

تبیینهای روانشناختی از دین*

■ نویسنده: ویلیام. پی. الستون

■ ترجمه: غلامحسین توگلی

عمده‌ترین تأثیر علم بر دین در قرون هفدهم و هجدهم، از ناحیه تصویر جدیدی از کیهان که محصول تحول در نجوم و فیزیک بود، حاصل شد. این تأثیر در قرن نوزدهم از ناحیه نظرات جدید در باب تاریخ حیات بر روی این کره خاکی بود که از سوی زمین‌شناسی و زیست‌شناسی تکاملی، مطرح شده بود. در قرن بیستم، بزرگترین تأثیر را، اگرچه از نوعی متفاوت، علوم اجتماعی بر دین داشته‌اند. فیزیک و زیست‌شناسی از آن رو متألهن را نگران ساختند که درباره کیهان، حیات و انسان، تئوری‌هایی را مطرح می‌کردند که با اعتقاداتی که به نحو تنگانگ با سنت دینی گره خورده بود، مثل خلقت جداگانه انسان، تعارض داشت. به عبارت دیگر، تأثیر علوم اجتماعی نه از ناحیه نظریه‌هایی است که با آموزه‌های بنیادین معارضه دارد، بلکه از ناحیه تبیین‌هایی در باب خود دین است که به نظر می‌آید از آن سلب اعتبار می‌کند.

در قرون نوزده و بیست ایده‌هایی بی‌شمار در باب عوامل اجتماعی و روانی‌ای که مسبب دینند پیشنهاد شده است. مهمترین این ایده‌ها عبارتند از: ۱- مارکسیسم که دین را یکی از بازتاب‌های ایدئولوژیک وضعیت موجود روابط متقابل اقتصادی در جامعه می‌داند؛ ۲- نظریه مشابه اول اما استادانه‌تر امیل دوکیم جامعه‌شناس، که اعتقاد دینی را عبارت می‌داند از فرافکنی^(۱) ساختار جامعه؛ ۳- نظریه فروید که طبق آن، اعتقاد دینی، ناشی از فرافکنی‌هایی است به قصد تسکین انواع خاصی از کشمکش ناآگاهانه. اینها همه تبیین‌هایی علمی هستند از دین، از این حیث که دین را به عواملی که کلاً درون جهان طبیعت قرار دارند ارجاع می‌کنند و از این رو، این نظریه‌ها حداقل در نظر قابل آزمایش تجربی‌اند. ما بر یکی از این نظریه‌ها یعنی فرویدیسم، انگشت می‌گذاریم و این کار ما را در تصویر مشکلات فلسفی ناشی از چنین تبیین‌هایی، کمک خواهد نمود.

تبیین فروید

تقریر فروید از مشابهت‌هایی معین میان صفات یک خدای انسانوار و حالت روانی انسان در مقابل او از یک سو، و برداشت طفل از پدرش و نحوه ارتباط وی با پدر از سوی دیگر، شروع می‌شود. در هر دو مورد، موجود برتر، قادر مطلق، عالم مطلق، اسرارآمیز و مدبر تلقی می‌شود.

واکنش فرد در هر دو مورد در قبال این وجود برتر، تعلق کامل، خشیت، ترس از تنبیه و سپاسگزاری به خاطر رحمت و حمایت می‌باشد. این مشابهتها، گو اینکه اثبات نمی‌کند، اما نشان می‌دهد که مدل اصلی برای مفهوم خدا را باید در برداشت کودکانه، شخص از والدینش جستجو کرد و نیز اعتقاد عمومی به خدایان انسانوار را در بقایای روانشناختی وضعیت کودکانه باید پی گرفت. طبق نظریه فروید، پسر در حدود سن چهار سالگی (برای تسهیل مطلب، به جنس مذکر بسنده می‌کنیم) به مادرش علاقه جنسی پیدا می‌کند و پدر را رقیب می‌انگارد. واکنش کم و بیش نسبت به اشارات و علائم موجود، طفل را چنان مرعوب خصومت پدر می‌کند و چنان خوف از دست دادن محبت پدر او را می‌گیرد که نه تنها

* - متن از دائرةالمعارف فلسفه پل ادواردز

۱ - فرافکنی (Projection) این است که انسان ابتدا از خود چیزی بسازد، اما پس از گذشت زمان و رسوخ اعتقاد، فراموش کند که آن چیز ابتدا ساخته خود بوده؛ لذا آن را امری واقعی انگاشته و برای آن در خارج، تحقق و تأصل قائل می‌شود. مارکس، دورکیم و فروید هر سه نظریه فرافکنی را مطرح کرده‌اند؛ اما هر کدام تقریری خاص خود، از آن دارند.

علاقه جنسی خود را به کناری می‌نهد بلکه مجموع تمایلات، ترسها و نظریات خود را نیز سرکوب کند. این مجموعه با شدتی بیشتر یا کمتر، در ضمیر ناخودآگاه او حفظ می‌شود.

اینکه انسانها تمایلی این‌گونه شدید به اعتقاد به یک خدای انسانوار دارند و حالات روحی و اعمالی را که ملائیم با این اعتقاد است، می‌پذیرند، از آن روست که خدای انسانوار فوق طبیعی، یک عین خارجی در اختیار می‌نهد تا آنان عقده را بر آن فراق کنند.

برای فهم اینکه فراق کنی، برای شخص چه نقشی ایفا می‌کند باید توجه داشت که امور سرکوب شده مشتمل بر تعارضی جدی است میان میل به طغیان علیه پدر، و میل به تسلیم در مقابل پدر، و تعارض میان تمایلات ادیبی و معیارهایی که در صورت ارضای این تمایلات، مورد تخلف قرار می‌گیرند. فراق کنی این امور بر خدای بیرونی، افسردگی را به طرق مختلف کاهش می‌دهد. اول اینکه برونی کردن مشکل، مقداری آرامش به دنبال دارد. در این صورت فرد به جای آنکه با نگرانیهای مزبور به ستوه آید، با یک تضاد مشخص میان تمایلات مختلف خود و یک شخص نهی کننده خارجی مواجه است. دوم اینکه درگیری کمتر می‌شود، زیرا شخصیت بیرونی آنقدر قوی هست که طغیان و شورش را کاملاً ضعیف کند و به حد کافی آرمانی هست تا بجا بودن رنجش و خصومت را تقلیل دهد. سوم اینکه مکانیسمهای مختلفی فراهم می‌آید که کارشان زدودن گناه مربوط به میل جنسی نسبت به مادر و دشمنی و خصومت نسبت به پدر است. اعتراف، توبه و انواع مختلف زهد و ریاضت، وسایلی را فراهم می‌آورند که به لحاظ اجتماعی نیز مورد تأییدند تا این گناه تسکین یابد و تأثیر فلج کننده آن خنثی شود.

گاهی افراد - در قیاس با دیگر اوقات - اعتقادات دینی را پذیراتر هستند. فروید این مسأله را با تکیه بر مکانیسم «واگشت» تفسیر می‌کند. هنگامی که شخص در مرحله‌ای از زندگی با مشکلات و ناکامیهای جدی مواجه می‌شود میل دارد که به لحاظ روانشناختی، به مرحله قبلی که در آن این مشکلات وجود نداشت عقب‌گرد کند. مثلاً هنگامی که فرد مسن، به سختی تحت فشار است، غالباً بازگشت به گونه‌های سابق تفکر، احساس و ارتباط با محیط پیدا می‌شود. یعنی مواد ادیبی در ضمیر ناآگاه، شدیدتر و به آستانه ظهور نزدیکتر خواهد شد و در این هنگام احتمال بیشتری هست که شخص به عمل بچگانه فراق کنی مبتلا شود.

از این رو بنابر نظریه فروید، تمایل هر فرد برای قبول اعتقاد به یک خدای انسانوار فوق طبیعی (همراه با سایر جنبه‌های فعالیت و اشتغالات دینی) حداقل تا حدی، معلول میلی است به فراق کنی تصویری از پدر که به دوران کودکی متعلق است و در ضمیر ناخودآگاه وجود دارد. این فراق کنی عادتاً پس از یک واگشتی به وجود می‌آید که مسأله رایج تعدیل درگیریهای ناخودآگاهانه و تسکین گناه ناخودآگاهانه، آن را موجب شده است. واضح است که این حداکثر یک تبیین ناتمام از اعتقاد دینی است. این تبیین از یک طرف وجود پیشینی مفاهیم دینی را در فرهنگ* از پیش مفروض می‌گیرد و از سوی دیگر، حداکثر تبیینی است از آمادگی فرد برای اینکه این مفاهیم را به هنگام عرضه بپذیرد.

فروید کوشش کرد که با ارائه یک نظریه موازی در باب گسترش دین در جامعه، این کاستی را جبران نماید. مطابق این نظریه، دین به عنوان نوعی از فراق کنی عقده روانشناختی ایجاد می‌شود و ناشی از خاطرات نژادی ضمیر ناهشیار از قتل پدری است که چهره‌ای ظالمانه دارد و به «گروه آغازین» مربوط می‌شود.^(۱) بدین سان [فروید] با تحول فرهنگی در امتداد همان خطوطی عمل می‌کند که با تقویت فرد می‌کرد؛ چیزی بسان «ضمیر ناخودآگاهانه جمعی» فرض شده که در آن، امر نفسی می‌تواند به شکلی ناخودآگاهانه از یک نسل به نسل دیگر منتقل شود. باری این نظرات هیچ‌گاه مقبولیت

چندانی نیافت و در بحث از فروید می‌توان به تقریر او از مبانی روانشناختی دین در فرد، تکیه کرد.

نقدهایی بر تبیین فروید

در رابطه با تبیین علمی از دین، دو سؤال مطرح می‌شود: ۱- به چه دلیل باید آن تبیین را پذیرفت؟ ۲- اگر این تبیین باشد چه تأثیری بر صدق، ارزش و یا توجیه پذیری دین دارد؟ این سؤال دوم است که علی‌الخصوص در حیطه فلسفه دین قرار می‌گیرد.

واضح است که تبیین فروید مشعر بر این نیست که معتقدات دینی، کاذبند. فروید خود به این امر اذعان دارد، گرچه تمام پیروان او این را قبول ندارند. غالباً گمان شده که موفقیت هر تبیینی از دین، که بر حسب عواملی در جهان طبیعی به عمل آمده، نشان خواهد داد که نیازی به آن نیست که در تبیین، چیزی فوق طبیعی را شرکت دهیم؛ و از این رو به طور جدی اعتبار دعاوی دین تضعیف می‌شود. اما این منوط به آن است که، این دعاوی چگونه به عمل آمده‌اند. اگر دین صرفاً مبتنی بر وحی الهی است، در این صورت این واقعیت که ما می‌توانیم یک تبیین شایسته‌ای از دین عرضه بداریم، بدون طرح فعالیت الوهی اعم از وحیانی و یا نوع دیگر، به طور جدی بر این ادعا مؤثر خواهد بود که اعتقاداتی خاص بدان خاطر که از طریق خداوند به انسان منتقل شده، صادقند. گرچه به طور قاطع غلط بودن آن را اثبات نمی‌کند. اما اگر در حمایت از آموزه دینی استدلال‌های عقلانی پیش نهاده شوند، مثل استدلال‌های کلاسیک در مورد وجود خداوند، در این صورت هر قوتی این استدلال‌ها داشته باشند به هیچ‌میزانی با این واقعیت، - اگر یک واقعیت باشد - که مبانی روانشناختی دینی آنگونه‌اند که فروید فرض کرده، کاهش نمی‌یابد. البته اگر مکانیسم‌های فروید یک شرط لازم و کافی برای اعتقاد دینی فراهم آورد، نتیجه این می‌شود که هیچ‌کس دلیل مطلوبی برای این اعتقادات ندارد. اگر کسی یک دلیل مطلوب داشته باشد این خود برای اعتقاد، یک شرط کافی خواهد بود و نشان خواهد داد که می‌توان اعتقاد داشت بدون آنکه به فرافکنی تصویری ناخودآگاهانه از پدر، نیازی باشد. اما این تقریباً غیر قابل تصور است که بتوانیم نشان دهیم فرافکنی، شرط لازم اعتقاد است؛ حداکثر می‌توان نشان داد که میان درجه‌ای از درگیری ادیپی ناخودآگاهانه و اعتقاد دینی مقداری رابطه وجود دارد. نشان دادن اینکه مجموعه خاصی از عوامل طبیعی، یکی از چیزهایی است که می‌تواند اعتقاد دینی به وجود آورد، ممکن است برخی از طرق خاص حمایت از معتقدات را بی‌اعتبار کند، ولی بدشواری می‌توان نشان داد که هیچ‌زمینه معقول و شایسته‌ای قابل ارائه نیست. طریق دیگری هست که در آن، گمان شده که نظریه فروید در باب دین، با خود یک ارزیابی منفی از دین را در حد آن ردیابی نموده، نوعی هستند که با گونه‌های نامطلوب سازمان‌مندی قرینند. وقتی تلقی این باشد که دلیل معلول این عوامل است، آن را در رده‌گونه‌های کودکان و روان‌نژندی رفتار قرار داده‌ایم، و بدین لحاظ چندان ارزشی ندارد که به آن عنایتی جدی بشود. در این جنبه نیز، تبیین روان‌تحلیل‌گرانه، تبیینی عادی است. می‌توان تبیینی را تصور کرد که فعالیت دین را در عوامل طبیعی که از حیث ارزیابی خنثی تلقی می‌شوند، ارجاع کند، مانند نحوه‌هایی از فعالیت عصبی در مغز، اما تمامی تبیین‌های موجود، دین را در حد حالتها و فعالیت‌هایی ردیابی می‌کنند که کمابیش نامعقول، ناپخته و یا بی‌ارزشند.

مسئله فرافکنی در تمامی نظریه‌هایی که در آغاز این مقاله از آن یاد شد وجود دارد. نظریه مارکسیستی این نکته را علاوه می‌کند که طبقه مسلط، دین را مورد استفاده قرار می‌دهد تا برای کسانی که مورد استثمار قرار گرفته‌اند، نوعی تسلی و دلگرمی واهی فراهم آورد.

برای اینکه این مسئله روشن شود ما باید صور مختلفی را که این دعاوی ممکن است به خود بگیرند از همدیگر تفکیک کنیم. منابع روانکاوی اغلب چیزی نیست جز شمارش وجوه تشابهی که میان دین و فشارهای عصبی وجود دارد، مثل التزام شدید به مراسم بدون اینکه تبیین معقولی از این التزام داشته باشیم. اما تشابه به تنهایی چیزی را اثبات نمی‌کند.

دانشمندی هم که به ایده‌ای دلمشغول است، وجوه تشابه قابل ملاحظه‌ای را با آدمی که دچار روان‌نژندی و سواسی است از خود نشان می‌دهد. اما این در ارزش [یا بی‌ارزشی] کارش دلالت بر چیزی ندارد. بیشتر ادعاهای مهم باید به بنیان دین به همراه عوامل علیّ مذکور بپردازند و اینجا نیز ما باید [بین این دو مسأله] تمیز دهیم: ۱- این ادعا که همیشه و یا غالباً در میان عواملی که التزام به یک دین را موجب می‌شوند یک وضعیت روانی وجود دارد؛ ۲- و این ادعا که مبانی علیّ چنین التزامی، به طور مشخص با مبنا‌ی به رسمیت شناخته شده روان‌نژندی مشابه است. برای ادعای اول مدرکی واقعی وجود ندارد و هرگز مطالعات کنترل شده‌ای در مقیاس لازم به عمل نیامده است. اما در مورد ادعای دوم باید سؤال کنیم که این مبانی علیّ به چه میزانی متشابهند؛ و به هر میزان تشابهی که وجود داشته باشد، چه دلالتها و اشاراتی را می‌توانیم انتزاع کنیم. صرف این واقعیت که دین نوعی فرافکنی را به عنوان آسودگی از نزاع ناخودآگاهانه در بردارد، نمی‌تواند زمینه‌ای کافی را فراهم آورد تا به دین، انگ دلمشغولی روان‌نژندی عمومی برای نوع بشر را بزنیم، آنگونه که فروید تعبیر می‌کند. ما باید بین حل سالم و بیمارگونه این درگیری ناخودآگاهانه، تفکیک قائل شویم.

یونگ، روانکاو مخالف فروید، دین را بدلیلی برای روان‌نژندی می‌شمارد و آن را پیامدی سالم (و نه بیمارگونه) می‌شمارد. مسأله اصلی مبتلا به در اینجا، به تعریف روان‌نژندی مربوط می‌شود. اگر ما آن را بر حسب یک مبنا‌ی علیّ معین تعریف کنیم، در این صورت احتمال آن هست که روان‌نژندی چیزی باشد که مطابق نظریه فروید، دین فی حد ذاته، شکلی از آن است. اما در این صورت جای این سؤال هست که آیا دین، یک نحوه فعالیت مطلوب، قابل توجیه و واقع‌گرایانه هست یا نه؟ اگر روان‌نژندی بدین گونه تعریف شود شاید لازم باشد که میان روان‌نژندی خوب و بد تمیز قائل شویم. اما از سوی دیگر، اگر ما کاربرد متداول کلمه را بپذیریم و در تعریف روان‌نژندی یک ارزیابی منفی را مندرج داریم و بگوییم یکی از شرایط لازم برای روان‌رنجوری این است که انطباق فرد با محیط، با مشکل مواجه شود در این صورت دیگر جای این سؤال نیست که آیا دین با فرض اینکه گونه‌ای از روان‌نژندی باشد، چیز خوبی است. اما اگر از روان‌نژندی باشد، چیز خوبی است. اما اگر از روان‌نژندی این برداشت را داشته باشیم، با طرحی خیلی جدی‌تر مواجهیم که شواهدی را می‌طلبد که تا کنون فراهم نیامده است. تا کنون کسی نشان نداده است که به طور کلی، مؤمنان متدین در قیاس با بی‌دینها کمتر می‌توانند روابط شخصی رضایت بخشی را برقرار سازند و کمتر می‌توانند در کارشان پیش بیفتند. حتی اگر این اثبات می‌شد، مشکلات بسیار دست و پاگیرتری مطرح می‌شد. متدین می‌توانست شکوه نماید که محدود کردن «محیط» به «محیط طبیعی»، در واقع اول کلام است؛ و خواهد گفت که تأثیر التزام دینی در هم‌رنگی با دیگران در جامعه انسانی، هر چه باشد، لکن انطباق در خور با خداوند و فرامینش ضروری است. اگر این جنبه از محیط را نادیده انگاریم، در مورد انطباق (با محیط) ملاکی را به کار گرفته‌ایم که پیشاپیش کذب معتقدات دینی را مفروض انگاشته است.

در مورد این نظر هم که نظریه روانشناختی متضمن این است که مذهب، کودکانه است و از این رو، برای انسان پخته و بالغ، بی‌ارزش خواهد بود، نکاتی مشابه مطرح است. این درست است که طریقی که یک فرد مذهبی خود را با خداوند مرتبط می‌سازد، از بسیاری از وجوه مشابه با طریقی است که کودک با پدر ارتباط برقرار می‌کند، اما اینکه آیا این، یک نحوه واقع‌گرایانه و سنجیده از فعالیت است و یا نه، کلاً کارکردی است مربوط به اینکه آیا واقعاً چنین خدایی هست یا نه. اگر چنین هست پس این یگانه موضع معقولی است که می‌توان اتخاذ نمود و لذا اگر در این زمینه‌ها محکوم نماییم، از پیش، کذب معتقد دینی را مفروض انگاشته‌ایم.

بدین سان، در هر نوع استدلالی که بکوشد از یک تبیین علیّ بر حسب روان‌شناسی یا جامعه‌شناسی به عمل آمده، یک ارزیابی منفی از دین ارائه دهد، کاستیهای فراوانی وجود دارد. اگر فردی احساس این نباشد که برای معتقدات دینی اش

مبنایی قاطع دارد در این صورت، نگاه کرده به دین از منظری مارکسیستی یا فرویدی ممکن است او را به آنجا بکشاند که معتقدات خویش را رها کند. عموماً می‌توان گفت که نظریه مارکسیستی و یا فرویدی یک بستر فکری را که در آن انتظار شکوفایی معتقدات دینی وجود داشته باشد، فراهم نمی‌آورد؛ ولی به نظر نمی‌آید که این نظریه‌ها - تا حدی که تا کنون بسط یافته‌اند - به لحاظ منطقی، به نحوی در تضاد با صدق، حقانیت و ارزش دینی سنتی باشند.

گفتگو

ثابت و متغیر در دین

گفتگو با آقای محمد مؤمن عضو فقهای شورای نگهبان

● مسأله تأثیر زمان و مکان، به شکل سابق خود یعنی تأثیر این دو عنصر در موضوع حکم شرعی، بارها مطرح شده است؛ سه فرض دیگر نیز وجود دارد: تأثیر زمان و مکان در حکم شرعی (البته با ثبات موضوع)، در متعلق حکم شرعی و در نحوه استنباط فقیه. در حال حاضر، این چهار فرض در باب تأثیر زمان و مکان مطرح است. مسأله دیگری که بر مسأله تأثیر زمان و مکان تقدم دارد، تشخیص ملاک احکام ثابت و متغیر نیز شیوه جمع میان این احکام و اصل ثبات دین که از روایاتی مانند «حلال محمد حلال ابداً الی یوم القيامة و حرامه حرام ابداً الی یوم القيامة»^(۱) استفاده می‌شود است. به تعبیر دیگر، سؤال این است که حد قلمرو دین و شرع چیست؟ برای مثال، آیا احکام امضایی که از صدر اسلام، بعضی از روشها و کردارهای رایج در عرف را به همان شیوه‌ای که داشتند تأیید کرده است، این عرف را به صورت توقیفی تأیید نمود؟ یا آنکه چنین نیست، بلکه پیامبر اسلام (ص) این را به عنوان اینکه یک عرف معقول بوده، تأیید کردند؛ و بنابراین اگر امروز هم پیامبر (ص) تشریف می‌آوردند یک سری امور عرفی معقول را تأیید می‌کردند که شاید هم مترقیتر از زمان خود حضرت باشد.

بسم الله الرحمن الرحيم

□ توفیقی حاصل شد تا در خدمت برادران بزرگوار دفتر همکاری حوزه و دانشگاه و مخصوصاً داست اندرکاران فصلنامه دفتر، مطالبی را در موضوعی که امروز مطرح است و افکار عمومی به آن توجه دارد عرض کنم. صحبت‌م را از مسأله احکام ثابت و متغیر شروع می‌کنم؛ به این صورت که آیا از نظر اسلام همه احکام ثابت است، یا اصلاً هیچ حکم ثابتی وجود ندارد و یا اینکه بعضی از احکام، ثابت و بعضی متغیرند؟ و هرگاه احکام متغیری در اسلام باشد باید دید ملاک تغییر چیست؟ با مراجعه به ادله شرعی، کتاب و سنت برای ما هم اصل حکم را معین می‌کند و هم نوع آن را. ادله احکام - به اصطلاح علمی - اطلاق دارند و همه احکام را مادام که دین اسلام هست، به صورت مطلق در تمام زمانها اثبات می‌کند؛ مگر اینکه حکمی در یک زمانی نسخ شود، که اگر قبلاً حکمی بوده است و تغییر پیدا کند، از آن زمانی که نسخ می‌شود حکم تغییر می‌کند. مؤید اطلاق ادله، روایات معتبر و متعددی است که مضمون آن - یا عین عبارتش - این است که: «حلال محمد (ص) حلال ابداً الی یوم القيامة و حرامه حرام ابداً الی یوم القيامة»؛ یعنی آنچه را پیامبر (ص) تحلیل فرموده، و یا حرام نموده است موقت نیست، بلکه تا روز قیامت استمرار دارد. بنابراین، آنچه را که ظواهر ادله احکام اقتضا می‌کند، و روایات متعدد دیگری بالصرح آنرا تأیید می‌کند این است که احکام اختصاص به زمان خاصی ندارد. از باب نمونه قرآن شریف که می‌فرماید: «وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلاً»^(۲) یعنی وظیفه کسی که مستطیع است این است که حج برود، و بموجب اطلاق آیه شریفه این حکم اختصاص به زمان خاصی ندارد؛ بلکه تا