

تحلیلی بر زمینه‌های شکل‌گیری دیدگاه روان‌شناختی دین از منظر فروید

غلامحسین خدري*

چکیده

تحلیل روان‌گرایانه از ریشه‌های تاریخی و ماهیت دین از سوی فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) روان‌کاوی اتریشی، هنوز هم در شمار معروف‌ترین نظریه‌های متداول در حوزه روان‌شناسی دین در عالم معاصر است. وی از یک طرف، هرگز نتوانست با وجه ربّانی خداگونه‌گی انسان از در آشتی درآید و از سوی دیگر، با کشش مفرطش به روان‌تحلیل‌گری صرف، (به‌ویژه هیپنوتیزم و پالایش روانی) — که تا آخر عمر، شیوه‌ای مستمر در کارهای علمی‌اش بود — سرانجام به این عقیده کشیده شد که اساساً تمایل به دین، توهمی بیش در راه تحقق آرزوهای بشر نیست. این خامه، ضمن ارائه اساسی‌ترین عوامل تاثیرگذار بر شکل‌گیری اندیشه وی در رمزگشایی از راز تمایل بشر به این مهم، با رویکردی تحلیلی-انتقادی و با استناد بر اموری هم‌چون فقدان مماثلت و تشابه میان گروه‌های شاهد مبتلا به اختلالات روانی با گروه بی‌شمار دین‌داران، مشاهدات محدود و تسری نتایج به همه انسان‌ها، عدم پاسخ‌گویی روشن به موارد نقضی ایرادشده، تمسک به پیش‌فرض‌هایی که در روند علوم تجربی، وجاهت علمی خودشان را از دست داده‌اند، اتخاذ رویکرد کاملاً مادی به جهان هستی به جای عقل‌گرایی فلسفی، درصدد اثبات عدم جامعیت و فقدان مانع از غیریت نظریه روان‌کاوانه وی در ترسیم رمزگشایی علت و ماهیت گرایش انسان‌ها به دین در طول حیات بر این کره خاکی است.

کلیدواژه‌ها: فروید، لیبیدو، ساختار ذهن، روان‌کاوی، دین.

* دانشیار گروه فلسفه اخلاق و کلام، دانشگاه پیام نور مرکز تهران جنوب، gh.khedri@jonoub.tpmu.ac.ir

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۱/۰۳، تاریخ پذیرش: ۱۴۰۰/۱۲/۱۵

۱. مقدمه

روانشناسی دین، یکی از شاخه‌های بینارشته‌ای میان علم روان‌شناسی و پدیده‌های الهیاتی است و غایت قصوای آن نیز، کاوشی در وجه روان‌شناختی دین است. کاربست این واژه را اولین بار ادوین استار باک (۱۸۶۶-۱۹۴۷م) روان‌شناس تربیتی آمریکایی و نمایندهٔ مکتب کلارک در کتابی که به همین نام در سال ۱۸۹۹م منتشر کرد، مطرح ساخت. رویکرد وی بر مبنای گردآوری مجموعه‌ای از اطلاعات فراوان پرسش‌نامه‌ای، تحلیل و کمی کردن آن‌ها برای نشان دادن گرایش کلی بشر به مفاهیمی از جمله دین و خدا بود. با این وجود، وی در این اثر، اعلام کرد که دین صرفاً یک راز است و علم هرگز ابعاد آن را نخواهد شناخت و در مقابل، رویکرد ویلیام جیمز (۱۸۴۲-۱۹۱۰م) قرار دارد که در کتاب *انواع تجربهٔ دینی*، دین را عمیق‌ترین و خردمندانه‌ترین امر در میان انسان‌ها می‌داند (رویکرد وی بیش‌تر بی‌الینی و کم‌تر تجربی است).

دیدگاه روان‌کاوانهٔ زیگموند فروید (۱۸۵۶-۱۹۳۹م) نظریه‌پرداز اتریشی در برابر این رویکردها به دین، کاملاً خصمانه بود و در نتیجه، تا آخر عمر، هرگز نتوانست با وجه فطری و ربّانی دین و اثربخشی آن بر روح و روان آدمی، از در آشتی درآید. تصویر خدا به‌عنوان علت موجهه و مبقیهٔ دین، در یافته‌های فروید، انعکاسی از صورت‌های آرمانی از پدری عالم به همه‌چیز و توانا به همه‌کار است که در کودکی تجربه شده است؛ در نتیجه وی آن را نوعی فرافکنی نهادینه‌شده از پدر واقعی مشخص با زیرنهاد روانی سرکوب‌شدهٔ عقدهٔ ادیپ در پسران در حرمان، و ناکامی در داشتن رابطهٔ جنسی با مادران و عقدهٔ الکترا در دختران به‌واسطهٔ عدم تحقق ارضای جنسی با پدران، در نظر می‌گرفت. او که ریشه و بنیاد گرایش به دین را صرفاً توهم و بلکه روان‌رنجوری و سواسی و همگانی تلقی می‌کرد، تمام تلاشش معطوف به این شد که از طریق غواصی در ضمیر ناخودآگاه بشر و با استمداد از استعاره‌ها بتواند به‌زعم خود و به‌عنوان یک روان‌کاو صرف، پس از تفهیم دمل‌های چرکین پنهان‌شده در اعماق ضمیر انسان، از طریق دورکردن وی از حالت وابستگی کودک‌گونه‌گی، آدمی را با واقعیت اصیل مواجه کند و در ادامه، به قصد بازکردن زنجیره‌های دین‌طلبی، به دنیای پختگی و رشدیافته‌گی انسان که همانا علم راستین و سلامت روانی است، قدم بگذارد. نظریهٔ روان‌شناسی دین فروید از برجسته‌ترین مصادیق همین رویکرد نوظهور جدید از آب درآمد. واقعیت مسلّم این است که دیدگاه‌ها و نظریات وی توانست بیشترین اثرگذاری گسترده بر

متفکران قرن بیستم از خود برجا بگذارند (Stepansky, ۱۹۸۳:۲۴) تاجایی که فلسفه را نیز بی‌نصیب نگذاشت؛ به‌خصوص جریاناتی که در غرب ذیل پست‌مدرنیسم قرار می‌گیرند؛ تاجایی که نتوانست تأثیرات گسترده‌ی نقدهای پرشمار شاگردانش بر رویکردها و نتایج به‌دست آمده‌ی او را بر طیف وسیعی از متفکران و سایر دانش‌ها کم کند.

فروید که خودش را یهودی رهاشده، شکاک و کاملاً بیدین می‌دانست، در راستای تبیین و تثبیت نظریات خود در خصوص علل گرایش انسان‌ها به دین، به‌طور عموم و باور و کشش آنان به سمت خدا، اقدام به نگارش و انتشار پنج اثر مهم کرد. وی در این آثار، کاملاً رویکرد روان‌کاوانه‌ی صرف خود را نشان می‌دهد. *توتم و تابو* (۱۹۱۳م)، *آینده‌ی یک پندار* (۱۹۲۷م)، *تمدن و ملامت‌های آن* (۱۹۳۰م)، *موسی و یکتاپرستی* (۱۹۳۹م) و *کشش‌های وسواسی و اعمال دینی* (۱۹۷۰م)، شاه‌کارهای به‌زعم وی برای تثبیت این نظریه هستند. آنچه همواره برای وی به‌عنوان مسئله‌ای مهم جلوه‌گری می‌کرد، تبیین و تحلیلی دقیق از خاستگاه دین‌داری در میان خیل کثیر و گسترده‌ی مردم بود. از همان ابتدا که نشان از زاویه‌دار بودن این موضوع در حاق اندیشه‌اش دارد— و در نخستین مقاله‌اش نیز به قرابت و شباهت‌های ویژه‌ی میان افراد دارای اختلالات روانی (Nervous or Mental disorder) با رفتارهای انسان‌ها در مراسم دینی، توجه خاص و معناداری داشت و در نتیجه، نتایج ناشی از گروه شاهد (اول) را بر تمامی دین‌داران (گروه دوم) تعمیم و تسری داد.

مخفی نماند که تحلیل‌های روان‌شناختی فروید از تبیین علل کشش به دین در ادامه، مورد نقدهای جدی قرار گرفت و بعدها و با گذر زمان، روشن شد که اعتماد راسخ وی در دو اثر *توتم و تابو*، *موسی و یکتاپرستی* به نظریه‌های تاریخی و انسان‌شناسانه، کاملاً غیرموجه و غیرعلمی است. برای نمونه، از یک‌طرف، زوال بن‌مایه‌ی اساسی نظریه‌ی وی درباره‌ی موسی و جهان‌شمولی *توتم‌پرستی*، و از طرف دیگر، تکیه‌کردن به فرضیه‌ی بی‌اعتبار لامارک در مورد به‌ارث‌بردن خصوصیات اکتسابی، مانند احساس گناه پسران انسان‌های اولیه از پدرکشی، که در عداد پیش‌فرض‌های اصلی نظریه‌اش قرار داشتند، موجب شد که اکنون، نظریه‌ی فروید از وجاهت بی‌چون و چرای علمی افتاده و به سطحی محدود و گزیده‌ای از پدیدارهای دینی محدود و متمرکز شود. گذر دانش علمی به‌خوبی نشان از این دارد که ادعای وی— که تصورات ما از خدا ریشه در آرزوی داشتن یک پدر دارای قدرت مطلق دارد— با بسیاری از تحقیقات تجربی در اثبات نقش مهم‌تر مادر در شکل‌گیری همین تصور در تضاد است. یافته‌های تجربی به‌خوبی نشان می‌دهند که التزام به مناسک دینی، غالباً

برخلاف ادعای وی، نه تنها نشان از بیماری روان‌پریشی ندارد بلکه رابطه مستقیمی با سلامت روانی فرد و جامعه دارد. در نتیجه، امروزه اندیشه‌های فروید در باب گرایش به دین، به‌طور مستقیم، چندان مورد توجه علمی نیست و بیش‌تر نقش تاریخی آن، مورد نظر متفکران حوزه روان‌شناسی دین قرار می‌گیرد.

عوامل تأثیرگذار بر شکل‌گیری اندیشه وی در رمزگشایی از راز تمایل بشر به دین، عبارتند از:

الف) غلبه فکر فلسفی رایج در قرن نوزدهم که همانا علم‌زدگی افراطی متأثر از دیدگاه اثبات‌گرایی (پوزیتیویسم) که در آینده یک پندار او، صورت‌بندی این نگاره در آمیزه‌ای از اثبات‌گرایی، علم‌گرایی افراطی و الحاد، قابل رصد است؛

ب) فلسفه بدبینانه شوپنهاور و سلطه نفسانیات و هیجان‌ات بر انسان به‌هم‌راه موندشناسی لایبنیتس که در آن مונادها، تنها مرکز و مبنای فعالیت و انرژی به‌شمار می‌آیند؛

ج) تأثیرپذیری عمیق از اصل حتمیت (دترمینیسم) که بر جبر علی و معلولی تأکید می‌کند و هیچ راهی برای اراده آزاد باقی نمی‌گذارد؛

د) اندیشه‌های داروین نظیر مفهوم رشد، فرآیند تغییر، مفاهیم تثبیت و بازگشت و به‌ویژه، تفکر تکاملی نیز بر بسیاری از پیش‌فرض‌های اساسی روان‌تحلیل‌گری فروید نقش‌آفرینی داشته‌اند.

۲. درآمدی بر گفتمان فکری معاصر فروید

فضای غالب بر سده نوزدهم در غرب به‌گونه‌ای کاملاً انتقادی و بلکه نقضی، نسبت به گرایش‌ات دینی و مفاهیم کلیدی آن شکل گرفته است و عمده تلاش‌ها نیز توسط متفکران آن دوره در راستای تبیین صرفاً علمی نسبت به علل تمایلات به دین‌داری معطوف شده بود (برای مثال، فلسفه‌های روشنگری، جنبش‌های رومانتیسیسمی و همین‌طور، نظریه انتخاب طبیعی داروین، رخداد‌های مهم این قرن هستند). رویکردها به دین در آن برهه، اغلب به تشکیک و یا انکار در حقانیت دین منجر می‌شد. در این میان، درکنار فلاسفه و کسانی که می‌کوشیدند وزن عقلانی دلایل را به‌سود وجوه فلسفی در ترازوی بازخوانی علت‌گرایش به دین بالا ببرند، گروهی از روان‌شناسان نیز می‌کوشیدند به‌جای تحلیل‌های مبتنی بر دلیل فلسفی و عقلانی، صرفاً براساس تحلیل‌های کمی و مشاهدات تجربی سراغ

رمزگشایی از کشش آدمی به دین پردازند و در نتیجه، این رویکرد بی‌اثر کردن هرگونه کوشش مبتنی بر افق فلسفی را رقم می‌زد.

۳. محور اصلی گفتمان غالب در این سده سرنوشت‌ساز، موارد ذیل بودند:

الف) غلبه و سیطره تفسیر و برداشتی مکانیکی از جهان و مفروض گرفتن آن به‌مثابه صرفاً ساعتی که با ساخته‌شدن ساعت و شروع به‌کار آن، دیگر برای ادامه کار خود، نیازی به سازنده ندارد.

ب) طرح نظریه تکامل انواع توسط چارلز داروین (۱۸۰۹-۱۸۸۲م) زیست‌شناس و زمین‌شناس انگلیسی و تأیید و تأکید دیگران بر این نظریه، براین اساس، دیگر انسان نه‌تنها از موضع خلیفه الهی برخوردار نبوده، بلکه حتی در آفرینش نیز استقلال خود را از دست داده و موجودی تکامل (فرگشت) یافته از نوعی حیوان قرار داده می‌شود (قراملکی، ۱۳۷۳: ۱۵۴).

پ) در بخش زمین‌شناسی نیز تعارضاتی جدی میان داستان نوح که به‌عنوان یک واقعیت و حقیقت تاریخی در میان پیروان ادیان مطرح بوده و هست با یافته‌های علمی جدید به‌وجود آمد که حداقل با تفسیر و تبیین‌های اولیه عمر زمین به‌وسیله علم زمین‌شناسی سازگاری نداشت.

ت) متکلمین و فلاسفه‌ای که در طول تاریخ حیات خود با استدلال به اصل علیت (رابطه بین علت و معلول) سعی و تلاش کردند تا خداشناسی و اثبات وجود خداوند را بر این استدلال پایه‌ریزی کنند و با این برهان عقلی و فلسفی، جواب منکران را بدهند با طرح نظریه اصل عدم قطعیت در فیزیک کوانتومی هاینبرگ و زیر سؤال رفتن اصل علیت، تمامی استدالات فلاسفه و متکلمین به‌یک‌باره ظاهراً دچار تردید شد، گرچه به‌نظر اینشتین موفقیت اولیه عظیم نظریه کوانتوم نمی‌تواند مرا به تصادفی محض و مانند طاس نرد بودن حرکات جهان اتمی معتقد و متقاعد گرداند... اعتقاد راسخ من این است که سرانجام، بشر می‌تواند به نظریه‌ای دست یابد که در آن، مصادیق عینی‌ای که بر اثر وجود قوانین با یکدیگر ارتباط یافته‌اند، احتمالات نباشند، بلکه امر واقع و قابل ادراک باشند (ایان باربور، ۱۳۹۴: ۳۳۵).

زندگی پژوهشی فروید سه مرحله داشت. در مرحله اول، تحقیقات او بیش‌تر جنبه

بالینی داشت، نتیجه آن، آثاری مانند تفسیر *رؤیا* شد که از آن به‌عنوان یکی از دوران‌سازترین کتاب‌های قرن بیستم نام می‌برند. بنابر نظر وی، رؤیاها علائم و نشانه‌های شاه‌راهی برای دستیابی به ناخودآگاه انسان هستند. وی با تفسیر رؤیا تلاش کرد پی به علت روان‌رنجوری ببرد. در دوره دوم، بیشتر به مباحث فرهنگی می‌پردازد که نتیجه آن، آثاری مانند *توتم و تابو* است و در سومین دوره، تأملات او فلسفی و فراروان‌شناختی هستند که از آن‌ها می‌توان به *تمدن و ملالت‌های آن* اشاره کرد.

۴. بسترها و زمینه‌های نظریه روان‌شناسانه دینی زیگموند فروید

۴-۱ غلبه علم‌زدگی افراطی متأثر از دیدگاه اثبات‌گرایی یا فلسفه تحصّلی (پوزیتیویسم)

توماس هنری هاکسلی (۱۸۲۵-۱۸۹۸م) زیست‌شناس و آناتومیست انگلیسی و هم‌کارانش در باشگاه *x-club* کوشیدند تا با حاکم کردن روحیه علمی بر تاریخ طبیعی، آن را از تأثیر زنان، عوام و کشیش‌ها رها کنند و علمی سکولار را در مرکز حیات فرهنگی در انگلستان دوره ویکتوریا عرضه کنند (Barton, ۱۹۹۰: ۵۳-۸۱). آن‌ها درحقیقت، با انجام دادن این عمل، به هدف فرهنگی و سیاسی خود در ترسیم نزاع و بلکه تعارض میان الهیات و علم جدید رسیدند، نزاعی که به قرن نوزدهم هم محدود نماند و پس از آن هم، ادامه یافت. نگارش آثار مهم و تأثیرگذار در این دوره، نشان از این کشمکش و درگیری جدی میان این دو است. تاریخ‌پیکار علم با الهیات در جهان مسیحی (White, ۱۸۹۶: ۸۷) و تاریخ نزاع میان علم و دین (Draper, ۱۸۷۵) نشان از اسطوره نبرد همیشگی میان علم و دین به‌خصوص در این دوره زمانی خاص است (Harrison, ۲۰۰۶: ۸۶-۸۷). تا زمان نیوتن (۱۶۴۲-۱۷۲۷م) قرن هفدهم و هیجده میلادی که علم فیزیک یکم‌تاز میدان بود، جایی برای ابراز وجود سایر علوم وجود نداشت و زمینه ظهور و بروز آن‌ها پس از این قرن‌ها و مخصوصاً قرن نوزدهم آغاز می‌شود و از آنجایی که جو حاکم بر این دوران، به‌گونه‌ای است که حس‌گرایی و اصالت تجربه، محک علمی بودن قرار می‌گیرد، به‌طور طبیعی، تئوری و نظریه‌هایی مهر علم و دانش راستین بر آن‌ها زده می‌شود که صرفاً تجربه‌پذیر باشند. در نتیجه، بسیاری از دانش‌هایی که واجد گزاره‌های مشتمل بر مبادی مابعدالطبیعی، وحیانی، توصیه‌ای و دستوری داشتند (همانند ادیان که در رأس آن‌ها قرار می‌گرفتند) از مجموعه

علوم خارج شده و در گوشه‌های نهاده می‌شلسند. البته کار به این جا ختم نشد بلکه پوزیتیویسم، نظریاتی را که معتقد بودند دین و علم رابطه دشمنانه‌ای با همدیگر دارند، ترویج می‌کرد (شوقمند، ۱۳۷۸: ۸۲). ارنست ماخ (۱۸۳۸-۱۹۱۶م) که از پیش‌گامان پوزیتیویسم علمی نوین است، پا را فراتر گذاشت؛ وی درصدد برآمد تا به روح نیز جنبه مادی و حسی داده و کاملاً راه را به سوی عالم ماوراءالطبیعه ببندد. وی با اعتقاد به این که آنچه را که ما اجسام و ارواح نام‌گذاری می‌کنیم، صرفاً ترکیب نسبتاً ثابتی از احساسات است، لذا تفاوتی میان امر جسمانی و روحانی نیست، «زیرا هر دو، از احساسات ترکیب یافته‌اند». ماخ تلاش می‌کرد «تا زبان علم را از تعبیرهایی که ممکن است مظنون به داشتن ویژگی مابعدالطبیعی یا روح‌باورانه باشند بزدايد، مثلاً او می‌گوید:

من امیدوارم که در آینده، علم مفاهیم علت و معلول را به‌عنوان مفاهیمی که مبهم و نامفهوم‌اند، رها کند من احساس می‌کنم که این صبغه‌ای غلیظ از بت‌پرستی دارد، و قطعاً من در این احساس، تنها نیستم (مک کویری، ۱۳۷۵: ۲۰۰).

جان لاک (۱۶۳۲-۱۷۰۴م) فیلسوف و نظریه‌پرداز مشهور انگلیسی در حوزه دموکراسی لیبرال و فلسفه جدید تجربی، با قاطعیتی تمام، اظهار می‌کرد که ذهن آدمی مانند لوح سفید و نانوشته‌ای است که حواس آثار خود را بر آن می‌نگارند و به اعتقاد وی، همه تصورات انسانی، ریشه و منشأ تجربی دارند. دیوید هیوم (۱۷۱۱-۱۷۷۶م) از پیشگامان مکتب تجربه‌گرایی و بزرگ‌ترین فیلسوف بریتانیایی نیز همانند لاک بر این باور بود که تنها معرفت مطمئن بشری، آن است که مبتنی بر تأثرات حسی باشد و هر دانش و علمی که ریشه و مبنایی غیر از حس و تجربه داشته باشد بی‌مفهوم و بی‌معناست (ایان باربور، ۱۳۷۴: ۸۷). از دیگر طرفداران سرسخت پوزیتیویسم اگوست کنت (۱۸۵۷-۱۷۹۷م) فیلسوف نام‌دار فرانسوی و بنیان‌گذار مکتب اصالت تجربه است، که علم را تنها از طریق مشاهده و تجربه، قابل تعریف دانسته و معتقد است که تنها با روش تجربی در علوم، صلاحیت تأیید و رد گزاره‌های علمی نیز ممکن است. این جامعه‌شناس مشهور قرن نوزدهم که سیر تکاملی معرفت بشری را به سه دوره ربّانی، فلسفی و علمی تقسیم کرده بود، بر این باور بود که دو دوره قبلی آن به سر آمده و حال دوران علمی معرفت بشری فرارسیده است در نتیجه، باید به دیانتی روی آورد که بر مبنای علمی و نه بر پایه و اساس تخیل استوار باشد. بر این اساس، دین انسانیت را به‌جای دیانت کلیسا پیشنهاد کرد (سلیمان‌پناه، ۱۳۷۵: ۱۹). قرن نوزدهم، مساعدترین شرایط برای ظهور پوزیتیویسم بود و شاید تنها نقیصه‌اش فقدان برداشتی کلی

از دستاوردهای علمی به‌نظر می‌آید که کنت با تأسیس و ایجاد فلسفهٔ تحصّلی (پوزیتیویسم) درصدد رفع آن برآمد. کار فلسفهٔ تحصّلی کنت معنادار ساختن یافته‌های علوم تحصّلی در قالب نظام کلی از معرفت است. با توجه به اهمیت چنین امری است که کنت می‌گوید:

بدین ترتیب من مشخص نمودم که تمام تلاش و همّت همواره متوجه چه هدفی خواهد بود و در این سلسله دروس و در هر جای دیگری بدون تعلّل، همیشه متوجه آن خواهم بود (کنت، ۱۹۸۸: ۳۳).

در هر صورت، مکتب پوزیتیویسم صرفاً تجربه و مشاهده نیست بلکه حکایت از رویکرد معرفت‌گرایانه و تمامیت‌خواهانهٔ مکتبی است که اساساً بنای آن دارد که در رقابت با دین به‌عنوان رقیبی سرسخت به‌شمار رفته و در نتیجه، به هیچ‌روی، امکان تحمل و برتافتن دین را نخواهد داشت.

ماکس هورکهایمر فیلسوف آلمانی چهرهٔ معروف مکتب فرانکفورت به‌ویژه نظریهٔ انتقادی آن سه نقد جدی به رویکردهای پوزیتیویستی دارد: اول این که پوزیتیویسم با افراد فعال انسانی به‌مثابه امور واقع و موضوعات صرف در چارچوب یک طرح جبرگرایی مکانیکی برخورد می‌کند. از سوی دیگر، در باور او، پوزیتیویسم تنها جهان را به‌عنوان پدیده‌ای مسلّم و ملموس در عرصهٔ تجربی در نظر می‌گیرد و هیچ‌گونه تمایزی میان ذات و عرض قائل نیست و سرانجام نقد پایانی‌اش این است که فلسفهٔ تحصّلی بین امور واقع و ارزش، تمایز مطلق برقرار می‌کند؛ از این‌رو، دانش را از علایق انسانی منفک می‌کند (باتامور، ۱۳۷۰: ۸۴).

۲-۴ فلسفهٔ بدبینانه و سلطهٔ نفسانیات و هیجانات بر انسان شوپنهاو

آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰م) یکی از فیلسوفان ایدئالیست قرن نوزدهم، هم‌عصر هگل و دیگر ایدئالیست‌های آلمان از جمله فیخته و شلینگ است. او از فیلسوفان پساکانتی است. بنابراین، می‌توان گفت که به یک معنا، دغدغهٔ وی، حل کردن مسائل و مشکلاتی بود که به تمایز میان شیء فی‌نفسه (نومن) و پدیدار توسط کانت مطرح شده بود و هریک از فیلسوفان پساکانتی نیز به‌شیوهٔ خاص خویش، درصدد حل آن بودند. اما تلاش شوپنهاور در این زمینه با سایر فیلسوفان پساکانتی متفاوت بود چرا که او، هم مفسّر و هم منتقد کانت است. اگر مسائل مهم متافیزیک را جهان، خدا و انسان لحاظ کنیم، از میان این

موضوعات سه‌گانه، تنها جهان، بحث محوری فلسفه شوپنهاور است و درحقیقت، جغرافیای فلسفه او را تشکیل می‌دهد. عنوان اثر اصلی او، شاهدهی بر این مدعاست. اما او می‌خواهد جهان را از زاویه دیگری، غیر از آنچه فیلسوفان تا زمان او نگریسته‌اند، بنگرد. کتاب جهان به‌عنوان اراده و باز نمود با این جمله مشهور آغاز می‌شود: «جهان، باز نمود من است» (Schopenhauer, ۱۹۷۷: ۳). این جمله، جنبه خاص ایدئالیستی اندیش، وی را نشان می‌دهد. باید به این نکته توجه شود که در فلسفه شوپنهاور، ذات اراده، که درون ذات و بنیاد راستین جهان قرار می‌گیرد، شر است. خواستن از احتیاج برمی‌خیزد. هرگونه میل و آرزویی، امیال و آرزوهای دیگری را به‌دنبال خود می‌آورد. هر آرزویی در صورت ارضاء و نائل شدن به هدف، تنها نشانه و نماد خوشبختی نیست؛ زیرا سلسله آرزوها را پایانی نیست و پس از برآورده شدن آرزویی، دیگری باز سربرمی‌آورد. این آرزو و خواست در حالت کلی، در انسان به‌شیوه انگیزه و کشش جنسی تبلور می‌یابد؛ اما تنها انسان از این شر آگاه است و این به برکت خودآگاهی اراده در اراده جزئی اوست. انسان با هر خواست یا اراده‌ای و با هر آرزویی درواقع، بار رنج‌های خود را بیش‌تر می‌کند. از این‌رو، با این وضعیت، زندگی جز فریب و نومیدی چیزی بیش نیست و غایت آن رنج است (ولی‌یاری، ۱۳۸۶: ۸۷).

واژگان اصلی در طرح‌اندازی نظریه فرویدیسم عبارتند از: میل جنسی، سرکوب (repression) و ناخودآگاه (the unconscious) که هرکدام از این‌ها، به‌نحو برجسته‌ای توسط شوپنهاور مورد تأمل و بررسی و به‌شیوه‌ای یکسان یا حداقل مشابه مورد نظر فروید، مورد بحث قرار گرفته بودند. ایده فرویدی سرکوب، همراه با ایده‌های متضایفی هم‌چون ناخودآگاه به‌عنوان امیال سرکوب شده و فراخود به‌عنوان آفریننده نیاز به سرکوب، همگی آشکارا توسط شوپنهاور پیش‌بینی شده بودند. چنان‌چه خود فروید اذعان دارد که همه ایده‌های او توسط شوپنهاور مورد پیش‌بینی قرار گرفته بود گرچه خود وی انکار می‌کند که در نظریاتش متأثر از شوپنهاور بوده است. زندگی از منظر وی شر است برای آن‌که رنج، مایه و حقیقت اصلی آن است و لذت فقط امری منفی است و عبارت است از فقدان رنج و به‌قول ارسطو، مرد خردمند در جستجوی لذت نیست؛ بلکه در بند رهایی از غم است. فروید اولین کسی نیست که پی برد روان انسان دارای لایه‌های ناخودآگاه است بلکه او اولین نفری است که این رشته اطلاعات پراکنده را تبدیل به یک نظریه واحد و منسجم کرد. فروید که خود را یهودی رها شده، شکاک و ضد خدا و دین می‌دانست با تیغه بران لبه‌های

روان‌تحلیل‌گرایانه، گمان می‌کرد که دین و تمام مفاهیم کلیدی آن را به مسلخ کشانده و در تصوراتش دیگر فاتحه دین را با کشف آن، خوانده است اما با این وجود، اکنون می‌بینیم بعد از حدود کم‌تر از صد سال پس از وی، اقبال و رونق دین کما فی‌السابق جاری است و این شاهدهی روشن بر عقیم بودن نظریات ساختگی و توهم‌زایی افکار و اندیشه‌هایش و حتی برون‌دادی راستین از شخصیت خود وی است. چنان‌چه بسیاری از شاگردان و هم‌عصران وی نیز بدان اذعان کردند. سیل انتقادات و ناکارآمدی بر طرح‌اندازی‌های وی در حوزه روان‌شناختی دینی وی بسیار است و برخی از آنان را شاگردانش بیان کردند.

فروید ریشه‌های اساسی مشکلات را در درون انسان و در اعماق ضمیر ناهشیار تیره و تاری که ما درکی روشن و متمایز هم از آن هم نداریم، جستجو می‌کرد. در درون ما غرایزی ناخودآگاه وجود دارد که اگر به این غرایز بیش از حد تکیه کنیم، عقلانیت و اختیار انسان زیر سؤال می‌رود. وی ریشه روان‌رنجوری‌ها را در خواسته‌های سرکوب شده می‌یافت؛ لذا به تجارب دوران کودکی به‌خصوص تجارب جنسی بسیار توجه می‌کرد. شاه کلید فرضیه فروید مبتنی بر کاربست و گره‌گشایی مسئله دین‌داری و مفاهیم کلیدی آن با استعاره عقده ادیپ وام‌گرفته از ادبیات اساطیری یونان باستان که آن را در کتاب *آینده یک پندار* آورده است، گره خورده است. داستان پسری که ناخواسته پدر خود را می‌کشد و بدون اطلاع با مادر خود هم‌بستر می‌شود و پس از آگاهی، دارای عقده و دملی چرکین می‌شود و در ادامه نیز بر روح و روان آدمی تأثیرات مهمی برجا می‌گذارد. بسیاری از روان‌شناسان عقده ادیپ فروید را در واقعیت انسانی قبول نداشته، حتی به‌نظر بسیاری از جانشینان و پیروان فروید، عقده ادیپ دیگر بر فرض ثبوت هم نمی‌تواند کلید حل همه مشکلات آدمی بوده باشد. کسانی هم چون آدلر، یونگ و اریک فروم که از پیروان فروید به‌شمار می‌روند، با این نظر وی کاملاً مخالف‌اند (شاله، ۱۳۴۸: ۱۶). باز بر فرض قبول عقده ادیپ در پاره‌ای از موارد خاص، باید گفت که این یک مسئله فرهنگی و اجتماعی است و نمی‌توان آن را به‌عنوان یک اصل کلی روان‌شناختی برای همه انسان‌ها جاری دانست. چگونه می‌توان این رخداد را بر فرض قبول، منشأ و خاستگاه پدیده‌های مهمی مثل باورهای دینی، اخلاق و خدا تلقی کرد. درحقیقت، این نحوه مواجهه فروید برای تبیین مسئله مهم دین‌طلبی، یک رویکرد کاملاً تقلیل‌گرایانه صرف مبنی بر توجیه غیرمعقول و غیرمستند تمام پدیده‌های ناهشیار به سائق‌های جنسی است.

۴-۳ عزیمت وام‌گیری مفهوم ضمیر ناخودآگاه فروید از مونا‌دشناسی لایب‌نیتس

گوتفرد ویلهلم فن لایب‌نیتس (۱۶۴۶-۱۷۱۶م) بزرگ‌ترین فیلسوف عصر روشنگری در دایره کارترین‌ها و منتقد آن است. فلسفه دکارت مبتنی بر تقابل دو جوهر است: جوهر متفکر و جوهر ممتد. اسپینوزا به قصد حل ثنویت تحکمی این قول، به این امر قائل شد که واقعیت باید یکی باشد و دو جوهر دکارت، یعنی فکر و امتداد، دو صفت جوهر واحدی‌اند که همانا خدا یا طبیعت است (Woolhouse, ۱۹۹۳: ۱۹۰). لایب‌نیتس با انتقاد از جوهر یگانه اسپینوزا که یک کل انقسام‌ناپذیر است، به وجود کثرت در جوهر قائل شد (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۵۰). در واقع، لایب‌نیتس نیز مانند اسپینوزا معتقد به یک نوع واقعیت بود، اما آن را تقسیم‌شده به بی‌نهایت موجود می‌دانست و همین نکته، مبنای تفکر لایب‌نیتس قرار می‌گیرد. لایب‌نیتس در عین عدم پذیرش تعریف دکارت از جوهر، برای فرار از آن مشکل که بر مبنای آن، خداوند فقط یک جوهر بود، جوهر را در ارتباط با موضوع و محمول تعریف می‌کند:

وقتی چندین محمول به موضوعی نسبت داده شود و خود این موضوع به هیچ موضوع دیگری قابل حمل نباشد، چنین موضوعی را جوهر فرد می‌خوانیم (راسل، ۱۳۸۴: ۵۸).

بنابراین، جوهر فقط می‌تواند موضوع باشد نه محمول، موضوعی که دارای محمولات بسیار است و در خلال تغییرات باقی می‌ماند. صفات مختلفی که جوهر در زمان‌های متفاوت دارد، همه محمولات آن جوهرند. پس طبق نظر لایب‌نیتس، مفهوم محمول، همواره در مفهوم موضوع مندرج است. برای مثال، همه حالات من و پیوندهایش، همیشه در مفهوم آن موضوعی قرار دارد که «من» است. نتیجه این گفتار آن است که «هر نفسی، جهانی مستقل و مستغنی از ماسوی الله است». بسط و تکامل من در زمان، صرفاً نتیجه مفهوم من است و به هیچ جوهر دیگری نمی‌تواند وابسته باشد (همان: ۸۸). نتیجه قهری سخن اخیر این است که اگر «من» به‌عنوان یک موضوع، وجود داشته باشد، همه حالات آن از این واقعیت که «من هستم، چنان‌که هستم» نتیجه می‌شود و همین امر، برای توضیح تغییرات من کافی است، بدون این‌که احتیاجی به فرض انفعال «من» از خارج باشد. مونا، مقدم بر هر امر، آئینه‌ای است جهان‌نما؛ اما هر ادراک، مونا‌دی از سر شوق، یعنی حاصل تمایلی درونی است (لایب‌نیتس، ۱۳۷۵: ۱۵۴ بند ۵۷). بنابراین، هر مونا‌د به‌عنوان یک موجود تمام و کامل در درون خود، همه آن‌چه را می‌تواند داشته باشد، از آغاز

با خود دارد و دقیقاً این برای فروید نقطه عزیمت به نهاد و ضمیر ناخود آگاهی که به دنبالش بود، را برایش به ارمغان می‌آورد (همان مفهوم سوژه یکپارچه و خود بنیاد) و در آن صورت، دیگر نیازی به چیزی غیر از خود نداشت. زیرا وی برای تشخیص و درمان اختلالات روانی بیماران خود، به تفسیر نمادین ناخودآگاه آنان، که به صورت خواب‌ها یا رفتارهای نمادین آشکار می‌شدند و هم‌چنین به تفسیر و تعبیرات لایب‌نیتس نیاز داشت که موناشناسی لایب‌نیتس همه آن‌ها را در اختیارش قرار می‌داد درست برخلاف تبلیغ باورهای متألّهان مسیحی که تنها خدا را حاکم، مسلط و قادر بر انسان می‌دانستند.

اگر قرار باشد با تیغ بران شیوه روان‌کاوانه صرف سراغ پاسخ علت تمایل انسان‌ها به دین برآیم، بی‌تردید این روش بررسی و تحلیل، دامن‌گیر خود فروید را نیز می‌شود؛ بدین معنا که خود این برون‌داد و برآیند فرضیه فروید با تمام شاخ و برگش که خاستگاه دین را همان عامل روانی و امیال واپس‌زده آدمی می‌دانند، نیز می‌تواند کاملاً نشأت گرفته و مبتنی بر لایه‌های عمیق روانی پنهان و در ضمیر ناهشیار خود شخص فروید باشد. در نتیجه، چرا همه این نتایج و مصادرات ناشی از عقده‌های روانی سرکوب شده فروید نباشد که در آن صورت، این فرضیات صحت، اعتبار و کلیتی که از لوازم یک قانون علمی است را نخواهد داشت. به همین جهت در ادامه، نظریه فروید منتقدان بسیاری پیدا کرد. از جمله آن‌ها یکی از بزرگترین شاگردان او کارل یونگ است که خودش پایه‌گذار مکتب روان‌شناسی تحلیلی شد. مکتب‌های روان‌شناسی اگزستانسیالیست و روان‌شناسان اومانیزست هم از بزرگ‌ترین منتقدان روان‌کاوی فرویدی هستند. فروید درباره امکان دست‌یابی انسان به خوشبختی تردید داشت. او بین گزینه‌های بشری و نیروی بازدارنده جامعه، تعارضی جاودانه می‌دید. اگرچه فروید خوشبختی را هدفی غیرواقع‌بینانه می‌دید اما روان‌کاوی را وسیله‌ای برای کاهش اضطراب و روان‌رنجوری بشر می‌دید و سرانجام همین رویکرد، بلای جان خودش شد.

۴-۴ سودگرایی جرمی بتام

جرمی بتام (۱۷۴۸-۱۸۳۲م) فیلسوف بنیان‌گذار مکتب سودمندگرایی مدرن انگلیسی توانست تا اصل اساسی خود، مبنی بر اصالت نفع را در جامعه خودش جا بیندازد. او اعتقاد داشت هر عملی که انجام می‌پذیرد باید در آن سود و فایده را جست و معنای سود و فایده را هم در لذت می‌دید در نتیجه، هرآنچه لذت‌بخش باشد، در نظرش سودمند است. وی در

کتاب *مقدمه‌ای بر اصول اخلاق و قانون‌گذاری* از اصالت سودمندی یا اصل بیشترین خوش‌بختی دفاع می‌کند. از مهم‌ترین گرایش‌های اخلاق هنجاری نتیجه‌گرایی مکتب فایده‌گرایی؛ یکی از دو تفکر اخلاقی مهم قرن نوزدهم و درمقابل مکتب مهم اخلاقی اصالت معنوی قرار داشت. در نظر بتنام کلماتی مثل لذت، خیر، خوشی و خوش‌بختی همه به یک موضوع ارجاع می‌یابند و اصل سود نه‌تنها همه این‌ها را دربرمی‌گیرد بلکه ناظر به رنج و درد هم هست؛ در نتیجه، در پی کاهش رنج است و به عبارتی دیگر، اصالت سود یعنی بیش‌ترین لذت و کم‌ترین رنج و درد در عالم را شامل می‌شود. بتنام قصد داشت از طریق مکتب فایده‌گرایی، اصل ساده‌ای بیابد تا نفع و زیان، یا باوری و بی‌ثمری قوانین و تشکیلات اجتماعی را با آن بسنجد.

بتنام وام‌دار دیوید هیوم و مفهوم منفعت اجتماعی در رساله *درباره طبیعت انسانی* اوست. از سوی دیگر، وقتی جرمی بتنام می‌گوید قبل از انجام فعل، می‌باید خوشی و لذت یا درد و رنجی که نتیجه این عمل است، در نظر گرفته شود، می‌شود هم نتیجه‌گرا و هم فایده‌گرای عمل‌محور لذت‌باور به حساب آید (اعوانی، ۱۳۸۹: ۱۸). تبیینی که فروید برای خاستگاه و جذابیت عقید دینی از جمله خدا دارد مربوط به روشنی می‌دلند که با به‌کار بستن آن‌ها فراغت از رنج، محرومیت‌ها و سختی‌های تحمیل شده بر زندگی انسان از سوی ساختار اجتماعی که ما را برای بقاء و زنده ماندن توان‌مند می‌سازد، به دست می‌آید. آشکارا فروید انسان را طبیعتاً تجاوزکار می‌دلند که بدون در نظر گرفتن خواسته‌ها و نیازهای دیگران، درصد تأمین خواسته‌های شخصی خود است و این بازنمایی از همان اندیشه سودگرایی جرمی بتنام است که در نهاد اندیشه‌ها و طرح‌اندازی مکتب فرویدیسم کاملاً مشهود است. لیبیدوی فرویدیسم با اصل لذت و یا همان اصل سودانگاری جرمی بتنام هدایت می‌شود. اصل واقعیت به ارگانیزم یادآوری می‌کند که اگر صدمه و یا جراحت و دردی وجود داشته باشد، لذت بردن و کام‌جویی و کامروایی نیز برایش غیرممکن است. لذا آن‌سوی سکه شهوت و یا لذت، خشونت قرار دارد. شدت و خشونت هم‌چون میدان مینی است که دورتادور حرم‌سرای شهوت و لذات کشیده شده است تا اصل لذت بدون پشتوانه نباشد.

۴-۵ سیطره اصل فلسفی حتمیت (دترمینیسم)

جبرگرایی یا تعیین‌گرایی (Determinism) درحقیقت، یک نظریه فلسفی است که طبق آن، هر رویدادی از جمله رفتارها و کنش‌های انسان براساس رخداد‌های از پیش تعیین شده،

صورت می‌پذیرد. جبرگرایی انواع و اقسام متفاوتی دارد که جبر روانی نیز یکی از آنهاست. از نظر فروید به‌ندرت فرآیندی در زندگی روانی فرد به‌طور اتفاقی و تصادفی حادث می‌شود و هر واقعه روانی، اعم از حرکتی یا کلامی، با واقعه دیگری که قبل از آن حادث شده است، معین می‌شود. از منظر وی، ارتباطات بین علایم و فرآیندهای روانی مسبب آنها یا بین تصورات، رؤیاهای و وقایع مرتبط قبل از آن و یا با فرآیندهای دینامیک و موجود در ناخودآگاه مستتر می‌شود. سیطره اندیشه دترمینیسم بر مکتب روان‌تحلیل‌گری فروید به‌گونه‌ای است که تمام رفتارهای انسان در آن به دو گزینه حیات و مرگ تقلیل داده شده که به‌صورت گزینه پرخاش‌گری و جنسی بروز می‌کند و متعاقباً در نتیجه فرآیند تحلیل شخصیت انسان و از طریق تصعید (پالایش) بخش ناهشیار، حقیقت آدمی بر مبنای آنچه قبلاً شکل گرفته شده است، بروز و ظهور می‌کند. حتی در مورد هنر، علم و چیزهایی از این قبیل هم، بدین منوال است و اراده و اختیار آزادی برای انسان در این امور متصور نیست.

فروید نگاه بدبینانه‌ای به ماهیت انسان دارد. از نظر او آدمی سرداب تاریکی است که دایم در حال تعارض است. بشر محکوم به کشاکش با نیروهای درونی است. از لحاظ تأکید بر بعد هشیار در مقابل ناهشیار، نظریه فروید کاملاً به‌سمت ناهشیار متمایل است. انسان برده ناهشیار است و اندیشه و استدلال، خدمت‌گزاران آن هستند. نتیجه آن‌که، دیدگاه فروید نسبت به اختیار یا جبری بودن انسان، به‌سمت جبرگرایی متمایل است. از منظر او هر چیزی که انجام می‌دهیم یا می‌اندیشیم (وقتی در رؤیا می‌بینیم) از پیش به‌وسیله نیروهای گریزناپذیر و نامرئی درون ما رقم زده شده است. انسان دائماً در جنگل گزینه‌های زندگی و مرگ اسیر است و شخصیت بزرگسالی انسان‌ها به‌طور کامل در اثر تعامل‌هایی شکل می‌گیرد که پیش از پنج سالگی روی داده‌اند و به این دلیل، تجربه‌های اولیه موانعی ابدی برای انسان‌ها بوده در حرکت‌هایمان محکوم به جبر هستیم.

آلفرد آدلر (۱۸۷۰-۱۹۳۷م) روان‌درمان‌گر معروف اتریشی هم‌عصر وی، نقدهای جدی بر نظریات فروید دارد که برخی از آنان عبارتند از:

الف) فروید از نقش عوامل اجتماعی غافل بوده است و بیش از حد بر غرایز جنسی تأکید داشته است.

ب) برخلاف نظریه فروید رفتار انسان نه به‌وسیله نیروهای زیست‌شناختی بلکه به‌وسیله نیروهای اجتماعی تعیین می‌شود.

پ) نقد دیگر این بود که فروید شخصیت را به بخش‌های جداگانه تقسیم می‌کرد و این

در حالی است که از دید آدلر، شخصیت یگانه است و دارای وحدت و یکپارچگی است. (ت) وی شدیداً مخالف این بود که تمایلات جنسی، پایه انگیزش انسان باشد. (ث) آدلر معتقد بود که فروید نقش آینده را در رشد شخصیت و پویایی انسان نادیده گرفته است در حالی که، فروید گذشته را به عنوان عامل مؤثر در رفتار مورد تأکید قرار می‌داد و در نتیجه، جهت‌گیری آدلر به سوی آینده بود. (ج) از جمله اشکالات دیگر آدلر بر فروید مربوط به ضمیر هشیاری انسان است، به نظر او فروید در حالی که به هشیاری آن‌چنان که شایسته است، بدان نپرداخته است و از اهمیت آن نیز غافل بوده است. فروید به تعیین‌کننده‌های ناهشیار رفتار در انسان توجه داشت، در حالی که، آدلر هشیاری را بیش‌تر مورد تأکید قرار می‌داد و سرانجام این‌که آدلر در نقدی دیگر، هدف مهم انسان را برتری‌جویی و نه کسب لذت جنسی آن‌چنان که فروید می‌پنداشت، می‌دانست.

۶-۴ فرضیه بی‌اعتبار لامارک مبنی بر وراثت صفات اکتسابی (نظریه وراثتی)

از فرضیه‌های علمی که در عصر فروید شهرت داشته و در طرح‌اندازی وی نیز نقش بسزایی داشت نظریه توارث صفات اکتسابی لامارک (۱۷۴۴-۱۸۲۹م) و هم‌فکرانش است. به عقیده وی تمامی تغییراتی که به دلیل اکتساب (سازش) در طول دوره زندگی در ساختار افراد ظاهر می‌شوند، در طی زادآوری حفظ شده و به نسل‌های بعدی منتقل می‌شوند. برای مثال، فرزندان یک آهنگر دارای بازوان قوی خواهند بود زیرا بازوان پدران آنان، کارورزیده شده‌اند. این به اصل لامارکسیم معروف است. نسخه‌های تکامل نئولامارکیان در اواخر قرن نوزدهم بسیار همه‌گیر و گسترده بود. این عقیده که موجودات زنده تاحدی می‌توانند خصوصیات را که به ارث می‌برند، انتخاب کنند، به آن‌ها این اجازه را می‌داد که برخلاف نظریه داروین و پیروانش تعیین‌کننده سرنوشت خود باشند و مورد بخشش و رحمت محیط زیست قرار بگیرند.

نقدهایی که بر این فرضیه وارد شده است عبارتند از :

الف) علم وراثت امروزه ارثی شدن صفات اکتسابی را که از پایه‌های فرضیات تکاملی لامارکسیم و حتی داروینسیم است را رد می‌کند (آنتونی بارت، ۱۳۶۳: ۱۷).

ب) به نظر می‌رسد که غیرممکن است که سازش با محیط یا تناسب اعضا با کار خود یا

به عبارت دیگر، هدف‌داری نتیجه کوشش خود حیوان بوده و یا از اثرات محیط زندگی حاصل شده باشد. هدف‌داری در اعضای حیوانات، نتیجه انتخاب طبیعی نیست که تحت اثر شرایط طبیعی یا کوشش خود حیوان حاصل شده باشد؛ بلکه حاصل خلق اولیه است. (پ) انتخاب طبیعی هرگز نمی‌تواند در جان‌دار تغییراتی به وجود آورد که مفید برای موجود دیگری باشد. پیدا شدن چنین صفتی به‌کلی تئوری انتخاب طبیعی را در هم می‌شکند. چه فرضیه انتخاب طبیعی بر عدم امکان ایجاد عضو غیرمفیدی جهت خود جان‌دار بنا شده است. بنابراین، می‌توان نتیجه گرفت که مفید بودن یک عضو از یک جان‌دار برای یک جان‌دار دیگر، نتیجه انتخاب طبیعی نیست و حاصل خلق است؛ به‌ویژه که بسیاری از حیوانات به صورت مشترک زندگی می‌کنند و این اشتراک برای هر دو حیوان مفید است و به آن مونوالیسم می‌گویند.

پیش‌فرض‌های نظریه روان‌شناختی دینی فروید ابتناء بر نظریه منسوخ شده لامارک مبنی بر توارث ارثی صفات اکتسابی بود که در ادامه یافته‌ها و دستاوردهای علوم ژنتیک، به‌عنوان نظریات علمی بدیل جایگزین شدند و نظریه تکاملی داروین هم مواجه با نقض‌ها و ایرادات متعدد قرار گرفت که منجر به پالایش و اصلاحات عدیده در نظریات وی شد و فرضیات نئوداروینیسم‌ها در حقیقت تلاش‌هایی برای برون‌رفت از این بن‌بست‌ها است.^۱

۷-۴ تأثیر بخشی نظریه تکاملی داروین بر پیش‌فرض‌های اساسی روان‌تحلیلی

فروید به شدت تحت تأثیر نظریه تکاملی داروین قرار داشت. چارلز داروین زیست‌شناس و زمین‌شناس مشهور انگلیسی صاحب نظریه تکامل (فرگشت) انواع بود: افراد انواع نه خود انواع، از طریق گزینشی طبیعی و در روندی کند و تدریجی رو به سوی تکامل دارند. مشکل این نظریه در ابتدای امر، این بود که اولاً از یک سو، با آموزه‌های دینی سر سازگاری تمام و کاملی نداشت و از سوی دیگر، با برهان نظم هم که عمده استدلال دین‌داران و خداباوران متکی بدان بود، در تقابل قرار داشت؛ زیرا از منظر داروین، نظم بیولوژیک در جهان بر اساس گزینش طبیعی و نه غایات خداوندی استوار بود. هم‌سان‌انگاری مرتبه انسان و حیوان، حداقل در پدیده امر، به تدریج جنبه‌های ملکوتی و روحانی انسان را کم‌رنگ و توجه به جنبه‌های معنوی انسان برای رسیدن به کمال اخلاقی را بی‌رونق می‌کند. نگاه کاملاً مکانیکی و فیزیکی‌الیستی به انسان داروینیسم بود که فروید را به این جا کشاند که انسان منحصرأ تحت

سلطه دو غریزه مهم مرگ (غریزه پرخاش‌گری) و زندگی (غریزه انسانی) قرار دارد و در نتیجه، از نگاه وی، مراحل رشد انسانی همانا مراحل رشد روانی-جنسی هستند؛ همین نگرش و اندیشه‌ها در برهه‌هایی زمینه‌ساز افزایش بحران‌های اجتماعی در غرب شد.

۵. نتیجه‌گیری

تسری تشابهات نتایج به‌دست آمده از تعداد محدود بیماران دارای اختلالات روانی (مراجعه شده به فروید) به افراد بی‌شمار دین‌دار و خدا‌باوران در نظریه روان‌شناختی دینی فروید، اولاً فاقد معیارها و شاخصه‌های علمی است؛ چنان‌چه برخی بدان اشاره کرده‌اند. شرایطی که فروید در آن، داده‌هایش را جمع‌آوری کرده است، غیرنظام‌دار و کنترل نشده است؛ «او گفته‌های هر بیمار را کلمه کلمه ثبت نمی‌کرد بلکه بر روی یادداشت‌هایی که چند ساعت پس از ملاقات با بیمار تهیه کرده بود، کار می‌کرد» (شولتز دوان، ۱۳۸۳: ۴۷۷). ثانیاً هیچ وجه عقلایی و علمی برای ارائه مشاهدات لندک، و تعمیم به تمام انسان‌ها، بدون ارائه وجه منطقی، معقول متصور نیست. ثالثاً فروید تصریح دارد که عامل اصلی وجود خدا در انسان، ترس وی است.

بشر از نخستین روزهای زندگی به‌خاطر این ترس‌ها به‌سوی اختراع موجودی به‌نام خدا رفته که گویی حافظ و نگهدار اوست، در هنگام خطر به‌خیال خود به او پناه می‌برده و از او طلب آرامش می‌کرده است (Wulf, 1997: 279).

اگر ترس، علت پیدایش خدا بوده باشد باید با از بین رفتن این علت، خدا هم در میان انسان‌ها رخت بربندد، درحالی‌که چنین نیست. در جوامع امروزی که اصلاً ترس آن‌چنانی برای بشر وجود ندارد، علی‌القاعده نباید از موجودی به‌نام خدا و دین‌داری اثری یافت شود. رابعاً در خلال این مقاله، نشان دادیم که زیربنای تفکر فروید، مبتنی بر یک تفکر صرفاً مادی جبرگرایانه است که در آن، عالم هستی غیر از امور مادی و محسوس، قدرت پوشاندن لباس هستی بر هیچ وجود و موجودی را ندارد (این نگرش به‌خودی خود، موجب چشم‌پوشی از بخش عظیمی از ظرفیت و سهم عقل فلسفی بشر است) و تمام رخداد‌های این عالم نیز براساس روابط علی خارج از سطح آگاهی بشر، رخ می‌دهد و بر همین اساس، نتیجه می‌گیرد که تنها دو غریزه مرگ و زندگی حاکم بر رفتار آدمی است و در نتیجه، منبع انرژی روان را هم خلاصه در انرژی جنسی یا لیبیدو می‌کند که اساساً ماهیتی ناهشیار دارد. وی

انرژی روانی جنسی یا همان لیبدو را عامل و نیروی محرک پشت رفتار می‌دانست. هم‌چنین معتقد بود که بنیان اصلی شخصیت در پنج سال ابتدایی زندگی فرد شکل می‌گیرد. در تئوری فروید اهمیت پنج سال ابتدایی بیش‌تر از آن‌که محدود به بازه‌ی زمانی این سن باشد، مربوط به اهمیت تجارب اولیه است. تمام این مبانی در ادامه مورد تشکیک و بلکه انکار قرار گرفته و علمی بودن آنان نیز در ساحت روان‌شناسی اکنون صرفاً در سیر تاریخ این دانش مورد استناد قرار می‌گیرد. در نتیجه، آن‌که کشش و راز تمایل بشر به موضوع مهمی مثل دین و مفهوم کلیدی و اساسی‌اش یعنی خدا منحصرأ نه ریشه در ترس و توهم بشر و نه ساخته پرداخته عوامل مجمل و مبهم در ضمیر ناهشیار و نه در روش روان‌کاوانه صرف (پالایش روانی) و نه در مشاهده موارد معدود و محدود بیماران دارای اختلالات روانی و تسری آن‌ها (بر فرض صحت گزارش‌ها) بدون ارائه معیاری جامع و شامل به روح و روان تمام انسان‌هاست؛ بلکه اساس این تمایل در ذات آدمی به صورت غریزهای فطری و خودبنیاد استوار است و این همان چیزی است که فروید ملحد از همان ابتدا قدرت و اراده سرخم آوردن بر آن را نداشت در نتیجه حقیقت راستین را همان‌طور که شخصاً می‌خواست، در آرا و نظریاتش یافت؛ در نتیجه، انسجام‌بندی مطالب ذهنی‌اش را در قالب سرفصلی نو درباب فرضیات روان‌شناسی دینی ارائه داد که تا مدت‌ها البته مورد توجه قرار گرفت.

پی‌نوشت

۱. برای توضیحات بیشتر رک خسروپناه، ۱۳۸۱: ۴۴۰-۳۸۴.

منابع

- اعوانی، شهین (۱۳۸۹). «آیا فایده‌گرایی همان لذت‌گرایی است؟ (بررسی دیدگاه بتام و میل)»، فصلنامه تأملات فلسفی، شماره ۶.
- باربور، ایان (۱۳۹۴). علم و دین، ترجمه: بهاء‌الدین خرماشاهی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- بارنت، آنتونی (۱۳۶۳). انسان به روایت زیست‌شناسی، ترجمه: محمدرضا باطنی و ماه‌طلعت نفرآبادی، چاپ دوم، تهران: نشر نو.
- تام، باتامور (۱۳۷۰). مکتب فرانکفورت، ترجمه: حسینعلی نوذری، تهران: نشر نی.
- خسروپناه، عبدالحسین (۱۳۸۱). کلام جدید، چاپ دوم، قم: مرکز مطالعات و پژوهش‌های فرهنگی حوزه علمیه قم.

- راسل، برتراند (۱۳۸۴). شرح انتقادی فلسفه لایبنیتس، ترجمه: ایرج قانونی، تهران: نشر نی.
- سلیمان‌پناه، سید محمد (۱۳۷۸). «دین و علوم تجربی؛ کدامین وحدت؟!»، فصلنامه حوزه و دانشگاه (روش‌شناسی علوم انسانی)، شماره ۱۹.
- شوقمند، عباس (۱۳۷۸). «دین در عهد علم»، فصلنامه پژوهشگاه حوزه و دانشگاه، پاییز ۱۳۷۸، شماره ۲۰.
- شولتز، دوان و شولتز، سیدنی الن (۱۳۸۲). تاریخ روان‌شناسی نوین، ترجمه: علی‌اکبر سیف و همکاران، چاپ دوم، تهران: نشر دوران.
- قراملکی، احد فرامرز (۱۳۷۳). موضع علم و دین در خلقت انسان، تهران: مؤسسه فرهنگ آرایه.
- کویری، جان (۱۳۷۵). تفکر دینی در قرن بیستم، ترجمه: عباس شیخ‌شعاعی و محمد محمدرضایی، جلد اول، چاپ اول، قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- لایبنیتس، گوتفرید ویلهلم (۱۳۷۵). مونادلویژی، ترجمه: یحیی مهدوی، تهران: خوارزمی.
- ولی‌یاری، رضا (۱۳۸۶). جهان و تأملات فیلسوف، گزیده‌های از نوشته‌های آرتور شوپنهاور، ج ۱، تهران: نشر مرکز.

- Barton, Ruth (1990). "An Influential Set of Chaps: The X-Club and Royal Society Politics, 1864–85," *British Journal for the History of Science*, 23.
- Harrison, Peter (2006). "Science and Religion: Constructing the Boundaries," *The Journal of Religion*, 86 (1).
- Schopenhauer, Arthur (1977). *The World as Will and Idea*, V. 1, Translated by: R. B. Haldane and J. Kemp, V. 1, (Fourth Edition) London, AMS Press.
- Stepansky, P. (1983). *In Freud's Shadow*, Analytic Press
- Woolhous, R. S. (1993). *The Concept of Substance in Seventeenth-Century Metaphysics*, London & New York: Routledge.
- Wulff, David M. (1997). *Psychology of Religion: Classic and Contemporary*, New York: John Wiley & Sons, INC.