

تجربه دینی از دیدگاه یونگ^۱

جواد فیروزی^۲

استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

زینت حسینی دانشور^۳

دانش آموخته ارشد ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

چکیده

تجربه دینی یعنی مواجهه با موجود مقدس یا ماورایی و به بیان دیگر درک حضور و وجود او. این بعد از دین به صورت فردی و گاه جمعی و غالباً در درون افراد تجلی می‌کند، و با عقاید و مناسک خاص هر دین مرتبط است. این تجربه، در روان‌شناسی نوعی گرایش درونی به شمار می‌رود برای گریز از شرایط دشوار زندگی و همین درون‌گرایی است که به انسان دیندار توان ایستادگی می‌بخشد، زیرا دستگاه شناختی در سنگری نفوذناپذیر قرار می‌گیرد. ویلیام جیمز، نخستین کسی است که واژه تجربه دینی را به کار برده است. گفت‌وگو درباره پیشینه تجربه دینی و تعریف آن و آشنایی با ماهیت و انواع تجربه دینی از نظر یونگ از مسائل مورد بحث در این نوشتار است. یونگ بر این نکته پا می‌فشارد که دین در بنیاد خود مبتنی بر تجربه قدسی یا نومیونس و به معنای تسلیم شدن در برابر نیرو یا نیروهای برتر است. این نوع از تجربه در ضمیر ناخودآگاه و عمدتاً در ضمیر ناخودآگاه جمعی ریشه دارد و همین بخش از ناخودآگاه جمعی است که کهن‌الگوها را در خود جای می‌دهد. تجربه دینی نمودی بیرونی نیز دارد. این نمود بیرونی همان عقاید جزمی است که متناسب با هر دین خاصی از دل تجربه بیرون کشیده می‌شود.

کلید واژه‌ها

یونگ، تجربه دینی، ناخود آگاه جمعی، کهن‌الگو، نومیونس.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۲/۸/۲۹ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۲/۱۰/۲۱

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): j_firoozi@yahoo.com

۳. پست الکترونیک: zinat_daneshvar@yahoo.com

مقدمه

پس از دوره روشنگری، دین پژوهان به بُعد تجربی دین توجه زیادی نشان داده‌اند به شکلی که سخن گفتن از آن به بخش مهمی از تحقیقات دین‌شناسی در دوره مدرن بدل شده است. به گواهی تاریخ دین، این نوع از تجربه‌ها پیوسته با بشر دیندار همراه بوده است. تمامی ادیانی که بنیادگذار تاریخی داشته‌اند از این نقطه آغاز شده‌اند که فردی با روحيات ویژه نوعی تجربه با واقعیت بنیادین را از سر گذرانده است.

در ابتدا تعریفی از تجربه دینی به دست می‌دهیم. تجربه دینی در وسیع‌ترین تعریف آن به انواعی از تجربه گفته می‌شود که هر فرد در ارتباط با زندگی دینی خود واجد آن است، از جمله شادی‌ها، ترس‌ها و آرزوها^۱. این تجربه با سنت دینی و با عقاید و مناسک خاص هر دین مرتبط، و معمولاً زائیده تربیت دینی و حالت‌های معنوی و دعا و نیایش است. تجربه دینی، آن گونه که گذشت، ممکن است جمعی و یا فردی باشد.^۲

ویلیام جیمز در سلسله درس‌هایش در گیفورد درباره دین طبیعی (۱۹۰۲-۱۹۰۱) که بعداً با عنوان انواع تجربه دینی منتشر شد «گرایش‌های دینی را نه عادت‌هایی ملال‌آور بلکه هیجان‌هایی نیرومند» دانست.^۳ او دین را به دو بخش کلیسایی یا رسمی و فردی یا تجربی تقسیم می‌کند. همین بخش دوم است که موضوع گفت‌وگوهای او در گیفورد است.^۴

دینداران غالباً با به جا آوردن اعمال دینی، اعتقادات خود را در واقعیت و در بیرون تجربه می‌کنند. بسیاری احساس می‌کنند که با موجود مقدس در ارتباطند. بدون این تجربه، نظام اعتقادی معنای خود را از دست می‌دهد و دیگر نمی‌تواند دوام آورد.^۵ به باور ویلیام جیمز همه تجربه‌های فردی دینی در حالت‌های عرفانی ضمیر انسان ریشه دارد. درباره

1. Alston, William P., *Perceiving God The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993, p.34.

۲. Rankin, Marianne, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, continuum, 2008, p.11.

۳. James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Routledge, London and New York, 2002, p.11.

۴. Ibid, pp.29-30.

۵. Rankin, Marianne, p.12.

تجربه‌های عرفانی نیز دو مکتب بزرگ فکری وجود دارد: ذات‌گرایی^۱ و تجربه‌گرایی^۲. از نظر گروه نخست همه تجربه‌های عرفانی یکسانند یا از یک واقعیت متعال ناشی می‌شوند، درحالی که گروه دوم معتقدند که عارفان با یکدیگر تفاوت‌های بنیادین دارند، زیرا از نظر آنها هیچ واقعیت بی‌واسطه‌ای وجود ندارد و عارفان از شرایط فرهنگی و زبانی متفاوتی تأثیر می‌پذیرند.^۳

تجربه دینی در واقع، تجربه همه عناصر دین است. این تجربه را بعضی به پنج بخش تقسیم کرده‌اند: تجربه‌های دینی تقویت‌کننده؛ تجربه‌های دینی نجات‌بخش؛ تجربه‌های دینی تکلیف‌آور؛ تجربه‌های دینی تسخیرکننده؛ و تجربه‌های دینی عرفانی.^۴ در این تقسیم‌بندی، تجربه‌های عرفانی بر خلاف نظر جیمز بخشی از تجربه‌های دینی به شمار می‌روند.

تفاوت تجربه دینی با تجربه عرفانی در این است که اولی نوعی مواجهه با موجود مقدس است و دومی نوعی محو شدن در، و یگانه شدن با اوست. این یگانگی یا یگانگی در اراده است و یا یگانگی در هویت. در تجربه دینی آگوستین که به تغییر دین او کشیده شد «طوفانی با شکوه برخاست و باران اشک سرازیر کرد».^۵ آگوستین در حالی که می‌گریست صدای کودکی را شنید که می‌گفت: «برگیر و بخوان». تجربه دینی تجربه حضور موجود مقدس است، در حالی که تجربه عرفانی تجربه اتحاد با او است. سخن گفتن در این باره را به زمان دیگری واگذار می‌کنیم.

اصطلاح تجربه دینی گرچه ابداع ویلیام جیمز است، کاربرد آن به زمانی پیش از او باز می‌گردد. پس از رنسانس و در دوره روشنگری که سنت نقادی از کتاب مقدس به اوج رسید و اعتبار علمی، منطقی، و عقلانی آن به چالش کشیده شد، متألهان مسیحی دیگر نمی‌توانستند از کتاب مقدس دفاع کنند و بنابراین استدلال به آیات آن برای تبلیغ دین دیگر

6. Essentialism

7. Empiricism

۳. Kripal, Jeffrey, "Mysticism", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing, 2006, pp.324-25.

۴. Schmidt, Roger, *Exploring Religion*, 2nd ed., U.S.A, Wadsworth Publishing Company, 1980, pp.352-59.

۵. Malony, H. N., "Religious Experience", *Abingdon Dictionary of Living Religions*, General Editor, Keith Crim, Abingdon, U.S.A, 1982, p.613.

کارایی نداشت. این دوران فکری در اواخر سده هجدهم با پایان روشنگری و آغاز رمانتیسیسم همراه بود. مثاله مدرن و رمانتیست این دوره فردریک شلایرماخر^۱ بود. او کشیش پروتستان و کسی بود که الاهیات مدرن مسیحی را پایه‌گذاری کرد.

شلایر ماخر از یک سو، الاهیات عقلی را بن‌بستی می‌دانست که نمی‌خواست وارد آن شود و از سوی دیگر احساس می‌کرد که نمی‌تواند کتاب مقدس را که تا آن زمان بهترین راه شناخت خدا و ایمان به آموزه‌های مسیحی بود (زیرا بیانگر مکاشفه‌های مسیح و پیامبران بنی اسرائیل است) به عنوان مجموعه‌ای از سخنان خداوند بار دیگر اعتبار بخشد. به اعتقاد او کتاب مقدس ثبت تجربه‌های دینی پیامبران و قدیسان بود و تجربه دینی کلیدی بود که آن را در حل همه مسائل الاهیات، غیر از اموری که درک آنها برای بشر ممکن نیست، راهگشای دانست. از این رو، با طرح این مسئله که دین عبارت است از احساس وابستگی مطلق، مسیحیت را از بن‌بستی که گرفتار آن شده بود رهایی بخشید. به نظر او تجربه، و نه اصول جزئی، است که هسته دین را تشکیل می‌دهد و اگر بتوان به تجربه ناب دست یافت بار دیگر می‌توانیم شاهد شکل‌گیری تجربه عیسی مسیح و حتی شکل‌گیری کتابی دیگر باشیم.^۲ اهمیت شلایر ماخر تا مدتی پس از مرگش پوشیده ماند ولی رفته رفته دانشمندان بعدی و از جمله رودولف اوتو به ارزش علمی او پی بردند به گونه‌ای که اوتو نظریه مشهور خود در باره امر قدسی را بر اندیشه‌های او و کتاب مهمش درباره دین مبتنی ساخته است.^۳

بحث و گفت‌وگو درباره تجربه‌های دینی و عرفانی با سه رویکرد و رهیافت کلامی، روان‌شناختی، و فلسفی ادامه یافت. این جریان به کوشش دانشمندان و متأللهانی چون ویلیام جیمز، پراود فوت، استیفن کاتس، ابلینگ، کالینگ وود، پل تیلیش و کیر کگارد ادامه یافت و به این ترتیب جنبش تجربه‌گرایی دینی که با عنوان پدیدارشناسی تجربه دینی آغاز شده بود، در قرن حاضر با توسعه و گسترش فزاینده‌ای دنبال شد.

5. F.D.Ernst Schleiermacher(1768-1834)

۲. Livingston, James C. , *Modern Christian Thought*, vol. 1 Prentice Hall, New Jersey, 1988, pp.94-105.

۳. Gooch, Todd A. , *The Numinous and Modernity*, an Interpretation of Rudolf Otto,s Philosophy of Religion, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000, p.28.

از شخصیت‌های مهم در رویکرد روان‌شناختی، ویلیام جیمز است. سخنرانی‌های وی که در سال‌های ۱۹۰۱-۱۹۰۲ ایراد شده بود، در سال ۱۹۰۲ با عنوان تنوع تجربه دینی انتشار یافت. از دیگر روانکاوانی که به پژوهش روانکاوانه درباره دین و تجربه دینی پرداختند، یونگ روانکاو معروف سوئسی بود که به مطالعه تطبیقی دین پرداخته است. یونگ بیش از هر روان‌شناسی دیگر از سنت‌های مذهبی شرق و غرب شواهدی در تأیید مفاهیم و نظریه‌های خود عرضه کرده است. موضوع «ضمیر ناخودآگاه جمعی»^۱ و نیز «کهن الگوها»^۲ - مفاهیم و تصوراتی مشابه با موضوعات دینی و اساطیری مشترک در همه انسان‌ها که در ضمیر ناخودآگاه نهفته شده‌اند - از مفاهیم اساسی در روان‌شناسی دین یونگ به شمار می‌روند. این کهن الگوها برای حفظ تعادل روانی باید به سطح آگاهی یا ایگو^۳ منتقل شوند. پرسونا یا نقاب^۴ و سایه^۵ از کهن الگوهایی هستند که برای حفظ تعادل روانی و رسیدن به خود واقعی، باید بر آنها غلبه کرد. نقاب صورتکی است که به چهره می‌زنیم تا تأثیر مشخصی بر دیگران بگذاریم و سایه جنبه منفی یا پست (یعنی رشد نیافته و نامتمایز) شخصیت است.

تعریف تجربه دینی

تعریف لغوی و دقیق تجربه دینی مشکل است و این به همان اندازه که ناشی از واژه «تجربه» است، معلول ارتباط تجربه با دین نیز می‌باشد.^۶ «تجربه» اصطلاح دقیقی نیست، این واژه برگرفته از واژه لاتین "experientia" است که می‌توان آن را چنین تفسیر کرد: «آنچه برآمده از سیر و سیاحت در سراسر زندگی است». در این معنای عام، تجربه عبارتست از «مجموعه‌ای فراهم آمده از داده‌ها، که ناشی از مواجهه مستقیم با زندگی است».^۷

1. collective unconscious
2. archetype
3. ego
4. persona
5. shadow

۶. پراودفوت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، چاپ دوم، انتشارات کتاب طه، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴۴.

۷. هود، رالف، «تجربه دینی روانشناسی دین و الاهیات»، قبسات، ترجمه و تدوین احد فرامرز قراملکی،

تجربه دینی را نمی‌توان برای دیگران توصیف کرد، ولی شرایطی را که این تجربه در آن رخ می‌دهد می‌توان توصیف کرد. تجربه دینی گاه در جریان نیایش دست می‌دهد یا در هنگام خلسه و یا تأمل درونی یا مدیتیشن. برای بعضی دیگر ممکن است در حین برگزاری مناسک و خواندن سرودهای دینی و یا حتی در لحظه سکوت مطلق اتفاق افتد و گاهی نیز هنگام قرائت متون دینی، پرداختن به هنر مرتبط با دین یا در رؤیا. تجربه دینی آن گونه که گذشت ممکن است نه لزوماً به صورت فردی بلکه در جمع نیز اتفاق افتد.^۱

تجربه دینی اصولاً دارای سه ویژگی است:

۱. عمومیت. تحقیقات بیشمار ثابت کرده است که تجربه دینی حتی در جوامع سکولار در بین مردم زیادی رواج دارد.
۲. تنوع. تجربه دینی منحصر به فرد است و نمی‌توان انتظار داشت که برای همه به طور یکسان رخ دهد.
۳. اهمیت. تجربه دینی برای انسان بیشترین درجه اهمیت را داراست و تجربه‌های دیگر معمولاً نمی‌توانند با آن برابری کنند.^۲

اوتو و امر قدسی

اوتو از دین‌شناسانی است که درباره جوهر و حقیقت تجربه دینی و امر قدسی مطالعات فراوانی انجام داده است. از نظر او، امر قدسی اینگونه توصیف می‌شود: رازآلود، تأثیرگذار و پرکشش. اوتو چنین تجربه‌ای را که عمیق ولی کمتر عقلانی است، نومن و صفت آن را نومینوس^۳ می‌نامد. از نظر او همه ادیان واجد این هسته مرکزی هستند و بدون آن، دین معنا و مفهوم نخواهد داشت. تعریف اوتو را گرچه دین‌شناسان متأثر از مسیحیت دانسته‌اند، در اینکه تجربه دینی به هر شکل آن، با تجربه امر قدسی در ارتباط است تردیدی نیست.

1. Momen, Moojan, *Understanding Religion a Thematic Approach*, Oxford, Oneworld Publications, 2009, p.187.

۲. هود، رالف، ص ۸۸

3. numen/numinous

اوتو، مانند بسیاری دیگر از دانشمندان، معتقد است که تجربه دینی تجربه‌ای نیروزا، رهایی‌بخش، شادی‌آور و آرام‌کننده و البته خارج از محدوده زمان و مکان است.^۱ اما همانگونه که گذشت، تجربه امر قدسی گاه فردی است و گاه جمعی. نوع فردی آن به صورت تجربه خدا یا موجودی فراطبیعی است و اگر تشدید یابد و عمیق شود به اتحاد با موجود مقدس منجر می‌شود؛ تجربه‌ای که به آن تجربه دینی عرفانی می‌گویند.^۲ تجربه جمعی بیشتر در مناسک اتفاق می‌افتد و به گونه‌ای است که همه حاضران آن را کمابیش یکسان درک می‌کنند، مانند تجربه همگانی حضور روح القدس در روز پنتیکاست.^۳

نگرش روان‌شناسانه

رویکرد روان‌شناسانه به تجربه دینی در پی اثبات این نکته است که تجربه دینی زمانی رخ می‌دهد که انسان دیگر نتواند یا نخواهد درباره مشکل وجودی که با آن درگیر است اندیشه کند. در این هنگام مشکل از سطح ظاهر روان به لایه‌های زیرین و پنهان منتقل می‌شود و بدین ترتیب دستگاه شناختی^۴ می‌تواند در برابر ناملايمات تاب بیاورد. در این صورت ساختارهای شناختی روان از نو شکل می‌گیرند تا مشکل را بازنگری کنند و راه‌حل مناسبی برای آن بیابند. تجربه دینی در این هنگام نوعی بازسازی شناختی است که برای مقابله با بحران یا معضل وجودی^۵ پدید می‌آید.^۶

برای بررسی دیدگاه یونگ درباره تجربه دینی ابتدا لازم است به تعریف او از دین توجه کنیم. یونگ می‌نویسد: «دین برای من یک گرایش خاص و عجیب از ذهن است که

۱. Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, transl.J.W.Harvey, London, Oxford University Press, 1923, pp.5-7, 12-41.

۲. Markham, Ian.S, *Understanding Christian Doctrine*, Australia, Blackwell Publishing, 2008, pp.39-40.

۳. Schmidt, Roger, *Exploring...*, pp.351-62; Meister, Chad and J.B. Stump, *Christian Thought, a Historical Introduction*, London and New York, Routledge, 2010, pp.51-52.

۴. cognitive structure

۵. existential problem

۶. Momen, Moojan, *Understanding Religion ...*, pp.99-100

می‌تواند در مطابقت با ریشه کلمه دین^۱ بیان شود، و به معنی توجه دقیق و مشاهده عوامل پویای معین است. عواملی که به شکل "نیروها"یی اعم از ارواح، شیاطین، خدایان، قوانین، عقاید، آرمان‌ها، یا هر آنچه که انسان به چنین عواملی در جهان خود نام داده است، تصور می‌شوند. من می‌خواهم اعلام کنم که اصطلاح "دین" را اعتقاد معنا نمی‌کنم، با این حال درست است که هر اعتقادی اساساً از یک سو مبتنی بر تجربه نومینوس است و از سوی دیگر مبتنی بر ایمان یا وفاداری، ایمان و باور به یک تجربه خاص در مورد ماهیت نومینوس و اعتقاد به تغییر آگاهی و شعور که به دنبال آن می‌آید. بدین سان ممکن است بگوئیم، که اصطلاح "دین" دیدگاهی خاص را نسبت به آگاهی که توسط تجربه نومینوس تغییر کرده است، مشخص می‌کند.^۲

با توجه به این تعریف می‌توان فهمید که تجربه دینی و نومینوس نقشی محوری در دیدگاه یونگ نسبت به دین دارد. بنابراین به نظر فروم می‌توان تعریف وی را اینگونه خلاصه کرد که جوهر تجربه دینی تسلیم و تمکین در برابر نیروهایی است که نسبت به ما برتری دارند.^۳ یونگ در این جا دین را نه با اعمال و آیین‌های آن، بلکه به وسیله تجارب دینی بنیادین مربوط به آن، تعریف می‌کند. یعنی می‌گوید «دین گرایش خاصی از ذهن انسان است» که در آن «عوامل پویا» به قدری زیبا و معنادار نگریسته می‌شوند که باید مورد ستایش و مهر قرار گیرند. «این گرایش از رفیع‌ترین و قوی‌ترین ارزش برخوردار است و حتی می‌توان گفت که به لحاظ روانی، بسیار پراهمیت و پر شور است». به علاوه، دو دلیل واضح برای خاصیت ویژه این فعالیت وجود دارد: نخست آن که از کیفیت خاص فرد تجربه‌کننده منشأ می‌گیرد و دوم، در کیفیت خاص شیء تجربه شده، ریشه دارد.^۴ لذا آشکار

۱. ماکس مولر معتقد است ریشه واژه انگلیسی "religion"، واژه لاتین religio، در ابتدا تنها در معنای «احترام به خدا و الهه، اندیشه محتاطانه درباره موضوعات الهی، تقوا» (که بعدها سیسرو آن را ریشه‌یابی کرد که دلالت بر "پشتکار" داشت) به کار می‌رفت.

۲. McGuire, William, *The Collected Works of C.G.Jung*, Vol.11, 2nd ed., Routledge & Kegan Paul, 1963, p.8.

۳. فروم، اریک، *روانکاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، انتشارات پویش، ۱۳۵۹ش، ص ۲۸.

۴. پالمر، مایکل، *فروید یونگ و دین*، ترجمه محمد دهگانپور-غلامرضا محمودی، انتشارات رشد، ۱۳۸۵ش، صص ۱۹۶-۱۹۷.

است که تعریف یونگ از دین آشکارا کثرت‌باورانه، گوهرمآبانه و مبتنی بر ارجاع دین به تجربه است.^۱

با توجه به تعریف یونگ از دین، یکی از نکات مهم در تبیین دین‌شناسی یونگ، تجربه‌های قدسی و دینی است. بدین ترتیب، یونگ در روان‌شناسی دینش، بر تجربیات خودانگیخته و طبیعی تمرکز می‌کند - به ویژه در رؤیاهای و تخیلاتی که به نظر می‌رسد با یک ویژگی خاص (قداست) تقویت می‌شوند.^۲

تجربه دینی و فرآیند روانی آن

با عنایت به این که نگاه یونگ به تجربه دینی روان‌شناختی است، سعی می‌کنیم فرایندهای روانی در ارتباط با این موضوع را بررسی کنیم.

به باور یونگ «پایه و اساس شناخت روان آدمی و حلقه ارتباطی انسان و جهان، فقط از راه قلمرو ناخودآگاه، صورت تحقق به خود می‌گیرد».^۳ از نظر یونگ، ناخودآگاه متشکل از دو بخش است که می‌باید از یکدیگر متمایز شوند: ناخودآگاه شخصی و ناخودآگاه جمعی. ناخودآگاه جمعی، لایه عمیق‌تر روان است که کلی، جمعی و غیرشخصی است و با آن که از خلال آگاهی شخص خود را فرا می‌نماید، 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.^۴

در نظریه یونگ، ذهن‌های خودآگاه و ناخودآگاه در ارتباطی مکمل قرار دارند و بهداشت و سلامت روانی در حفظ تعادل میان این دو نهفته است، و این به معنی به رسمیت شناختن و کنترل ناخودآگاه از سوی خودآگاه است. بدون این بازشناسی، ناخودآگاه همیشه در معرض منفجر شدن در خودآگاه، به شیوه‌ای غیرقابل پیش‌بینی و غیر قابل کنترل، قرار می‌گیرد.^۵ خودآگاهی پیش شرط «بودن» است. حامل این خودآگاهی، فرد

۱. قراملکی، احد فرامرزی، «درآمدی بر دین‌شناسی یونگ»، قیسات، شماره ۶۰۵، ۱۳۷۶ش، ص ۱۵۰.

۲. Main, Roderick, "Psychology of Religion", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. First ed. by Robert A. Segal, 2006, p.157.

۳. یونگ، کارل گوستاو، *انسان و سمبولهایش*، حسن اکبریان طبری، تهران، نشر دایره، ۱۳۸۳ش، ص ۱۰.

۴. مورنو، آنتونیو، *یونگ خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، نشر مرکز، ۱۳۷۶ش، صص ۵-۶.

۵. Sharpe, Eric, *Comparative Religion, A History*, Lasalle, Illinois, 1986, p.205.

است که روان را در اختیار خود ندارد و نمی‌تواند بگیرد، بلکه برعکس، تحت اختیار روان عمل می‌کند و با بیداری تدریجی خودآگاهی در دوران کودکی، تغذیه می‌شود. لذا وی متذکر می‌گردد که اگر روان باید از لحاظ تجربی اهمیتی چشم‌گیر یابد، پس فرد نیز که تنها تجلی بی‌واسطه روان است، باید دارای چنین اهمیتی باشد. علم به بهانه ذهنیت‌گرایی،^۱ از فردیت ارزش‌زدایی می‌کند و کلیسا به لحاظ اخلاقی این را نوعی بدعت‌گذاری و غرور معنوی می‌داند. در هر دو مورد، خواست فردیت به صورت لجاجتی خودبینانه تلقی می‌شود.

فرد زمانی می‌تواند ادعا کند از یک شیء در واقعیت آگاه است که «من» او در تجربه عینی، آن شیء را بشناسد و از آن آگاه شود. اگر شما با دیدن یک نقشه جغرافیایی به وجود یک جزیره در اقیانوس پی ببرید، «من» شما از وجود آن جزیره به واسطه تجربه دیدن نقشه آگاه شده است اما تا زمانی که به آن جزیره نروید و مصداق عینی مفهوم آن «جزیره» خاص را توسط «من» خود تجربه نکنید، از لحاظ روان‌شناختی به «بودن» آن جزیره معرفت نیافته اید، گویی چنین جزیره‌ای از اصل وجود خارجی نداشته است. چنانکه اگر این جزیره قبل از آگاهی یک فرد از وجود آن به زیر آب رفته باشد، دیگر هیچ کس نمی‌تواند حتی از خبر وجود چنین مفهومی آگاه شود.

حال جهان «هستی» را به مثابه آن جزیره در نظر بگیرید. اگر روان شما معرفت خودآگاهانه از عالم وجود نداشته باشد، یا اصلاً روانی وجود نداشته باشد که از تجربه آن آگاه شود به این معنی است که اصلاً جهان وجود ندارد. پس تا وقتی می‌توان ادعا کرد چیزی «وجود» دارد که دست‌کم یک فردیت خاص در تمام جهان وجود داشته باشد، که از تجربه خودآگاهانه آن چیز آگاه شود. از این روست که کارل یونگ، بارها و بارها بر اهمیت فرد فرد یک جامعه در باب هر آنچه به مسیر فردیت و رشد وی مربوط می‌شود، تأکید کرده است و بزرگ‌ترین وظیفه انسان غایت‌مند را آگاه شدن از «خود» او می‌داند. مسیری به

۱. ذهنیت‌گرایی (subjectivism) عبارت است از دریافت‌ها، باورها، احساس‌ها، و یا عقایدی که وابسته به ذهنند و بنابراین شخصی؛ زیرا ذهنیت هر شخص بر اساس علایق و سلایق فردی متمایز از ذهنیت اشخاص دیگر است. در این تلقی، احکام و گزاره‌ها نهایتاً به رهیافت‌ها، علایق و سلایق ذهنی فرد بازمی‌گردند. ذهنیت‌گرایی در مقابل عینیت‌گرایی (ایژکتیویسم) قرار می‌گیرد.

اندازه عمر که در آن هر فرد مسئولانه قدم در راه تجربه آنی خدا می‌گذارد و به اخبار تجربه شده فرودیت‌های دیگر بسنده نمی‌کند.^۱

ناخودآگاه جمعی از دو محتوای به هم بسته ولی گوناگون تشکیل شده که کهن الگوها و گرایز نام دارند.^۲ «کهن الگوها، نیروهای حیاتی روان هستند که توجهی جدی می‌طلبند، چون اعتبار خود را به شگفت‌آورترین شیوه ممکن به رخ می‌کشند. آنان همیشه حامی و نجات‌دهنده بوده‌اند و نادیده انگاشتن آنان برای روح "خطرآفرین" خواهد بود و روان‌شناسی جوامع بدوی نیز به آن کاملاً آگاه است. کهن الگوها در واقع می‌توانند ایجاد کننده همیشه حاضر اختلالات عصبی و حتی روانی باشند و رفتاری دقیقاً مشابه رفتار اعضای بدن و یا سیستم‌های حیاتی داشته باشند که مورد مسامحه و عدم مراقبت قرار گرفته‌اند».^۳ یونگ معتقد است که تعداد کهن الگوها به اندازه اشخاص و موقعیت‌های معمول در تجربه انسان است.^۴ نقاب، سایه، آنیما، آنیموس، مادر، کودک، پیرخردمند و خود از کهن الگوهای مهم نزد یونگ می‌باشند.

یونگ با چنین پیش‌زمینه‌ای در مورد روان، به بحث تجربه دینی می‌پردازد: «تجربه دینی زمانی رخ می‌دهد که جامعه آبستن بحران‌ها و تحولات بیرونی و درونی باشد. در طول دوران سرگشتگی و فشار روانی گسترده، داستان‌هایی معجزه‌آسا درباره مداخله قریب‌الوقوع موجودات فرازمانی یا قدرت‌های "آسمانی" ساخته می‌شود. زیرا فرافکنی پندارهای بصری در آسمان، پدیده تازه‌ای نیست. به عقیده یونگ بخش قابل ملاحظه‌ای از طالع‌بینی بر پایه فرافکنی‌های ناخودآگاهانه و احتمالاً هم زمان‌انگارانه تصاویر بسیار عاطفی در آسمان شب بوده و در برهه‌های مختلف در طول تاریخ رخ داده است».^۵

به طور کلی می‌توان گفت، در طول این دوران سرگشتگی و فشار روانی، وقتی انرژی روانی ناشی از ضمیر ناخودآگاه فرصت و توان ظهور و بروز پیدا نماید، خلاقیت‌های درونی ضمیر ناخودآگاه، محتویات و حقایق بزرگ روانی را آشکار می‌نماید که از

۱. یونگ، کارل گوستاو، ضمیر پنهان، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، انتشارات کاروان، ۱۳۸۵ش، ص ۴۳.

۲. مورنو، آنتونیو، یونگ خدایان و ...، ص ۶.

۳. یونگ، کارل گوستاو، روح و زندگی، ترجمه لطیف صدقیانی، انتشارات جامی، ۱۳۸۷ش، ص ۶۰.

۴. وولف، دیوید ام، روانشناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، انتشارات رشد، ۱۳۸۶ش، ص ۵۸۶.

۵. اودانینگ، والتر، یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، نشر نی، ۱۳۷۹ش، ص ۱۴۱.

کهن‌الگوهای ناخودآگاه سرچشمه گرفته‌اند. اگر این انرژی روانی نتواند آزاد شود و عوامل مختلف بیرونی و درونی آن را سرکوب نماید، فرد دچار بحران و خودتخریبی و گسستگی شخصیت می‌شود. نتیجه اینکه با الهام و مکاشفه، گنجینه‌های ذخیره شده در ژرفنای روان انسان گشوده و سرریز می‌شوند و به حیطة آگاهی نفوذ می‌کنند. آنگاه ناخودآگاه جمعی، به صورت چیزی آکنده از قدرت، با حسی از رمز و راز و با احساس‌های قوی، خود را آشکار می‌کند. یونگ این گونه تجربه انسانی را تجربه دینی می‌نامد، و عواملی که این تجربه را سبب می‌گردند، کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی می‌داند. درونه‌ها و اندیشه‌هایی که در آگاهی پدیدار می‌شوند خدایانند: «خدایان تشخص یافته‌های ناخودآگاه جمعی‌اند، و از خلال کرد و کار ناهشیارانه روان آدمی خود را به ما می‌نمایانند».^۱ پس می‌توان گفت که به نظر یونگ تجربه دینی خصلتاً نوع ویژه‌ای از تجربه عاطفی است و به معنی تسلیم شدن در برابر یک قدرت برتر است، خواه این قدرت خدا نامیده شود، خواه ناخودآگاه. بدون شک این کیفیت مربوط به نوع خاصی از تجربه دینی است.^۲

بنابراین، یونگ، سرمنشأ تجربه دینی و مقرر و مأوای تصویر خدا را ناخودآگاه می‌داند.^۳ او نظریه ناخودآگاه جمعی را می‌پذیرد و از این رو تجربه دینی را به هیچ یک از دو حیطة عقل محض یا دانش‌های تجربی متعلق نمی‌داند.^۴

با توجه به رأی یونگ در این باب، تجربه دینی یک تجربه معنوی است و تجربه معنوی نیز با فرآیندهای روانی فرد تجربه‌کننده مرتبط است.^۵ «تجربه دینی، تجربه معنوی فرد از جنبه‌ای از روانش است که کهن، باستانی، و جمعی است؛ تجربه‌ای فراروان‌شناختی، ماندگار و متعالی و تجربه خدا در درون ماست».^۶ پس یونگ تجربه دینی را محصول تجربه می‌داند، یعنی نتیجه خود کهن‌الگو است که از طریق نمادها بر افراد اثر می‌گذارد.

۱. مورنو، آنتونیو، *یونگ خدایان و ...*، ص ۹۴.

۲. فروم، اریک، *روانکاوی ...*، ص ۳۰.

۳. همان، ص ۴۳.

۴. آذربایجانی، مسعود-موسوی اصل، مهدی، *درآمدی بر روانشناسی دین*، چاپ اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، ۱۳۸۵، ص ۶۰.

۵. پالمر، مایکل، *فرزید یونگ ...*، ص ۱۹۸.

۶. همان، صص ۲۱۱-۲۱۲.

یونگ این تجربه را روبه روشن شدن با «تقدس»^۱ توصیف می‌کند. «تقدس» یعنی آن که اندیشه‌ای یا چیزی دارای بالاترین ارزش باشد و در حضور این ارزش، انسان‌ها از هیبت آن، خموشی بگزینند. تقدس نیز خاصیت جلوه‌گرسازی دارد: تقدس، قدرتی روشنی بخش است که از یک کهن الگو نشأت گرفته است. هیچ‌کس خود را فاعل چنین فرآیندی نمی‌بیند، بلکه همیشه هدف آن فرض می‌شود. انسان قداست را دریافت نمی‌دارد، قداست او را تسخیر و در خود غرق می‌کند؛ او در فرایند تجلی، دارنده قداست نیست، بلکه تقدس خود را در او متجلی می‌سازد. انسان حتی نمی‌تواند ادعا کند که آن را به خوبی فهمیده است. همه در خارج از اراده او رخ می‌دهند و این رخدادها محتویات ناخودآگاهند.^۲

طبق عقیده یونگ، در تجربه امر نومیونس، آن چه احساس می‌کنیم، تأثیرات آن بر نفس ماست. ما «خود» را حس می‌کنیم، سنگین همچون سرب، که ما را از همذات‌پنداری ناآگاهانه با توافقات اجتماعی (پرسونا یا نقابی که ما را برای کارکرد اجتماعی سازگار می‌کند) باز می‌دارد، و ما را به شناخت آن بخش‌هایی از خودمان مجبور می‌کند که کمابیش انکار و طرد می‌کردیم، آن بخش‌هایی که در آن چه یونگ سایه می‌نامد، قرار می‌گیرند.^۳

تجربه امر قدسی همچنین در کانون روان‌درمانی یونگی قرار دارد. یونگ می‌نویسد: «اما حقیقت این است که رویکرد به امر قدسی، درمان واقعی است و هر اندازه شما به تجربیات امر قدسی دست می‌یابید، از جریان آسیب‌رهایی می‌یابید». وقتی تجربه امر نومیونس هم اساس دین و هم اساس «درمان واقعی» قرار می‌گیرد، تمایز میان نظریه یونگ درباره تجربه دینی و عمل دینی از بین می‌رود.^۴ این حقیقت که یونگ تجربه نومیونس را

1. holiness

۲. همان، ص ۱۹۸.

۳. Unalov, Ann, "Jung and Religion: The Opposing Self", *The Cambridge Companion to Jung*, ed. by Polly Young-Eisendrth-Terence Dawson, 1997, p.304.

۴. Dourley, John, *Jung and the Recall of the Gods*, *Journal of Jungian Theory and Practice*, Vol.8, No.1, 2006, p.43.

با فرآیند شفابخش مرتبط می‌کند، یک بخش کلیدی از نظام درمانی اوست و ما باید آگاه باشیم که نظریه یونگ در مورد قدرت شفابخش امر نومیونس در واقع نظریه‌ای دینی است.^۱ به طور کلی می‌توان گفت که یونگ، دور از هرگونه تقلیل تجارب دینی، نه تنها کنش مذهبی را در افراد انسانی نشان می‌دهد و طریقی برای استنباط آن «با برهان و دلیل، همچنان که با احساس» می‌گشاید، بلکه اصرار می‌ورزد که «نخستین و عالی‌ترین وظیفه همه تعلیمات (بزرگسالان) انتقال سنخ باستانی تصویر خدا، یا تجلیات و تأثیرات آن، در خودآگاه می‌باشد».^۲ او می‌گوید: «ما در دنیایی جدید زندگی می‌کنیم که در آن، همه چیزهای غایی، تردید برانگیزند، و انسان‌ها کاملاً آگاهند که اگر تجربه‌ای مقدس وجود داشته باشد، باید آن را در تجربه روان جست‌وجو کرد. از این پس ما دیگر نمی‌توانیم قلمرویی را که به دور بارگاه خدا می‌چرخد مجسم کنیم و هیچ کس به فکر جست‌وجوی خدا در جایی، پشت کهکشان‌ها نیست»؛^۳ در واقع کسی که تجربه دینی به او دست داده باشد صاحب گوهر گرانبهایی است.^۴ چنین انسانی، ایمان دارد و از آرامش برخوردار است. به راستی معیاری که جواز اظهار این مطلب را اعطاء کند که چنین حیاتی بر حق نیست و چنین تجربه‌ای معتبر نیست و چنین ایمانی فریب و پنداری بیش نیست، کدام است؟ آیا واقعاً و رای حقایق مرتبط با مسائل بنیادی، حقیقتی وجود دارد که یاریمان کند تا زندگی کنیم؟^۵

هیچ کس نمی‌تواند بداند امور متعالی چیستند. بنابراین باید آنها را چنان که تجربه می‌کنیم در نظر آوریم. و اگر چنین تجربه‌ای باعث می‌شود که زندگی برای خودمان و برای آنان که دوست می‌داریم سالم‌تر، زیباتر، کامل‌تر، و رضایت‌بخش‌تر باشد، می‌توانیم با

۱. Corbell, Lionel, *The Religious Function of the Psyche*, First ed. Routledge, 1996, p.13.

۲. فوردهام، فریدا، مقدمه ای بر روانشناسی یونگ، ترجمه مسعود میربهاء، سازمان انتشارات اشرفی، ۲۵۳۶، ص ۱۳۲.

۳. یونگ، کارل گوستاو، روح و ...، ص ۱۳۴.

۴. همو، روانشناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، شرکت سهامی کتاب های جیبی، ۱۳۵۲ش، ص ۲۰۷.

۵. همو، جهان‌نگری، ترجمه جلال ستاری، انتشارات توس، ۱۳۷۲ش، ص ۲۰۳.

اطمینان بگوییم: «این توفیق الهی بود».^۱ چرا که انسان، به عنوان موجودی اجتماعی، نمی‌تواند مدت زمانی دراز، بدون رشته‌های پیوند با جامعه زندگی کند؛ همچنین فرد، بدون رجوع به مبدایی که دنیوی نیست و قادر به تعدیل تأثیر بس قدرتمند عوامل خارجی است، حقانیت و مشروعیتی واقعی برای وجود و استقلال معنوی و اخلاقی خویش نمی‌تواند بیابد. انسانی که در حق ریشه نداشته باشد، نمی‌تواند تنها به حکم رأی و عقیده شخصی خویش، در برابر قدرت مادی و اخلاقی صادره از جهان خارج، مقاومت کند. انسان برای اثبات و تأیید وجود خود در برابر جهان خارج، محتاج بداهت تجربه باطنی و احساسات متعالی خویش است. چون تنها تجارب زیسته و دریافته به آزمایش وجدان، می‌توانند مانع از لغزیدن اجتناب‌ناپذیرش در دامان توده‌های خلق گردند.^۲

پس به نظر یونگ، حیات روان‌شناختی فرد، نه فقط به نفس (ایگو) و آراء و عقایدش یا به تعینات و موجبات اجتماعی، بلکه به همان اندازه به مرجعیتی متعال نیز وابسته است. نه شعارهای اخلاقی، هرچند والا باشند، و نه اظهار ایمان، هر اندازه شکوه‌مندانه و با اعتقاد راسخ بیان شده باشد، پایه‌گذار استقلال و آزادی فرد نمی‌توانند بود؛ آنچه این آزادی را پی می‌نهد، تجربه وجدان یعنی تجربه بی‌چون و چرای مناسبات متقابل شخصی میان آدمی و مصدری است که دنیوی نیست، و تنها این رابطه قادر به تعدیل وزن «جهان و احکام آن» است.^۳

پرسشی که مطرح می‌شود این است که اعتقادات دینی در انگیزش یا منع تجربه دینی چه نقشی دارند؟ به نظر یونگ «اعتقادات، اشکال مدون و جزمی تجربه دینی اولیه هستند. مضامین و محتویات تجربه، تقدس می‌یابند و معمولاً در ساختاری از عقاید خشک، منجمد می‌شوند. سپس تکرار تجربه اولیه، به آئین و نهادی تغییرناپذیر بدل می‌گردد. این امر ضرورتاً به معنی تحجر بی‌روح نیست؛ برعکس ممکن است ثابت شود که یک شکل از تجربه دینی برای میلیون‌ها انسان و طی هزاران سال معتبر باشد، بدون وجود هیچ ضرورت حیاتی برای جایگزین کردن آن. مسلماً درست است که نه تنها بودا، محمد، کنفوسیوس و

۱. وولف، دیوید ام، *روانشناسی دین*، ...، صص ۶۴۱-۶۴۲.

۲. یونگ، کارل گوستاو، *جهان‌نگری*، ...، ص ۱۲۸.

۳. یونگ، کارل گوستاو، *جهان‌نگری*، ...، ص ۱۲۶.

زرتشت بلکه همچین مانی، هرمس و... و خدایان بسیار در فرهنگ‌های اسرارآمیز دیگر، ارائه‌کننده پدیده دینی هستند. روان‌شناسی باید چشم از روی جنبه بشری مسئله دینی بردارد، چرا که با تجربه دینی اولیه، کاملاً جدا از آن چه که این اعتقاد از آن به وجود آمده، مربوط می‌شود.^۱ پس همانگونه که یونگ می‌گوید: «باور، جانشین مناسبی برای تجربه درونی نیست و وقتی این گونه نباشد، حتی ایمانی راسخ نیز که به طور معجزه‌آسایی توفیق الهی فرض شده باشد، اعجازش را از دست می‌دهد».^۲ اما اگر اعتقاد و جزم همراه با تجربه دینی باشد، وضع فرق می‌کند. یونگ می‌نویسد: «من در حرفه ام مردم بسیاری را که تجربه بی‌واسطه به آنها دست داده و نمی‌خواستند یا نمی‌توانستند به مرجعیت تصمیم کلیسایی تن دهند، تشویق نموده‌ام. من آنها را در بحران تضادها و تعارضات پرشور، در برابر ترس‌هایشان از جنون، در سراسر سردرگمی‌ها و افسردگی‌های ناامیدکننده که مضحک و در عین حال ترسناک بودند، همراهی کرده‌ام. بنابراین از اهمیت فوق‌العاده جزم [داگماهای دینی] و مناسک، حداقل به عنوان شیوه‌های بهداشت روانی، کاملاً آگاهم. اگر بیمار کاتولیکی است که به تکالیف دینی خود عمل می‌کند، من به او توصیه می‌کنم تا اعتراف کند و عشای ربانی را به منظور حمایت خودش در برابر هجوم تجربه مستقیم انجام دهد».^۳ نقش حمایت‌کننده جزم به این مسئله بر می‌گردد که یونگ تجربه روان‌پریشی را در بسیاری موارد، به صورت تسلیم شدن غیرارادی به هجومی از سوی ناخودآگاه (=نومینوس) توصیف می‌کند. در این مواجهه است که عملکرد سودمند جزم را می‌توان مشاهده کرد. جزم جانشینی نمادین برای تجربه مستقیم فراهم می‌کند و به عنوان سپری میان ذهن خودآگاه و نیروی اجتناب‌ناپذیر ناخودآگاه عمل می‌کند.^۴

رؤیا، اسطوره، تجربه دینی

۱. McGuire, William, *The Collected Works of ...*, p.9.

۲. پالمر، مایکل، فروید یونگ ...، ص ۲۲۳.

۳. McGuire, William, *The Collected Works of ...*, p.43

۴. Connolly, Peter, *Psychological Approaches*, First ed. by Peter Connolly, London: Continuum, 1999, p.14.

از نظر یونگ هم رؤیاها و هم تجربیات دینی نمونه‌هایی از تجلی‌های مستقیم و بی‌واسطه تصاویر هستند. اگر چه رؤیاها جبران‌کننده هستند، اما غیر منطقی و نامعقول‌اند، در حالی که تجربیات دینی شامل هراس‌ها و ترس از جنون، آشفتگی‌ها و افسردگی‌های شدید و در عین حال مضحک و وحشتناک هستند.^۱ رؤیاها می‌توانند منجر به تجربه دینی بی‌واسطه و مستقل از نظام اعتقادی شوند. «من اعتقاد دارم که رؤیاهای ما واقعاً از دین صحبت می‌کنند و این که رؤیاها، می‌خواهند که چنین کاری را انجام دهند. از آنجایی که رؤیا ساختاری منسجم و معین دارد، نشان‌دهنده یک هدف و یک منطق خاص است، یعنی رؤیا انگیزه‌ای هدفمند دارد و در محتوای خود به آن هدف، دست می‌یابد». بدین ترتیب، اگر رؤیاها از دین صحبت می‌کنند، نباید توهم محسوب شوند و نباید انکار یا سرکوب شوند.^۲

اسطوره و دین نیز، به طور سنتی با هم تعامل دارند. اسطوره بر خلاف اعتقاد که تنها آگاهی‌بخش است، سازنده تجربه است. دینی که نتواند با جذب اسطوره موافق با خود، تفسیر تازه‌ای از امور به دست دهد، مرده است. حیات معنوی دین به استمرار اسطوره بستگی دارد و این در صورتی ممکن است که در هر دوره‌ای اسطوره را به زبان آن دوره تفسیر کنند و مسائل آن را در متن جهان‌بینی آن عصر قرار دهند.^۳ قلب و مرکز دین از نظر یونگ، نه ایمان و نه عمل، بلکه تجربه است، و اسطوره بهترین زمینه را برای تجربه خداوند، که به معنی ناخودآگاه است، فراهم می‌کند. بدین ترتیب یونگ مسیحیت اولیه را هم به سبب اقتباس اساطیر گوناگون و هم مطابقت یافتن با آنها، تحسین می‌کند: «همچنان که اسطوره [ی ققنوس]^۴ پذیرفته شده در مسیحیت، اول از همه گواه حیات و بقای اسطوره

۱. Merkur, Dan, "Psychology of Religion", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, first ed. By John.R Hinnells, London and New York: Routledge, 2005, p.176.

۲. Shamdassani, Sonu, *Jung and the Making of Modern Psychology*, first ed., Cambridge University Press, 2003, p.173.

۳. زروانی، مجتبی، «یونگ و دین»، *مجله دانشکده علوم انسانی*، دانشگاه تهران، شماره ۱۱، ۱۳۸۴ش، ص ۱۲۲.

۴. Phoenix: پرنده‌ای است افسانه‌ای و بسیار زیبا که بنا بر افسانه‌ها ۵۰۰ یا ۶۰۰ سال در صحاری عرب عمر می‌کند، خود را بر تلی از خاشاک می‌سوزاند، از خاکسترش دگر بار با طراوت جوانی سر بر می‌آورد و دور دیگری از زندگی را می‌گذراند و تمثیلی است از فناپذیری و حیات جاودان. خاستگاه اسطوره ققنوس تمدن قدیم مصر بوده و بعدها به ترتیب در تمدن‌های یونانی و رومی و مسیحی درباره آن سخن گفته‌اند.

است؛ اما حیات مسیحیت را نیز، که قادر به تفسیر و جذب چنین اساطیر بسیاری بود، اثبات می‌کند. یونگ می‌گوید که مسیحیت مدرن با جدا کردن ایمان از عمل و کوشش بدون نتیجه برای تکیه بر ایمان محض، به بیراهه افتاده است. اعتراض یونگ در اینجا این است که حتی ایمان هم برای خودش نیازمند تجربه است. اسطوره برای تجربه و بنابراین، برای دین ضروری است.^۱

یونگ به صراحت ادعا می‌کند که کارکرد عمده روان‌شناسی او ایجاد ارتباط میان حقایق نهفته در نمادهای دینی سنتی و تجربه روانیمان است. زندگی دینی، تکوین ما را در پی دارد، یعنی توجه عمیق به آنچه که خود را، در آن لحظات تجربه معنوی که وقتی ایگو و خود یکدیگر را مخاطب قرار می‌دهند، مشخص می‌کند.^۲

همان‌گونه که یونگ می‌گوید: «روان نمی‌تواند به فراسوی خود حرکت کند و نیز نمی‌تواند حقایق مطلق را وضع کند». این بدان معنا نیست که هیچ چیزی جدای از روان وجود ندارد و بنابراین به معنای آن نیست که هیچ خدایی هم وجود ندارد؛ بلکه به این معنی است که تجربه روانی تنها تجربه‌ای است که ما داریم و «ما ناامیدانه در دنیایی کاملاً روانی گیر افتاده‌ایم» و بر همین اساس، هیچ توضیحی در این مورد وجود ندارد که آیا اینها، تجاربی هستند درباره موجودی که دارای هستی عینی است و جدای از این تجربه‌ها وجود دارد. بنابراین، همه افراد می‌توانند وجود خداوند را به عنوان پدیده‌ای روانی تأیید کنند؛ خداوند واقعیت بلاواسطه است و خود معرف تجربه روانی است که در اعماق وجود افراد، با آنها ارتباط برقرار می‌کند. او واقعیت روانی تأیید شده و شناخته شده‌ای است که با پاسخ فرد به تصاویر کهن الگوی خدا مشخص می‌شود.^۳

یونگ در مورد وجود خداوند نیز از تجربه (خداوند) صحبت می‌کند، در حالی که نسبت به موجودیت یک خدای برین لادری است. می‌گوید که برایش پرسش در باب این

ادبیات قرون وسطی، به ویژه متون کلیسا، نیز سرشار از اشارات و مضامین مربوط به ققنوس است و طول و تفصیلی که طی قرون به آن داده‌اند اصل اسطوره را دو چندان شگفت‌آور جلوه می‌دهد.

۱. Segal, Robert. A, *Jung on Mythology*, London, Routledge, 1998, p.35.

۲. Unalov, Ann, *The Cambridge...*, p.300.

۳. پالمر، مایکل، فریید یونگ ...، ص ۱۸۱.

که اصلاً خدائی وجود دارد یا نه بیهوده است چون نگرش متافیزیکی او در اساس کانتی است: «در 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». این مطلب در فهم اندیشه یونگ اساسی است. تمامی اندیشه خدا استوار است بر تجربه (انسان)، نه بر موجودیت خدایی برین و انسان‌وار که به نظر وی دست‌نیافتنی است.^۱

بنابراین شیوه یونگ برای رهایی از آشفتگی عصر جدید، دست یافتن به منبع همه ادیان است. این دست‌یابی می‌تواند نیروهای حیاتی تجربه دینی را احیا کند و می‌تواند موجب نگرشی دیگرگونه در مورد سنت‌ها، نمادها و مناسک آنها شود.^۲

نتیجه

یونگ از لحاظ معرفت‌شناختی کانتی است و در عین حال که برای دین و تجربه دینی نقشی مثبت قائل است اما نسبت به منشأ این تجربه دینی موضعی لادری‌گرایانه دارد. دغدغه و دل‌مشغولی او در پرداختن به تجربه دینی، نه دین و نه تجربه دینی، بلکه انسان است. تجربه دینی او را در شناخت اعماق روان انسان یاری می‌کند. هر آنچه که انسان را از سردرگمی‌ها، رنج‌ها و بی‌معنایی برهاند، مفید و قابل توجه است. دین از فعالیت ضمیر ناخودآگاه انسان سرچشمه می‌گیرد و محتویات آن با کشف و شهود عیان، و سپس به زبان نمادین بیان می‌شود تا انسان سرگشته و حیران را با سرچشمه زندگی و زیبایی و معنا آشنا نماید. به همین سبب تجربه دینی سرشار از علائم حیاتی و معنا بخشی به زندگی است تا انسان از سرگردانی و شرور و رنج‌ها قدری رهایی یابد و زندگی قابلیت و ارزش زیستن داشته باشد. لذا تجربه دینی که معنا بخش زندگی بشر است از اهمیتی فراوان در روان‌شناسی او برخوردار بود و حتی به عنوان درمان نیز مورد استفاده قرار می‌گرفت.

۱. مورنو، آنتونیو، یونگ خدا/ایان ...، ص ۱۰۳.

۲. Dourley, John, *Jung and the ...*, p.44.

منابع

- آذربایجان، مسعود، مهدی موسوی اصل، *درآمدی بر روانشناسی دین*، چاپ اول، پژوهشگاه حوزه و دانشگاه و سازمان سمت، ۱۳۸۵ش.
- اودانینگ، والتر، یونگ و سیاست، ترجمه علیرضا طیب، چاپ سوم، نشر نی، ۱۳۷۹ش.
- پالمر، مایکل، فریود یونگ و دین، ترجمه محمد دهگانپور-غلامرضا محمودی، چاپ اول، انتشارات رشد، ۱۳۸۵ش.
- پرودفت، وین، تجربه دینی، ترجمه عباس یزدانی، چاپ دوم، انتشارات کتاب طه، ۱۳۸۳ش.
- زروانی، مجتبی، «یونگ و دین»، *مجله دانشکده علوم انسانی دانشگاه تهران*، شماره ۱۱، ۱۳۸۴ش.
- فروم، اریک، *روانکاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان، چاپ چهارم، انتشارات پویش، ۱۳۵۹ش.
- فورد هام، فریدا، *مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ*، ترجمه مسعود میربهاء، چاپ سوم، سازمان انتشارات اشرفی، ۲۵۳۶.
- قراملکی، احد فرامرز، «درآمدی بر دین شناسی یونگ»، *مجله قیاسات*، شماره ۶ و ۵، ۱۳۷۶ش.
- مورنو، آنتونیو، *یونگ خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، چاپ اول، نشر مرکز، ۱۳۷۶ش.
- وولف، دیوید ام، *روانشناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، چاپ اول، انتشارات رشد، ۱۳۸۶ش.
- هود، رالف، «تجربه دینی روانشناسی دین و الاهیات»، ترجمه و تدوین احد فرامرز قراملکی، *مجله قیاسات*، شماره ۸ و ۹، ۱۳۷۷ش.
- یونگ، کارل گوستاو یونگ، *انسان و سمبولهایش*، حسن اکبریان طبری، چاپ دوم، تهران، نشر دایره، ۱۳۸۳ش.
- همو، جهان نگری، ترجمه جلال ستاری، چاپ اول، انتشارات توس، ۱۳۷۲ش.
- همو، روانشناسی و دین، ترجمه فواد روحانی، چاپ اول، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی، ۱۳۵۲ش.
- همو، روح و زندگی، ترجمه لطیف صدقیانی، چاپ سوم، انتشارات جامی، ۱۳۸۷ش.
- همو، *ضمیر پنهان (نفس نامکشوف)*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، چاپ پنجم، انتشارات کاروان، ۱۳۸۵ش.
- Alston, William P., *Perceiving God The Epistemology of Religious Experience*, Cornell University Press, Ithaca and London, 1993.
- Connolly, Peter, *Psychological Approaches*, first ed. By Peter Connolly, London: Continuum, 1999.
- Corbell, Lionel, *The Religious Function of the Psyche*, first ed. Routledge, 1996.
- Dourley, John, *Jung and the Recall of the Gods*, Journal of Jungian Theory and Practice, Vol.8, No.1, 2006.
- Gooch, Todd A., *The numinous and Modernity, an Interpretation of Rudolf Otto, s Philosophy of Religion*, Walter de Gruyter, Berlin, New York, 2000.

- James, William, *The Varieties of Religious Experience*, Routledge, London and New York, 2002.
- Kripal, Jeffrey, "Mysticism", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*, Blackwell Publishing, 2006.
- Livingston, James C., *Modern Christian Thought*, vol.1 Prentice Hall, New Jersey, 1988.
- Main, Roderick, "Psychology of Religion", *The Blackwell Companion to the Study of Religion*. first ed. by Robert A.Segal, 2006.
- Malony, H. N., "Religious Experience", *Abingdon Dictionary of Living Religions*, General Editor, Keith Crim, Abingdon, U.S.A , 1981.
- Markham, Ian.S, *Understanding Christian Doctrine*, Australia, Blackwell Publishing, 2008.
- McGuire, William, *The Collected Works of C.G.Jung*, Vol.11, 2nd ed., Routledge & Kegan Paul, 1963.
- Meister, Chad and J.B. Stump, *Christian Thought, a Historical Introduction*, London and New York, Routledge, 2010.
- Merkur, Dan, "Psychology of Religion", *The Routledge Companion to the Study of Religion*, first ed. By John. R. Hinnells, London and New York, Routledge, 2005.
- Momen, Moojan, *Understanding Religion A Thematic Approach*, Oxford, Oneworld Publications, 2009.
- Otto, Rudolf, *The Idea of the Holy*, transl.J.W.Harvey, London, Oxford University Press, 1923.
- Rankin, Marianne, *An Introduction to Religious and Spiritual Experience*, continuum, 2008.
- Schmidt, Roger, *Exploring Religion*, 2nd ed., U.S.A: Wadsworth Publishing Company, 1980.
- Segal, Robert.A, *Jung on Mythology*, London, Routledge, 1998.
- Shandasani, Sonu, *Jung and the Making of Modern Psychology*, First ed., Cambridge University Press, 2003.
- Sharpe, Eric.J, *Comparative Religion; A history*, Lasalle, Illinois, 1986.
- Unalov, Ann, "Jung and Religion: The Opposing Self", *The Cambridge Companion to Jung*, ed. by Polly Young-Eisendrth-Terence Dawson, 1997.