیت راه می‌برد. یونگ می‌گوید، «شفا بخشیدن را شاید بتوان یک معضل مذهبی دانست. در قلمرو روابط اجتماعی و طبیعی، رنج بردن ممکن است به علت وقوع یک جنگ داخلی باشد، که در آن صورت به یمن فضیلت مسیحی مبنی بر بخشودن و محبت کردن به دشمن خویش می‌باید آن رنج را زدود و بهبود بخشید. آنچه را که همراه با اعتقاد مسیحیان نیک سرشت توصیه می‌کنیم و در خور موقعیت‌های خارجی می‌دانیم، باید به همان‌سان به درون خویش بریم و در درمان روان‌نژندی از آن بهره جوییم.»^{۴۳} این کلمات، به کلام یوحنا مقدس شبیه است: «ما می‌دانیم که از موت گذشته داخل حیات گشته‌ایم از اینکه برادران را محبت می‌نماییم. هر که برادر خود را محبت نمی‌نماید در موت ساکن است. هر که از برادر خود نفرت نماید قاتل است» (یوحنا ۱۳-۱۵) برای شفای روحی که زخم خورده نفرت است راهی جز گزینش ضد نفرت نیست، یعنی عشق و محبت. محبت درمان‌کننده است زیرا یگانگی و وحدت می‌بخشد؛ نفرت مایه بیماری و مرض است چرا که جدایی و گسست فرا می‌آورد.

شوریدگی‌ها (Passions)

ممکن است گاه به نظر آید که علت اصلی پدیدار شدن سایه تبعیت عقل است از شوریدگی‌های عاطفی پر قدرت انسان، که در نتیجه، لذت را از

داری‌های عقلانی و اهداف معنوی جدا و مستقل می‌سازد. همانسان که یونگ می‌گوید، فرو نشاندن و سرکوفتن سایه همانقدر مفید و شفافبخش است که قطع سر از تن جهت درمان سردرد. عواطف، لذات، شوریدگیها از جمله خصایص ارزشمند طبیعت انسانی است، بویژه اگر در راه درست صرف شوند. از اینرو، علیه سیسرو که شور و شهوات را «امراض روح» تلقی می‌کرد، اکوئیناس می‌گوید که شور و شهوات را تنها آن‌گاه می‌توان امراض روح نامید که از قید نظارت عقل فارغ شده باشند. پس آن^{۴۴} درمان‌کننده روان که مایلست از برگرداندن ارزشهای نسبی به یک ارزش مطلق دست کشد، می‌باید نخست اجازه دهد که همه ارزش‌ها به روشنی باز شناخته شوند، و سپس همه را بدون ابراز زور و خشونت نسبت به سلسله مراتب تبعیت آنان از عقل، به محک تجربه زند: همانطور که متذکر شدیم منشاء برخی از روان‌نژندی‌ها نادانی و غفلت از اصول اخلاقی و ابتدایی‌ترین عوامل مستتر در علم روانشناسی است. مثلاً وقتی مسئله بر سر عواطفی است که بیمار روان‌نژند از نوع پارانژی سرکوب کرده است، دیگر ایجاد هیچ‌گونه پیوندی عاطفی با وی میسر نیست. واکنش بیمار همواره فاقد احساس طبیعی است و اگر احساس طبیعی خودمان را به وی نشان دهیم با سدی نفوذناپذیر و تسلیم‌نشدنی روبرو می‌شویم... بیمار چنان به خود مشغول است که حتی نمی‌داند تا چه حد تنهاست.^{۴۵} نادانی عمیق این گونه روان‌نژندان از زیر و بم علم روانشناسی باعث می‌گردد که آنچه بیش از هر چیز بدان نیازمندند یعنی احساساتشان را مردم سرکوب کنند و چنان تهی از احساس شوند که ترجیح دهند چونان گیاه به زندگی خود ادامه دهند. بهبودی و حصول وحدت و یکپارچگی این بیماران تنها از راه تغییری ماهوی در دیدگاه روانشناختی آنان نسبت به انسان و به طبیعت انسانی میسر است.

و سرانجام، غرور و خودپسندی باعث بروز بسیاری از روان‌نژندی‌ها

می‌گردد، پس تنها با گشاده طبعی، محبت بی‌پایان و خضوع و فروتنی است که می‌توان به مقابله آن رفت. زیرا خودپسندی یکی از ملموس‌ترین پلیدیهای روح روان‌نژند است. یونگ می‌گوید، «اگر مایلیم راه علاجی برای درمان درد بیماران بیایم ناگزیریم اهمیت عمیق خودپسندی آنان را درست تشخیص داده و باز شناسیم».^{۴۶}

یونگ از مورد مرد سی ساله‌ای سخن می‌گوید که بسیار زرنگ و بی‌اندازه فرهیخته بود، و با آنکه شرح حال روانشناختی مبسوط و دقیقی از بیماری‌اش نگاشت نمی‌فهمید که چرا با این همه ژرف‌بینی‌ها هنوز نمی‌تواند شفا یابد. می‌پرسید، «خواهش می‌کنم بمن بگوئید چه چیزی را از قلم انداخته‌ام، یا هنوز سرکوب می‌کنم؟» به واقع آنچه وی از قلم انداخته بود ذکر این مطلب بود که وی زمستانها را در «سن مورتس» و تابستانها را در سواحل «نیس» آنهم به خرج زنی سی و شش ساله که معلم مدرسه بود سپری می‌کرد. «زن به زحمت و با سخت‌گیری به خود پول ذخیره می‌کرد و تنها امیدش این بود که بعداً با وی ازدواج خواهد کرد؛ چیزی که این جناب خوش خیال اصلاً فکرش را نمی‌کرد. از او پرسیدم، فکر نمی‌کنی همین که زنی دارد تو را از لحاظ مالی حمایت می‌کند خود دلیل اصلی عدم بهبودی توست؟... او هم نظیر بسیاری دیگر بر این اعتقاد بود که مسئله اخلاقیات ربطی به روان‌نژندی ندارد و اینکه عمداً و به قصد خاصی گناه کردن اصلاً گناه نیست. یعنی می‌توان به مدد عقل و خرد گناه را از وجدان خود زدود و پاک کرد. این آقای فرهیخته چنان شیفته و معتقد به نیروی عقل و خرد خود بود که می‌پنداشت خطای وارده را به یاری اندیشه می‌توان به راحتی زدود. اما از این خبر نداشت که عقل و خرد در برابر ارزش‌های احساسی عاجزند و قادر نیستند این ارزش‌ها را به راحتی از میان بردارند.^{۴۷} به سخنی دیگر بدون داشتن مصونیت نتوان در طبیعت خلل ایجاد کرد و آن را به هم

ریخت؛ زیرا طبیعت همان‌طور که در قانون سوّم نیوتون می‌بینیم بجای خود واکنش نشان می‌دهد. پس هرگونه سوء استفاده هشیارانه (از عناصر طبیعت) متناظر بر واکنشی ناهشیارانه است که عاقبت به روان‌نژندی می‌انجامد. روان‌نژندی «اخلاق‌گرا»، ممکن است خود واکنش سالم طبیعت باشد به اخلاقیات نادرست؛ اینجا در واقع طبیعت دارد چیزی را که از دست داده‌ایم یا سوء تعبیر کرده‌ایم به رخ ما می‌کشد. پر واضح است که در این مورد خاص، تنها نوع ممکنِ درمان تقویت دیدگاه اخلاقی بیمار است و به تبع آن ارائه الگوی تازه‌ای از رفتار، که با اصول اخلاقی سالم بیشتر سازگار باشد.

دین و دره‌ان

یونگ می‌گوید: «تجربه عملی نشان می‌دهد که بسیاری از روان‌نژندی‌ها زاده‌اسماً این امر واقع است که مردمان از فرط سودای طفلانه برای روشنگری عقلانی از دیدن انگیختارهای دینی خود عاجز می‌گردند... نگرش دینی و فقط همان را... توان به هیچ روی نادیده گرفت.»^{۴۸} بنابراین، علت فقر موجود (درباره نگرش دینی) را می‌باید در رویکرد صرفاً عقلانی انسانی نسبت به این مسئله دید؛ که چگونه نیازهای ناهشیار آدمی را از قلم انداخته، و از انسان، چنانچه هست، بت واره‌ای مطلق ساخته است. «ما از خدا دیگر خوف نداریم و بر این باوریم که هر چیز را می‌توان با فهم و ملاک انسانی محک زد. این hybris یا نخوت، یعنی این تنگی و محدودیت گستره آگاهی، همیشه کوتاه‌ترین راه به دارالمجانین است... ما همچنان گرفتار و مسخر محتویات روانی خود مختارمان هستیم، محتویاتی چنان پر قدرت که گویی همه خدایانند... امروزه این خدایان را وسواس و فوبیا و غیره می‌نامیم، یا به عبارت دیگر عوارض و علائم بیماری روان‌نژندی... چنین است که خدایان به هیئت بیماری‌ها

درمی آیند.»^{۴۹} منشاء تجلی این بیماری‌ها گنگ و نامعلوم و حتی از دیدرس پزشک نیز بدور است زیرا این بیماری‌ها ریشه در معانی ضمنی دینی دارند که خود بیمار نیز از آنها بی‌خبر است، چون امری روحانی‌اند و مشکل به چنگ می‌آیند، و در لایه‌های ضمیر ناآگاه پنهانند. میرچه الیاده این معضل را با کلمات فصیح چنین بیان می‌کند:

از یک دیدگاه خاص در مورد آن دسته از اشخاص متجدد و مدرنی که مدعی‌اند دین ندارند شاید بتوان گفت که دین و اسطوره در ظلمت ضمیر ناآگاه اینان افول کرده و فراموش شده است. که یعنی امکان حصول بینش دینی در اینان بسیار دور از دسترس است. از دیدگاه مسیحیت البته می‌توان چنین گفت که بی‌دینی معادل «هبوط» تازه انسان است. به سخن دیگر انسان بی‌دین در واقع لیاقت یا استعداد هشیارانه دینی زیستن را و لذا فهم و درک و حمل آن را از کف داده است؛ ولی با این حال هنوز در عمیق‌ترین لایه‌های وجود خویش خاطره دین و دین‌داری را همچنان پابرجا و محفوظ نگه داشته است - همانطور که انسان ازلی، پس از هبوط اولیه نیاکانش، تا آن حد هوشمندی بخرج داد که توانست رد پاهای آشکار خداوند را در پهنه عالم دوباره پی‌گیرد و از نو کشف کند. پس از «هبوط» اولیه، حس و معنای دین به سطح «یک آگاهی منقسم» *divided consciousness* سقوط کرد و اینک پس از «هبوط» دوم حتی بیشتر به ژرفنای ضمیر ناآگاه سقوط کرده است. حال حس و معنای دین کلاً فراموش شده است. ۵

در این گونه مواقع از هم گسیختگی یعنی جدایی از خداوند، یعنی جدایی از مهم‌ترین اصل اخلاقی ما. پس می‌بینیم که درمان نیز همواره حول و حوش دین و دین‌داری می‌گردد. یونگ از صدها بیمار خود مثال می‌آورد که چگونه وقتی یکی از آنها چیزی که ادیان زنده هر عصر و زمانه

به پروان خود بخشیده‌اند را از دست می‌داد بی‌درنگ به بیماری روان‌نژندی دچار می‌شد. و هیچ یک از آنان نیز تا دیدگاه دینی خویش را از نو پیدا نکرد شفا نیافت.^{۵۱} فی‌المثل یک مورد خاص را چنین شرح می‌دهد، که بیمار مرحله درمان را زمانی آغاز نمود که حدود سیصد و پنجاه رژیای خویش را بررسی کرده و تصویر کاملی از بیماری محنت‌بار خویش بدست آورده بود. «هرگاه که بیمار می‌خواست از تجربه خویش ظفره رود یا صدای خود را تکذیب کند، حالت روان‌نژندی‌اش بی‌درنگ عود می‌کرد. آشکارا بیمار قادر نبود «آتش» درون را خاموش کند، و سرانجام نیز مجبور شد منشی ادراک‌ناپذیر و هیبت آسای (نومنی) تجربه خویش را بپذیرد. یعنی اقرار کند که این آتش خاموش نشدنی، خصلت قدسی دارد. شرط اصلی بهبودی او همین بود.»^{۵۲}

چرا دین و دین‌داری چنین نقش مهمی در درمان روان‌نژندی ایفا می‌کند؟ روان‌نژندی همان‌طور که گذشت کل وجود انسان را فرا می‌گیرد، و دین‌داری یکی از اصیل‌ترین و قوی‌ترین فعالیت‌های معنوی انسان است و تأثیری بس شگرف بر انسان می‌نهد، گرچه ممکن است که ما خود از این تأثیر چندان آگاه نباشیم. همه روان‌نژندی‌ها، حاصل فعل فرونشاندن و سوء استفاده کردن از ارزش‌های بنیادین انسان و تحریف نمودن آنهاست و وحدت و یکپارچگی آدمی را درهم می‌شکنند. و از آنجا که دین عالی‌ترین نقش عاملی چیره‌گر را در زندگی ما ایفا می‌کند و انسان را به منشاء آغازین حیات و پایان غایی وجود وصل و مرتبط می‌سازد، پس دین، روان‌نژندی و درمان، همه در هم بافته و به هم متصلند. روانشناسی اعماق به کشف پیامدهای درمان‌کننده و عمیق پاره‌ای سرنمون‌های وابسته به دین نائل آمده است؛ چنانچه یونگ در ارتباط با سرنمون خویشتن و کاروسو در ارتباط با «سرنمون‌رهایی‌بخش» نشان داده است. کاروسو می‌گوید که این سرنمون عامل محوری در هر گونه روان‌درمانی

است، زیرا موقعیتی فرا می آورد که نه تنها بیمار که خود روانکاو را هم دربرمی گیرد. روان‌نژند همواره به جست و جوی منجی است و این روانشناسی اعماق است که سرنمون نجات را زنده در درون ما مکشوف می‌سازد.^{۵۳} به واقع اختلالات عاطفی بیمار چنان است که می‌تواند عوامل و انگیزتارهای دینی و فلسفی در بیمار و در شفا دهنده، هر دو را فعال سازد. باید دانست که دین دشمن بیمار نیست، بلکه بعکس و به درست‌ترین معنای کلمه، دستگاه شفا دهنده روان آدمی است. همان طور که گذشت، امر روحانی حیات تازه‌ای به وجود حیوانی روان‌نژند می‌بخشد؛ ایمان به فرد مومن آرامش می‌بخشد و عقل و شعور ما را به خدا که نور است متصل می‌کند. امید، بیمار روان‌نژند را از خود مطمئن می‌سازد و او را به آینده بعنوان چیزی ممکن و قابل دست‌رس پیوند می‌زند. فتوت و خیرخواهی باعث می‌گردد که قلبش مالا مال از انتظارات جدید شود و با خداوند یگانه گردد و از طریق خداوند با همه هموعانش. خداوند سرچشمه نهایی همه وحدت‌هاست.

یونگ می‌گوید که مذهب کاتولیک برای عده‌ای بهترین پاسخ به نیازهای آنان است، حال آنکه کسان دیگر راه خود را در مذهب پروتستان می‌جویند، یا در بودیسم یا در هر تجلی دینی دیگر که شایسته اقتضای معنوی و روانشناختی واقعی انسان است. همه ادیان، نه تنها مسیحیت که ادیان ابتدایی نیز با مراسم سحرآمیزشان، در حکم صور گوناگون روان‌درمانی‌اند که رنج روح و رنج جسم را که زاده رنج روح است درمان می‌کنند. پس پزشک می‌بایست دین و مذهبی را بجوید که فراخور احوالات عاطفی بیمارش باشد.^{۵۴} منظور نسبت باوری دینی نیست، بلکه مشاهده واقعی روانشناسانه است توسط روانکاو که می‌باید نخست به نیازهای خاص و فردی بیمارش توجه کند، نه به مسئله ارزش‌گذاری عینی بر ادیان مختلف.

آن‌گونه درمانی که درگیر مسئله دین و دین‌داری است قاعدتاً متضمن روندی مشکل و دردناک است، و این از آن روست که در فرایند روان‌کاوی کل وجود بیمار پیش روست. و بدیهی است که تمام فعالیت‌های آدمی را دین در مقام مهم‌ترین عامل شفا بخش به خدمت می‌گیرد. خواست‌ها و امیال پست را تابع عقل می‌کند و خود عقل را تابع خدا؛ که لازمه‌اش قاعدتاً تغییری ماهوی و قاطع در الگوی رفتار انسانی، و نیز دگرگونی قاطع در ارزش‌های انسانی و تغییری بنیادین در اهداف غایی وجود ماست - از امر انسانی به امرالوهی، از امر درون ذاتی به امر استعلایی. همه این‌ها مستلزم تسلیم محض است که تنها به یمن فیض الهی و پذیرش رنج و مشقت امکان پذیر است. درمان دین‌مدارانه شبیه یک عمل جراحی عمیق معنوی است، که از پی‌اش، همچون دنباله‌ای طبیعی، دگرذیسی عمیق روانشناختی حاصل می‌گردد.

فقدان دین منشاء بسیاری از روان‌نژندی‌هاست، و تعویض دین و مذهب هم به نظر چندان کار درستی نمی‌آید، زیرا برگزیدن دینی جدید به هیچ روی تضمین مطمئنی برای سلامت ذهنی نیست. شماری از روان‌نژندی‌ها به سبب فقدان دین پدید نیامده‌اند، بلکه به دلایل دیگری، نظیر بحران‌های عاطفی، نگرانی‌ها، شکست‌ها، مشکلات خانوادگی و غیره بروز کرده‌اند که هیچ کدام الزاماً ربطی به دین ندارند. ما شاهد انسان‌های صادق و متعهدی هستیم که از وسواس شدید رنج می‌برند، یا از دقت زیاد یا از ترس، یا از اضطراب و بسیاری تظاهرات روانی دیگر که حاکی از روان‌نژندی خفیف یا شدید است. این امور واقع را حال چگونه می‌توان توضیح داد؟ نخست باید بگوییم که در چارچوب علم روانشناسی یک انسان دینی قبل از آنکه دینی باشد انسان است، زیرا لازمه هر مختصه خاص وجود مختصاتی است که کلی است. عقلانیت فی‌المثل، بدون حیوانیت وجود ندارد. به همان‌سان یک فرد مسیحی مسیحی نیست

مگر آنکه نخست انسان باشد، و در مقام انسان آماده پذیرش بیماریهای جسمی و روحی که بر وضعیت بشری او مدام اثر می‌نهند. از اینرو، پاره‌ای روان‌نژندی‌ها را عوامل و موقعیت‌هایی سبب می‌گردند که خارج از دایره دین و دین‌داری واقع شده‌اند و گاه دین حتی توان جلوگیری از آنها را هم ندارد، چه برسد به درمانشان. اینجا، عدم وحدت، مبتنی بر فقدان یگانگی انسان با خدا نیست، بلکه صرفاً حاکی از آن است که در قوای گوناگون انسان گسست ایجاد شده و او را از هم پاشیده است.

اما از آنجا که فرد مسیحی بر ساخته فیض الهی و طبیعت و در حکم کلیتی موجود و یگانه است، پس میان فیض الهی و طبیعت، میان دین و انسان می‌باید پیوندی نزدیک برقرار باشد. تأکید این نکته مهم است که لازمه فیض الهی طبیعت است، لازمه ایمان، عقل و لازمه سایر فضائل، قدرت‌های متناسب با آنها. بنابراین هر چه طبیعت سالم‌تر باشد احتمال کسب تقدس نیز بیشتر و رشد دینی هم شایع‌تر خواهد بود. اگر در مواردی خاص توازی «طبیعت - فیض الهی» کاربردی نادرست می‌یابد، از آنروست که سلامت ذهن، آن‌طور که می‌بینیم، چندان با قداست و روحیه مقدس همخوان نیست. یک آدم خوب الزاماً یک مسیحی خوب نیست، و با این حال یک طبیعت مستعد راحت‌تر به یک مسیحی خوب و انسانی با تقوی مبدل می‌شود تا طبیعتی علیل و بی‌بند و بار و هرزه. و به همانسان انسانی که از لحاظ عقلی سالم است راحت‌تر به فردی مقدس مبدل می‌گردد تا یک روان‌نژند. آن وحدت متعالی که میان انسان و خدا در کار است، در وهله اول مستلزم وحدت انسان با خودش است. قدیس فرانسویس اهل سالس می‌گوید: «به استثنای گناه، اضطراب بزرگترین دشمن روح بشر است. هیچ چیز به اندازه اضطراب و نگرانی، تشدید کننده شرارت‌ها و سد راه نیکوکارها نیست.» و می‌افزاید، «اندوه، بسیاری را هلاک می‌سازد بی‌آنکه نفعی در آن باشد (Eccles: 30.25)»..

اندوه نامقدس روح را پریشان و نا آرام می‌سازد، ترس‌های موهوم برمی‌انگیزاند، مغز بشر را تحت‌الشعاع قرار داده آن را سست و بی‌حال می‌کند؛ روح را از فرزاندگی و حکمت، از عزم و تصمیم، از داوری و شهامت تهی می‌سازد و سرانجام او را از پا درمی‌آورد. به عبارت دیگر... روح را از همه نرمی و لطافتش محروم ساخته، بی‌فایده و ناتوان رهایش می‌سازد.^{۵۵} و سن‌ترز اهل آویل، دکتر در علوم معنوی در قرن شانزدهم، و متخصص روانشناسی زن درباره راهبه‌های روان‌نژند چنین می‌نویسد: «بیماری آنان که اغلب با تب و لرز همراه نیست چنان قوی است که آنان را بر آن می‌دارد که نه بستری شوند و نه پزشکی بخواهند. در واقع رئیس دیر حکم پزشک آنان را دارد. بیمارهای دیگر به انسجام آدمی بیشتر صدمه می‌زنند تا این یک، با این حال چون رفته رفته زندگی خود را در خطر می‌بینند به بستری شدن گردن می‌نهند. بیمارهای دیگر چنان است که بیمار از آنها یا بهبود می‌یابد یا می‌میرد، ولی از این بیماری (روان‌نژندی) به ندرت کسی بهبود می‌یابد یا از آن هلاک می‌شود؛ بلکه بیمار فقط حواس خود را از دست می‌دهد...»^{۵۶} سن‌ترز پیشنهاد می‌کند که دیرنشینان راهبه‌هایی را که دچار روان‌نژندی‌اند به حلقه خود راه ندهند و از آنان بیشتر در کارهای خانه (دیر) استفاده کنند، تا چندان مجال تخیل و خیالبافی را، که همه شرارت‌ها از آنهاست، نداشته باشند.

نتیجه‌گیری

انسان دچار روان‌نژندی می‌شود نه بخاطر آنکه طالب گسیختگی و نگون بختی است، بلکه بعکس، چون طالب یکپارچگی و نیک‌بختی است. بدینسان هدف غایی درمان کسب وحدت و یکپارچگی است، وحدتی که با آرامش و شادمانی همراه باشد، زیرا جسم و جان انسان مشتاق چیزی جز آرامش نیست. حتی آن هنگام که همگی بر آنند صلح و آرامش را بر

هم زنده باز هدف چیزی جز آرامش جدیدی که به خواست دل نزدیک است نیست. آگوستین می‌گوید، و این نه از آن روست که مردمان صلح و آرامش را دوست ندارند یا آن را کمتر دوست دارند، بلکه چون طالب نوع خاصی از آرامش ویژه خود هستند.

صلح و صفایی که روان‌ترند طالب آن است، صلح و صفایی تمام عیار با خود، با همسایه خود با جامعه و با پروردگار خویش است. آنکه ناشادست تا وقتی ناشادست آرامش ندارد، زیرا روح وی فاقد وحدت و یگانگی است، محروم از صفای آن نظم و قراری است که ورای طوفان‌هاست. آرامش تمام عیار همان است که آگوستین وصفش را داده:

آرامش تن بسته به توازن و هماهنگی منظم میان همه اعضاست، و آرامش روح نامعقول بسته به سازگاری متوازن همه امیال. آرامش روح خرد ورز نیز بسته به ارتباط درست کنش با اعتقاد است، یعنی بسته به صفای جسم و جان در زندگی سالم همه زندگان. صلح و آرامش میان انسان فناپذیر و پروردگارش عبارت است از اطاعت بقاعده، به راهنمایی ایمان و تحت قانون جاوید خداوند. صلح میان انسان و انسان نیز رفقات و همدلی بقاعده است. آرامش خانه در همدلی مرجعیت خانه است با اعضای خانواده و در اطاعت آنان از یکدیگر. و آرامش و صلح و صفا در جامعه سیاسی نیز در همدلی و هماهنگی مرجعیت است با شهروندان و در اطاعت آنان از یکدیگر. صلح و صفا حاصل نظم و ترتیب است و این یک نیز تنظیم چیزهای مشابه و نامشابه است بدان طریق که هر یک در جایگاه مناسب خود واقع شود.^{۵۷}

هدف غایی درمان کامل آرامش کامل است.

پانویس‌های فصل هفتم

- 1- *Coll Works*, xvi, 76-77. Cf. xi, 300, 328-331.
 - 2- Igor Caruso, *Existential Psychology*, p. 68.
 - 3- *Coll Works*, xvi, 131, 20; iv, 129; xi, 340.
 - 4- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, i-ii, q. 82, a. 3; *Ibid.*, i-ii, q. 82, a. 2 ad 3; i, q. 95, a. 1.
 - 5- *Coll Works*, x, 168-171. Cf. Igor Caruso, *op. cit.*, p. 3: "The 'nothing but' solution." C. G. Jung. *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 150-151
- «هنوز به روشنی به یاد دارم فروید با چه لحنی بمن گفت «یونگ عزیز، قول بده که هیچگاه فرضیه جنسی را طرد نکنی، مهم‌ترین مسئله همین است. ما می‌باید از آن یک حکم جزمی (دیگر) بسازیم، برج و بارویی تزلزل ناپذیر... از این حرف او حیرت کردم و شرمگین شدم. یک چیز واضح بود: فروید که همواره به لامذهبی خود می‌بالید، اینک دگم و حکم جزمی برپا می‌ساخت، یا بهتر، جای خالی خدای حسودی را که از دست داده بود، با تصویر مؤثر دیگری پر کرده بود، تصویر تمایلات جنسی.»
- 6- *Coll Works*, xvi, 30; xvii, 111-112; IV, 168; v, 155;
- کاروسو می‌گوید، «روان‌نژند ماخذ جرم و گناه خود را از فرط فقدان فروتنی به خطا می‌گیرد. غرور هیچ‌گونه گناهی را نمی‌پذیرد، ولی ترجیح می‌دهد که حتی گناهی دروغین ابداع کند. روان‌نژند بنخاطر گناهی که به دقت به درون ناآگاهیش فرو نشانده و سرکوب کرده است خود را مجازات می‌کند و برای آنکه بتواند احساس گناه خود را توضیح دهد به دنبال سپر بلا می‌گردد.»
- 7- Igor Caruso, *op. cit.*, pp. 33-34.
 - 8- *Coll Works*, xi, 341-342.
 - 9- *Ibid.*, xvii, 111; x, 287.
 - 10- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, i-ii, q. 77, a. 3.

11- Ibid., i-ii, q. 85, a. 5; i-ii, q. 87, a. 7: "... The punishment of original sin is that human nature is left to itself, and deprived of original justice...."

12- Ibid., i-ii, q. 87, a. 7 ad 1.

13- Ibid., i-ii, q. 85, a. 5 ad 3.

14- A.A.A. Terruwe, *op. cit.*, pp. 28-29.

15- Igor Caruso, *op. cit.*, p. 45.

کاروسو به شرح زیر می‌پردازد: به هنگام کودکی، پدر و مادرم پیوسته بی‌صبری مرا دامن می‌زدند، بدین معنا که از هفته‌ها پیش مرا برای واقعه‌ای که می‌پنداشتند باعث شادمانی من خواهد شد آماده می‌کردند. مدت‌ها قبل از رویداد، اشتیاق مرا حسابی تحریک نموده، مرا به کشیدن انتظار تشویق می‌کردند... همه این‌ها کاسه صبرم را لبریز می‌کرد و من مدام به فکر این بودم که چرا زودتر زمان نمی‌گذرد، که ای کاش حالا کریسمس بود... دیگر تاب انتظار نداشتم. در اینگونه مواقع، زمان حال هیچگونه معنایی نداشت، یا معنایش بی‌هوده انتظار کشیدن بود. همین گرفتاری را قبل از تعطیلات تابستان نیز داشتم. از هفته‌ها قبل درباره این تعطیلات صحبت نموده، بی‌صبری مرا تشدید می‌کردند. و سپس آن هنگام که زمان موعود واقعاً فرا می‌رسید، همیشه مأیوس کننده بود، زیرا واقعیت نمی‌توانست جوابگوی انتظار تب‌آلود من باشد و نتیجه بدست آمده بی‌نهایت کسل‌بار می‌نموده. P, 45-46

16- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, i-ii, q. 77, a. 4. Cf. i-ii, q. 84, a. 2.

17- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, i-ii, q. 19, a. 5.

18- *Coll Works*, xvii, 42; xvii, 78.

19- Igor Caruso, *op. cit.*, p. 68.

20- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, i-ii, q. 37, a. 4, and ad 3.

21- Aristotle, *Nic. Ethic.*, iii, 6, 115a 8-28. Cf. C. G. Jung, *Memories, Dreams, Reflections*, p. 314.

22- A.A.A. Terruwe, *op. cit.*, pp. 21-22. Cf. Thomas Aquinas, *In Ethic.*, Bk. vii, lect. 3, n. 1351.

23- B. F. Mitzka, *Das neue Buch* (Vienna, 1946), p. 4, quoted by Caruso, *op. cit.*, p. 39.

24- Igor Caruso, *Die Psychologie und das sinnliche Werden des Menschen* (Oesterr. Furche, 1957), p. 12.

25- *Coll. Works*, xvi, 78-81; xi, 331-332, 81.

26- St. Augustine, *De Lib. Arbit.*, Bk. iii, ch. 23, 69.

27- *Coll. Works*, xi, 330-331; Victor Frankl, *op. cit.*, p. 153.

«Logos واژه‌ای یونانی است که دلالت بر معنا می‌کند، یا بقول پاره‌ای نویسندگان: معنا درمانی (Logotherapy). سومین مکتب روان‌درمانی در وین. مثلاً، بر معنای وجود یا هستی‌داری انسان همانقدر تأکید دارد که بر جست و جو و پژوهش انسان جهت یافتن چنین معنایی. طبق نظریه لوگوتراپی یا معنا درمانی، جد و جهد انسان برای یافتن معنای زندگی خود، اولین نیروی محرکه انسان است. و از همین روست که من از «اراده معطوف به معنا» سخن می‌گویم، بر خلاف اصل لذت که روانشناسی فروید بر آن بنیاد شده...» *ibid.*, p. 166-167 «چیزی که انسان واقعاً نیازمند آنست زندگی خشی و بی‌کشمکش نیست، بلکه تلاش و کوشش و مبارزه از بهر رسیدن به هدفی در خور اوست... اینک می‌توان از تأثیر ویرانگر آن احساسی سخن گفت که بسیاری از بیماران امروزی را به شکوه واداشته، که همان احساس بی‌معنایی تمام عیار زندگی است. تجربه اینان از زندگی آکنده از خلاء و پوچی درونی است، یعنی گرفتار وضعیتی شده‌اند و موقعیتی که آن را «خلاء وجودی» می‌نامم.»

28- *Coll. Works*, xvi, 40-41; xi, 336; x, 170.

29- *Ibid.*, xvi, 70. Cf. Erich Fromm, *Psychoanalysis and Religion* (1950), p. 83.

30- *Coll. Works*, vii, 182, Cf. Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, I, q. 49, a. 3 ad 5.

31- A.A.A. Terruwe, *op. cit.*, p. 72.

32- *Coll. Works*, x, 286; xvi, 131; vii, 230.

33- *Ibid.*, xvi, 74. Cf. *Ibid.*, xvi, xvi, 88, 132; xvii, 140; xi, 331; x, 159. *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 132-133.

34- A.A.A. Terruwe, *op. cit.*, p. 133.

35- *Coll. Works*, vii, 110.

36- *Ibid.*, xvi, 134. Cf. x, 288, xi, 330.

37- Morton Prince, *The Unconscious* (New York, 1921), pp. 392-393.

38- *Coll. Works*, xvi, pp. 76-78.

39- Igor Caruso, *op. cit.*, p. 41.

40- *Coll. Works*, xvi, 78-80.

41- *Ibid.*, xi, 341.

- 42- Igor Caruso, *op. cit.*, p. 120.
- 43- *Coll Works*, xi, 341.
- 44- Thomas Aquinas, *Summa Theol.*, i-ii, q. 85, a. 3 ad 4; i-ii, q. 24, a. 2.
- 45- A.A.A Terruwe, *op. cit.*, p. 80.
- 46- *Coll Works*, xi, 341.
- 47- *Ibid.*, xvii, 98-99.
- 48- *Coll Works*, xvi, 46.
- 49- *Ibid.*, xiii, 37.
- 50- Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane*, p. 213.
- 51- *Coll Works*, xi, 334.
- 52- *Ibid.*, xi, 43.
- 53- Igor Caruso, *op. cit.*, pp. 84, 213, 216; *Coll Works*, xvi, 121; xi, 172.
- 54- *Coll Works*, xvi, 80, 16; xi, 347.
- 55- St. Francis of Sales. *An Introduction to the Devout Life* (New York, 1923), pp. 266-269.
- 56- St. Teresa of Avila, *The Book of Foundations*, ch. vii, n. 11.
- 57- St. Augustine, *The City of God*, Bk. 19, ch. 13.

۸ . نیچه و یونگ

اگر خواهان درک کامل یک سیستم فلسفی هستیم، نخستین شرط، فهم اندیشه‌ها و اصولی است که شالوده آن سیستم را بنا کرده‌اند. این مطلب با آنکه اساسی است کافی نیست. و این نیز بسیار مهم است که نسبت به روانشناسی خود فیلسوف نیز شناخت داشته باشیم، اینکه کیست و زندگی‌اش چگونه گذشته و...

در مورد نیچه، با توجه به شخصیت غیر متعارف، زندگی تراژیک و جنونی که سرانجام در سالهای آخر عمر بر او نازل شد، این نکته اهمیت خاصی پیدا می‌کند. لازمه توضیح کامل فلسفه نیچه، خاصه آثار نهایی‌اش، بررسی همین عوامل انسانی است که برشمردیم، چه بدون آنها کار ناتمام خواهد بود. در این فصل می‌کوشیم برخی از نکات برجسته تفکر نیچه را در ارتباط با روانشناسی اعماق با زندگی و بیماری نهایی‌اش بررسی و تحلیل کنیم. ما در نوشته‌های یونگ اندیشه‌های اصلی و مبانی روانشناختی‌ای را که برای درک شخصیت نیچه لازم داریم پیدا کرده‌ایم.

اگر منظور درک و فهم زندگی و روانشناسی نیچه است، بهترست کارمان را با بررسی اندیشه‌هایش در کتاب زایش تراژدی آغاز کنیم، که نخستین کتاب وی بوده و به بررسی روانشناختی فرد یونانی در پس‌زمینه‌ای هنری - متافیزیکی می‌پردازد.

مسئله رنج بردن و معمای رنج بردن تا پای مرگ گریبانگر نیچه بود همانسان که قبلاً ذهن یونانی‌ها را فرا گرفته و اشغال کرده بود. نیچه از تجربه وحشت و ارباب وجود عارضیمان خوب آگاه بود و در گنجینه‌های فرهنگ هلنی به دنبال توجیه و راه حل ممکن می‌گشت که راه‌گشای این معمای شگفت‌انگیز انسانی باشد. بر آن دلهره‌ای که ذاتی حیات میرای ماست چگونه می‌توان چیره شد؟ یونانی‌های اولیه رنج و مشقت انسان را می‌شناختند و به وضوح آن را احساس می‌کردند و در نتیجه نگاه بدبینانه‌ای به زندگی می‌پروردند. «برای فناپذیران زاده‌نشدن به از زاده‌شدن است.» این گفته بیانگر رویکرد واقع‌گرایانه آنهاست به مسئله وجود که نیچه آن را توسط افسانه کهن هلنی درباره سیلنوس باز می‌نماید. «در تاریخ کهن چنین آمده که پادشاه میداس مدت‌ها از پی شکار سیلنوس خردمند، هم سفر دیونیزوس، در جنگل سرگردان بود و نمی‌توانست او را به دام بیاورد. و وقتی سرانجام سیلنوس خردمند به دام افتاد، پادشاه از او پرسید چه چیزی برای انسان از همه نیکوتر و دلپذیرتر است. سیلنوس دیو هیبت، ثابت و بی‌حرکت ماند و هیچ‌نگفت تا سرانجام به اصرار پادشاه ناگاه خنده‌ای گوش‌خراش سر داد و چنین گفت: آه ای نژاد نگون بخت‌یکروزه، ای طفل قضا و قدر و فلاکت، چرا مرا بر آن میداری چیزی بگویم که بسیار به صرف توست که اصلاً آن را نشنوی! چیزی که از همه نیکوتر است از دسترس تو همیشه به دور است و آن زاده‌نشدن است، نبودن، هیچ بودن، و در مرتبه بعد آنچه از همه برای تو نیکوتر است زودتر مردن است.»^۱

چنین است نگره (attitude) یونانی‌های اولیه به زندگی و به وجود. ولی نه هومر و نه نیچه، هیچ یک این نیست‌انگاری یا نیهیلیسم بدوی سیلنوس را نمی‌پذیرند؛ زیرا هر چند که انسان هومری نسبت به وحشت و ارباب وجود شناخت پیدا کرده بود، صرفاً از برای زیستن ناگزیر بود که

میان خود و آن ارباب و وحشت، رویای درخشان زایش جهان المپ را جای دهد. نیچه می‌گوید خدایان بدینسان زندگی انسان را توجیه می‌کنند، چه خود همانرا می‌زیند. و همین است تنها شکل ارضاء کننده خداشناسی استدلالی (theodicy). وجود داشتن در پرتو آفتاب درخشان خدایان همان است که همگان فی نفسه خواهان آنند؛ و اندوه واقعی انسان هومری، آنجاست که از این آفتاب درخشان خاصه در سنین پائین جدا مانده است. «با واژگون کردن حکمت سیلنوس حال می‌توان چنین گفت که برای انسان هومری، مرگ زودرس بدترین چیزهاست و بدتر آنکه اصلاً روزی بمیرد.»^۲

اما بینیم منشاء پروردن و خلق چنین خدایانی در کجاست؟ یا پدیداری و ظهور خدایان المپ را چه چیزی ممکن می‌سازد؟ شاید گفته آشیل ما را به راه حل این پرسش نزدیک کند: «این را نیز بگوی ای غریبه کنجکاو: این مردمان می‌باید چه رنجی برده باشند که بتوانند این چنین زیبا باشند... و اینک همراه من به این نمایش تراژیک بیائید و مرا در معبد هر دوی این خدایان قربانی کنید.»^۳ رنج بردن منشاء آغازین خلقت است، زیبایی، شکل آن و قربانی‌شدن، بویژه در تراژدی‌های آتیک، فرجامش. چرا؟ چون برای نیچه نه اخلاق که هنر فعالیت متافیزیکی درست انسان است؛ هستی‌داری یا موجودیت جهان را تنها در مقام پدیده‌ای زیبا شناختی می‌توان توجیه کرد:

«همان تکانه‌ای که هنر را به هست شدن می‌خواند - در مقام عاملی تکمیل کننده و نقطه اوج وجود، یا در مقام فریب انسان به ادامه زندگی، همین تکانه نیز باعث پدیداری و برپا ساختن جهان آپولونی می‌گردد.»^۴ در برابر عالم هولناک رنج بردن‌ها و زندگی اتفاقی و تصادفی (contingent) و جهان پیوسته در حال شدن، یعنی جهان دیونیزوسی، عالم نمود قرار می‌گیرد، عالم وهم و رویا، عالم آپولونی، «تا اینکه سرانجام به

یاری معجزه متافیزیکی خواستِ فرد یونانی هر دوی آنان با یکدیگری شوند.^۵

این دو قلمرو متضاد، فرا نمود دو تجربه و دو نگرش روانشناختی گوناگون یونانی هاست. نخست قلمرو آپولونی که نمودار حالت آرامش و سکون در حضور جهانی خیالی است. جهان نمود زیبا که به منظور رهایی از صیروت و شدن قوام گرفته. دوّم، قلمرو دیونیزوس، که نمودار صیروت و شدن به طرزی توان فرسا و پرشور است؛ یعنی به خود آگاهی نائل شدن آنهم در هیأت نیروی شهوانی آفریننده‌ای که در عین حال از ضرورت نابودی و ویرانگری نیز با خبر است. عنصر آپولونی نمایانگر جهان رویاهاست و چیرگی بر هر آنچه که وحشی و رام نشدنی است. حال آنکه عنصر دیونیزوسی باز نمود عالم شور و شیدایی است، و عالی‌ترین جذبه‌ها و سرریز غریزه بی حد و مرز و یگانگی با طبیعت؛ و نیز مبین وحشت از نابودی جهان آپولونی و در عین حال شادی وجد آمیز از انهدام آن است. بینش آپولونی در تلاش حصول سعادت جاودانه وجود است و در صلح و صفا بسر می‌برد با خود و با همه موجودات عالم. اما نگره دیونیزوسی همواره در تلاش است که چیزی بیافریند، می‌کوشد که از دگرگونی و شدن، از ساختن و ویران کردن به شادمانی و سعادت برسد. سعادتتی که بر اندوه و بر غم‌های وجود تنها با انهدام عالم زیبای نمود (appearance) و با برهم زدن اوهام به طرزی بدبینانه چیره می‌گردد.

این دو نگره بنیادی متناظر بر دو خدای المپی است. آپولو که خدای روشنایی و خدای تمامی قوای شکل‌دهنده انسان و خدای عالم درون اوهام و رویاها است که در آن همه چیز به اندازه و به قاعده است؛ یعنی تصویری است مقدس و با شکوه از اصل فردانیت. اما دیونیزوس، خدای سرمستی و نشنگی و رقص و آواز و موسیقی و غریزه ناب است، و خدای وحدت ازلی با طبیعت و نقطه مقابل فردانیت. دیونیزوس خدای

آفرینندگی و ویرانگری است، خدای خیر و شر و شوکت و شادمانی است که به یاری عالم رهایی بخش نمود یعنی به یاری عالم آپولونی و هم وروبا، خود را از قید رنج و عذاب بسیار می‌رهاند. از اینرو انسان یونانی در برابر عالم ظلماتی رنج‌ها و شدن‌ها، قلمرو آرام نموده‌ها و رویاها را قرار می‌دهد که به یاری هنر، این کرد و کار برآستی متافیزیکی انسان، پیشاپیش به هم جفت شده‌اند.^۶

هنر آپولونی به یاری تجلیل باشکوهی که از جاودانگی پدیدار می‌کند رنج و حرمان بشر را از میان برمی‌دارد؛ و سرانجام زیبایی بر درد و رنج پیروز می‌گردد. در آپولو است که رستگاری از راه عالم نمود به اوج می‌رسد، و آپولو به ما نشان می‌دهد که تا چه حد عالم رنج و عذاب ضروری است؛ آنجاست که فرد آدمی ناگزیر به درک آن بینش رهایی بخش نائل می‌آید.^۷ اما از سوی دیگر هنر دیونیزوسی ما را بر آن می‌دارد بفهمیم که این احساس شادمان شدن از انهدام فرد آدمی در چیست، و نیز به درک این تغییر بی‌وقفه پدیدارها نائل آیم، آن جاودان زاینده مادر ازلی که جاودانه بسوی هستی و وجود سوق داده می‌شود و همواره خرسند است از این همه دگرگونی در پدیدارها. بدینسان می‌بینیم که عالم دیونیزوسی و جهان آپولونی به هم متکی و تکمیل‌کننده یکدیگرند. سرچشمه قلمرو آپولونی زیبایی، یعنی جهان نمودار را باید در یکی شدن و وحدت ازلی آن دانست با طبیعت و با رنج انسانی. و با این حال، قلمرو دیونیزوسی وابسته به عالم آپولونی است، زیرا خصلت دیونیزوس در مدام آفریدن و مدام نابود کردن همین قلمرو نمود است.

گرچه از راه معجزه خواستِ هلنی زیباشناختی است که وحدت اضداد تحقق می‌پذیرد، نقش اصلی را نیچه به هنر دیونیزوسی موسیقی واگذار می‌کند. زیرا «شادمانی متافیزیکی مندرج در نمایش تراژیک

ترجمان حکمتی دیونیزوسی و غریزی و ناآگاهانه است که مبدل به زبان صحنه شده: قهرمان، این نمودگار عالی خواست و اراده بشری را در تراژدی از اظهار وجود باز می‌دارند تا ما لذت ببریم. چرا که این قهرمان، فقط یک پدیده است، چرا که حیات جاودانه خواست بشری تحت تأثیر فنای او قرار نمی‌گیرد. تراژدی فریاد می‌زند که «ما حیات جاودانه را باور می‌کنیم.» در حالی که موسیقی به واقع «اندیشه بی واسطه همین حیات را بر ملا می‌کند.»^۸

درد و رنج، نمود، زیبایی، زندگی، مرگ و حیات جاودانه خواست و اراده بشری در عرصه تغییر بی‌وقفه شدن‌ها، این‌هاست کلید درک نیچه از خصیصه‌های انسان یونانی. نیچه می‌گوید که یونانی‌ها بدین نبودند، بلکه از بدینی بهره می‌جستند، بر بدینی چیره می‌شدند و به یاری هنر، بوژه موسیقی، خود را از بند رنج و حرمان روزگار رها می‌ساختند.

نیچه در آثار اخیرش هیچ یک از اصول مطرح شده در زایش تراژدی را تغییر نداد. بلکه خود به تدریج در برخورد با زندگی با اخلاق و با زیباشناسی، هر چه بیشتر دیونیزوسی شد. و این فلسفه جسارت‌آمیز را تا نتایج غائی‌اش گسترد و متحول ساخت. ما برخی از مهم‌ترین ارکان این تحول را برمی‌شمریم.

هرگز خدا

نیچه آشکارا مخالف حضور خدایی زنده است؛ و می‌گوید که خدا مرده است؛ شاید چون خودش از چنان بینش روحانی و بلند پروازانه‌ای برخوردار است که بالاتر از خود را قبول نتواند کرد. نیچه در چنین گفت‌وگوست می‌گوید، «اگر خدایان می‌بودند، چگونه رومی‌داشتم که خود خدا نباشم. پس خدایان وجود ندارند.»^۹ خدا مرده است و نیچه آنچنان به بی‌خدایی خود می‌بالد که گویی بی‌خدا بودن فضیلت است و بزرگترین

فرزانگیها. «چه کسی از من بی خداتر است تا از آموزه‌اش لذت برم؟»^{۱۰} شاید نیچه وجود خدا را از آن رو انکار می‌کند که بتواند پاره‌ای صفات قادر تعال را به خود تخصیص دهد، خاصه نیروی آفرینندگی‌اش را که او نمی‌خواهد به هیچ رو تسلیم خدا کند. «این خواست، مرا به دور از خدا و خدایان کشاند، چه جای آفریدن می‌بود، اگر خدایان می‌بودند.»^{۱۱} مگر نه این است که نیچه در نهایت یک شاعر غزل‌سراست، مردی است با تخیلی قوی، هنرمندی که به راحتی به بلندترین قله‌های معنویت صعود می‌کند، کسی که طبق تصویری که از رویای شاعرانه خود دارد انسان و جهان را می‌آفریند. «می‌توانید خدایی بیافرینید؟ پس دوباره همه‌ی خدایان خاموشی گزینند. اما خوب می‌توانید ابرانسان را بیافرینید... می‌توانید به خدایی بیندیشید؟ پس معنای 'خواست حقیقت' برای شما این باد که همه چنان گردد که برای انسان اندیشیدنی شود، برای انسان دبدنی، برای انسان حس کردنی. باید تا نهایتِ حواسِ خویش بیندیشید.»^{۱۲} (زرتشت آشوری. ص. ۱۲۰)

بنابراین فلسفه نیچه نمی‌تواند بر چیزی استوار باشد که او خود آن را توهم محض، یعنی خدا نامید، بلکه بر تمنای زندگی، بر تمنای به تمامی زیستن بنیاد شده است. و بر سر راه این مقصود حضور خدا از همه خطرناک‌تر است. ولی نیچه در مقام اندیشمند، مثبت‌تر از آن است که از ناپدید شدن خدا خوشنود باشد. دل‌تنگی برای چیزی مطلق، هنوز در ژرفنای دلش موج می‌زند و از این رو جهت جبران کمبود خدا، ابرانسان را می‌آفریند، این حکیم والا که نه خدا می‌شناسد و نه شیطان؛ انسانی که فقط با عبودیت کورکورانه از غرائزش برخوردار می‌کند و فرمان می‌راند. «خدایان همگان مرده‌اند؛ اکنون می‌خواهیم که ابرانسان بزید! این باد آخرین خواست ما روزی در نیمروز بزرگ (همان. ص ۱۱۲) و نیز: «روزگاری چون به دریا‌های دور فرا می‌نگریستند، می‌گفتند: خدا! اما

اکنون شما را آموزانده‌ام که بگوئید: ابرانسان.»^{۱۳} (همان.ص ۱۱۹) نیچه خدایان را پس می‌راند تا در عوض ابرانسان را بزاید.

بازگشت

تصور انسان از امر مطلق را نتوان یکسره ریشه کن کرد. هشیار یا ناهشیار انسان طالب آن است که دست کم در این زندگی خوشبخت باشد، و جاودانه زنده بماند، و بدینسان از تنگنای وجود فانی‌اش فرا بگذرد. این نکته بخصوص در مورد انسان‌های روحانی مشرب، نظیر نیچه، بسیار صادق است. ایده بازگشت جاودانه نخستین بار در اوت ۱۸۸۱ به فکر او رسید و نیچه این اندیشه را بر ورق کاغذی نگاشت: «شش هزار پا ورای انسان و زمان. آنروز در جنگل کنار دریاچه سیلوآپلانا قدم می‌زدم... و همانجا بود که این اندیشه تکانم داد. حال که به گذشته می‌نگرم می‌بینم که درست دو ماه پیش از صدور این الهام بود که نشانه ظهورش را به صورت تغییری ناگهانی و قطعی در سلاقم بخصوص در زمینه موسیقی یافتم. حتی می‌توان همه زردشت را همچون اثری موسیقایی در نظر گرفت.»^{۱۴}

نیچه همواره حسرت امر مطلق را در دل می‌پروراند و به طرز دردناکی ولع جاودانگی دارد و آنچنان سخن می‌گوید که گویی زخم خورده این اشتیاق است. «هنوز آن زنی را که از او خواهان فرزند باشم نیافته‌ام، مگر همان که بر او عاشقم؛ چه بر تو عاشقم ای جاودانگی.»^{۱۵} و شاعرانه از نو ناله سر می‌دهد که: «ای نیکبختی، ای درد، آه ای قلب من درهم شکن. شما ای انسان‌های برتر بیاموزید که شادمانی‌ها خواهان جاودانگی‌اند شادمانی‌ها خواهان جاودانگی همه چیزند، خواهان جاودانگی ژرف و بی‌پایانند.»^{۱۶} اما به جاودانگی چگونه می‌توان دست یازید؟ از راه بازگشت، بازگشت جاودانه که در آن «همه چیز روان است و همه چیز باز می‌گردد؛ و جاودانه می‌گردد چرخ وجود. همه چیز می‌میرد و همه چیز از

نر شکفته می شود و جاودانه می غلطد سالهای وجود. همه چیز می شکفتد و همه چیز از نو به هم می آید؛ و جاودانه بر پا می سازد از بهر خود خانه وجود. همه چیز از هم جدا می گردد و دوباره به هم می رسد؛ و جاودانه به خود صادق است حلقه وجود.»^{۱۷}

مفهوم بازگشت، به کار همگان نمی آید؛ نزد مسکینان حتی فکر آن نیز وحشت آور است. بازگشت تنها به کار نیرومندان می آید. برای آنان که قادرند با شهامت و با قدرت رویاروی زندگی بایستند؛ برای آنان که زندگی شان چنان باارزش و با منزلت است که تکرار دائمی و هر دم تازه امور برای آنان بسیار خوشایند است. مفهوم بازگشت، اما ربطی به جاودانگی حیات دیگر ندارد، بلکه به جاودانگی این زندگی مربوط است، زیرا سایر زندگانی ها توهم محض اند و اصلاً وجود ندارند. «لاکن ما خواهان آن نیستیم که همگی به ملکوت آسمان راه یابیم. ما انسان شده ایم و لذا خواهان ملکوت روی زمینیم.»^{۱۸}

گر چه نیچه مدعی است که در زردشت و نیز در این است انسان (*Ecce Homo*) او بوده که برای نخستین بار فلسفه بازگشت را مطرح و تعلیم داده است، و نیز اینکه بیهوده میان فیلسوفان بزرگ یونان به دنبال نشانه های حکمت تراژیک می گشته است. این دعاوی به واقع چندان صادق و مستدل نیستند. برعکس، مفهوم بازگشت در اساطیر یونانی چیزی است بسیار آشنا و قابل دسترس که نیچه بی گمان نمی توانست آن را نادیده گرفته باشد، مفهومی که به هر حال در سراسر جهان اندیشه بسیار رایج است. الیاده می گوید: «آرزومند جاودانگی بودن، به گونه ای معادل آرزومند بهشت بودن است. در برابر میل بسر بردن بطور طبیعی و برای همیشه، در مکانی مقدس، میل بسر بردن در جاودانگی، به وسیله تکرار اعمال سرنمون وار، قرار می گیرد. تکرار سرنمون ها نشان دهنده این آرزوی تناقض آمیز است که در همین چارچوب وجود انسانی

است که می‌باید شکل و انگاره‌ای ایده‌آلی بوجود آورد.^{۱۹} اسطوره بهشت و بازگشت، همانند همه اسطوره‌ها مبتنی بر تلاش کسب واقعیت است از طریق امر قدسی، که ناظر بر میل هشیارانه یا ناهشیارانه به چیزی است که از محدودیت انسانی مان فراتر می‌رود - میل به خدای ناشناخته. افزون بر آن، روانکاوی جدید چندی است که به کشف اهمیت اساسی «سرنمون بهشت» بمثابة یکی از آرزوهای ازلی و ناهشیار بشر نائل آمده است. کاروسو می‌گوید:

میل به عالم معصومیت، میل به آن چیزی است که از دست رفته است، و در عین حال میل به آن چیزی است که دوباره می‌باید بازگردد و به دست آید... تمنای بسربردن در شرایط بهشت‌گونه، یعنی تمنای حصول هستی بی‌پایان... احیای کامل شرایطی که بتوان در آن به لذت کامل دست یافت تنها در بیگناهی محض قابل تصور است، چرا که گناه متضمن جزا و کیفر و از دست دادن لذت است... بدینسان آن سرنمونی حاکم بر روان‌نژندی است که ناهشیار جمعی را به حالات ما قبل گناه اولیه پیوند زند. روان‌نژندی همچنین بر آنست که با سرکوب دانش، بر جدایی دردناک میان خیر و شر، زشت و زیبا چیره گردد. با این همه «سرنمون بهشت» در عین حال نیروی فرجام‌گرا نیز هست. میدانیم که میل به معصومیت نه تنها مبتنی بر سرکوفتن که مبتنی بر ایمان و امید نیز هست. میل به معصومیت ممکن است در عین حال متضمن این اطمینان باشد که وجود عالم از میان رفتنی است، نه به وسیله انهدام و فروپاشی که به وسیله رستگاری تاریخ؛ و اینکه یک منجی وعده ملکوتی را داده که «برای تحقق آن» نه اشتیاق و آرزو، نه ایمان و امید که دانش بی‌واسطه از عشق و با عشق لازم است.^{۲۰}

بنابراین چه از دیدگاه اساطیری، چه روانشناختی، مفهوم بازگشت و جاودانگی، متضمن یک هستی مطلق و ناپدید شدن زمان است.

خواست قدرت

بازگشت جاودانه همه چیز، عالی‌ترین راه حل ممکن برای یک فلسفه آری گوست. اما اهمیت یک فلسفه آری - گوی در چیست؟ در تصدیق زندگی چنانچه هست، نه در نگرش بدبینانه شوپنهاور، نه در تسلیم خاضعانه به اندوه، بلکه در نگرشی مثبت نسبت به کل حیات: بدبینی‌یی که با عزم جسورانه به خوش‌بینی مبدل می‌گردد. نیچه در کتاب خواست قدرت می‌نویسد: «دریافتم که چیزی که بیش از همه غرایزم طلب می‌کرد دقیقاً عکس آن چیزی بود که غرائز شوپنهاور می‌طلبید، یعنی یافتن توجیهی برای زندگی بخصوص در مواقعی که زندگی وحشتناک‌تر و مشکوک‌تر و کاذب‌تر از همیشه بود. برای این منظور من راه حل دیونیزوسی را در دست داشتم... شوپنهاور نمی‌دانست این خواست را چگونه الوهیت بخشد.»^{۲۱}

بنابراین نیچه به ما می‌آموزد که چگونه از راه بدبینی، یعنی چیزی که او بدبینی تراژیک می‌نامد، به خوش‌بینی نائل آییم؛ انسان تراژیک حتی به شدیدترین رنج‌ها نیز آری می‌گوید، چرا که قوی و قدرتمند است و به حد کافی برخوردار از الوهیت. پس خواست قدرت در حکم عالی‌ترین نوع تصدیق و پذیرش وجود است، چه زاده غنای زندگی است، آری گویی است، بی آنکه از درد و رنج، از گناه و از همه آنچه که در این وجود، مشکوک و حتی غریب می‌نماید واهمه‌ای داشته باشد. برای درک این مطلب دلیری و قدرت باید، چه انسان هر چه دلیرتر باشد و بیشتر دل به دریا زند به حقیقت نزدیکتر شده است. بدینسان نیچه فلسفه دیونیزوس را به نتایج غائی‌اش رهنمون می‌سازد. و با فرا گذشتن از وحشت و

ارباب، از رحم و شفقت به درک شادمانیِ جاویدِ سیرورت (becoming) و شوند نائل می‌آید. آن نگرش اولیه نیچه در زایش تراژدی در اینجا به فلسفه جسورانه خواست قدرت و فلسفه شاعر تراژیک شکوفا شده است. و تراژیک است این فلسفه چون همانسان که نیچه خود می‌گوید، نیک بختی ناشی از شوند تنها با انهدام آنچه واقعی است میسر می‌گردد و «با انهدام زیباترین پدیده‌های جهان پدیدار است که نیک بختی دیونیزوس به اوج می‌رسد.»^{۲۲} خواست قدرت است که ورای خیر و شر، ورای مرگ و زندگی و ورای همه تقابل‌های موجود، زندگی جاوید را برمی‌سازد. این مطلب بویژه در متنی که کتاب خواست قدرت با آن به پایان می‌رسد به خوبی آشکار است.

«شوندی که سیری ناپذیر است و بیزاری و خستگی نمی‌شناسد. این جهان دیونیزوسی، جهان خود آفریننده جاودانه، خود ویرانگر جاودانه، این عالم رازآمیز دو برابر شهوانی، این «فراسوی نیک و بد» من، فارغ از هر هدف، مگر آنکه در خوشی دایره هدفی در کار باشد؛ فارغ از هر خواست، مگر آنکه حلقه‌ای بخواهد فطرتاً حسن‌نیتش را برای خود نگه دارد - آیا شما نامی برای جهان من می‌یابید؟ این راه‌گشای تمامی معماهایتان؟ آیا شما هم خواهان نورید؟ شما که پنهان‌ترین، نیرومندترین و بی‌پرواترین انسان‌های نیمه شب‌های بس سیاهید؟ این است جهان خواست قدرت و نه چیزی دیگر. و حتی شما نیز خود همین خواست قدرتید و نه چیزی دیگر.»^{۲۳}

اگر مفهوم بازگشت نمایانگر میل طبیعی بشر به جاودانگی است، خواست قدرت در حکم تلاش نومیدانه‌ای است جهت معنادار کردن زندگی؛ توجیه آنگونه وضعیت بشری است که بر ساخته رنج بردن‌ها، بی‌عدالتیها، بی‌نوائی‌ها و واماندگیها و دردهاست. زندگی را چنانچه

هست پذیرفتن، به زبان نیچه، بدون شادمانی حاصل از امید مسیحی، دستاورد ابرانسان است، زیرا بدینی و نومیادی دنباله منطقی وجود انسانی است؛ زردشت به پیروان خویش اهمیت چیرگی بر این شرایط را به وسیله سیادت نفس (Self-mastery) و رفیعانه فرا گذاشتن از همه تقابل‌ها می‌آموزد: «هر گاه از ستایش و نکوهش فرا گذشتید، و خواست شما همچون خواستی دوست‌داشتنی بر همه چیز فرمان راند آنگاه به سر منشاء فضیلت خود دست یافته‌اید.»^{۲۴} و همین نیز سرمنشاء نیک‌بختی انسان است، زیرا «در فراسوی نیک و بد، بر پا خواهیم ساخت جزیره و مرغزار سرسبز خویش را، ما دو تن تنها.»^{۲۵} سیادت نفس و فرا گذاشتن، اینهاست فضائلی که زردشت به ابرانسان‌ها می‌آموزد.

اما چنین ایده‌والایی آیا اصلاً دست‌یافتنی است؟ مگر نه این است که نیچه در اینجا تلاش می‌کند از توانائی‌های انسانی فراتر رود؟ ولی مگر می‌توان تنها به صرف تلاش و کوشش ارادی به زندگی ادامه داد و بر رنج‌ها و عذاب‌ها فائق آمد؟ باید دانست که قهرمان باوری همیشه سلامتی بیار نمی‌آورد، یونگ می‌گوید که «اگر قهرمان‌باوری به صورت مزمن درآید، (نظیر هر بیماری مزمن) گرفتگی و کوفتگی بیار می‌آورد که سرانجام به فاجعه یا روان‌نژندی و یا هردو منتهی می‌شود. نیچه در واقع خود را گرفتار حالتی از تنش و کشمکش (روحی) شدید کرد... و قاعدتاً یک حیوان سرمست و بوجد آمده هیولای غربی از آب در می‌آید. حیوان تابع قانون زندگی خودش است نه چیزی بیشتر یا کمتر؛ و بدین خاطر است که او را حیوانی مطیع و خوب می‌نامیم. اما یک حیوان سرمست و شوریده از قانون حیات خویش فراتر می‌رود و از دیدگاه طبیعت رفتاری ناهنجار و نادرست ارائه می‌دهد. این نادرستی رفتار، حق ویژه انسان است که به یمن آگاهی و اراده مختارش گاه قادرست برخلاف طبیعت (Contra Naturam) از ریشه‌های حیوانی‌اش بگلسد. گستی که

شالوده همه فرهنگ‌ها، و اگر مبالغه شود، بنیان همه بیماری‌های روحی و معنوی است.^{۲۶}

افزون بر آن، قهرمان باوری، بصورت نگره‌ای غیر طبیعی و مزمن، گاه ممکن است باعث شود که ساز و کار خود دفاعی انسان پوشیده و پنهان بماند، و بدینسان در حکم بدل یا جانشینی باشد برای برخورد واقعی با زندگی. اینجاست که این نگره قهرمان‌پرور، خود می‌شود نوعی گریختن از واقعیت، چنانچه در اغلب راه حل‌های قهرمانانه و روان‌نژیدیک دیده می‌شود. شاید همین دلایل است که انتقاد شدید هانا آرنست از خواست قدرت را در کتابش وضعیت بشری توجیه می‌کند. آرنست می‌گوید: «خواست قدرت، آن طور که دوران مدرن از هابز گرفته تا نیچه آن را به تجلیل یا به تخطئه فهم کرده است، نه تنها مشخصه فرد قوی و نیرومند نیست که همچون حرص و حسادت جزو شرارت‌های انسان ضعیف و شاید یکی از خطرناکترین آنهاست.»^{۲۷}

چیزها را آنطور که هستند پذیرفتن از مشخصه اصلی روانشناسی واقع‌گرا و سالم به حساب می‌آید. اما آن برداشتی که بر آنست از بدبینی، خوش‌بینی استخراج کند، از درد و رنج، خوشی و شادمانی، و از امری اتفاقی و تصادفی، جاودانگی، عاقبت به خواب و خیال زاه می‌برد، یا نهایتاً به یک قهرمان باوری پوچ و بیهوده که بالا جبار به از هم پاشی روانی منتهی می‌گردد. و در مورد خاص نیچه، این سیر تحول یا تنزل، خصوصاً خطرناک می‌نماید، خطری که در پس بلندپروازی‌ها و جذابیت شاعرانه تخیل فوق‌العاده تغزلی او نهفته است.

مسیحیت

نیچه از بکار بردن هر گونه وسیله یا روشی جهت وارد آوردن زخمی مهلک بر پیکر مسیحیت هیچگاه خودداری نکرد. او به مسیحیت به منزله نخستین

دشمن خود می‌نگریست و آن را ناقض مبانی فلسفی و نحوه نگرش خود به زندگی می‌دانست. از اینرو طبیعی است که در نوشته‌هایش (بخصوص در اواخر عمر) به حمله‌ای قهرآمیز و خشن علیه مسیحیت دست زند. «بشریت از عصر شرارت و نکبت (dies nefastus) یعنی از زمانی که این بلا بر او نازل شد، زمان را مشخص کرده است، یعنی از نخستین روز مسیحیت، یا شاید از واپسین روز مسیحیت، یعنی از امروز، و به این فرا - ارزش‌گذاریِ نمایی ارزش‌ها پی برده است...»^{۲۸}

خصومتی از این دست نباید چندان مایه شگفتی باشد، چه‌نیچه خود در زندگی‌اش از تصلیب جسم و جان خویش بسیار رنج می‌برد؛ چرا که روح شهودی وی از اهمیت رنج بردن و توجه کردن و رستگار شدن و به نیک‌بختی جاودانه رسیدن - مفاهیمی حیاتی برای او و برای فرد مسیحی - به خوبی باخبر بود. با این وصف، راه‌حلی که نیچه ارائه می‌دهد با آنچه مسیحیت پیش پا می‌نهد بکلی فرق دارد. به‌زعم نیچه به یاری خواست قدرت است، نه به یاری مسیح، که می‌توان از رنج‌ها و دهشت‌های بشری رهایی یافت؛ و از راه بازگشت جاودانه است و نه درعرش‌اعلی که می‌توان به سعادت جاودانه دست یافت. جای مسیح را اینک زردشتِ جادوگر می‌گیرد و جای «خوش بینی دروغین» حیات مسیحی را فلسفه واقعی بدینی تراژیک. این خصومت و تخالف دراماتیک در گفته‌های نیچه به خوبی آشکار است، خاصه در این سخنان که در اواخر عمر به زبان آورد: دیونیزوس رودروی مسیح، اینجاست ماهیت این تضاد. و تفاوت میان این دو نه به خاطر مسئله شهادت است که شهادت معنای دیگری دارد. خودِ نفس زندگی، شکوفایی جاودانه حیات و مسئله بازگشت است که عذاب و نابودی و اراده معطوف به ویرانگری را باعث شده است. از سوی دیگر، رنج «مسیح در مقام انسانی بی‌گناه» خود اعتراضی است علیه (قانون) زندگی، یا فرمول

محکوم کردن زندگی است. خوانندگان خود حدس می‌زنند که مسئله مربوط به معنای رنج بردن است؛ اعم از اینکه بدان معنایی مسیحی اطلاق کنیم یا معنایی تراژیک. در مورد اول رنج بردن راه شرف به وجه مقدس هستی‌داری (اگزیزتانس) است؛ و در مورد دوم خود هستی‌داری (با وجود) چیزی به حد کافی مقدس انگاشته شده است تا توجیه کند رنج‌بردن‌های بسیار را. انسان تراژیک حتی به عذاب آورترین رنج‌ها نیز آری می‌گوید؛ و آنچنان قوی و غنی و مستعد الوهی شدن است که از پس این آری‌گوئی برآید. برعکس، فرد مسیحی حتی نیک‌بختی آدمیان روی زمین را هم انکار می‌کند، او چنان ضعیف و بی‌چیز و چنان مستأصل است که به هر حال و به هر نحو می‌باید از زندگی رنج برد. خدای صلیب، نفرینی است بر حیات، نشان و علامتی است که مردمان را از راه زندگی خویش منحرف و به بیراهه می‌کشاند. حال آنکه دیونیزوس حتی تکه‌تکه‌اش هم بشارت زندگی است. اوست که همواره از نوزنده خواهد شد و از ویرانی و انهدام هر دم تازه‌تر سر بر خواهد کشید.^{۲۹}

اما بدینی تراژیک، قدرت غلبه بر واقعیت مرگ را ندارد و مفهوم بازگشت جاودانه را هم می‌باید به حساب حسرت و امانده‌ای گذاشت که بیهوده می‌کوشد بر امور قضا قدری (Contingency) وجود انسانی فائق آید؛ و ابرانسان نیز تنها خلاقیتی شاعرانه و اساطیری است، که واقعیت حقیقی ندارد. الباده می‌گوید، «تفکر مسیحی بر آن بود که یک بار و برای همیشه از مضامین کهنه تکرار جاودانه فراگذرد، همانسان که از سایر دیدگاه‌های قدیمی و باستانی با مکشوف ساختن اهمیت تجربه دینی ایمان و اهمیت ارج و منزلت شخصیت انسان، فراگذشته بود.»^{۳۰} زردشت حکم یک رؤیا را دارد، حکم آرزوی تحقق نیافته نیچه را. و این نکته را تبیین می‌کند که

آرزوی نیچه چگونه بودن جهان و انسان بود، نه اینکه جهان و انسان واقعاً چه هستند.

روانشناسی

آنانکه با پاره‌ای تبعات پر ارج نیچه در عالم فلسفه آشنا هستند، از ستودن شہامت و تخیل شاعرانه و روحیه این متفکر برجسته آلمانی خودداری نمی‌کنند. کریستفر داوسون می‌گوید، «ضعف‌های شخصیت نیچه به کنار، او نه بزدل بود و نه توکر زمانه و دست کم پای بندی او به مسئله ارتقاء روح را نتوان کتمان کرد، آنهم هنگامی که بی‌شمار کسان که وظیفه‌شان پاسداری از آن بود به خواب رفته و یا به سنگر دشمن پناه برده بودند... او علیه کفرگوئی‌ها یا ناسزاهای زمانه‌ای قد علم کرد که شخصیت آدمی را خوار می‌داشت و به نام آزادی و انسانیت قدرت روح را انکار می‌کرد.»^{۳۱}

نیچه دارای ذهنی عالی و اراده‌ای برتر بود، روح نواز و روح‌پرور بود، و همین شاید برای او خطرناکترین چیزها محسوب می‌شد ولی در عین حال همین نخستین عامل روانشناختی بی‌است که فلسفه او را توضیح می‌دهد. روح بزرگ وی و تخیل شاعرانه و خلاق ذهنش او را به مراتب بسیار بالا سوق داد، با همه خطراتی که لازمه چنین فرازبلند و دلیرانه است. «بیش از توان خویش مخواه. دروغی زشت در آنان است که بیش از توان خویش خواهانند. بخصوص آنگاه که خواهان چیزهای گرانبارند.» این چنین زردشت به پیروان خویش اندرز می‌دهد. ولی او خود این اندرز را فراموش می‌کند و گورزاد بدو هشدار می‌دهد: «و به لحنی تحقیر آمیز، شمرده شمرده زمزمه کرد، ای زردشت، تو ای سنگ حکمت، تو خود را زیاده به بالا پرتاب می‌کنی، چه هر سنگ پرتاب شده را سقوطی است! ای زردشت، ای سنگ حکمت، ای قلاب سنگ، تو ای نابود کننده اختران!

خود را چنین بالا می‌افکنی، و هر سنگِ فرافکننده را سقوطی است! محکوم به خویش و محکوم به بازآمدن خویش.^{۳۲}

همذات‌پنداری با فرازهای قهرمانانه در حکم مرگ و عمیقاً فرورفتن در مفاکی ژرف است. این است آنچه زردشت به پیروان خویش می‌آموزد و در این میان بدبختانه خود را فراموش می‌کند. نیچه در مقام زردشت‌کوشید پیش از توان خویش بخواهد. و بدینسان خطر سقوط تخته سنگ بر سر خویش را به جان خرید.

بلند پروازی‌های مخاطره‌آمیز نیچه در عین حال ناشی از اصل نادرست دیگری است که همانا داشتن ایده‌ای نادرست از غرائز است. زیرا شرط لازم و اولیه برای انسان سالم، روانشناسی سالم غرائز است. یونگ می‌گوید، «غریزه چیزی جدا و مستقل نیست، حتی عملاً هم نتوان آن را از شخصیت آدمی جدا ساخت. غریزه در مسیر حرکت خود همواره محتویاتی سرنمونی با سرشتی روحانی فرا می‌آورد، که در عین حال هم در حکم اساس و شالوده و هم در حکم محدودیتش به حساب می‌آیند. به بیانی دیگر، غریزه همیشه و به نحوی اجتناب‌ناپذیر با فلسفه زندگی درهم می‌آمیزد، هر چند که این فلسفه به نظر کهنه و باستانی و ناروشن و مه‌آلود بیاید. اندیشه را غریزه تحریک می‌کند و اگر کسی به فکر اراده آزاد و خود مختار خود نباشد به اندیشه‌ای وسواسی دچار می‌گردد؛ چه هر دو قطب روان، یعنی وجه فیزیولوژیکی و وجه ذهنی آن به نحوی جداناپذیر به هم جوشیده‌اند.»^{۳۳} سرنمون‌ها و غرائز نیز به همین سان درهم تنیده‌اند، چه سرنمون‌ها الگوی رفتار غریزی‌اند. و اگر ما مایلیم روانشناسی سالمی در فرد آدمی بوجود آوریم می‌باید کاری کنیم که سرنمون‌ها، اندیشه‌ها و غرائز در ارتباطی هماهنگ با یکدیگر بسر برند.

سقوط نهایی نیچه به ورطه جنون را شاید بتوان با فلسفه نادرست او از

ماهیت غرائز توضیح داد. نیچه کوشید شیداییِ حادِ ناشی از احوالات غریزیِ دیونیزوسی را تا به آخر تجربه کند. اما چون درک نادرستی از ماهیت امیال غریزی ما داشت و بر آن بود که جایی ورای قلمرو انسان‌ها بزند، به سرکوب محتوای ناآگاه جمعی خویش پرداخت و بدین ترتیب شخصیت خود را به نابودی کشاند. همان طور که خود می‌گوید، لازمه راه و رسم آفرینندگی در این است که هر دم خود را در آتش جان خویش بسوزانیم. نیچه نیز در تلاشی بیهوده برای فراگذشتن از امیال غریزی‌اش خود را در آتش جان خویش بسوزاند و به خاکستر نشاند بی‌آنکه از این ایثار دردناک گرمایی نصیبش شود.

نخست آنکه او غریزه دینی انسان را درست نفهمید و این را می‌توان از ایده‌ها و اندیشه‌هایش در کتاب *زایش تراژدی* به روشنی دریافت. نزد نیچه آنچه که می‌توانست نمود و واقعیت، رنج و شادمانی، توهم و شوند را با هم متحد کند در نیروی هنر نهفته بود. با این حال نه هنر و نه موسیقی هیچ کدام راه حل تضاد هلنی نیست؛ آنچه خدایان المپ را خلق کرد قابلیت و توانِ زیبا شناختی فرد یونانی نبود، بلکه غریزه ذاتاً دینی انسان بود که انگیزش مهم آفریدن این خدایان شد. یونگ می‌گوید که، «ضیافت‌های دیونیزوسی بخاطر ساتیر، یا هر نمونه دیگری، نوعی جشن توتم بشمار می‌رفت که روبه‌گذشته با یکی از اجداد اساطیری یا مستقیماً با یک حیوان توتمی همذات پنداری می‌کرد. کیش دیونیزوس... به هر حال تأثیر دینی بسیار قوی بجا گذاشت... مشرب زیباشناسی در حکم عینک مدرنی است که از میان آن رمز و رازهای روانشناختی دیونیزوس در پرتو نوری که قطعاً هیچگاه گذشتگان نه آن را دیده و نه تجربه کرده‌اند رویت می‌شود».^{۳۴}

بنابراین، نگره زیباشناختی باعث می‌شود که انسان در برابر نگرانی واقعی یا درگیری شخصی نسبت به این امور محفوظ بماند و این بخاطر درک درست دینی‌از مسئله است. و همانطور که زندگی شخصی نیچه

نشان می‌دهد، بدل یا جانشین زیبا شناختی نمی‌تواند در برابر آزمون زمان تاب بیاورد؛ و دیونیزوس گویی در اینجا دارد از نیچه انتقام می‌گیرد. نیچه در آخرین اثرش به قصد نقادی از خود (نوشته سال ۱۸۸۶) چنان از خدای خود (دیونیزوس) سخن می‌گوید که انگار کاملاً سر سپرده و پیرو اوست. «و این آن نیچه‌ای که زایش تراژدی را نوشته بود نیست. نیچه در آن زمان تحت تأثیر مسائل زیباشناسی بود ولی به هنگام نگارش زردشت واقعاً دیونیزوسی شده بود. آن قطعه بیاد ماندنی که رساله به قصد نقادی خود با آن به پایان می‌رسد را نتوان هیچگاه فراموش کرد: «ای برادران دل‌های خود را بالا برید، بالا، بالاتر و پاها را نیز فراموش نکنید، پاها را نیز بالا برید، ای رقاصان ماهر، و چه بهتر که اصلاً بکوشید روی سرهای خود بایستید.»^{۳۵} بدینسان ما اینک با این ناسازه (پارادوکس) روبرو می‌شویم: گر چه نیچه برای فراتر رفتن پیوسته با تلاشی نومیدانه و بیهوده فراتر و فراتر می‌رود، این تلاش هیچگاه به قصد رسیدن به خدای برین واقعی نیست - بل به قصد رسیدن به خود الوهیت یافته و مطلق شده خویشتن است. باید دانست که غریزه زیباشناختی با همه ارج و اهمیتش هیچگاه نمی‌تواند جای غریزه دینی را بگیرد. و نیچه به رغم فرازهای رفیع و قهرمانانه‌اش ظاهراً همواره سرگرم سرکوب غریزه دینی ناهشیارش بوده است.

آیا نیچه سرنمون خویشتن را هم سرکوب می‌کرد؟ یونگ تأثیر و نفوذ این سرنمون را بر حیات آگاه فرد آدمی در تمام آثارش به کرات تأکید کرده و نماد سرنمون خویشتن را برای فرد غربی در شخص مسیح دیده است، یعنی در نقش یا انگاره‌ای جمعی که نیازهای ضمیر ناآگاه فرد غربی را به خوبی برطرف می‌کند. روان‌شناسی اعماق درستی این فرضیه مهم یونگ را از طریق آزمون و تجربه به اثبات رسانده، و همانطور که کاروسو می‌گوید، روان‌نژند در واقع به دنبال یک منجی می‌گردد، و «سرنمونی که

رستگاری بخش» است سرنمون اصلی و مرکزی همه روان‌درمانی‌هاست. حال بد نیست پرسیم که در زندگی خود نیچه گستره و نقش سرنمون خوشتن و مسیح تا چه اندازه بود؟ بدیهی است که با این پرسش پا به وادی حدس و گمان می‌نهیم. با این وجود نیچه نیز نظیر فروید، کلیه مشخصات روح و جانی را که مُسَخَّر مسیحیت شده است در زندگی خصوصی‌اش برملا می‌کند و نشان می‌دهد که تاچه حد سرنمون مسیح (خوشتن) در زندگی واقعی‌اش نقش و نفوذ داشته است. زندیق واقعی به دین و به مسیحیت بی‌اعتناست، ولی شاعر آلمانی ما اصلاً چنین نیست؛ در واقع به نظر می‌آید که نیچه دارد علیه ظهور «خوشتن» خویش بعنوان مسیح، می‌جنگد و نشانه‌ای که این نظر را تأیید می‌کند این است که نیچه در واپسین روزها به علت جنون نهایی‌اش خود را با مسیح یکی می‌گرفت. روان‌درمانی جدید نشان می‌دهد که نیاز به یک منجی تا چه حد در ژرفنای روحمان رخنه کرده و ما تا چه حد از این نیاز غافلیم چرا که در عمق ناهشیارمان پنهان شده است.

به نظر می‌رسد که نیچه حتی آن دسته از منابع حیاتی را هم که خاص فرد عادی است سرکوب کرده باشد. او کوشید معضل انسانی را «با ایده سیادت (بر نفس) حل کند، آن هم به کمک حکیم والایی که نه خدا می‌شناسد، نه شیطان. با نیچه انسان تنهاست، همان طور که خودش بود، تنها، روان‌نژند، از لحاظ مالی وابسته به دیگران، بی‌خدا و بی‌کلام؛ برای یک انسان واقعی که خانواده‌ای را می‌گرداند و مالیات می‌دهد، این وضع و حال، به هیچ رو کمال مطلوب نیست... آیا این فیلسوف روان‌نژند می‌تواند به ما ثابت کند که روان‌نژند نیست؟ به خودش هم حتی نمی‌تواند این را ثابت کند.»^{۳۶} از این رو گرچه نیچه متابعت کورکورانه از غرائز را از لحاظ نظری توصیه می‌کند، در این کار در زندگی واقعی‌اش شکست می‌خورد و خود به سرکوب غرائزش می‌پردازد. یونگ می‌گوید: «ما باید

به زندگی کسی که چنین آری گویی را تعلیم می دهد بسیار نقادانه بنگریم تا بتوانیم تأثیر چنین تعالیمی را در زندگی خود معلم بیازماییم. وقتی به زندگی نیچه خیره می شویم ناگزیر تصدیق می کنیم که او در ورای غرائز خود، در قله بلند دلاوری های بزرگ می زیست... تا سرانجام مغزش را همین تنش حاصل از دلاوریها متلاشی ساخت. او از آری گویی سخن می گفت و در عمل نه گویی را می زیست. بیزاری وی از آدمی، از حیوان انسانی که فقط با غرائزش بسر می برد بسیار زیاد بود... بدینسان زندگی شخصی وی چنان نیست که ما را از تعالیم او متقاعد سازد.^{۳۷}

نیچه بر آن بود که شش هزار پا فراسوی ستایش و نکوهش، فراسوی نیک و بد زندگی کند پس به سرکوب غرائز اصلی انسانی اش پرداخت، که در این عبارات زردشت به کنایه بازگو شده: «و اما در این میان انسان های والاتر در غار زرتشت از خواب برخاسته و با هم صفی ساخته بودند تا برای سلام بامدادی در برابر زرتشت حضور یابند: زیرا هنگام برخاستن از خواب دریافته بودند که او در میانشان نیست. اما چون به در غار رسیدند و صدای گام هاشان پیشاپیش ایشان فرا دوید، شیر سخت یکه خورد و ناگهان از زرتشت روی برتافت و با غرشی وحشیانه به سوی غار جهید؛ و اما انسان های والاتر چون غرش او را شنیدند یکصدا فریاد برآوردند و پس گریختند و به آنی ناپدید شدند.»^{۳۸} (آشوری، ص ۵۱۱)

شیر غران زردشت تمامی غرائزی را که بشدت خواهان زیستن بودند به درون غار ناآگاهی پس راند و بدینسان تأثیر و نفوذ نظم دهنده و ناآگاهانه آنان را فرونشاند و من را به ورطه نابودی سوق داد. هیچ کس نمی تواند بدون غرائز زندگی کند و حتی «انسان والاتر» نیز مایل است شبها بدون استفاده از داروی خواب آور بخوابد و در شهر «نامبورگ» و «بازل» به رخم هوای «مه آلود و سایه های سیاهش» ساکن باشد. او می خواهد همسر و فرزند داشته باشد و بدینسان میان خویشان و اقوام

سربلند و محترم بنماید و از این قبیل است بسیاری واقعیت‌های پیش پا افتاده دیگر که هیچ کدام فقط خاص نافرهیختگان (Philisistine) نیست.^{۳۹}

نیچه بخصوص احساس شفقت را همواره سرکوب می‌کرد و آن را لفیلت مردمان ضعیف می‌دانست نه انسان‌های قوی. و همین بود که سرانجام جنون او را تسریع نمود و فاجعه‌نهایی را برایش به ارمغان آورد. علل روانشناختی بیماری روان‌نژندی او و روان‌پریشی‌نهایی‌اش را بنابراین می‌باید در سرکوب غرائز و سرکوب سرنمون‌های ناآگاه جمعی او دانست. کسی قادر نیست بدون دین، بدون جامعه، بدون دوست، بدون عشق، بدون رحم و شفقت و بدون گناه زندگی کند. پیروزی‌نهایی زردشت یعنی انفکاک و دوری او از انسان‌های برتر و بی‌اعتنائی‌اش به رحم و شفقت همه مبین و باز نمود سقوط نیچه است.

«همدردی، همدردی با انسان‌های والاتر» او چنین فریاد زد و چهره‌اش کبود شد. «باری، این نیز - هنگام خود را داشت: درد من و همدردی من چیست.

«آیا من در پی نیک‌بختی می‌کوشم؟ من در پی کار خویشم. «باری، شیر آمده است، فرزندانم نزدیکند، زردشت رسیده شده است، ساعت من فرا رسیده است:

«این بامداد من است، روز من می‌دمد:

برآ، اکنون، برآ، ای نیمروز بزرگد.»

چنین گفت زرتشت، و غار خویش را ترک گفت: رخشان و نیرومند، بسان خورشید بامدادی که از پس کوه‌های تاریک سر بزند.^{۴۰} (آشوری ص ۵۱۳)

سرنمون‌های ناآگاه جمعی همه در غار ناآگاهی نیچه باقی ماندند و توسط غرش شیر زردشت جملگی سرکوب شدند.

زندگی

چنین است پایان یک شعر بزرگ، پایان یک رؤیا، پایان زردشت. و چقدر فرق می‌کند زندگی خود نیچه با زندگی زردشت، این رویای بزرگ وی. زندگی نیچه یک شکست مداوم و بی‌وقفه بود و چنان یکسره مردود و طرد شده که ضعیف‌تر از او را هرگز یارای تحمل آن نبود. دل شکستگی‌ها، بی‌وفایی دوستان، تنهایی، بی‌عدالتی‌ها و بسیاری محاکمات درونی و بیرونی مایه رنج بسیار او بود. خواهرش می‌گوید، «دوستانش باعث بسیار دلسردی‌های او شدند که از همه برای او تلخ‌تر بود، چرا که نیچه دوستی و رفاقت را نهادی بسیار مقدس می‌دانست. و نیز برای نخستین بار در زندگی به تمامی وحشت آن انزوایی پی برد که لابد همه انسان‌های بزرگ بدان محکومند. اما تنهایی حاصل از احساس طرد شدگی با آن تنهایی خجسته که به عمد برگزیده شده فرق بسیار دارد. نیچه از چیزی که بیش از همه شکوه داشت وضع و حال روحی و معنوی خودش بود - آن حالتِ توصیف‌ناپذیرِ رها شده و بی‌سرپرست مانده - که در زردشت چنین بیان دل‌آزاری بدان می‌دهد.»^{۴۱}

نه تنها خواهرش که خود وی نیز عذاب روحی‌اش را با واژگانی دراماتیک چنین شرح می‌دهد. «یک بهار مالیخولیایی را در ژم گذراندم، که فقط توانستم زنده باشم - و این کار ساده‌ای نبود.» و بعد به نحوی رقت‌انگیز توضیح می‌دهد که به هنگام نگارش سرود شبانگه، یکی از زیباترین قطعات زردشت - چگونه همدمش فقط غم بود و اندوه. «در آن زمان دل مشغولی من نوایی بغایت اندوهگین بود، که برگردانش را در این واژگان می‌شنیدم، «مرده توسط جاودانگی» و دوباره می‌گوید، «آینده برایم تاریک‌ترین چیزهای جهانست، اما از آنجا که هنوز کارهای ناکرده بسیار برایم باقی مانده، ترجیح می‌دهم به نحوه انجام این کارها بیندیشم تا به آینده. و مابقی را هم به تو و به خدایان می‌سپارم.»^{۴۲}

خواننده عادی از ستایش عظمت و شهامت چنین انسانی نمی‌تواند خودداری کند؛ و از دلسوزی برای کسی که به خاطر وفاداری به اصول خویش چنین رنج گرانی را تحمل نمود و شهید جسم و جانش گردید. وفاداری نیچه به ایده‌ای نادرست از (کارکرد) غریزه و نیز ضربه‌ها و تلخ‌کامیهای دائمی زندگی هر دو می‌توانند رشد تدریجی بیماری نهائی‌اش را که سرانجام به جنونی درمان‌ناپذیر منتهی شد توضیح و توجیه کنند.

بیماری نیچه

برخی از نقادان کل فلسفه نیچه را بمثابه آثار کسی که تمام عمر دیوانه بوده محکوم و رد می‌کنند. ولی اینجا این مسئله موردی ندارد. "آ.اچ نایت" می‌گوید که عدم موفقیت زردشت در برانگیختن علاقه و توجه حتی میان دوستان نیچه علت اصلی تسریع جنون نهایی‌اش بود. اما چیزی که محتمل‌تر است اینست که شخصیت نیچه که طبعاً مستعد ابتلاء به اختلالات ذهنی بود به تدریج ضعیف گشت تا مرضی که تا آن زمان خفته و پنهان می‌نمود آشکارا در آگاهی‌اش پدیدار گردد. به هر رو هر چه بوده، واقعیت اینست که نیچه در علائم بیماری‌اش همه ویژگیهای مشخص یک همذات‌پنداری واقعی با سرنمون‌ها و بخصوص سرنمون سایه را به خوبی نشان می‌دهد، حالتی که بعدها به فرافکنی ناآگاهانه این محتویات از هم پاشیده به بیرون منجر شد. و این معمولاً زمانی اتفاق می‌افتد که شخصیتی معیوب از لحاظ روانی به دام تجلیات ناهنجار سرنمون‌ها می‌افتد؛ و نحوه واکنش فرد نسبت به این تجلیات و نحوه تعبیر و دریافت وی از آنها همه نمودار آنست که عنصر بیمارگونه چگونه بروز کرده است. ویژگی شاخص یک واکنش بیمارگونه، بیش از همه، همذات‌پنداری با سرنمون‌هاست. این همذات‌پنداری نوعی تورم و تسخیر شدگی توسط محتویات ایجاد شده تولید می‌کند که به صورت

سیلاب سرریز شده و هیچ‌گونه درمانی نمی‌تواند جلودار آنها باشد. و این همان است که بر نیچه برفت. یونگ می‌گوید «روانشناسی زردشت نیچه از این لحاظ مثال خوبی است. فرق میان سرنمون‌ها و تجلیات ناهمگون اسکیزوفرنیا در این است که سرنمون‌ها در واقع هستی‌هایی بشمار می‌روند که دارای شخصیت و سرشار از معنا هستند، حال آنکه علایم اسکیزوفرنیا پاره‌پاره و دارای شبه‌معناست، که در واقعیت همه حاصل گسیختگی و از هم پاشی ذهنی است. هر دوی اینها، با این حال، قدرت زایدالوصفی در تأثیرگذاری و نظارت و کنترل و حتی سرکوفتن شخصیت من دارند و بطور موقت یا برای همیشه باعث دگرسانی شخصیت انسان می‌گردند.»^{۴۳}

این دیگر یک قانون روانی تغییر ناپذیر است که هر گاه مرحله‌ای از فرافکنی به پایان می‌رسد، همواره از نو به خاستگاه اولیه خود باز می‌گردد. بنابراین وقتی کسی بر این ایده پا می‌فشرد که خدا مرده است یا اصلاً وجود ندارد، آن انگاره یا تصویر - خدای روانی که بخش پُر توان و دینامیک شخصیت ما را می‌سازد، راه خود را به داخل ذهن یا فاعل شناسایی هموار می‌کند و حالتی فرا می‌آورد نظیر همان حالت «قدرت مطلق خداوندی»؛ یعنی همه آن خصوصیات که خاص ابلهان و دیوانگان است و سرانجام به فاجعه می‌انجامد.^{۴۴} از اینرو از من سرور کائنات ساختن کاری است بس خطرناک، خاصه در شخصیت‌های مذهبی و شبه روحانی؛ زیرا آن محتویاتی که قبلاً فرافکنده می‌شدند، اینک مجبورند در هیأت متعلقات شخصی من ظاهر شوند. نیچه خود را با خدا یکی گرفت. و یونگ می‌گوید که او چون خدایش مرده بود چنین کرد. «ماحصل این جابجایی، شقاق در شخصیت خودش بود، و ناگزیر مجبور بود خود دیگرش را، زردشت یا گاه دیونیزوس بنامد... تراژدی زردشت در این است که چون خدایش بمرد خود نیچه خدا شد؛ و این از آنروست که نیچه به واقع ملحد و خدانشناس نبود، و از چنان طبع سلیم

و مثبتی برخوردار بود که نمی‌گذاشت روان‌نژندی معمولی ناشی از بی‌خدایی و الحاد را تحمل کند. برای چنین آدمی گفتن اینکه خدا مرده است کاری است بسیار خطرناک، چه در آن صورت خود بی‌درنگ قربانی تورم می‌گردد.^{۴۵} و این همان است که آگاهانه یا ناآگاهانه بر نیچه برفت. همان طور که خود با لحنی شاعرانه در زردشت می‌گوید «از چنین خدایی پرهیزید. بهتر آن که اصلاً خدایی نداشته باشید. بهتر آنکه افسار تقدیر را خود به دست گیرید، بهتر آنکه ابله باشید، که خود خدا باشید.»^{۴۶} از پس همین همذات‌پنداری بت‌پرستانه است که تورم بعدی بدنبال می‌آید: آن حالت هیجان‌زدگی وحشیانه، آن شخصیت پفکی ورم کرده، آن «قادر مطلق بودگی» من. «اینک چه سبک بالم من، اینک چه می‌درخشم من، اینک چه پرواز می‌کنم من، اینک می‌بینم خود را به زیر خود، اینک خدا در من می‌رقصد.»^{۴۷} ولی این پایان ماجرا نیست. پس از همذات‌پنداری من با سرنمون‌ها، همذات‌پنداری دیگری پدیدار می‌شود، که این بار با بخش پست‌تر شخصیت‌مان صورت گرفته. ناظر روانشناس این حالت را خوب می‌شناسد که همان حالت همذات‌پنداری با سایه است، پدیده‌ای که به هنگام برخورد و تصادم با ناآگاه بسیار منظم و به قاعده روی می‌دهد. و این همان است که در شخصیت نیچه روی داد. «این قدرت مطلق خداوندی، انسان را الوهی و ربانی نمی‌کند، بلکه فقط او را انباشته از نخوت و خودخواهی می‌سازد و بدینسان همه شرارت‌های موجود درون او را برمی‌انگیزاند، و از انسان کاریکاتوری ابلیسی فرا می‌آورد. این نقاب غیر انسانی بقدری تحمل‌ناپذیر و شکنجه‌آور است که شخص را بر آن می‌دارد به نوبه خود به دیگران شکنجه دهد... اینجا ما تصویری از حالت هیتریک ذهن، ذهن آن «جنایتکار بی‌رنگ» نیچه را داریم... که سوبه دیگر من بود، من دیگر من (my alter ego)، سایه بسیار ملموس من که دیگر نتوان بیش از این کتمانش کرد.»^{۴۸}

فرافکنی علامت مشخصه ضمیر ناآگاه است، زیرا محتویات متمایز یا سوانشدهٔ ناآگاه جمعی چنانند که خود به خود بر اعیان خارجی فراتاییده می‌شوند. و سرنمون‌ها و سایه نیز همین را می‌کنند. سایه در جریان فرافکنش پدیدار شده، جهان را به نسخه بدلی از چهره ناشناخته خودمان تغییر شکل می‌دهد. بنابراین هر گاه، با فرافکندن احساس‌هایمان بر مردمان و امور و اشیاء، درباره‌شان داوری می‌کنیم، در واقع داریم درباره شخصیت ناآگاه و ناشناخته خودمان داوری می‌کنیم. «انسان کامل می‌داند که بی‌رحم‌ترین خصم او، یا شاید همه دشمنانش، هیچ کدام با آن بدترین خصم، یعنی آن «خود دیگر» که در درون وی ما واگزیده برابر نیست. نیچه «واگتر» را درون خود داشت و لذا به پارسیفال او حسد ورزید.»^{۴۹} حتی خودنیچه نیز درستی این‌ساز و کار خود به خودی وجود را در می‌یابد وقتی در آنک انسان می‌گوید که در کتابهای اولیه‌اش هر گاه از واگتر یا شوپنهاور سخن می‌گفته منظور خودش بوده است. شاید از این بابت راست می‌گوید، ولی نیچه از حد و حدود فرافکنی‌های سایه یا سایر سرنمون‌های متمایز نشده دیگرش در نقادیهای تلخ و گزنده‌اش، در دشنام‌های زهرآگینش، در اتهاماتی که وارد می‌کرد و در شیفتگی حاصل از ارزیابی خودش چندان باخبر نبود.

آنتونی م. لودویچی می‌گوید که به هنگام نگارش آنک انسان نمی‌توان به این نکته شک برد که نیچه در حالتی بسر می‌برد که در اصطلاح پزشکی به آن یوفوریا (euphoria) یا سرخوشی گویند، و آن عالی‌ترین حال خوشی و سبکبالی است که قاعدتاً قبل از درهم شکستگی روحی کامل پیش می‌آید. ولی این عقیده و اعتقاد که محتوا و گوهر آثار او مبین آند که سلامت ذهنی‌اش در حال افول است، به بهترین وجه توسط شواهد درونی (شخصیت وی) نقض شده است.^{۵۰} ولی یونگ چنین اعتقادی ندارد و بعکس ضد آن را می‌گوید، «زردشت نیچه اصلاً فلسفه نیست؛

بلکه فرایند دراماتیک یک دگرذیسی است که در آن عقل یکسره فرو بلعیده شده است. این فرایند دیگر کاری به تفکر ندارد، بلکه به بهترین وجه، به متفکرِ تفکر کار دارد که در هر صفحه کتاب خود را می‌نمایاند.»^{۵۱} به راستی که «قدرت مطلق خداوندی» چنانچه شرحش گذشت به روشنی در کتاب زردشت نمایان است.

معهدا، بویژه در دو کتاب *دجال* و *آنک انسان است* (هر دو نوشته شده در اواخر عمر) که فرافکنش سایه نیچه از همه جا واضح‌تر و عیان‌تر است. من مسیحیت را محکوم می‌کنم. من علیه کلیسای مسیحی بدترین اتهاماتی را که تا کنون به زبان کسی آمده وارد می‌سازم. کلیسای مسیحی برای من از میان تمامی فسادهای قابل تصور از همه بالاتر است... کلیسای مسیحی هیچ چیز را از گزند فساد و آلودگی خود در امان نگذاشته، هر ارزشی را به بی‌ارزشی، هر حقیقتی را به کذب و دروغ و هر روح بزرگی را به پستی و دنائت فرو کشانده است. بگذار کسی جرأت کند از موهبت‌های بشر دوستانه آن با من سخن گوید. عمیق‌ترین نیازهای کلیسای مسیحی همواره او را بر آن داشته علیه هر کوششی که بخواهد درماندگی و عذاب (انسان) را بزداید بایستد؛ کلیسای مسیحی توسط (ایده) درماندگی زندگی می‌کند و هر دم درماندگی می‌آفریند تا خود را فناپذیر کند... برای مثال، مسئله کِرم گناه؛ کلیسا بود که نخستین بار بشریت را از این ذلت و نکبت سرشار ساخت! «تساوی روح و جان آدمیان در پیشگاه خداوند» - این دروغ، این بهانه برای کینه‌های همه کومه فکران - این مفهوم انفجار آمیز که سرانجام به انقلاب می‌انجامد و به ایده و عقیده مدرن مبنی بر سرنگون کردن تمامی نظم اجتماعی - این است دینامیت مسیحی... یا ایده «موهبت انسان دوستانه مسیحیت» الحق که ... از مفهوم *اومانیتاس* (انسانیت) ضد آن را

استخراج کردن، و هنر به گند کشیدن خود، خواست دروغ‌گویی به هر بها، و نفرت و انزجار از همه غرایز خوب و صادقانه. همه اینهاست «انسان دوستی» مسیحیت. تنها کار کلیسا انگل وار زستن است...

این اتهام جاودانه علیه مسیحیت را من بر همه دیوارها خواهم نگاشتم، هر جا که بتوان دیواری یافت، با حروفی درشت که حتی نابینایان هم قادر به رؤیت آن باشند... من مسیحیت را لعن و نفرینی بزرگ می‌نامم، بزرگترین پلیدی ذاتی، بزرگترین غریزه انتقام‌جویی که برایش هیچ وسیله‌ای به حد کافی زهرآگین نیست، یا به حد کافی مرموز، یا زیرزمینی و یا به حد کافی حقیر، و من آن را تنها ننگ جاودانه بر پیکر نژاد بشر می‌نامم...^{۵۲}

آیا نیچه در این طرز حمله به مسیحیت واقعاً صادق بود؟ آیا واکنش او علیه مسیحیت بدین خاطر نبود که می‌پنداشت شکست خورده است؟ نیچه خود در فصلی از زردشت به ستایش کسانی که چیزی را از فرط عشق نابود می‌کنند می‌پردازد و آنان را آفرینندگان می‌داند، حال آنکه از کسانی که چیزی را از فرط بغض و کینه نابود می‌کنند متنفر است و آنان را آنارشیست و احمق می‌نامد، زردشت می‌گوید، «تنها از قله عشق است که مرغ نفرت من، مرغ هشدار دهنده‌ام پر و بال خواهد گشود، نه از میان مرداب».^{۵۳} در برابر این گفته: آ.ا.ج نایت به دنبال برترراند می‌گوید: «هرچه در این باره تأمل می‌کنم شک‌هایم جدی‌تر می‌شوند... گفته‌اند که گرچه نیچه اغلب بی‌انصاف بوده، هیچگاه تا بدین حد که در پرداختن به مسیحیت نشان داده بی‌انصاف نبوده است. میل به محکوم کردن مسیحیت، روز به روز در او شدت می‌یافت و هر دم قهرآمیزتر می‌شد. آیا ممکن است که در اینجا هم نیچه دارد از چیزی سخن می‌گوید که خودش آن را باور نداشت؟ گمان می‌کنم که سببیت و وحشیگری تقریباً توصیف

ناپذیری را که در دجال و آنک انسان به چشم می خورد از این دیدگاه بیشتر بتوان توضیح داد... که در آن صورت جنون مستتر در واپسین آثارش جنون ناشی از یأس و نومیدی است.»^{۵۴}

به نظر می رسد که همین درست باشد. یعنی در اینجا نیچه به واقع به داوری مسیحیت نمی پردازد بلکه به قصد نابود کردن بنیادهای دین مسیحی نفرت و ناتوانی شدید خود را فرا می افکند. سببیت و تندخویی او را شاید نه به عنوان انتقادی آرام و عینی و فلسفی که برای چنین سببیتی بیگانه است، بلکه به عنوان کینه‌ای روانشناختی، به عنوان سایه تاریک نیچه بتوان توضیح داد. همان طور که یونگ شرح می دهد، تشخیص سرنمون سایه امری حیاتی است، زیرا جانب تاریک ما بی آزار نیست، زیرا روان باستانی و تمام جهان سرنمون‌ها را وادار به برخوردی مستقیم با ذهن آگاه می کند و روان‌نژندی و روان‌پریشی بیار می آورد. انزجار نیچه از غرایز پست بشری او را وادار به سرکوب آنها کرد و بدینسان این غرائز را به طغیان و شورش واداشت. هر چه سایه بیشتر سرکوب شود بدتر خواهد شد و هر چه کمتر آگاه باشد، سیاه‌تر و غلیظ‌تر خواهد گردید. خشونتی که نیچه در اتهامات خود علیه مسیحیت نشان می دهد، همگی علامت مشخصه سایه را دارند.

از سوی دیگر و بر خلاف این حمله و حشیانه علیه مسیحیت، فرافکنی سرنمون‌های از هم پاشیده و فرافکنی من تورم یافته، همه در نقادی نیچه از خودش به خوبی هویدا است:

اعلام اینکه در اینجا من که و چه هستم... اما اختلافاتی که میان بزرگی اقدام من و معاصرینم وجود دارد... زردشت... من به هموطنانم بزرگترین هدیه‌ای را داده‌ام که تاکنون کسی به ایشان اهداء کرده است... والاترین کتاب روی زمین... ژرفترین کتابها، زاده عمیق‌ترین حقایق، چشمه‌ای سیراب نشدنی... این منم سرور

و استاد تا مغز استخوان... این منم با یک پا ورای سپهر زندگان... انسانیت من فرایند مداوم سروری بر خویشتن است... من بیش از سایر مردمان می دانم... بسیار زیرک و زرنگم... خوانندگان خود را دارم... هر جا که قدم می گذارم چهره مردمان از دیدن من می درخشد و نرم و ملایم می گردد... از آن چنان قلل رفیعی به پائین شیرجه می زنم که هیچ پرنده ای به آن صعود نکرده است... مفاکهای می شناسم که تاکنون کسی پا بدانجا نگذاشته است... به من گفته اند که بستن و کنار نهادن کتاب من برایشان غیر ممکن است... که من حتی خواب شبانه شان را هم بر هم می زنم... من قادرم اسلوب های بی شماری به کارزنم... سخن کوتاه، گونه گون ترین هنر بکار بستن سبک و اسلوب را که تاکنون کسی می دانسته... تا پیش از من، مردم نمی دانستند که با زبان آلمانی چه می شود کرد... با مهر هفتم... من به فراز آنچه تاکنون شعر نامیده شده فرسنگ ها صعود کرده ام... تردیدی ندارم که می باید هزاران سال به عقب بازگردم تا کس دیگری را بیابم که بتواند به من بگوید، آن نیز از آن من است! تقدیر من چنین خواست که من نخستین انسان شایسته باشم... من بودم که نخست حقیقت را کشف کردم... آدمیان می توانند از هم اکنون امیدهای تازه داشته باشند، حال که من (در این جهان) زیسته ام.»^{۵۵}

آخرین اتهامات نیچه علیه کشور آلمان، این مام وطن نیز مبین احساس واماندگی اوست. هیچ کس در موطن خویش پیغمبر نمی گردد و نیچه در زندگی خود، حکمت ناب این حقیقت را به تلخی دریافت. در سرآغاز زندگی و به هنگام نگارش زایش تراژدی رؤیای «بازگشت سلطنت» و باز زایش آلمان نوینی را دیده بود که در روح موسیقی واگنر و فلسفه دیونیزوس تجسم یافته بود. «مگذار کسی باور کند که روح آلمانی سرای

اساطیری خود را برای همیشه از دست داده است، وقتی که هنوز بدین روشنی دریافته می‌شود آوای پرندگانی که از آن سرا خبر می‌دهند. روح آلمانی روزی خود را بیدار شده می‌یابد از خوابی عمیق در تر و تازگی صبحگاهی: سپس ازدها را سرمی‌برد و کوتوله‌های بد سرشت را نابود می‌سازد و بیدار می‌کند «برون هایلد» را - که حتی نیزه «وتان» نیز قادر نخواهد بود مانع پیشروی او شود. ای دوستان من، شما که به موسیقی دیونیزوس باور دارید، خود می‌دانید که تراژدی چه ارج و قربی برای ما دارد. آنجاست اسطوره تراژیک که دوباره از موسیقی زاده شده است، و در این واپسین زایش به هر چه که بخواهید می‌توانید امید ببندید و هر چه را که دردناک است فراموش کنید.^{۵۶} چنین بود رؤیای نیچه، اما واقعیات بعدی به حد انتظارات او نرسید و آلمان از نوشته‌های او تکانی نخورد و به ندای پیامبرش گوش فرا نداد و کر ماند. نیچه که از این بی‌اعتنایی تلخ‌کام است مام وطن را با چنان خشونت و قهری متهم می‌کند که فقط با اتهاماتی که بر مسیحیت وارد می‌آورد قابل قیاس است. می‌گوید، «بالاخر از همه، می‌باید حملات خود را متوجه مردم آلمان کنم که در امور مربوط به روح روز به روز بی‌حال‌تر و غرائزشان ضعیف‌تر می‌گردد. حتی وظیفه خود می‌دانم یک بار هم که شده با مردم آلمان از همه آنچه که در وجدانشان نهفته است سخن گویم. زیرا تمامی جنایاتی که در این چهار سال اخیر علیه فرهنگ صورت گرفته بر وجدان آنان سنگینی می‌کنند... من در همسایگی چنین ناپاکی روانشناسانه که در هر کلام و بیانش به روح آدمی خیانت می‌ورزد دشوار نفس می‌کشم. مردمان آلمان مانند زنانند... آیا آلمانی‌ها تاکنون حتی یک کتاب نگاشته‌اند که عمیق باشد؟»^{۵۷}

با این حال با همه خشم و خروش و اتهامات وارده‌اش، نیچه تا مغز استخوان آلمانی بود - حتی با توجه به نمادین بودن جنون بازدارنده‌اش. آنچه او را بر آن می‌داشت که نقش «جانور موبور» و «ابرانسان» را بازی

کند از ضعفِ روان پریشانه‌اش سر می‌زد. افزون بر آن، شخصیت نیچه شبیه شخصیت وتان است، خدای ژرمانیکِ طوفان و شیدایی، رهاکننده شورها و شهواتِ نبرد، خدایی که در عین حال جادوگر و هنرمندی متوهم نیز هست. یونگ می‌گوید که بنابراین نیچه از جمله هزاران یا میلیونها آلمانی هنوز زاده نشده‌ای بود که حکمت توتانیک دیونیزوس - یعنی وتان - به هنگام جنگ بین‌الملل در ناآگاهشان زاده شد. زردشت نیز ساحر و غیب‌گو و چونان باد و طوفان بود. و بنابراین منظور اصلی نیچه از خدا در واقع وتان بود ولی از آنجا که زبان‌شناس بود و در دهه هفتاد و هشتاد سده نوزدهم می‌زیست، این خدا را دیونیزوس نامید: زیرا هر دوی این خدایان بسیار خصال مشترک دارند.^{۵۸}

اما در مقام انسانی منش‌دار و قائم به ذات، نیچه هیچگاه بر آستان میان‌مایگی سرنسائید، هیچگاه به سبب خوش آمد خلائق از اصول خود سر بر تافت. الویت و برتری روح، همیشه بزرگترین اصل او بود. و در مقام شاعر، در مقام منتقد، در مقام انسانی بغایت متخیل نیچه بسیار عالی بود. با این همه، فلسفه نیچه فرامود شخصیت روان‌نژندیک و اخوردگیهای مداوم زندگی تراژیکش است؛ فلسفه‌ای که هرگز بشارت‌رهای و رستگاری یا امید نمی‌دهد.

نیچه و آگاهی جمعی

روان آدمی واقعی است که انسان ناگزیر می‌باید تکلیف خود را با آن روشن کند. ما امراض جسمانی را باور می‌کنیم چون زخم و خراش و شکستگی استخوان را به عیان می‌بینیم. اما روان آدمی نادیدنی است، و اکثر مردمان که عادت کرده‌اند تنها بر واقعیت‌های ادراک‌شده توسط حواس صحه بگذارند وقتی به واقعیت‌هایی که ورای قلمرو محسوساتند می‌رسند ترجیحاً آنها را نادیده می‌گیرند. وقتی موجودیت ضمیر ناآگاه

بدینسان نادیده انگاشته شد، ناآگاه و اکنش نشان می‌دهد و علت قطعی روان‌نژندی، روان‌پریشی، تورم، سترونی و ناتوانایی‌های بی‌شمارِ دیگر می‌گردد. اما هنوز چیز دیگری هم هست: هرگاه که ناآگاهِ جمعی سرکوب می‌شود، من نیز نمی‌تواند هویت خود را حفظ کند و لذا در «جمع باوری آگاهانه» سقوط می‌کند؛ خرد آدمی رفته رفته شخصیت خود را از دست می‌دهد تا به وسیله روان آگاه توده‌ها بلعیده شود. این پدیده روان‌شناختی متضمن ناپدید گشتن روان فرد آدمی و همذات‌پنداریِ خطرناکِ آگاهی ذهنی با روان جمعی توده‌هاست. بنابراین نتیجه و حاصل اجتماعی انکار و طرد روان عینی، «جمع باوری آگاهانه» است.

انسان فقط موجودی منفرد نیست، بلکه بیش از همه انسانی اجتماعی است. یونگ می‌گوید که در قرون وسطی مسئولیت این جمع باوری را مرجعیت کلیسا به عهده می‌گرفت که به تدریج از میان برداشته شد و جای آن را جمع باوری دولت فراگرفت: نهضت اصلاح دین مرجعیت کلیسا را منهدم ساخت و نتیجه‌اش افزایش ارج و قرب فرد آدمی بود که در آرمان‌های مدرن انسانیت، در مفهوم رفاه اجتماعی، در دموکراسی و تساوی حقوق باز نموده شد. اما همراه با قانونِ تصویر آینه‌ای (enantiodromy)، تمایلات فردگرایانه را «چیز دیگری جبران می‌کند که همان بازگشت به انسان جمعی است که امروزه توده‌ها تعیین‌کننده اقتدار آنند. بی‌سبب نیست که امروزه احساسی از فاجعه در فضاست، گویی سیلابی براه افتاده موانع را درهم شکسته و کسی جلودارش نیست. و در واقع، انسان جمعی به قصد خفه کردن فرد آدمی پیا خاسته است، حال آنکه مسئولیت هر چیز با ارزش بشریت در نهایت بدوش همین فرد آدمی است. توده آنچنانکه هست، همیشه بی‌نام و نشان و همواره غیر مسئول بوده است.»^{۵۹}

طبعاً انسان نیازمند جامعه است. نه تنها به خاطر بقا که برای رشد

شخصیتش و برای کسب فردانیت کامل. پس آنچه را که یونگ در این میان مقصر می‌داند، خود جامعه فی نفسه نیست، بل دولت مدرن و شرایط غیر انسانی آن است که بر افراد تحمیل می‌شود. اما یونگ از آن رو مسیحیت را می‌ستاید که در دوره شکوفایی اش هیچگاه موافق اعتقاد به دولت نبود، بلکه برای بشر هدفی مافوق این جهان مقرر کرده و به او روحی فناپذیر بخشیده بود. با این همه اگر بتوان برای دولت مدرن شخصیتی پنداشت، بی‌تردید شخصیتی شبیه هیولا خواهد بود، که از لحاظ فکری و اخلاقی فروتر از کسانی است که او را فرا آوردند چرا که باز نمود روانشناسی توده است، چیزی که بی‌برو برگرد فرد را یکسره می‌بلعد. به هر رو، خواست‌های تمام خواه (توتالیتزر) ناگزیر از جایی سر بر می‌کشد. و همان‌سان که مرجعیت کلیسا به تدریج محو و ناپدید می‌گردد دولت نیز به تدریج به صورت کلیسا در می‌آید. نخست سوسیالیسم وارد میراث مذهب کاتولیک شد، بعد کمونیسم روسی که به نحوی کاملاً منطقی شد یک کلیسای تمام خواه تمام عیار.^{۶۰}

و آنان که قدرت سرنمون‌ها را دست کم یا نادیده می‌گیرند خواه ناخواه قربانی روان توده‌ها می‌گردند. هر گاه که انسان آن تعادل روانی را که نهادهای مرجعیت به او بخشیده‌اند طرد می‌کند قاعدتاً مورد تعدی نوعی روان توده‌ای جمعی قرار می‌گیرد؛ همانطور که فی‌المثل بر سر مسیحیان آمد. «به محض اینکه کلیسا - مادر و اروس مادرانه اش به حالت تعلیق در می‌آید، فرد آدمی در معرض حمله هر گونه جمع باوری گذرا و روان توده‌ای حاصل از آن قرار می‌گیرد. او به ورطه تورم اجتماعی و ملی فرو می‌غلتد، و دردناک اینجاست که همه این‌ها را با همان نگره روانی‌یی انجام می‌دهد که زمانی او را به کلیسا وابسته بود.»^{۶۱}

تأکید بر جمع باوری امروزه نتیجه شرایطی است که در آن بسر می‌بریم و این واقعیتی است تحقق یافته که دیگر نمی‌توان جلودارش بود.

همانطور که کریستوفر داورسون می‌گوید، گزینه‌ای که روبروی ماست میان اومانیزم فرد باور و گونه‌ای جمع باوری نیست، بلکه میان جمع باوری کاملاً مادی و جمع باوری معنوی است. فقدان معنویت است که یونگ را بیش از هر چیز نگران می‌سازد، زیرا معتقد است که وضع و حال نیچه اینک دیگر چیزی صرفاً فردی و متعلق به گذشته تاریخی نیست، بلکه جمعی است و از آن حال. نیچه بمنزله نمونه یا نمودگار روان انسانیت معاصر جلوه می‌کند، زیرا ناآگاه انسان مدرن از ویژگی‌هایی شبیه ویژگی ناآگاه نیچه برخوردار است. از این رو وقتی نیچه می‌گوید، خدا مرده است، حقیقتی را بیان کرده که برای بخش اعظم ساکنین اروپا معتبر است. مردم تحت تأثیر این سخنان قرار گرفتند نه از آن رو که نیچه گفته بود، بل بدان سبب که واقعیت روانی بسیار گسترده و فراگیری را بیان کرده بود.^{۶۲}

بنابراین، این فقط فلسفه او نیست که چنین اثر گذار است، بلکه نگره روانشناختی بی است که این فلسفه به همراه می‌آورد؛ که فقط از آن نیچه نیست، بلکه از آن افراد بی شماری است که ناآگاهشان ویژگی‌های ناآگاه نیچه را دارد. بعلت عقب‌نشینی متداول فرافکنش‌های ضمیر ناآگاه از خدا و از تعینات جمعی، اینک تورم (نفس) و احساس دست‌یابی به قدرت لایزال خداوندی نیز که از پی این تورم می‌آید، همه تبدیل به پدیده‌ای اجتماعی شده است. یونگ می‌گوید، «اخیراً گستره این گونه انسان‌ها یعنی ابرانسان‌ها از نیچه نیز فرا گذشته و به قلمرو روانشناسی سیاسی رسیده است، و شکل تجسم یافته آن در انسان نیز همه عواقبی را که چنین سوءاستفاده‌ای از قدرت بیار می‌آورد همراه داشته است. از آنجا که افراد بشر در همه جای عالم پراکنده‌اند، این تورم مسری نیز به همه جا سرایت کرده و منجر به عدم قطعیتی (Uncertainty) تمام عیار در اخلاقیات و فلسفه شده است. پزشک روانکاو می‌باید به این نکات حتماً توجه داشته باشد.»^{۶۳}

بنابراین در ضمیر ناآگاه انسان مدرن تغییر روانشناختی عمیقی روی

داده و همچنان در حال روی دادن است که مشخصه اصلی اش تصاحب مرجعیت و اقتدار توسط خود انسان است. مگر نیچه اعلام نکرد که خدا مرده است و جانشینش ابرانسان است؟ بدینسان آنچه زردشت نیچه بر ملا و روشن می‌کند محتویات روان جمعی زمانه ماست و نیز قیام بت‌شکنانه علیه اخلاق رایج و صحنه گذاشتن بر «زشت‌ترین انسان»^{۶۴}

اما تغییر روان شناختی عمیقی که بشریت تجربه کرده است را نمی‌باید تنها نتیجه تورم (نفس) و طغیان بت‌شکنانه دانست، بلکه در عین حال این تغییر ناشی از تحول و رشد سریع آگاهی به یاری علم و تکنولوژی نیز هست که باعث شده ناآگاه عقب بماند و حالت دفاعی بخود گیرد. خواست‌های ویژه و انحصاری ضمیر هشیار و خواست‌های پنهان ولی واقعی ضمیرناهشیار با یکدیگر برخورد می‌کنند که حاصلش انسانی است پاره‌پاره از رنج و عذاب که تنها از راه خواست و اراده‌ای جهان شمول و معطوف به ویرانگری می‌تواند خود را بیان کند؛ خواست و اراده‌ای که در هنر و نیز در انهدام و نابودی سنت به روشنی متجلی شده است.

به نظر یونگ ماهیت ضمیر ناهشیار را هنر می‌تواند آشکار کند، زیرا هنر در اساس چیزی جز فرایند ناهشیار نمادسازی در طول قرون نیست. و بعنوان نمودگار ازلی روح بشر و نیز در مقام قوه خلاق و اصیل تمدن، همواره آنچه را که یکی دو نسل دیگر روی خواهد داد پیش‌بینی می‌کند. هنر همواره پیام می‌دهد، و پیامی که هنر مدرن اینک ارائه می‌دهد عبارتست از وقوع یک دگردیسی عمیق در روان عینی بشر. یونگ می‌گوید:

این نکته به زبانی روشن و جهان شمول به ما می‌گوید که روح پیشگویانه هنر فعلاً از آن پیوند قدیمی که با عینیت داشت دست برداشته بسوی ساحت پرهرج و مرج و تاریک ذهن آدمی دور برداشته است... رشد هنر مدرن را با التفات ظاهراً نیست‌انگارانه‌ای که به

ویرانی و از هم پاشی دارد می‌باید به حساب عارضه یا نمادی از یک حالت نابود سازی و نیز نوسازی کلی گذاشت که انگ خود را به درستی بر عصر ما زده است... حالتی که در همه جا محسوس است، بخصوص در ساحت سیاست، امور اجتماعی و فلسفه... این خصیصه زمانه ما که قطعاً آگاهانه برگزیده نشده، فرانمودِ انسان ناهشیارِ درون ماست که خود در حال تغییر و دگرگونی است. نسل‌های آینده می‌باید مراقب این تغییر شکل سترگ باشند؛ البته به شرط آنکه بشریت نخواهد که خود به دست خویش و به یاری توان عظیم تکنولوژیک و علم خویش خود را به هلاکت رساند.^{۶۵}

مثلاً حال و هوای نقاشیهای پیکاسو، مسئله جنسیت در کارهای او و نفی و انکار قوانین هنری و هنر سنتی و تلاش بی‌پایانش جهت دست یابی به فرم‌های جدید بیان، و نیز روحیه همیشه پیش‌کسوتانه وی و تأکیدش بر اعوجاج و زشتی، یا «زیبایی زشتی» - آن‌طور که سالها پیش یوگنیو دورس از آن سخن می‌گفت، همه را یونگ مورد بررسی و تحلیل قرار داده است: «وقتی از او سخن می‌گویم، منظور آن شخصیت درونی پیکاسوست که رنج دیده جهان زیرین سرنوشت بشری است، آن انسان درونی که به دنیای نورانی و روشن میلی ندارد، بلکه به حکم تقدیر همواره بسوی تاریکی‌ها کشانده می‌شود؛ کاری به ایده آل مقبول زیبایی و نیکی ندارد بلکه همواره خواهان جذبه شیطانی زشتی و پلیدی است. همین نیروهای ابلیسی و ضد مسیحی است که در انسان مدرن گرد آمده، احساس عالمگیری از فنا و هلاکت بیار آورده، جهان تابناک روز را با حجاب تیره و مه‌آلودِ هادس* پوشانده و آن را به فساد می‌هلک آورده است؛ و سرانجام

* Hades، سرزمین مردگان در زیرزمین، بنابر اساطیر یونان.

همچون زمین لرزه آن را به تکه پاره‌ها و شکستگی‌ها و بقایای پراکنده و واحدهای بی‌نظم و بی‌سامان تحلیل برده است. پیکاسو و نمایشگاه‌های آثارش حقا که به درستی نشانه زمانه ماست. هنر مدرن شاید بهترین تجلی دگرذیسی عمیقِ روان ناآگاه ما باشد.^{۶۶}

دومین تجلی عارضی گرایش‌های ویرانگرانه ضمیر ناآگاه ما را می‌توان در براندازی و الغاء دائمی سنت دید که به نظر یونگ تراژدی بزرگ زمانه ماست: «بالطبع گرایش کنونی در جهت انهدام سنت یا غفلت از آن می‌تواند روند تمایلات کنونی جهت رشد و تحول را برای چند صد سال متوقف سازد و عصر بربریت را همچون میان پرده‌ای جایگزین آن کند... ریشه‌کن کردن سنت، توده‌ها را روان‌نژند می‌کند و آنها را برای ابراز هیستری جمعی آماده می‌سازد. لازمه هیستری جمعی درمان جمعی است که به چیزی جز برانداختن آزادی و ایجاد رعب و وحشت راه نمی‌برد. آنجا که ماتریالیسم عقل‌گرا حاکم است، دولت‌ها راغبند بیشتر به صورت درالمجانین درآیند تا زندان.»^{۶۷} بنابراین، دنیوی کردن، تقدس زدائی، گریختن از چنگ عامل اساطیری، صنعتی کردن و رشد بیش از حد قدرت دولت، همه انسان را از تاریخ، از سنت، از خداوند و از عناصر ضمیر ناهشیار محروم می‌سازد. نتیجه انسانی است ناپایداری، ناامن و کاملاً القاپذیر.^{۶۸}

بدینسان یونگ از انسانهای مدرن تصویری ترسیم می‌کند که مشخصه اصلی‌اش بحران و رهایی از بحران است، و نیز تغییر شکلی عمیق که هیچ کس را قادر به پیش‌بینی فرجامش نیست. هر حالت بحرانی و هر دگرذیسی ژرفناک، علاوه بر امکانات تازه مخاطراتی نیز در بر دارد؛ چرا که هر تجربه جدید انسانی آبستن خطرات و معضلات ناشناخته خود است، سرزمین‌های تازه، (چون هنوز کشف نشده‌اند) هیچگاه نقشه‌ای ندارند و همیشه خطر برانگیزند. ولی از سوی دیگر، اکتشافات جدید نیز هیچگاه

بدون نوعی روحیه ماجراجویانه صورت نخواهد گرفت، یعنی بدون احساس اینکه این ماجرا هر چند ناشناخته و هر چند پر از سختی‌ها و رنج‌های پی‌درپی، راه حلی بهتر از راه حل طرد شده ارائه نخواهد داد. گرچه بقول میرچه‌الیاده می‌توان این احتمال را پذیرفت که «نمادهایی که روانشناسی اعماق رمزگشایی می‌کند غالباً بر ساخته قطعات پراکنده و تجلیات یک روان بحران زده است اگر نخواهیم بگوییم بر ساخته روانی است که دچار پس رفت (regression) بیمارگونه شده است،»^{۶۹} بدین طریق، خصیصه‌های معنوی انسان ناگزیر او را به سوی کشف خویشتن حقیقی‌اش، که بدون خداوند و بدون عناصر روحانی نمی‌تواند تمامی باشد رهنمون می‌کند. غایت معضل روانشناسی جدید، در تحلیل نهایی، بسته به نوع فلسفه‌ای است که برگزیده‌ایم، که آیا فلسفه‌ای مادی است یا معنوی.

پانویس‌های فصل هشتم

1- Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy, The Complete Works of Friedrich Nietzsche* (New York, 1924), p. 34.

2- Ibid., pp. 35-36.

3- Ibid., p. 187.

4- Ibid., p. 35. Cf. Ibid., p. 183.

5- Ibid., p. 22.

6- Ibid., pp. 25-40; p. 10.

«هنر و نه اخلاق را باید فعالیت درست متافیزیکی انسان دانست... وجود جهان تنها

بعنوان پدیده‌ای هنری توجیه‌پذیر است...»

7- Ibid., p. 40; p. 128, pp. 127-128; p. 82.

- 8- Ibid., pp. 127-128; p. 54.
- 9- F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, p. 9.
چنین گفت زردشت ترجمه داریوش آشوری. انتشارات آگاه. چاپ سوم.
- 10- Ibid., pp. 207 and 316.
- 11- Ibid., p. 101..
- 12- Ibid., p. 99.
- 13- Ibid., pp. 91 and 98.
- 14- Ibid., pp. xv-xvi.
- 15- Ibid., p. 280.
- 16- Ibid., p. 397.
- 17- Ibid., p. 266.
- 18- Ibid., p. 387.
- 19- Mircea Eliade, *Patterns in Comparative Religion*, p. 408.
- 20- Igor Caruso, *Existential Psychology*, pp. 83-84.
- 21- F. Nietzsche, *The Will to Power*, Vol. ii, p. 390.
- 22- F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy, Introduction*, xxvii-xxviii.
- 23- F. Nietzsche, *The Will to Power*, Vol. ii, p. 432.
- 24- F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, p. 87.
- 25- Ibid., p. 277.
- 26- *Coll Works*, vii, 32.
- 27- Hannah Arendt, *The Human Condition* (New York, 1958), p. 182.
- 28- F. Nietzsche, *The Antichrist* (New York, 1941), trans., H. L. Mencken, pp. 181-182.
- 29- F. Nietzsche, *The Will to Power*, Vol. ii. p. 421
- 30- Mircea Eliade, *Cosmos and History*, p. 137.
- 31- Christopher Dawson, *Christianity and the New Age* (London, 1934), p. 13. Cf. p. 18.
- 32- F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, pp. 188-189, 354-355.
- 33- *Coll Works*, xvi, 81.
- 34- Ibid., vi, 176.

35- Ibid., vi, 177-178.

36- Ibid., vii, 235. *Memories, Dreams, Reflections*, pp. 151-154.

خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها

مگر چه آن زمان این مسئله را به درستی نمی‌فهمیدم، ولی در فروید فوران عناصر دینی بسیار را دیده بودم. ظاهراً از من کمک می‌خواست تا سدی علیه این محتویات ناهشیبار نهادن‌کننده ایجاد کنم... فروید نشان می‌دهد که چگونه این محتویات در برابر سوانح و رانه‌ها از پا درمی‌آیند و «ادلر» اینکه چگونه انسان از رانه‌ها بهره می‌جوید تا خواست و اراده خویش را بر این محتویات تحمیل کند. نیچه که درمانده تقدیر خود بود، ناگزیر برای خود ایرانی‌سازی ساخت، و فروید نیز چنان تحت تأثیر قدرت اروس قرار گرفته بود که می‌خواست آن را تا حد یک حکم جزمی *aere-perennius* یعنی یک قداست یا نومن مذهبی ارتقاء دهد. رازی در این نکته نیست که زردشت اعلام‌کننده انجیل تازه‌ای است، و در این مورد، فروید نیز بر آن بود که کلیسا را از میان بردارد و نظریه جدیدی را تثبیت و قانونی کند.

37- Ibid., vii, 30.

38- F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, pp. 400-401.

39- *Coll Works*, vii, 30 Cf. e.c., viii, 80.

40- F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, pp. 401-402.

41- Ibid., xvii-xxi.

42- Ibid., xix-xxi.

43- *Coll Works*, viii, 122.

44- Ibid., x, 214.

45- Ibid., xi, 85-86 Cf. vii, 70.

«اینجاست که ما به عیان تأثیر مشخص سرنمون را می‌بینیم: سرنمون به یمن نیروی ازلی و ابتدایی روان آدمی را یکسره فرا می‌گیرد و آن را بر آن می‌دارد که از حد و مرز انسانیت فراگذرد... از همین روست که آدمیان همواره نیازمند دیوها و شیاطین بوده‌اند و هیچگاه بدون خدایان بسر نبرده‌اند، جز تنی چند از خواص زبده، از گونه *Homo Occidentalis* (انسان غربی) که چندی پیش در هیأت ایرانی‌هایی پدیدار شدند که خدایشان مرده بود و خود خدا شده بودند. اما اینان از زمره خدایاتی نازک تن و بی‌رمن بودند با حجمه‌هایی ضخیم و دلهایی سرد.»

46- F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, p. 319.

47- Ibid., p. 45.

48- *Coll. Works*, x, 215; viii, 31-32. For Nietzsche's pale criminal, see *Thus Spake Zarathustra*, vi. "The Pale Criminal", pp. 40-43

49- *Coll. Works*, vii, 34.

50- Anthony M. Ludovici, in *Ecce Homo*, p. x.

51- *Coll. Works*, xi, 547.

52- F. Nietzsche, *The Antichrist*, pp. 180-181.

53- F. Nietzsche, *Thus Spake Zarathustra*, p. 216.

54- A. H. Knight, *Some Aspects of the Life and Works of Nietzsche, and Particular of His Connection with Greek Literature and Thought* (Cambridge, 1933), pp. 187-188.

55- F. Nietzsche, passages taken from *Ecce Homo*.

56- F. Nietzsche, *The Birth of Tragedy*, p. 185. Cf. e.c., pp. 150-151.

از ریشه‌های دیونیزی روح آلمانی قدرتی پیا خاسته که شباهتی به هیچ یک از احوالات ابتدایی فرهنگ سقراطی ندارد. و حتی از دیدگاه این فرهنگ نیز نمی‌تواند چیزی توصیف‌ناپذیر و زیاده از حد خصم‌آلود انگاشته شود. و این همان موسیقی آلمانی است، آنسان که در می‌یابیمش، بویژه در مدار خورشیدی پهناورش از باخ تا بتھون، از بتھون تا واگنر.

57- F. Nietzsche, *Ecce Homo*, pp. 121-130. Cf. e.c. pp. 129-130.

«تقریباً هر نامه‌ای که به دستم رسید آغشته به نیش و کنایه بود. حال به هر دوست و آشنایی که بر بخورم نور ویش می‌گویم که هیچگاه قابل ندانسته که یکی از نوشته‌های مرا بررسی و مطالعه کند؛ از کوچکترین اشاره آنها در می‌یابم که اصلاً نمی‌دانند چه چیزی در کتابهای من نهفته است. حتی در مورد زردشت من، کدام یکی از دوستانم در این کتاب چیزی بیش از نخونی توصیف‌ناپذیر - گرچه خوشبختانه بی‌آزار دیده است؟ ده سال گذشته و هنوز کسی وظیفه وجدانی خود نمی‌داند که از نام من در برابر سکوت بی‌معنا و یاوه‌ای که در آن مدفون شده چگونه دفاع کند... عالی است، آلمانی‌های عزیزا باید به شما تبریک بگویم.» یونگ درباره بیماری هیستری چنین می‌نویسد: «این منظره چهره کسی را که نیچه به درستی جنایتکار رنگ باخته نامیده به یاد می‌آورد، که در واقعیت همهٔ علائم بیماری هیستری را بر ملا می‌سازد. نیچه نمی‌خواهد و نمی‌تواند بپذیرد که او همان است که هست، تحمل بار گناه خود را ندارد، همانطور که قادر نبود گناهی مرتکب شود. او به

هرگونه خودفریبی تن درمی‌دهد بشرط آنکه بتواند از رودررو شدن با خود پرهیزد. راست است که این خاصیت همه ملت‌هاست، ولی هیچ کجا جز در آلمان بمثابه یک ویژگی ملی بروز نمی‌کند. بی‌شک من نیز نخستین کسی نیستم که از احساس حقارت مردم آلمان متأثر و آگاه شده باشم... احساسی که می‌تواند به راحتی به از هم‌پاشی هیستریک شخصیت بیانجامد. که رویهم رفته شبیه آن است که مثلاً یک دست‌نماد دست دیگر چه می‌کند، یا اینکه بخواهیم از روی سایه خویش فرا بجهیم و یا هر آنچه که پست و حقیر و ظلمانی و گناه آلودست را بخواهیم در دیگران بجویم. از این رو فرد هیستریک همیشه شکوه دارد از اینکه دور و بر او را مردمانی احاطه کرده‌اند که قدرش را نمی‌دانند و همواره نسبت به او سوء نیت دارند؛ مردمانی زشت کار و حقیر، یا آدم‌هایی خرده پا و شبه انسانی که باید یکسره معدوم شوند تا ابرائسان بتواند تا سرحد کمال خویش زندگی کند. همین واقعیت که نحوه احساس و اندیشه او در این جهت بخصوص جریان دارد خود دلیل روشن حقارتی است که در اینجا فعال شده است. بنابراین همه افراد هیستریک ناگزیرند دیگران را عذاب دهند، چرا که نمی‌خواهند با تصدیق حقارت خویش خود را آزار دهند.»

58- *Coll. Works*, x, 212; xi, 28; x, 177-194.

59- *Ibid.*, x, 154.

60- *Ibid.*, x, 537; xvi, 106.

یونگ در باب مسئله مرجعیت چنین می‌گوید: «از هم‌پاشی و تضعیف کلیسای مسیحی، آن نهاد بسیار خوش‌آمدگویی، بسرعت ادامه دارد. و فقدان حضور هرگونه مرجعیت، رفته رفته به هرج و مرج فکری، سیاسی و اجتماعی راه یافته برای روح انسان اروپایی که به نظمی پدر سالانه خو گرفته نفرت‌انگیز می‌نماید... اگر نظم جامعه اروپایی ما نباید از بیخ و بن متزلزل شود، لازمست که مرجعیت دوباره به هر بها بازگردد. این شاید یکی از دلائل تلاش‌هایی است که اینک در اروپا به منظور جایگزین کردن جامعیت کلیسا به وسیله جامعیت دولت صورت می‌گیرد (Ibid, xvi, 103-104) کریستوفر داوسون نیز بر همین عقیده است. «دولت بروکراتیک جدید، آن «خونسردترین هیولای سرد مزاج» در مقایسه با رژیم‌های سلطنتی گذشته و سلاطین مطلق، نظارتی به مراتب شدیدتر و جامع‌تر بر حیات فرد آدمی اعمال می‌کند.» (op.cit. p. 17)

61- *Coll. Works*, viii, 221.

62- *Ibid.*, xi, 88, Cf. ix, 104; xi, 84.

«این روزها، گویا انسان - خدا نیز از بارگاه بلند خویش فرود آمده و در مردمان عامی

مستحیل شده است. از همین روست که جایگاهش خالی مانده. از سوی دیگر همین انسان عامی نیز از گونه‌ای غرور (hybris) هشیاری که خود نوعی مرض است رنج می‌برد. این وضع و حال روانی فرد آدمی با خودنمایی‌های تمام خواهانه و احساس بزرگ‌شدگی دولت آرمانی هم خوان است.

63- *Coll. Works*, xi, 315. Cf. xii, 460-461

«آیا چون نیچه اعلام کرده که مدنهایست از خدا خبری نیست خدا مرده است؟ مگر برای این خدا ممکن نیست که در هیئت ابرانسان ظاهر شود؟ لهیب آتش، سوز و سرما را فرو کاهید و هوا به طوفان زردشت بدل گشت و موجبات تورم آگاهی را فراهم ساخت؛ که به ظاهر تنها به وسیله سهمگین‌ترین فجایع دنیای متمدن ممکن است فروکش کند. و این خود طوفان دیگری است که خدایان بر سر انسان بی‌چشم و رو نازل می‌کنند. کسی متوجه این واقعیت نشد که فرد اروپایی را چیزی تسخیر کرده بود که باعث می‌شد از اراده مختارش یکسره محروم و غافل بماند. و این حالت ناهشیارانۀ مُسَخَّر چیزی شدن بی‌محابا تداوم خواهد یافت تا وقتی که ما اروپائیان از خوف قدرت مطلق خداوندی خویش به لرزه درآیم. چنین تغییری را تنها افراد آدمی قادر به انجامشند، چرا که توده‌ها، چنانچه می‌دانیم و بهای گزافی از آن بابت پرداخته‌ایم، جانوران ناپینایی بیش نیستند.

64- *Ibid.*, vi, 237; x, 214.

65- *Ibid.*, x, 303-304.

66- *Ibid.*, xv, 138. Naturally, this is only an analysis of Picasso's psyche, not of his work of art. Personally I believe that Picasso is the greatest artist of the twentieth century.

67- *Ibid.*, ix, ii, 181, Cf. xvi, 103-104; xi, 342.

به این نکته توجه کنید که حق زیستن برای چیزی قائل شدن که نابخردانه، بی‌معنا و پلید است قائل شدن چه معنایی دارد؟ با این حال انسان مدرن بر همین پا می‌فشرد. یعنی می‌خواهد با همه سوبه‌های خود زندگی کند... تا بداند چیست. از همین روست که تاریخ را کنار می‌زند. او می‌خواهد با سنت قطع رابطه کند تا بدینوسیله زندگی خود را بیازماید و تعیین کند که چیزها چه ارجح و معنایی - جدا از پیش فرضهای سنتی، در خود و فی‌نفسه دارند. جوانان امروز نمونه‌ای شگفت‌آور این طرز تلقی‌اند. برای اثبات اینکه چنین نمایندگی تا به کجا راه می‌برد، پرسشی را که یکی از انجمن‌های آلمانی از من کرده بازگو می‌کنم، از من پرسیدند که آیا زنانی با محارم را می‌باید مردود دانست، و چه دلالی می‌توان علیه آن اقامه کرد؟ (خاطرات، رویاها، اندیشه‌ها. ص ۲۳۶)

پانویس‌های فصل هشتم ۳۲۱

68- *Ibid.*, x, 222, 254.

69- Mircea Eliade, *Images and Symbols*, p. 37.

خلاصه

چندان ساده نیست ارائه هم‌نهادی جامع از محتویات آثار یونگ در چند صفحه. پیچیدگی عناصری که اندیشه‌های او را موجب می‌گردند چنان زیاد است و کارش در مقام یک پیش‌کسوت چنان تازه که سال‌های بسیار باید تا معانی دقیق آثار انبوهش شناخته شوند. اما تا آنجا که به مسئله دیانت مربوط است، اهمیت کار یونگ دقیقاً در همان دیدگاه اولیه است که با دیدگاه اولیه الهیات یا یزدانشناسی تفاوت دارد. دیدگاه اولیه حکیم متاله یا یزدانشناس استوار بر ایمان است و اصول و مبانی‌اش همان ارکان ایمان است که به یاری وحی الهی برای ما شناخته می‌شوند. حال آنکه دیدگاه اولیه یونگ انسان است و روشش آروینی. او در لایه‌های ژرف ضمیر ناهشیار عناصری می‌یابد که برای درک این الگوها و همچنین برای تکامل شخصیت انسان تا سرحد کمال اهمیتی دیرینه و ازلی دارند. این عناصر که سرنمون‌ها نام دارند وجود پاره‌ای عوامل جمعی را در ما اعلام می‌کنند، عواملی که رفتار ما را به نحوی مشابه نسل‌های گذشته و نژادهای دیگر، و حتی به نحوی مشابه انسان ابتدایی شکل می‌دهند.

حال ببینیم مناسبت سرنمون‌ها با الگوهای تجلیات دینی که از طریق تاریخ برای ما شناخته می‌شوند چیست؟ میرچه الیاده از این نظر محتاط است و به درستی فرق میان سرنمون‌ها بمتابه عوامل ضمیر ناآگاه و سرنمون‌ها به معنایی که او مراد می‌کند و بکار می‌برد را مشخص می‌کند، یعنی بعنوان نمونه‌های عالی (Paradigms) که شکل دهنده تاریخ دین‌اند. اما هر چند که معنای این دو از هم جداست، آنطور نیست که با یکدیگر

بی‌ارتباط باشند. در واقع می‌توان گفت که پارادایم‌های شناخته شده در دین، بر بنیاد سرنمون‌هایی که یونگ کشف کرده استوارند و همین‌ها هستند که آن پارادایم‌ها را توضیح می‌دهند. بدینسان برخورد روانشناسی اعماق با الگوهای موجود در ادیان تطبیقی موضوع مسحور کننده‌ای است که هنوز بسیار جای تحقیق دارد.

اما قطع نظر از اینکه چنین رابطه‌ای واقعی است یا خیر، کشفیات یونگ در زمینه روانشناسی کاملاً با یزدانشناسی سازگار است. چرا که این کشفیات که یزدانشناس به آنها خوش آمد می‌گوید، ثابت می‌کنند که دین‌داری مهم‌ترین غریزه بشر است و نیز اینکه نمادها دگم‌ها و انگاره‌های مسیحی همه از گونه سرنمونی‌اند و جز تربیع با نیازهای ضمیر ناهشیار ما در همدلی کامل بصری‌برند. تبع و سهم بزرگ یونگ در حوزه یزدانشناسی در همین است. مسیحیت با نیازمندی‌های روانشناختی انسان کاملاً جفت و جور است، حتی با آن دسته از نیازمندی‌هایی که چون ناهشیارند برای ما ناشناخته مانده‌اند. سرنمون‌های ناآگاه جمعی در دگم‌های مسیحی محمل‌هایی می‌یابند که بتوانند محتویات خود را بر آنها فراق کنند. اهمیت چنین واقعیتی فقط در حقیقت عینی آن نیست بلکه در این است که نخست از طریق انسان و به یاری انسان کشف گردید و آن هم پس از سالها مشاهدات تجربی طاقت‌فرسا.

در حوزه روان‌نژندی و درمان نیز سهم یونگ بسیار بزرگ است، زیرا هر چند که روان و خدا نادیدنی‌اند، روان و دین وجود دارند. بدینسان یونگ فقدان دین را علت اصلی بروز روان‌نژندی می‌داند و روی اهمیت بسیار زیاد دین بعنوان یک عامل درونی که روانکاوان باید روی آن حساب کنند و آن را خوب دریابند اصرار می‌ورزد. اهمیت دین را نادیده گرفتن، سرانجام به بهای آسیب‌رسانی به سلامت ذهنی بیمار و حتی آسیب رساندن به جامعه تمام می‌شود. زیرا وقتی دین سرکوب می‌شود انرژی

حاصله و رها شده به شیوه‌هایی پدیدار می‌گردد که همیشه توسط من یا مرجعیت مدنی جامعه قابل کنترل نیست.

همچنین یونگ در تجربیاتی که با بیمارانش داشته به مشاهده این نکات پرداخته است:

نسبت میان اخلاق و سلامت ذهنی، اهمیت غرور، خطرات ناشی از قادر مطلق شدن، نیاز به آزمودن خویش، ضرورت شناخت سایه، اهمیت شر که طبعاً برای فرآیند فردانیت شر نمی‌تواند انسان که یونگ می‌پندارد عاملی مثبت به حساب آید، اما شر و شرارت چه در زندگی روزمره، چه در سطح جامعه چیزی است که می‌باید به هر حال با آن طرف شد، همانسان که می‌باید گناه و مجازات و شفاعت و مبارزه و دلسردی و نومیدی و سایر واقعیات ساده زندگی را به حساب آورد. زندگی انسان‌گاه بسیار وحشیانه می‌شود و یونگ به آنان که شهامت رو در رو شدن با آن گونه زندگی و رنج بردن از آن را ندارند، رستگاری و سعادت بشارت نمی‌دهد. رویکردی نرم و ملایم به زندگی، رؤیاگونه زیستن، برای اکثر کسانی که دیر یا زود قربانی بینش نادرستشان می‌گردند کشش و لذت بسیار دارد.

یونگ همچنین اهمیت بنیادین پارادایم‌ها یا سرمشق‌های عالی و سرنمون‌ها را نیز در برابر گونه‌گونگی اتفاقات و احتمالات تجربه روزمره روشن ساخته است. انسان بطور طبیعی مایل است که از امور خاص و اتفاقی گریخته به امور کلی و پایدار و مطلق دست یابد. حتی تجربه شهودی انسان ابتدایی در مورد اسطوره نیز، هر چند که تجربه‌ای وجودی و خود به خودی است، کلاً متکی به پارادایم و نمونه عالی است. از این لحاظ یونگ را نتوان فیلسوفی وجودی (اگزستانسیل) به حساب آورد، یعنی برای او ماهیت از وجود انضمامی اهمیت بیشتری دارد، و الگوهای عمومی از وزن و ماهیت بیشتری در زندگی برخوردارند تا

موقعیت‌های خاص و انضمامی که در آنها این الگوها پدیدار می‌گردند. در عصر تجدید حیات هنری و آداب عبادی، اهمیت نمادها و انگاره‌ها را توان نادیده گرفت. الیاده معتقد است که نماد سرآغاز تجدید حیات معنوی انسان مدرن است و از این بابت با یونگ کاملاً هم عقیده است. یونگ نیز بی‌وقفه بر غنای روانشناختی نمادها و انگاره‌های مشهود در مسیحیت پامی فشرده چرا که این‌ها همه در هماهنگی کامل با نیازمندی‌های ناآگاه جمعی بسر می‌برند. استنباط درست و روانشناختی‌تر از عناصر سازنده آداب عبادی مسیحی، درک عمیق‌تر از دین مسیحی را آنطور که هست افزایش می‌دهد، زیرا همه ادیان خود به خود از طریق نمادها و انگاره‌هاست که خود را مکشوف می‌سازند. و همانسان که آستین فارر (A. Farrer) می‌گوید، قصد و غرض مسیحیت نه ترک دنیا، که تغییر شکل انگاره‌های ازلی بود. از این رو بررسی و مطالعه نمادهایی که مستقل از نژاد انسان یا عصر و زمانه ما مدام در طول اعصار پدیدار شده‌اند، می‌توانند به فهم اهمیت کامل آنها، وقتی که در شعائر دینی و آداب و مراسم مسیحی، و سایر نمودگارهای حیات مسیحی، پدیدار می‌شوند، بسیار کمک کنند. تعیین معنای دقیق این نمادها کار ویژه الهیات مسیحی است، اما پیامدهای روانشناختی نماد باوری مسیحی را هر چه بهتر بفهمیم به ارج و منزلت معنای دینی عناصر سازنده این نماد باوری بیشتر پی خواهیم برد.

و روش آروینی یونگ نیز خالی از خطر نیست، زیرا ناکافی بودن رویکردی صرفاً آزمایشی و دشواریهای حاصل از فهم طبیعت باعث می‌گردد که عموماً دانشمندان و خصوصاً روانشناسان، وسوسه شده بسی فراتر از قلمرو تنگ داده‌های مشهود نظریه پرداز می‌کنند. دانشمندان وقتی نتوانند طبیعت را بر حسب امور واقع توضیح دهند، خود دست به ابداع فرضیه‌های موقتی و آزمایشی می‌زنند که برای طبیعت مقبول نیست. و

همانطور که دانشمندان پایه‌سن می‌گذارند و پیر می‌شوند، در رویکردشان به طبیعت نیز معمولاً می‌خواهند کمتر آرونی و تجربی مشرب باشند تا نظریه‌پرداز و فیلسوف. که این الزاماً برداشتی نادرست نیست، بلکه فقط پُر مخاطره و ریسکی است، بخصوص برای آندسته از دانشمندان که در زمینه تفکر نظری چندان آموزشی ندیده‌اند. آلبرت اینشتین، مثلاً مورد شمانت ماکس بورن و سایر همکارانش قرار می‌گیرد زیرا در سالهای آخر عمر چیزی را که آنها روش آزمایشی در فیزیک نام نهاده بودند یکسره ترک گفته بود. شاید یونگ نیز در این گرایش مرسوم استثناء نباشد و پاره‌ای از نظریه پردازی‌هایش (مثلاً در باب بشقاب‌های پرنده) یا مفهوم Synchronicity (هم‌زمانی) و کیمیاگری و هیئت اکثر خوانندگان را دلسرد و مأیوس کند و باعث شود که از مابقی آثارش لذت نبرند.

یونگ که همواره در اظهاراتش فروتن و صادق است توقع دارد که به پاس تجربه یگانه خویش بدو گوش فرا دهند. در کتاب تمدن در حال گذار می‌گوید، «بنابراین امیدوارم که به یک پزشک روانکاو هم که هم خود را در طول عمر دراز خویش وقف علل و نتایج اختلالات روانی کرده است اجازه دهند که بعنوان یک فرد باکمال صداقت در بیان عقایدش نسبت به مسائل مربوط به شرایط و اوضاع کنونی جهان آزاد باشد. مرا نه خوش‌بینی مفرط به تحرک و امیدوارم، نه عشق به آرمان‌های والا، بلکه من فقط به تقدیر فرد آدمی توجه دارم، به آن واحد بسیار کوچک که جهانی بدان متکی است...» قطعاً یونگ سزاوار آن است که بدو گوش فرا دهیم.

پیچیدگی و ابهام توان فرسای آثار یونگ و گستردگی دامنه‌ی مضامین آن‌ها، نوشتن شرح و تفسیری بر اندیشه‌های او را بسیار دشوار می‌کند، و این کتاب را می‌توان از تلاش‌های موفق‌ی دانست که در این راه انجام شده است. بسیاری از نکته‌ها که در نوشته‌های یونگ گنگ و پرسش‌انگیزند در این کتاب روشن می‌شوند و ارتباط آن‌ها با دغدغه‌های انسان متفکر امروزی نشان داده می‌شود. نویسنده، که در بسیاری از دانشگاه‌های معتبر، اندیشه‌ی یونگ را تدریس کرده است در این کتاب به کاوش در افکار او در باب دیانت و پیش‌فرض‌های روان‌شناختی آن‌ها می‌پردازد و مفاهیم پراهمیت و بغرنجی چون ناآگاه جمعی، سرنمون‌ها، فردانیت، فرایند رشد انسان در ربط با تکامل سرنمون خویشتن، را شرح و تبیین می‌کند. آنگاه بحث درباره‌ی اسطوره، روان‌پریشی و روان‌شناسی شخصیت نیچه زمینه‌ساز بررسی نظر یونگ درباره‌ی همانندی‌های ناآگاه نیچه و ناآگاه انسان معاصر و پدیده‌های اجتماعی و روان‌شناختی امروزی می‌شود که در دیدگاه‌های نیچه بیان یافت.

از کتاب‌های نشر مرکز

دانش‌نامه‌ی فشرده‌ی ا
جستاری در باب اصول
فیلسوفان یونان
نگاهی به فلسفه سبک
بازاندیشی تاریخ
مرلپونتی، فلسفه و
گفت‌وگو با فیلسوفان

IN: 978-964-305-316-1



9 789643 053161



۶۹۰۰ تومان