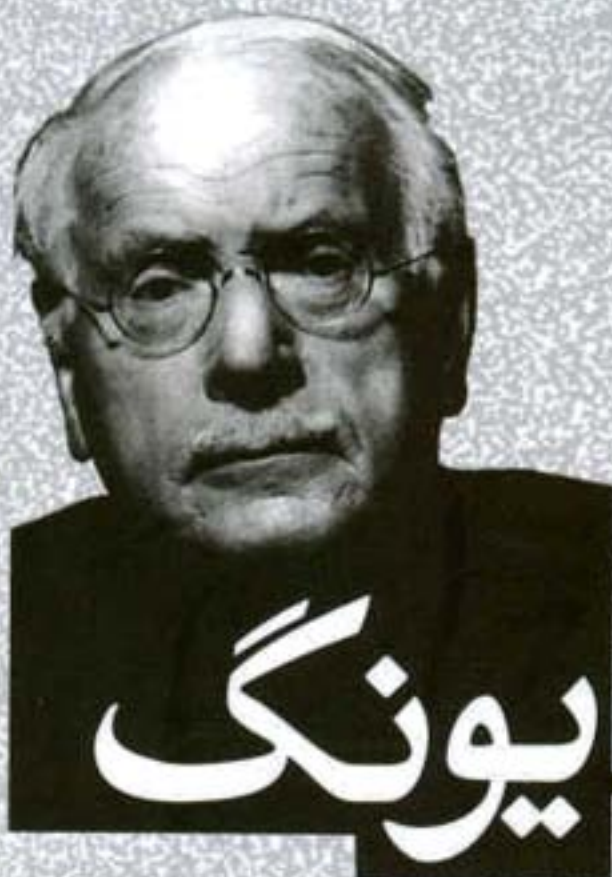


ریچارد بیلر

ترجمه‌ی حسین پاینده



اندیشه‌ی یونگ



چاپ سوم

اندیشه‌ی یونگ



کارل گوستاو یونگ

۱۸۷۵ - ۱۹۶۱



انتشارات آشیان

آدرس: تهران، صندوق پستی ۵۴۳۱-۱۴۱۵۵ مرکز فروش: خیابان انقلاب،
خیابان منیری جاوید (اردیبهشت)، خیابان شهدای ژاندارمری، بن بست مرکزی، شماره ۲۶۶
تلفن: ۶۶۹۷۲۷۹۳-۶۶۹۶۵۳۷۷

On Jung

Richard Bilsker, Wadsworth
Thomson Learning, 2002

اندیشه‌ی یونگ

ریچارد بیلسکر ترجمه‌ی حسین پاینده ناشر: انتشارات آشیان
مجموعه فرهنگ و علوم انسانی دبیر مجموعه: علیرضا جاوید
مدیر هنری و طراح جلد: پرویز بیانی حروف نگار و صفحه‌آرا: رضا شمس
چاپ دوم، ویراست دوم (چاپ اول ناشر): ۱۳۸۷ تعداد: ۱۱۰۰ نسخه
لیتوگرافی: کارا چاپ: نگاران شهر صحافی: منصوری
قیمت: ۳۵۰۰ تومان
کلیه حقوق چاپ و نشر این کتاب محفوظ است

Bilsker, Richard, 1968 -

بیلسکر، ریچارد، ۱۹۶۸ -

اندیشه‌ی یونگ، ریچارد بیلسکر، مترجم: حسین پاینده، تهران: آشیان، ۱۳۸۷.

۱۷۶ ص. (مجموعه فرهنگ و علوم انسانی)

ISBN 978-964-7518-48-2

شابک: ۹۷۸-۹۶۴-۷۵۱۸-۴۸-۲

On Jung

عنوان اصلی:

۱. روانکاوی ۲. روان شناسی ۳. فلسفه و دین. پاینده، حسین، ۱۳۴۱ - مترجم.

۱۵۰ / ۱۹۵۴۰۹۲

فهرست

۱۱	یادداشت مترجم
۱۵	پیش‌گفتار
۲۱	فصل ۱: زندگی یونگ
۲۱	دوره‌ی کودکی
۲۱	تحصیلات
۲۳	زندگی حرفه‌ای
	دوره‌ی اشتغال در تیمارستان بورگهولتسلی
۲۶	و آشنایی با نظریه‌ی روانکاوی
۲۴	«سفر شبانه‌ی روح»
۲۵	پیدایش روانشناسی تحلیلی
۲۶	جنگ جهانی دوم
۲۶	واپسین سال‌های زندگی یونگ
۲۹	فصل ۲: دوره‌ی همکاری یونگ با فروید
۲۹	مقدمه
۳۱	رساله‌ی دکتری
۳۵	آزمون‌های تداعی
۳۶	عقده

۳۷	روانکاوی و روان‌گسیختگی
۳۸	نمادهای گشتاری
۴۱	«برخی نمونه‌های تخیل خلاق نیمه‌آگاه»
۴۳	در نوشته‌ی دوشیزه فرَنک میلر
۴۶	قطع همکاری با فروید
۴۹	خودمختاری
۵۲	دلایل یونگ در اثبات درستی رویکردش
۵۳	فصل ۳: شکل‌گیری روانشناسی تحلیلی
۵۳	مقدمه
۵۳	سنخ‌های روانی
۵۴	انواع نگرش: برون‌گرایی و درون‌گرایی
۵۴	انواع کارکرد: تفکر، احساس، هیجان و شهود
۵۹	سنخ‌نمای مایرز-بریگز
۶۰	کهن‌الگوها
۶۱	نَفَس
۶۲	همزاد مؤنث [یا «آنیما»] و همزاد مذکر [یا «آنیموس»]
۶۵	سایه
۶۷	پیرمردِ فرزانه و مادرِ جهانِ اسفل
۶۸	نقاب
۷۳	ضمیر ناخودآگاه جمعی
۷۴	مفهوم ضمیر ناخودآگاه جمعی
۷۵	شواهدِ دال بر وجود ضمیر ناخودآگاه جمعی
۷۹	فصل ۴: سخنرانی‌های یونگ درباره‌ی کتاب چنین گفت زرتشت
۷۹	مقدمه
۸۰	سخنرانی‌های یونگ

۸۱	فریدریش نیچه
۸۲	کتاب نیچه با عنوان چنین گفت زرتشت
۸۴	سخنرانی‌های یونگ درباره‌ی چنین گفت زرتشت
۸۷	کهن‌الگوی «پیرمرد فرزانه»
۸۸	کهن‌الگوهای «همزاد مؤنث» و «همزاد مذکر»
۹۰	کهن‌الگوی «سایه»
۹۲	نفس و نقاب
۹۵	نخوت و فردانیت
۹۶	بحث‌های یونگ درباره‌ی دین
۹۸	بحث‌های یونگ درباره‌ی روانشناسی اخلاقی
۱۰۱	بحث‌های یونگ درباره‌ی واقعیت‌های سیاسی زمانه
۱۰۵	فصل ۵: دین و کیمیاگری و اسطوره‌شناسی
۱۰۵	مقدمه
۱۰۵	دین
۱۰۶	سخنرانی‌های یونگ در دانشگاه ییل
۱۱۳	پاسخ به / یوب
۱۲۷	ادیان شرقی
۱۲۹	کیمیاگری
۱۳۱	نمادهای کیمیاگری در خواب
۱۳۴	مرکوریوس و اکسیر اعظم
۱۳۶	چهارگانگی
۱۳۸	وحدت اسرارآمیز
۱۴۰	راز گل طلایی
۱۴۳	سایر مضامین کیمیاگرانه: تک‌شاخ، درخت و ماهی
۱۴۶	اسطوره‌شناسی و پدیده‌های فراهنجار

۱۴۷	نمادپردازی در اشکالِ ماندالا
۱۵۰	همزمانی
۱۵۵	بشقاب‌پرنده
۱۶۱	فهرست منابع
۱۶۷	واژه‌نامه‌ی فارسی به انگلیسی
۱۷۰	واژه‌نامه‌ی انگلیسی به فارسی
۱۷۳	نمایه

یادداشت مترجم

سوگند به قلم و آنچه [با آن] می‌نویسند.
(قرآن، سوره ی قلم، آیه ۱)

یونگ را باید در زمره‌ی اندیشمندان بزرگ و پیشگامی محسوب کرد که در چند دهه‌ی اول قرن بیستم، از راه پژوهش‌ها و تألیفات و سخنرانی‌هایی بسیار تأثیرگذار، حقیقتی را در خصوص سرشت انسان ثابت کردند که امروزه از نظر ما انسان‌هایی که در اوایل قرن بیست‌ویکم زندگی می‌کنیم، دیگر موضوعی بدیع و حیرت‌آور تلقی نمی‌شود. برحسب این حقیقت، انسان موجودی واجد «دوبودگی»^۱ است و رفتار و احساسات و افکار و امیالش، اساساً از خاستگاهی ناخودآگاه سرچشمه می‌گیرند. این حقیقت را البته پیش از یونگ و امثال او، آفرینشگران آثار ادبی با خلق کردن شخصیت‌هایی که از تعارض‌های درونی رنج می‌بردند، به خوبی نشان داده بودند. اهمیت متفکرانی همچون یونگ این است که آنان همین بصیرت دیرینه را با مطالعه درباره‌ی بیماران‌شان، در قالب نظریه‌ای منسجم و متقاعدکننده ارائه دادند.

یونگ نیز مانند فروید با پس‌زمینه‌ای از تحصیلات دانشگاهی در رشته‌ی پزشکی به نقش و جایگاه مهم ضمیر ناخودآگاه در بروز انواع و

1. doubleness

اقسام تعارض‌های روحی و حتی مشکلات جسمانی پی برد. نوشته‌ها و سخنرانی‌های او در آغاز تحقیقاتش طبیعتاً برای بسیاری از همکاران و اندیشمندان معاصرش، مایه‌ی استهزا تلقی می‌شدند. به سبب همین انزوای فکری بود که یونگ شیفته‌ی افکار فروید گردید که مضامینی مشابه با نظرات او را مستقلاً می‌پروراند و ترویج می‌کرد. زندگینامه‌نویسان یونگ اشاره کرده‌اند که وقتی در سال ۱۹۰۷ فروید و یونگ نخستین بار با یکدیگر ملاقات کردند، گفت‌وگوی این دو اندیشمند بزرگ سیزده ساعت متوالی به طول انجامید. این درجه از همفکری، از وقوف این دو نظریه‌پرداز به این حقیقت ناشی می‌شد که انسان مدرن بیش از دردهای جسمانی، از دردها و آلام روحی رنج می‌برد. تلاش برای پرتوافشانی بر محنت‌ها و رنج‌های روحی و روانی انسان و نهایتاً تسکین و درمان دردهایی که پزشکی به سبب رویکرد جسم‌مبنایانه‌اش هرگز قادر به تشخیص یا درمان آن‌ها نبود، راه این دو متفکر را به هم پیوند داد.

البته، چنان‌که رسم شاگردان ممتاز است، یونگ حدود شش سال بعد راه خود را از راه استاد جدا کرد و مکتب جدیدی را متفاوت با روانکاوی فرویدی بنیان نهاد. «روانشناسی تحلیلی» یونگ تأکید نظریه‌ی روانکاوی بر خاستگاه جنسی امیال ناخودآگاه را زیاده از حد و ناموجه می‌داند. در واقع، یونگ در عین این‌که بر دیدگاه فروید مبنی بر وجود بُعد ناپیدایی در روان انسان به نام ضمیر ناخودآگاه صحه می‌گذارد، قائل به گونه‌ای دیگر از ضمیر ناخودآگاه نیز هست که دیگر نه مبین اندیشه‌ها و آرزوهای کام‌نیافته و هراس‌های فردی، بلکه مخزن گرایش‌ها و افکاری است که در نزد همه‌ی ابناء بشر مشترک هستند. شناخت این ضمیر ناخودآگاه دیگر — که یونگ آن را «ناخودآگاه جمعی» می‌نامید — از جمله با مطالعه‌ی اسطوره‌های ملل مختلف میسر می‌شود که تمایلات و اندیشه‌های فرافردی بشر را متجلی می‌کنند. یونگ با مطالعه‌ی گسترده در نظام‌های اسطوره‌ای و فرهنگ‌های

گوناگون، مجموعه‌ای از تصاویر ذهنی جهان‌شمول را تدوین کرد که در مکتب او با نام «کهن‌الگو» مشخص می‌شوند. تفحص در کهن‌الگوها نه فقط راهی برای فهم الگوهای عام رفتار بشر، بلکه همچنین شیوه‌ای برای قرائت نقادانه‌ی متون ادبی و آثار هنری است.

چنان‌که از این اشارات کلی و به‌ناچار موجز برمی‌آید، یونگ متفکری تأمل‌برانگیز است و نه فقط به دلیل تعدیل نظریه‌ی روانکاوی، بلکه همچنین به دلیل نظریات بدیع خودش، اندیشه‌ای پیچیده دارد. کتاب حاضر در معرفی آراء یونگ، کوششی است برای منعکس کردن بخشی از این پیچیدگی؛ البته همان‌گونه که خود نویسنده هم متذکر می‌شود، این کتاب اساساً برای کسانی نوشته شده است که آشنایی همه‌جانبه یا عمیقی با دیدگاه‌های یونگ ندارند و در واقع می‌خواهند تا با خواندن کتابی کمابیش کم‌حجم، دریچه‌ای بر افکار یونگ برای‌شان گشوده شود. هریک از فصل‌های پنج‌گانه‌ی کتاب حاضر، جزء مهمی از اندیشه‌های یونگ را با استناد به نوشته‌های خود او و با شرح و تفسیر به خواننده معرفی می‌کند. نقل‌قول‌های مکرر از یونگ و ارجاعات ایضاً متعدد به سایر نوشته‌های مرتبط با موضوعات مورد بحث، راهنمای ضمنی خواننده‌ای است که پس از خواندن کتاب حاضر به مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی آراء و اندیشه‌های یونگ راغب می‌شود. این مطالعه‌ی بیشتر برای فهم جنبه‌های دیگری از مکتب یونگ که در کتاب حاضر ناگزیر بحثی درباره‌ی آن‌ها نشده است (مانند رمیافت یونگ در تعبیر رؤیا، یا کاربرد نظریات یونگ در نقد ادبی)، یقیناً ضروری است و فهرست منابع پایان کتاب می‌تواند در این زمینه مفید باشد. در پیش‌گفتار این کتاب اشاره شده که «در اکثر کتاب‌فروشی‌ها، تعداد کتاب‌هایی که یا خود یونگ تألیف کرده است و یا دیگران درباره‌ی او نوشته‌اند و نیز کتاب‌هایی که نویسندگان‌شان از مکتب یونگ تأثیر پذیرفته‌اند، به مراتب بیشتر از کتاب‌های فروید یا مربوط به فروید است».

گفته‌ی مؤلف این کتاب، گرچه راجع به کتاب‌فروشی‌های آمریکاست، اما عیناً درباره‌ی میزان شناخته‌شدگی افکار و آراء یونگ در ایران مصداق دارد. تعداد کتاب‌هایی که روان‌شناسی تحلیلی (مکتب یونگ) را به خواننده‌ی فارسی‌زبان معرفی می‌کنند، یقیناً بیشتر از کتاب‌های مربوط به روانکاوی (نظریه‌ی فروید) است. همچنین در سال‌های اخیر، ترجمه‌ی آثار یونگ به زبان فارسی فزونی گرفته است، حال آن‌که اکثر آثار اصلی فروید هنوز به فارسی ترجمه نشده‌اند. این شواهد حاکی از اقبال به اندیشه‌هایی است که هنوز باید کوشید تا بیشتر معرفی شوند، تا بلکه از این طریق ابعاد پیچیده‌ی حیات روانی و فرهنگی ما بیشتر تحلیل و فهمیده شوند. ترجمه‌ی حاضر با هدف میسر کردن چنین تحلیلی انجام شده است. به روال معمول خودم، در این ترجمه نیز با افزودن زیرنوشت‌های توضیحی کوشیده‌ام تا خواندن این کتاب را برای خواننده‌ی فارسی‌زبان راحت‌تر و لذت‌بخش‌تر کنم. در این زیرنوشت‌ها، اصطلاحاتی را که نویسنده‌ی کتاب فقط به کار برده اما شرح نداده است و نیز اشاراتی را که چه‌بسا برای خواننده‌ی ناآشنا قدری مبهم یا گیج‌کننده باشند، توضیح داده‌ام. اما ملاک اول و آخر در توفیق هر ترجمه‌ای، یقیناً میزان تأثیرگذاری فرهنگی آن است.

حسین پاینده

پیش‌گفتار

در دهه‌ی ۱۹۵۰، کارل گوستاو یونگ هنوز در زمره‌ی آن دسته از شاگردان فروید محسوب می‌شد که به آراء استاد خویش پشت کرده بودند. در سال ۱۹۰۹، یونگ برای ایراد سخنرانی و شرح دیدگاه‌هایش، نه در معیت فروید [که در همان سال بیست‌وهشت سخنرانی درباره‌ی نظریه‌ی روانکاوی در دانشکده‌ی پزشکی دانشگاه کلارک ایراد کرد] بلکه مستقلاً به دانشگاه کلارک دعوت شد؛ با این حال، روانپزشکان و روانشناسان آمریکا چندان به‌سهولت به آراء او اقبال نکردند. لیکن امروزه یونگ جایگاه متفاوتی برای خود کسب کرده است. در اکثر کتاب‌فروشی‌ها، تعداد کتاب‌هایی که یا خود یونگ تألیف کرده است و یا دیگران درباره‌ی او نوشته‌اند و نیز کتاب‌هایی که نویسندگان‌شان از مکتب یونگ تأثیر پذیرفته‌اند، به مراتب بیشتر از کتاب‌های فروید یا مربوط به فروید است. البته در کتاب‌های مقدماتی روانشناسی، آراء فروید همچنان بیش از آراء دیگران معرفی می‌شوند و شاید بتوان گفت که اصطلاحات نظریه‌ی فروید بیش از پیش در زبان عموم به کار می‌روند. با این‌همه، اکنون در آستانه‌ی قرن بیست‌ویکم، اندیشه‌های یونگ از برخی لحاظ پُرطرفدارترند. بسیاری از مردم از راه خواندن مجلات یا به دلیل طی کردن فرایند استخدام در محل کارشان، با آزمون‌های شخصیت آشنا هستند. این تحولات عمدتاً پیامد تقسیم‌بندی‌های یونگ

درباره‌ی سنخ‌های شخصیت‌اند. همچنین باید افزود که کتاب‌ها و سخنرانی‌ها و برنامه‌های تلویزیونی پُرطرفدار جوزف کمبل^۱ — که از مریدان یونگ است —، عده‌ی زیادی از مردم را با عقاید یونگ در خصوص سرچشمه‌های مشترک همه‌ی ادیان و نظام‌های اسطوره‌ای جهان آشنا کرده است.

از این‌که یونگ به چنین جایگاهی نائل آمده است باید تعجب کرد، عمدتاً به این دلیل که خواندن آثار او بسیار دشوارتر از خواندن آثار فروید است. خواننده‌ای که به سراغ کتاب‌های فروید می‌رود و یکی را برای خواندن برمی‌گزیند، غالباً از مطالب آن کتاب بلافاصله سر درمی‌آورد و به مشکلی برنمی‌خورد. فروید در ابتدای هریک از آثارش عموماً تاریخچه‌ای از موضوع مورد بحث ارائه می‌دهد و سپس دیدگاه خود را درباره‌ی آن موضوع تبیین می‌کند. سبک نگارش یونگ تا این حد خودبسنده نیست. او به مراتب بیشتر از فروید فرض می‌کند که خوانندگان بسیاری مطالب را می‌دانند. همچنین یونگ موضوعات کاملاً غامضی را مورد مذاقه قرار می‌دهد. فروید در نوشته‌هایش به آثار فیلسوفان، روانشناسان پیش از خودش، مردم‌شناسان و نیز به آثار ادبی اشاره می‌کند. یونگ هم به همه‌ی این قبیل آثار اشاره می‌کند، اما علاوه بر آن‌ها، ادیان و نظام‌های اسطوره‌ای را به تفصیل فراوان مورد بحث قرار می‌دهد. وی در بسیاری از آخرین آثارش همچنین سنت کیمیاگری را بررسی می‌کند. کیمیاگران اغلب شیمی‌دانان آغازین محسوب می‌شوند، حال آن‌که یونگ آن‌ها را روانشناسان اولیه می‌انگارد. باید افزود که به نظر می‌رسد یونگ در بیان آرائش به زبانی روشن و فهمیدنی، مشکل داشت. زنجیره‌ی کلام در بحث‌های او به کرات با موضوعات جدیدی قطع می‌شود که بازگشت به مبحث اصلی را به تعویق می‌اندازند.

از این رو، نویسندگان کتاب‌هایی از قبیل همین کتابی که در دست

دارید، کار دشواری را باید انجام دهند زیرا از یک سو می‌خواهند اندیشه‌های یونگ را به شکلی سهل و خواندنی معرفی کنند و از سوی دیگر نمی‌خواهند مطالبی را که خود یونگ با اهمیت تلقی می‌کرد ناگفته گذارند. نظر به این که کتاب حاضر یکی از مجلدهای مجموعه کتاب‌هایی درباره‌ی فیلسوفان است، هدف اصلی من این است که به‌طور خاص فلسفی‌ترین جزء اندیشه‌ی یونگ — یعنی دیدگاهش راجع به سرشت انسان — را توضیح دهم. انتخاب این موضوع، چندان هم حوزه‌ی بحث‌های مرا محدود نخواهد کرد، هرچند که به همین دلیل نوشته‌های متعدد یونگ در خصوص نحوه‌ی روان‌درمانی را مورد بررسی قرار نمی‌دهم مگر آن‌جا که او درمان را به منزله‌ی نمونه‌ای (یا استدلالی بر لِه) دیدگاه‌های نظری‌اش ذکر می‌کند. روان‌درمانی موضوعی است که نویسندگان کتاب‌های مربوط به درمان در نظریه‌ی یونگ، به وفور و تفصیل به آن پرداخته‌اند.

بسیاری از کتاب‌هایی که راجع به یونگ نوشته شده‌اند، صرفاً اندیشه‌های او را با نظرات فروید مقایسه می‌کنند. دلیل این امر، واضح است زیرا فروید شامخ‌ترین نظریه‌پرداز روانشناسی در قرن بیستم است و یونگ به مدت تقریباً یک دهه به‌طور حرفه‌ای با او همکاری داشت. در کتاب حاضر، من تا حد ممکن کمتر به فروید اشاره می‌کنم تا بدین ترتیب بتوانم اندیشه‌های یونگ را مستقل از فروید و نظریه‌ی روانکاوی شرح دهم. انجام دادن این کار، در پاره‌ای موارد امکان‌پذیر و در برخی موارد دشوار بوده است (همچنان که از خود همین پیش‌گفتار نیز پیداست!).

با این همه، در اکثر کتاب‌های مقدماتی درباره‌ی یونگ، کمبودی هست که من کوشیده‌ام آن را برطرف کنم. تقریباً تمام کتاب‌های مقدماتی راجع به اندیشه‌های یونگ که در فهرست منابع کتاب حاضر ذکر شده‌اند، مطالعات او در بیست و پنج سال آخر عمرش درباره‌ی کیمیاگری و اسطوره‌شناسی را مسکوت می‌گذارند. این بی‌توجهی از جمله بدین سبب است که مشکل

بتوان فهمید چرا یونگ به این مباحث می‌پردازد؛ یک دلیل دیگر این است که هدف مؤلفان این کتاب‌ها ارائه‌ی خلاصه‌ای از دیدگاه‌های روانشناسانه‌ی یونگ است و بسیاری از ایشان نوشته‌های آخر عمر او را مربوط به روانشناسی نمی‌دانند. لیکن خود یونگ این نوشته‌ها را مهمترین آثارش می‌انگاشت. به همین سبب، در طولانی‌ترین فصل کتاب حاضر این مباحث دشوار را به گونه‌ای مطرح ساخته‌ام که خواننده در پایان بتواند اندیشه‌ها و اهداف یونگ را دریابد.

کتاب حاضر از یک جنبه‌ی دیگر نیز با سایر کتاب‌های مقدماتی تفاوت دارد. یونگ در اکثر نوشته‌هایش — از جمله در رساله‌ی دکتری‌اش — به فیلسوفان اشاره می‌کند. فقط یکی از کتاب‌های او به‌طور خاص راجع به فلسفه است که سخنرانی‌هایش درباره‌ی کتاب نیچه با عنوان چنین گفت زرتشت را شامل می‌شود. سخنرانی‌های یونگ را — که به‌طور کامل در سال ۱۹۸۸ و به‌طور خلاصه‌شده در سال ۱۹۹۸ منتشر شدند — در کتاب حاضر مورد بررسی قرار داده‌ام، زیرا این سخنرانی‌ها راه دیگری برای فهمیدن دیدگاه او درباره‌ی سرشت انسان هستند.

سومین تفاوت کتابی که در دست دارید با سایر کتاب‌ها در شرح اندیشه‌های یونگ، این است که من توجه خواننده را به موضوعاتی به غیر از روانشناسی هم معطوف می‌کنم. به اقتضای بحث، در مواردی خواننده را به منابعی درباره‌ی تاریخ، علم، دین، مردم‌شناسی و نیز ادبیات ارجاع داده‌ام. فصل اول این کتاب، شرحی کوتاه درباره‌ی زندگی یونگ می‌دهد. سپس در فصل دوم، نوشته‌های روانکاوانه‌ی یونگ بررسی می‌شوند. فصل سوم، اندیشه‌های اصلی یونگ در دوره‌ای که تازه از فروید جدا شده بود را معرفی می‌کند. موضوع فصل چهارم عبارت است از سخنرانی‌های یونگ از سال ۱۹۳۴ تا سال ۱۹۳۹ درباره‌ی کتاب نیچه با عنوان زرتشت. فصل پنجم به نوشته‌های آخر عمر یونگ راجع به دین و کیمیاگری و اسطوره‌شناسی

می‌پردازد. چنان‌که خواهید دید، در سرتاسر این فصل‌ها برای سهولت در ارجاع، نقل‌قول‌های انجام‌شده از مجموعه آثار یونگ را با حروف اختصاری م.آ. و شماره‌ی مجلد مشخص کرده‌ام.

یونگ متفکری مجذوب‌کننده است. من نخستین بار زمانی با اندیشه‌های او — و فروید — آشنا شدم که درس قواعد نگارش را در سال اول تحصیلاتم در دانشکده می‌گذراندم. استاد از ما خواسته بود که به منظور تقویت مهارت‌های مان در نگارش، آثار متفکرانی را که در شکل‌گیری تاریخ اندیشه‌ها سهم داشته‌اند بخوانیم و درباره‌ی آن‌ها مطلبی بنویسیم. از آن زمان تاکنون، بارها آثار فروید و یونگ را خوانده و تدریس کرده‌ام و هر بار نکته‌ی جالب‌توجهی در آن‌ها یافته‌ام. امیدوارم آنچه در کتاب حاضر می‌خوانید، انگیزه‌ای بشود برای این‌که آثار یونگ و نیز تاریخ اندیشه‌ها را همچنان بکاوید.

وظیفه‌ی خود می‌دانم که از همه‌ی اعضای خانواده‌ام و همچنین از دوستان و استادان و دانشجویان و همکارانم که ذهن مرا به عرصه‌هایی فراخ باز کردند و با گفت‌وگوهای بصیرت‌آمیزشان، هم از من حمایت کردند و هم به فهم من افزودند، سپاس‌گزاری کنم.

زندگی یونگ

دوره‌ی کودکی

کارل گوستاو یونگ در ۲۶ ژوئیه‌ی سال ۱۸۷۵، در [روستای] کسویل^۱ [نزدیک شهر بازل^۲] سوئیس به دنیا آمد. پدرش، یوهان پل یونگ^۳، کشیش کلیسای سوئیس بود. مادر یونگ، به نام امیلی یونگ-پریسورک^۴، دختر یک روحانی بود. اگرچه یونگ در بزرگسالی اندیشه‌های دینی را با علاقه‌ی خاصی مطالعه و بررسی کرد، اما آن نوع مسیحیتی را که پدرش اعتقاد داشت نهایتاً نپذیرفت. هنگامی که یونگ نوزادی چندماهه بود، خانواده‌اش به منزل جدید خویش — که در واقع اقامتگاه کشیش در دهکده‌ای به نام قلعه‌ی لافن^۵ بود — نقل مکان کرد. زندگی زناشویی والدین یونگ توأم با اختلاف و ناسازگاری بود و مادر او مدتی در یک آسایشگاه بستری شد.

تحصیلات

یونگ یازده‌ساله بود که برای تحصیل به مدرسه‌ای شبانه‌روزی در شهر بازل رفت. پس از اتمام دوره‌ی دبیرستان به دانشگاه بازل راه یافت و بعد از تمام

1. Kesswil

3. Johann Paul Jung

5. Laufen

2. Basel

4. Emilie Jung-Preiswerk

کردن تحصیلاتش موفق به اخذ درجه‌ی پزشکی گردید. در نوجوانی هم به علوم انسانی علاقه داشت (تاریخ و فلسفه) و هم به علوم (علوم طبیعی و باستان‌شناسی). از آن‌جا که یگانه منبع درآمد خانواده‌اش حقوق مختصر کشیشی پدرش بود و امکان یافتن کار از راه تحصیل در رشته‌های علوم انسانی هم چندان زیاد نبود، یونگ تصمیم گرفت در رشته‌ای به جز علوم انسانی درس بخواند. ابتدا تمایل داشت باستان‌شناسی بخواند، اما این رشته در دانشگاه بازل تدریس نمی‌شد و تنگناهای مالی مانع از آن بود که او بتواند برای تحصیل به دانشگاهی در یک شهر دیگر برود. البته همان‌گونه در فصل‌های بعدی خواهیم دید، تحصیلات یونگ نهایتاً او را به سمت و سوی آنچه می‌توان «باستان‌شناسی ذهن» نامید، سوق داد. به هررو، یونگ تصمیم گرفت پزشکی بخواند زیرا بدین ترتیب هم می‌توانست علائق خود در علوم طبیعی را ارضا کند و هم این‌که پس از فراغت از تحصیل درآمدی مکفی داشته باشد. با این حال، [وقتی دوره‌ی پزشکی عمومی را تمام کرد] بلافاصله برای اخذ تخصص در روانپزشکی ادامه‌ی تحصیل نداد، بلکه پس از تفکری طولانی تصمیم به این کار گرفت. در واقع، باید گفت روانپزشکی رشته‌ای بود که یونگ تحصیل در آن را تا زمانی که می‌توانست به تعویق انداخت، اما وقتی درسنامه‌ی روانپزشکی کرافت - اینگ^۱ را خواند، بی‌هیچ تردیدی تصمیم به ادامه‌ی تحصیل و اخذ تخصص در این رشته گرفت. صداقت متواضعانه‌ی کرافت - اینگ و خودداری او از تظاهر به این‌که شالوده‌های علمی روانپزشکی عاری از هرگونه نقصان است، علاقه‌ی یونگ را به روانپزشکی جلب کرد. رساله‌ی دکتری تخصصی یونگ — با عنوان *درباره‌ی روانشناسی و آسیب‌شناسی پدیده‌های به اصطلاح اسرارآمیز* — که بعدها در سال ۱۹۰۲ منتشر شد، منعکس‌کننده‌ی علاقه‌ی یونگ به مطالعه در

خصوص رویدادهای فراهنجار^۱ است.^۲ مسیری که یونگ بعدها در حرفه‌ی خود طی کرد، به میزان زیادی بر پایه‌ی همین علاقه شکل گرفت.

زندگی حرفه‌ای

زندگی حرفه‌ای طولانی و پُرثمر یونگ، نخست با کار در تیمارستان بورگهولتسلی^۳ شروع شد؛ وی سپس استاد دانشگاه زوریخ شد و با موفقیتی بسیار چشمگیر در مطب خصوصی‌اش نیز به معالجه‌ی بیماران اشتغال ورزید. او در همه‌ی مراحل عمر طولانی‌اش، به شکل‌های مختلف به تدریس و تألیف پرداخت.

دوره‌ی اشتغال در تیمارستان بورگهولتسلی و آشنایی با نظریه‌ی روانکاوی

در سال ۱۹۰۰، یونگ پیشنهاد کار به عنوان دستیار در تیمارستان بورگهولتسلی در زوریخ را پذیرفت. از راه درمان بیماران در آن تیمارستان، یونگ اندیشه‌هایی را درباره‌ی علل روان‌پریشی^۴ و شکل‌های درمان بیماران روانی پروراند که بعدها زمینه‌ی روی آوردن او به روانکاوی فرویدی شد. در زمان اشتغال در تیمارستان بورگهولتسلی، یونگ با تحقیقات فروید آشنا شد و دریافت که نظریه‌ی روانکاوی وجوه مشترکی با پژوهش‌های خود او دارد. فروید و یونگ به طور رسمی نخستین بار در سال ۱۹۰۷ با یکدیگر ملاقات کردند و همکاری حرفه‌ای آنان تا سال ۱۹۱۳ ادامه یافت. این دوره از رشد فکری یونگ را در فصل

۱. «فراهنجار» (paranormal) اصطلاحی است برای اشاره به موضوعاتی مانند غیب‌بینی و اندیشه‌خوانی (یا «تله‌پاتی») و طالع‌بینی که در حوزه‌ی فراروانشناسی مطالعه می‌شوند. (م)

۲. «درباره‌ی روانشناسی و آسیب‌شناسی پدیده‌های به اصطلاح اسرارآمیز»، م. ج. ۱، ص. ۸۸-۲.

3. Burghölzli

۴. «روان‌پریشی» (psychosis) اختلال حاد در شخصیت است که طی آن، تماس فرد با واقعیت قطع می‌شود. هذیان، توهم و افکار گسسته و نامنسجم از جمله نشانه‌های روان‌پریشی‌اند. (م)

بعدی به تفصیل توضیح خواهم داد. از راه کار در تیمارستان بورگهولتسلی، یونگ همچنین توانست پول کافی برای ازدواج با اما راشنباخ^۱ در سال ۱۹۰۳ پس‌انداز کند. در سال ۱۹۰۵، یونگ استاد روانپزشکی در دانشگاه زوریخ شد و در تیمارستان بورگهولتسلی هم به مقام روانپزشک ارشد ارتقا یافت. یونگ در سال ۱۹۰۹ به آمریکا سفر کرد و در دانشگاه کلارک واقع در ایالت ماساچوست چندین سخنرانی ارائه کرد. در این سفر، فروید که جدا از یونگ برای ایراد سخنرانی به دانشگاه کلارک دعوت شده بود، یونگ را همراهی کرد. هنگام اقامت در ماساچوست، یونگ با ویلیام جیمز^۲ آشنا شد. جیمز که یک سال بعد درگذشت، استاد فلسفه و فیزیولوژی و روانشناسی در دانشگاه هاروارد و از جمله چهره‌های شاخص در «جنبش عمل‌گرایی» [یا «پراگماتیسم»] بود.^۳ در سال ۱۹۰۹ یونگ از سِمَتِ خود در تیمارستان بورگهولتسلی استعفا کرد تا وقت بیشتری را صرف درمان بیماران فزاینده‌اش در مطب خصوصی خود کند.

«سفر شبانه‌ی روح»

پس از انتشار گشتارها و نمادهای نیروی شهوی (کتابی که نشانه‌ی بارز پایان رابطه‌ی یونگ و فروید بود)، یونگ به مدت سه سال چندان دست به قلم نبرد و بیشتر عزلت گزید. برخی از زندگینامه‌نویسان معتقدند که یونگ در این دوره دچار نوعی فروپاشی کامل روانی شد، برخی دیگر نیز بر این عقیده‌اند که او می‌کوشید تا ضمیر ناخودآگاه خودش را بکاود. از شواهد امر پیداست که این دوره‌ی تأمل در نفس، در سال ۱۹۱۳ آغاز گردید. آنچه

2. William James

1. Emma Rauschenbach

۳. برای خواندن اطلاعاتی بیشتر درباره‌ی سفر یونگ به آمریکا، مراجعه کنید به کتاب رازنسویگ [Rosenzweig] که مشخصاتش در فهرست منابع کتاب حاضر ذکر شده است.

نمی‌دانیم این است که آیا این دوره در سال ۱۹۱۷ پایان یافت یا در ۱۹۱۸ یا در ۱۹۱۹.^۱ طی این مدت، یونگ از سِمَتِ استادی دانشگاه استعفا کرد، تعداد بیمارانی را که برای درمان در مطبش می‌پذیرفت به میزان زیادی کاهش داد و همچنین از مقام ریاست «انجمن بین‌المللی روانکاوی» (که فروید تصدی آن را مصرانه از یونگ خواسته بود) کناره گرفت. همچنین در این دوره یونگ از راه مطالعه درباره‌ی معرفت باطنی (بدعتی در اوایل مسیحیت)، کیمیاگری (شکلی اولیه و آمیخته با روح‌باوری از شیمی و روانشناسی در دوره‌ی باستان و قرون وسطی) و اندیشه‌ی متفکران آسیایی (به‌ویژه فلسفه‌ی هند و چین)، دیدگاه خاص خودش را در خصوص سرشت انسان و روان‌درمانی پروراند.

پیدایش روانشناسی تحلیلی

پس از طی کردن دوره‌ی تأمل در نفس، یونگ اندیشه‌ی تکوین‌یافته‌ی خود را در سال ۱۹۲۱ با انتشار نخستین کتاب عمده‌اش با عنوان *سنخ‌های روانی* ارائه کرد. در کتاب یادشده، او روشی برای طبقه‌بندی انواع مختلف شخصیت به دست می‌دهد. در فاصله‌ی بین انتشار این کتاب و آخرین کتاب عمده‌اش پیش از جنگ جهانی دوم (یعنی کتاب *روانشناسی و دین* که دربرگیرنده‌ی مجموعه سخنرانی‌های او در دانشگاه ییل^۲ است)، یونگ بیش از شصت کتاب و مقاله و سخنرانی‌اش را منتشر کرد. این شصت اثر تبیینی از آراء یونگ ارائه می‌دهند و در منابع گوناگون برای اشاره به نظرات او غالباً به این آثار ارجاع داده می‌شود. دیدگاه‌هایی را که یونگ در این آثار مهم پروراند، در فصل سوم مورد بحث قرار خواهیم داد.

۱. این موضوعی نیست که بتوانم در این‌جا آن را به‌طور همه‌جانبه بررسی و روشن کنم. خواننده‌ی علاقه‌مند می‌تواند مراجعه کند به شرح خودِ یونگ از این دوره از زندگی‌اش در کتاب *خاطرات، رؤیاها، تأملات و یادداشت‌های ذکرشده در بخش زندگینامه در فهرست منابع*.

2. Yale

جنگ جهانی دوم

در سال‌هایی که جنگ جهانی دوم رخ می‌داد، یونگ تألیف‌ها و تحقیق‌هایش را همچنان ادامه داد، هرچند نه با آن ضرباهنگ تند پانزده سال قبل. در این دوره، پژوهش‌های او درباره‌ی معرفت باطنی و کیمیاگری ادامه یافت و علاقه‌ی او به مطالعه در زمینه‌ی فلسفه‌ی آسیایی نیز همین‌طور. همان‌گونه که راجع به سرگذشت یونگ پس از قطع همکاری با فروید دیدگاه‌های متفاوتی ابراز شده، ایضاً نظرات او درباره‌ی هیتلر و یهودیان هم محل مناقشه است. برخی معتقدند که یونگ دیدگاه‌های ضد و نقیضی در خصوص نازیسم و یهودآزاری داشت؛ بعضی دیگر هم او را فاشیستی خشک مغز قلمداد می‌کنند. باید گفت اندیشه‌ی یونگ در این زمینه نیز، همچون دیدگاه‌هایش در بسیاری زمینه‌های دیگر، بسیار پیچیده است.^۱ در این دوره، وضع جسمانی یونگ رو به وخامت گذارد، به گونه‌ای که در سال ۱۹۴۴ دچار حمله‌ی قلبی شد و مدتی طولانی در بیمارستان بستری گردید. در پایان جنگ جهانی دوم، یونگ هفتاد سال داشت و دوره‌ی نقاهت را طی می‌کرد.

واپسین سال‌های زندگی یونگ

پس از جنگ جهانی دوم، یونگ خود را بازنشسته اعلام کرد تا با استراحت بتواند سلامت خود را به طور کامل بازیابد. اکثر آثاری که در فاصله‌ی سال‌های ۱۹۴۸ و ۱۹۶۱ (سال مرگ یونگ) از او منتشر شده‌اند، یا ویراسته‌های جدید و شکل بسط‌یافته‌ای از نوشته‌های قبلی یونگ هستند و یا به مسائلی می‌پردازند که حاصل تحقیق‌های او درباره‌ی دین و اندیشه‌ی

۱. درباره‌ی این موضوع نیز خواننده‌ی علاقه‌مند را ارجاع می‌دهم به شرح‌های متفاوتی که از نظرات یونگ در کتاب‌های فهرست منابع به دست داده شده‌اند.

آسیابی و پدیده‌های فراهنجارند (یونگ در سرتاسر زندگی حرفه‌ای خود، علاقه‌اش به پدیده‌های فراهنچار را حفظ کرد). نوشته‌های یونگ در این دوره از زندگی‌اش را در فصل پنجم بررسی خواهیم کرد. در سال ۱۹۵۸، به تشویق و اصرار دانشجویان و همکارانش، یونگ کار نگارش زندگینامه‌اش را همراه با آنی‌یلا جَفی^۱ آغاز کرد. این کتاب پس از مرگ یونگ و با عنوان *تخاطرات، رؤیاها، تأملات* منتشر شد. در آخرین سال‌های عمرش، یونگ جایزه‌های متعدد و همچنین چندین دکترای افتخاری از دانشگاه‌های مختلف دریافت کرد و در کشورهای گوناگون به اندیشه‌هایش اقبال شد. امیلی (همسر او) در سال ۱۹۵۵ درگذشت و کارل گوستاو یونگ در روز ششم ژوئن سال ۱۹۶۱ بدرود حیات گفت.

دوره‌ی همکاری یونگ با فروید

مقدمه

اغلب تصور می‌شود که یونگ تا قبل از آشنایی با فروید، سهمی در پروراندن روانشناسی نداشته است. اما باید به خاطر داشت که علاقه و توجه یونگ به تحقیقات فروید، پس از شروع به کار در تیمارستان بورگهولتسلی شروع شد. به بیان دیگر، یونگ قبل از این که نظریه‌ی روانکاوی را بشناسد، در درمانگاه تیمارستان بورگهولتسلی با بیماران روانی سر و کار داشت و به تدریج دریافت که پژوهش‌های فروید به کار او می‌آیند. یونگ پس از انتشار کتابش درباره‌ی روان‌گسیختگی با عنوان *روانشناسی زوال زودرسِ عقل* در سال ۱۹۰۶ برای نخستین بار با فروید تماس گرفت و از آن زمان بود که این دو، همکاری نه‌چندان طولانی اما مهم خود را آغاز کردند.

در فصل حاضر، آثار اولیه‌ی یونگ را بررسی خواهیم کرد، یعنی آثاری که اولینش رساله‌ی دکتری تخصصی یونگ با عنوان *درباره‌ی روانشناسی و آسیب‌شناسی پدیده‌های به اصطلاح اسرارآمیز* بود و آخرینش کتاب *نمادهای گشتار* که قطع همکاری او با فروید را تسریع کرد. نظر به اهمیت جایگاه فروید

در پروراندن نظریه‌ی روانکاوی، در این فصل بیش از سایر فصل‌ها آراء فروید را مورد بحث قرار می‌دهیم.

یکی از نکاتی که در شرح و تبیین آثار فروید و یونگ غالباً مغفول واقع می‌شود، این است که هر دوی آن‌ها آموزش‌های علمی فراوانی دیده بودند. همان‌گونه که در فصل پیشین متذکر شدیم، به دلیل فشارهای مالی بود که یونگ رشته‌ی پزشکی را برای تحصیل در دانشگاه انتخاب کرد و بعد هم با خواندن درسنامه‌ی کرافت-آیینگ تصمیم گرفت روانپزشک شود. در زمان کار در بیمارستان بورگهولتسلی، یونگ درباره‌ی بافت‌های مغز بیماران فوت‌شده‌ای تحقیق می‌کرد که در زمان حیات به روان‌گسیختگی مبتلا بودند. در آن زمان، دیدگاه غالب در علوم پزشکی این بود که این قبیل بیماران حتماً به عارضه‌ای مغزی دچار هستند، اما تحقیقات یونگ — همچون تحقیقات سایر پژوهشگران — وجود هیچ‌گونه عارضه‌ی مغزی را در این بیماران ثابت نمی‌کرد. او مشتاقانه نوشته‌های حاصل از تحقیقات دیگران را می‌خواند، اما به تدریج به جنبه‌های روانشناسانه‌ی روان‌گسیختگی بیشتر علاقه‌مند شد. امروزه دانش ما درباره‌ی شالوده‌های روانی و ژنتیکی روان‌گسیختگی بسیار بیشتر شده؛ با این‌همه، علت بروز این بیماری هنوز ناشناخته باقی مانده است.

تخصص اصلی فروید در عصب‌شناسی بود و در واقع به سبب ملاحظات مالی و سیاسی روان‌درمان‌گر شد. فروید به خوبی می‌دانست که یهودستیزان مانع استخدام او برای تدریس در دانشگاه وین خواهند شد. او نیز همچون یونگ زمانی در رشته‌ی پزشکی تحصیل کرد که پدیده‌های ذهنی بر پایه‌ای فیزیولوژیک بررسی می‌شدند. کشف یاخته‌های عصبی — که حدوداً در زمان دانشجویی فروید صورت گرفت — کنجکاوی و علاقه‌ی او را برانگیخته بود. فروید از همان زمان، تحقیق برای نگارش کتابی را آغاز کرد که عنوانش را طرحی برای یک نوع روانشناسی علمی گذاشته بود. در این کتاب — که سرانجام در سال ۱۹۵۰ پس از مرگ فروید منتشر شد — او کوشید تا کارکرد

ذهن را از منظری فیزیولوژیک تبیین کند. از آن‌جا که دانش در آن زمان چندان پیشرفته نبود، این طرح به یک معنا از بدو امر چشم‌انداز روشنی برای موفقیت نداشت. به همین دلیل، فروید همان کاری را کرد که یونگ هم بعدها کرد، یعنی توجه خود را عمدتاً به جنبه‌های فیزیولوژیک معطوف ساخت. یک وجه اشتراک دیگر در تحقیقات اولیه‌ی فروید و یونگ این است که آن‌ها هر دو در اوایل فعالیت‌های حرفه‌ای‌شان با روانشناس فرانسوی ژان مارتین شارکو^۱ (۱۸۲۵-۱۸۹۳) ارتباط داشتند. فروید به مدت یک سال (از ۱۸۸۵ تا ۱۸۸۶) شخصاً با شارکو همکاری کرد و یونگ هم در سال ۱۹۰۲ با روانشناس فرانسوی پی‌یر ژانه^۲ (۱۸۵۹-۱۹۴۷) که شاگرد شارکو بود، کار کرد. درخور ذکر است که هم شارکو و هم ژانه درباره‌ی هیستری و خواب مصنوعی [یا «هپنوتیزم»] پژوهش می‌کردند.

رساله‌ی دکتری

بسیاری از اندیشه‌هایی که یونگ بعدها شرح و بسط داد، در رساله‌ی دکتری او با عنوان *درباره‌ی روانشناسی و آسیب‌شناسی پدیده‌های به اصطلاح اسرارآمیز* ذکر شده‌اند. این رساله اساساً به تحلیل بیماری به نام [اختصاری] س.و. اختصاص دارد که یونگ در توصیفش می‌نویسد: «موردی از خواب‌گردی در دختری با میراث ناچیز». این بیمار دختر جوانی بود که روح پدربزرگ مرحومش را — به اصطلاح متداول در زمانه‌ی ما — «به چالش می‌طلبید» و در حالت‌هایی خلسه‌مانند از پدربزرگ یونگ و برخی اشخاص دیگر صحبت می‌کرد. یونگ شاهد این حالت‌ها و نیز برخی رخدادهای حاکی از «احضار ارواح» در این دختر بود (شبیه به رویدادهایی که در کار با «لوح احضار» رخ می‌دهند^۳). سال‌ها بعد معلوم شد که س.و. در واقع دخترعموی

1. Jean Martin Charcot

2. Pierre Janet

۳. «لوح احضار» (Ouija board) وسیله‌ای است متشکل از یک صفحه و یک غفره. روی این ☞

یونگ بوده است. شرکت یونگ در جلسات احضار ارواح توسط این بیمار و نیز صحبت کردن س.و. از پدربزرگ یونگ از همین رابطه‌ی خویشاوندی ناشی می‌شد. در این اثر، یونگ تحلیلی بسیار فروتنانه ارائه داد زیرا هنوز دانشجویی در حال تکمیل رساله‌اش بود [و نه اندیشمندی صاحب‌نام]. او به منظور نگارش این رساله، نوشته‌های موجود درباره‌ی موضوع را بررسی کرد و متواضعانه چند نتیجه‌ی حاصل از این تحقیق را ذکر کرد. یونگ دریافت که بسیاری از سایر بیماران مشابه، هنگام ابتلا به این بیماری، دوران بلوغ خود را طی می‌کرده‌اند و از این‌جا چنین فرض کرد که یکی از دلایل این بیماری، شکل‌گیری شخصیت برای ورود به دوره‌ی بزرگسالی است: «باید چنین بپنداریم که بین این اختلال‌ها و تغییرات فیزیولوژیکی منش هنگام بلوغ، رابطه‌ای وجود دارد».^۱ یونگ با استناد به تحقیقات فروید در کتاب *تعبیر رؤیا و پژوهش‌هایی درباره‌ی هیستری*، چنین نتیجه گرفت که شخصیت باصلابت و مؤنث‌مُسن‌تری که س.و. او را ایونز^۲ می‌نامد، در واقع نوعی دلخوشی خیالی^۳ است. به سخن دیگر، ایونز «مبین دلشوره‌ی این زن [یعنی س.و.] درباره‌ی احساس جنسی ... و صرفاً رؤیایی است که آرزوهای جنسی در آن محقق می‌شوند».^۴ در این رساله، یونگ فقط سه بار از فروید نام برده است؛ با این حال، او در پاسخ به مقاله‌ای که در معرفی و

۳ صفحه برخی ارقام و حروف نوشته شده‌اند و در فراروانشناسی اعتقاد بر این است که اگر فرد بتواند ارواح را احضار کند، آن‌گاه ارواح با چرخاندن عقربه به طرف حروف یا رقم‌های مورد نظرشان پیغام خود را ابلاغ می‌کنند. (م)

۱. «درباره‌ی روانشناسی و آسیب‌شناسی پدیده‌های به اصطلاح اسرارآمیز»، م.آ.، ج. ۱، ص. ۶۴.

2. Ivenes

۳. ارضاء امیال «نهاد» (id) که در لفاظه (مثلاً در رؤیا) صورت می‌گیرد، در نظریه‌ی روانکاوی اصطلاحاً «دلخوشی خیالی» نامیده می‌شود. «نهاد» حوزه‌ای از روان در ضمیر ناخودآگاه است که تحت سیطره‌ی «اصل لذت» قرار دارد و نقش آن سیراب کردن غرایز لذت‌طلبانه‌ی انسان بدون توجه به قید و بندهای اخلاقی یا اجتماعی یا قانونی است. (م)

۴. همان منبع، ص.ص. ۶۹-۷۰.

نقد کتابش نوشته شده بود، اهمیت فروید را متذکر گردید. یونگ در جوابیه‌ای به نویسنده‌ی آن مقاله (شخصی به نام حان^۱)، اشاره کرد که «تحلیل من از وضعیت بالینی این بیمار، برخلاف آنچه آقای حان تصور می‌کند، نه بر مبنای نظرات نویسندگان فرانسوی، بلکه بر پایه‌ی تحقیقات فروید درباره‌ی هیستری است».^۲

این نکته نیز درخور تأمل است که یونگ پیش از بحث درباره‌ی بیماری س.و.، تعمداً پیشینه‌ی خانوادگی او را برمی‌شمرد (و به همین دلیل، در عنوان آن بخش از رساله‌اش، عبارت «دختری با میراث ناچیز» را به کار برده است). یونگ به این منظور فهرستی از بستگان س.و. را که به ناراحتی‌های روانی مبتلا بودند به دست داد: پدربزرگ پدری این دختر به «توهمات بیداری» دچار بود؛ یکی از برادران پدربزرگش «کودن و غیرعادی» بود؛ مادربزرگ پدری‌اش بعد از ابتلا به بیماری‌ای که احتمالاً حصبه بوده است، به مدت سه روز دچار خلسه شد و در این مدت غالباً پیش‌گویی‌هایی را بر زبان می‌آورد؛ پدر و دو عموی س.و. رفتاری عجیب و غریب و «افکاری نامأنوس» داشتند و عموی سوم او هم «غیرعادی و عجیب و غریب، همچنین با استعداد اما مغرض» بود؛ مادر س.و. به نوعی «حقارت جامعه‌ستیزانه‌ی مادرزادی غالباً نزدیک به روان‌پریشی»^۳ مبتلا بود؛ یکی از خواهران س.و. «از هیستری و رؤیابافی رنج می‌برد» و بالاخره یکی دیگر از خواهرانش «به سبب ناراحتی‌های عصبی به حملات قلبی دچار می‌شود». چنان‌که در مقدمه‌ی این فصل گفتیم، یونگ در پژوهش‌های اولیه‌اش، بیشتر به امکان دخیل بودن علت‌های جسمانی در ایجاد بیماری‌های روانی می‌پرداخت.

۱. Hahn

۲. «درباره‌ی غلط خواندن به سبب هیستری»، م.آ. ج. ۱، ص.ص. ۸۹-۹۲

۳. «روان‌پریشی» (psychosis) اختلال حاد در شخصیت است که طی آن، تماس فرد با واقعیت قطع می‌شود. هذیان، توهم و افکار گسسته و نامنسجم از جمله نشانه‌های روان‌پریشی اند. (م)

یونگ در رساله‌اش، پیش از تحلیل کردن س.و.، به بحث درباره‌ی بیماری دوشیزه «ای»^۱ می‌پردازد. دوشیزه «ای» مدعی بود وقتی دچار حالاتی می‌شد که خود آن‌ها را «حملات روان‌آشفته‌گی» می‌نامید، می‌توانست مردگان را ببیند. او پس از بازگشت به وضعیت «کاملاً آگاه»، هیچ‌یک از این رویدادها را به خاطر نمی‌آورد. س.و. نیز هنگامی که از یک حالت روانی دچار حالتی دیگر می‌شد، حافظه‌اش به همین صورت زوال می‌یافت. اما [فرق بین این دو بیمار این است که] س.و. با بیشتر شدن سنش ظاهراً دیگر دچار این حالات عجیب نمی‌شد، حال آن‌که دوشیزه «ای» (که در هنگام ابتلا به این حالات، چهل‌ساله بود) با بیشتر شدن فشارهای روانی‌اش به روان‌آشفته‌گی مبتلا می‌گردید. یونگ در پایان رساله‌اش می‌گوید ابتدا بیماری دوشیزه «ای» را شرح داده است تا بتواند حالت‌های بیمارگونه و غیربیمارگونه‌ی خوابگردی را مقایسه کند. وی اصطلاح «خوابگردی» را به معنایی گسترده‌تر از معادل آن یعنی «راه رفتن در خواب» به کار می‌برد. در رساله‌ی او، هرگونه رفتار ظاهراً آگاهانه‌ای که شخصیت اصلی یا مسلط بیمار آن‌ها را به یاد نمی‌آورد، در زمره‌ی رفتارهای مرتبط با خوابگردی محسوب می‌شوند.

همان‌گونه که خواهیم دید، یونگ برخی دیگر از این مضامین را در فصل‌های بعدی رساله‌اش مورد بحث قرار می‌دهد. در این جا من بحث‌های بعدی یونگ را به اختصار معرفی می‌کنم. یونگ پدیده‌های اسرارآمیز را با جدیت بیشتری بررسی می‌کند و برای برخی عناصر نه‌چندان همه‌شمول در این پدیده‌ها، جایگاهی خارج از دایره‌ی تجربیات خود فرد تعیین می‌کند؛ اما در بخش‌های اولیه‌ی رساله، چنان‌که دیدیم، او می‌کوشد تا این جنبه‌ها را بر اساس رویدادهایی تبیین کند که در زندگی دوشیزه «ای» و س.و. رخ داده بودند. در فصل سوم کتاب حاضر، شرح و بسط کامل یونگ درباره‌ی

مفهوم ضمیر ناخودآگاه مشترک یا «جمعی» را بررسی خواهیم کرد. در بخش دیگری از فصل حاضر، نخستین نشانه‌های شکل‌گیری نظریه‌ی یونگ درباره‌ی ناخودآگاه جمعی را در کتاب او با عنوان *نمادهای گشتار* مورد بحث قرار خواهیم داد. یونگ در رساله‌اش همچنین بخش‌هایی از کتاب فریدریش نیچه با عنوان *چنین گفت زرتشت* را نقل قول می‌کند، هرچند تحلیلی از این اثر ارائه نمی‌دهد و فقط به ذکر این نکته بسنده می‌کند که نمونه‌ای است از نو انگاری خاطره.^۱ به سخن دیگر، از نظر یونگ مطالب این کتاب مثالی از مواردی است که شخص چیزی می‌گوید که به گمان خودش ریشه در احساسات یا افکار خودش دارد، حال آن‌که در واقع آن گفته میهن موضوعی است که شخص قبلاً به آن برخوردیده اما خاطره‌ی آن را فراموش کرده است. تحلیل یونگ درباره‌ی کتاب *چنین گفت زرتشت* را در فصل چهارم کتاب حاضر بررسی خواهیم کرد.

آزمون‌های تداعی

هنگام اشتغال در تیمارستان بورگهولتسلی، یونگ همچنین شروع به کاربرد روشی کرد که بعدها «آزمون‌های تداعی» نامیده شد.^۲ آزمون‌های مورد نظر، به آنچه فروید مستقل از یونگ «تداعی آزاد»^۳ نامیده بود، بی‌شباهت نبود. البته یونگ، برخلاف فروید، تداعی واژه‌ها را در کار با بیماران مطالعه کرد. یونگ

۱. نو انگاری خاطره (cryptomnesia) زمانی رخ می‌دهد که شخص خاطره‌ای را که به یاد نمی‌آورد،

تجربه یا اندیشه‌ای نو تلقی می‌کند. (م)

۲. خواننده‌ی علاقه‌مند می‌تواند برای خواندن مقالات یونگ درباره‌ی آزمون‌های تداعی، مراجعه کند به

م.آ. ج. ۲، ص. ۴۹۱-۳.

۳. «تداعی آزاد» روشی است که در روانکاوی برای کند و کاو در ضمیر ناخودآگاه بیمار و فائق آمدن بر سازوکارهای دفاعی‌اش استفاده می‌شود. به این منظور از بیمار خواسته می‌شود اندیشه‌هایش را بدون هیچ‌گونه دخل و تصرفی به زبان آورد (به عبارت دیگر، نه آن‌ها را پنهان سازد و نه توجیه‌شان کند)، صرف نظر از این‌که گفته‌هایش چقدر کم‌اهمیت، بی‌معنا یا رکیک هستند. همچنین ممکن است کلماتی به بیمار گفته شود تا وی در پاسخ نخستین واژه‌ای را که به ذهنش متبادر می‌شود، سریعاً ابراز کند. (م)

واژه‌ای را به بیمار می‌گفت و از او می‌خواست تا نخستین کلمه‌ای را که به ذهنش متبادر می‌شود، بیان کند. فاصله‌ی زمانی بین محرک (واژه‌ای که یونگ بر زبان می‌آورد) و واکنش (کلمه‌ای که بیمار در پاسخ می‌گفت)، برای حدود صد واژه اندازه‌گیری می‌شد. یونگ دریافت که بیمار برای واکنش نشان دادن به واژه‌های مربوط به موضوعاتی که تا حدودی برایش دلالت عاطفی داشتند، بیشتر معطل می‌کرد. البته بیمار غالباً متوجه‌ی تأخیر خودش نبود. روانکاو یا ناظر با توجه به زمان واکنش بیمار، می‌تواند زمینه‌های مشکل‌ساز را در روان بیمار تشخیص دهد، یعنی آن موضوعاتی را بشناسد که احتمالاً بیمار آن‌ها را به مفهومی فرویدی سرکوب^۱ می‌کند. در آن حوزه‌ها، بیمار می‌کوشد تا اندیشه‌ای معین یا مجموعه‌ای از افکار را ناخودآگاه نگه دارد.

نکته‌ی دیگری که یونگ در پژوهش راجع به آزمون‌های تداعی دریافت، این بود که افراد دارای رابطه‌ی نزدیک (مثلاً والدین و فرزندان‌شان، یا زن و شوهر) غالباً در واکنش به محرک‌واژه‌های مشابه، قدری مکث می‌کنند! به اعتقاد یونگ، این امر مسئله‌ساز است، زیرا می‌تواند مانع از رشد روانی آنان به صورت افرادی دارای شخصیت باصلابت شود. این امر همچنین ممکن است تأثیر نامطلوبی در روانکاو هم باقی گذارد. یونگ از راه تحقیق درباره‌ی آزمون‌های تداعی، نظریه‌ی خود درباره‌ی عقده را تدوین کرد. باید گفت بعد از آزمون تداعی، عقده عمده‌ترین موضوعی است که یونگ در آثار اولیه‌اش شرح و بسط می‌دهد.

عقده

عقده عبارت است از مجموعه‌ای از تداعی‌ها. یونگ به دلایلی چند، مفهوم

۱) «سرکوب» (repression) سازوکاری دفاعی است که از طریق آن، راه ورود تکانه‌ها و امیال ناپسند یا افکار و خاطرات ناراحت‌کننده به ضمیر آگاه سد می‌گردد تا به ضمیر ناخودآگاه واپس رانده شوند. (م)

عقده را مهم می‌پنداشت. نخست به این دلیل که شواهد دال بر وجود عقده‌های ناخودآگاه در بیماران، ظاهراً مؤید نظریه‌ی فروید درباره‌ی سرکوب بود. همچنین (عقده گواه دیگری بود بر درستی این نظر یونگ که ذهن انسان را می‌توان متشکل از شخصیت‌هایی ناتمام دانست).^۱

این عقده‌ها خودمختارند، به این معنا که به‌طور مستقل عمل می‌کنند و اثراتی جسمانی و نیز روانی از خود باقی می‌گذارند. اثرات آن‌ها می‌تواند مثلاً کارکرد معده یا قلب یا ریه‌ی بیمار را مختل کند. یونگ در سخنرانی خود در سال ۱۹۳۵ در خصوص این عقده‌ها می‌گوید که شخصیت ما (متشکل است از برخی عقده‌ها یا شخصیت‌های چندپاره که به سبب ناشناخته بودن، آن‌ها را باید نامحدود محسوب کرد).^۲

دیدگاه یونگ درباره‌ی عقده به‌منزله‌ی شخصیتی ناتمام، او را به سمت پژوهش برای فهم جنبه‌های روانشناسانه‌ی روان‌گسیختگی سوق داد. تحقیقات یونگ درباره‌ی روان‌گسیختگی را — که نهایتاً موجب ارتباط شخصی او با فروید شد — در قسمتی که به دنبال می‌آید، بررسی می‌کنیم.

روانکاوی و روان‌گسیختگی

پیش از تحقیقاتی که یونگ انجام داد و منجر به تألیف کتاب او با عنوان *روانشناسی زوال زودرس عقل* شد، روان‌گسیختگی را (که در آن زمان «زوال زودرس عقل» نامیده می‌شد) اختلالی کاملاً بدنی [یا غیرروانی] می‌پنداشتند. کسب اطلاعات درباره‌ی شرح حال بیماران تیمارستان بورگهولتسلی، توجه یونگ را به پیوندهایی بین زندگی گذشته‌ی آنان و رفتارشان در زمان حال معطوف ساخت. نمونه‌ای از این بیماران زنی بود که پنجاه سال را در

۱. برای خواندن مطالبی بیشتر در این زمینه، مراجعه کنید به کتاب استور [Storr] با عنوان ک. گ. یونگ، ص. ۲۱-۲۳.

۲. «سخنرانی‌های تویستاک» [Tavistock]، م. آ. ج. ۱۸، ص. ۷۳.

بیمارستان گذرانده بود و دائماً حرکاتی شبیه به یک پینه‌دوز را تکرار می‌کرد. یونگ پس از مرگ این بیمار دریافت که وی عاشق یک کفاش بوده است و اندکی بعد از ناکامی در عشق، مشاعر خود را از دست داده بود. یونگ متوجه شد که در صورت کاربرد فنون فروید برای تحلیل رؤیا، می‌توان خیال‌پردازی‌های سایر بیماران روان‌پزش را ایضاً نوعی رؤیا قلمداد کرد.^۱ البته او نهایتاً به این نتیجه رسید که با استفاده از فنون فروید، روان‌پزشی‌ها را نمی‌توان به اندازه‌ی روان‌رنجوری‌ها^۲ (که فروید معمولاً مورد بررسی قرار می‌داد) درمان کرد.^۳ یونگ حتی در اواخر عمرش در سال ۱۹۵۸ نیز مطمئن نبود که چه توازنی بین جنبه‌های جسمانی و روانی موجب بروز روان‌گسیختگی در فرد می‌شود. این اندیشه که ریشه‌ی همه‌ی اختلال‌های روانی را نمی‌توان در ضایعات روحی جنسی یافت، مدتی بعد باعث قطع رابطه‌ی شخصی نه‌چندان طولانی‌ای گردید که یونگ پس از تألیف کتابش درباره‌ی روان‌گسیختگی با فروید شروع کرده بود.

نمادهای گشتاری

در سال ۱۹۱۲، یونگ کتابی را منتشر کرد که با عنوان *نمادهای گشتار* مشهور شده است. عنوان این کتاب در نخستین نوبت چاپ، عبارت بود از *گشتارها و نمادهای نیروی شهوی*. ابهام درباره‌ی عنوان درست این کتاب زمانی بیشتر شد که نخستین ترجمه‌ی انگلیسی آن در سال ۱۹۱۶ با نام *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه* منتشر گردید. چهارمین ویراست این کتاب در جلد پنجم از مجموعه آثار یونگ (*نمادهای گشتار: تحلیلی از مراحل اولیه‌ی ابتلای یک بیمار به روان‌گسیختگی*) درج شده است. در سال ۱۹۹۲،

^۱ «روان‌رنجوری» (neurosis) عبارت است از اختلال خفیف در شخصیت. سامان شخصیت فرد روان‌رنجور به نحوی حاد به هم نمی‌خورد و لذا به بستری کردن وی در بیمارستان نیازی نیست. روان‌رنجوری معمولاً با اضطراب توأم می‌شود. (م)

انتشارات دانشگاه پرینستن^۱ ترجمه‌ی اولیه‌ای که در سال ۱۹۱۶ از این کتاب انجام گرفته بود را به صورت ضمیمه‌ی مجموعه آثار یونگ دوباره چاپ کرد. به راستی چرا این کتاب ارزش این همه ویراستاری را دارد؟

نمادهای گشتار آن کتابی از یونگ است که جایگاه او به عنوان اندیشمندی مستقل را کاملاً تثبیت کرد. این کتاب مرزهای بین دیدگاه‌های او و نظرات منتشرشده‌ی فروید را به روشنی نشان داد. البته فروید انتشار این کتاب را حمله‌ای به شخص خودش و نشانه‌ی پشت کردن یونگ به نظریه‌ی روانکاوی تلقی کرد. اگرچه این کتاب (همچون کتابی که در بخش قبلی بررسی کردیم) از برخی جهات راجع به روان‌گسیختگی است، اما می‌توان آن را نشانه‌ای از نزدیک شدن یونگ به روانشناسی و دور شدن او از دیدگاه پزشکی رساله‌اش دانست.

دلیلی دیگری را نیز برای ویرایش چندباره‌ی این کتاب می‌توان برشمرد. تدوین‌کنندگان ویراست معتبر آثار فروید بسیار دقت کرده‌اند تا مشخص کنند که او در هر بار تجدید چاپ نوشته‌هایش چه چیز را به متن اضافه یا از آن حذف کرد. اما یونگ آثار قبلی‌اش را به اندازه‌ی فروید بازبینی نمی‌کرد و تغییر نمی‌داد، بلکه [وقتی عقایدش درباره‌ی موضوعی عوض می‌شد] بیشتر ترجیح می‌داد اثر جدیدی بنویسد و سپس زیرنوشته‌هایی به سایر نوشته‌هایش بیفزاید تا از این طریق نشان دهد که دیدگاه‌های قبلی‌اش را بسط یا تغییر داده است. لیکن در مورد کتاب نمادهای گشتار، او به نحو دیگری عمل کرد. یونگ در سال ۱۹۵۰، یعنی زمانی که می‌خواست چهارمین ویراست این کتاب را برای چاپ آماده کند، تصمیم گرفت تجدیدنظر اساسی درباره‌ی آن به عمل آورد. اما نه خود او در متن کتاب اشاره‌ای به اکثر این تغییرات کرد و نه ویراستاران مجموعه آثارش مشخص کرده‌اند که چه بخش‌هایی از این کتاب در

ویرایش جدید عوض شده‌اند. خواننده‌ای که متن اولیه‌ی این کتاب را نخوانده باشد، نمی‌داند که آیا مطالب ویراست چهارم را باید مبین بصیرت‌های یونگ در سال ۱۹۱۲ محسوب کند یا نشانه‌ی بازنگری‌های او در سال ۱۹۵۰. با خواندن آخرین ویراست این کتاب نمی‌توان به‌درستی دریافت که یونگ و فروید در آن زمان در چه زمینه‌هایی اختلاف نظر پیدا کردند و چرا به همکاری با یکدیگر پایان دادند. پیش از این که متن کتاب *نمادهای گشتار* را بررسی کنیم، لازم است ببینیم که اساساً چرا یونگ در مطالب آن تجدید نظر کرد.

در «پیش‌درآمد ویراست چهارم (به زبان سوئیسی)»، یونگ توضیح می‌دهد که چه عاملی باعث شد تا او پس از «سی و هفت سال» به فکر بازنگری در مطالب این کتاب بیفتد. او با لحن کسی که از مسائل خصوصی خود سخن به میان می‌آورد، دلیل اول را این‌گونه شرح می‌دهد:

از انتشار این کتاب، من نه فقط هیچ‌گاه خشنود نبوده‌ام، بلکه حتی رضایت خاطر هم نداشته‌ام، زیرا آن را با حداکثر شتاب — بدون توجه به وقت لازم و نیز بدون رعایت روش درست برای تألیف چنین کتابی — نوشتم، آن هم در زمانی که انبوهی از کارهای فوری‌تر را در زمینه‌ی طبابت باید انجام می‌دادم فوریت تألیف *نمادهای گشتار* بعدها برای من روشن شد و دریافتم که این کتاب فوراً همه‌ی آن مطالب روانی‌ای بود که در فضای محدودکننده‌ی روانشناسی فرویدی و نگرش تنگ‌نظرانه‌اش، جایی نداشت یا نمی‌توانست ابراز شود.^۱

یونگ پس از توضیح این که قصد «هتک حرمت فروید» را ندارد و نیز بعد از برشمردن برخی محاسن تحقیقات فروید، می‌گوید که جنبه‌ی اشکال‌دار

۱. «روان‌گیختگی»، م.آ.، ج. ۳، ص. بیست‌وسه.

نظریه‌ی فروید عبارت است از

(علت‌گرایی کاهنده‌ی کل نگرش او و بی‌اعتنایی تقریباً کامل به بلاواسطگی غایت‌مندی که ویژگی همه‌ی پدیده‌های روانی است [دیدگاه‌های فروید] در محدوده‌ی عقل‌باوری و ماتریالیسم علمی کهنه‌ی اواخر قرن نوزدهم جای می‌گیرند)^۱

البته آن علت‌گرایی و عقل‌باوری و ماتریالیسمی که یونگ مورد انتقاد قرار می‌دهد، از نظر فروید نشانه‌ی تفکر علمی و مایه‌ی مباهات تلقی می‌شد. غایت‌مندی (یا یافتن انواع و اقسام غرض و هدف در روابط علی و زمانی بین پدیده‌ها) چیزی است که فروید مردود می‌شمرد. بدین ترتیب درمی‌یابیم که یونگ چرا اقدام به تألیف این کتاب کرد.

[اگر یونگ نمادهای گشتار را تألیف کرد تا وجوه تمایز اندیشه‌ی خود را با نظریه‌ی فروید مشخص کند،] پس دیگر چرا آن کتاب را مورد تجدید نظر قرار داد؟ زیرا تازه پس از سال‌ها تفحص درباره‌ی «فرایندهای ناخودآگاهانه»، یونگ توانست «تکه‌تکه آن حلقه‌های واسطی» را بیابد که برای پُر کردن خلاءهای کتابی انسجام‌نیافته ابتدا می‌بایست آن‌ها را می‌شناخت.^۲

«برخی نمونه‌های تخیل خلاق نیمه‌آگاه» در نوشته‌ی دوشیزه فرَنک میلر^۳

خواندن مقاله‌ای که عنوانش را برای این بخش به کار برده‌ایم، یونگ را بلافاصله به فکر تفحص درباره‌ی فرایندهای ناخودآگاهانه انداخت. یونگ از طریق یکی از دوستانش به نام تئودور فلورنوی^۴ از این مقاله باخبر شد. «دوشیزه فرَنک میلر» نام مستعار یک روزنامه‌نگار جوان آمریکایی بود که

۱. همان منبع.

۲. همان منبع، ص. بیست و پنج.

3. Frank Miller

4. Théodore Flournoy

پس از اتمام دوره‌ی مأموریتش در اروپا به کشورش بازگشته بود. ترجمه‌ی فرانسوی مقاله‌ی مورد نظر همراه با مقدمه‌ای به قلم فلورنوی، در سال ۱۹۰۶ در نشریه‌ای به نام *Archives de Psychologie* منتشر گردید. یونگ اطلاع نداشت که ترجمه‌ی انگلیسی همین مقاله یک سال بعد در نشریه‌ی *انجمن تحقیقات روانی آمریکا* چاپ شده بود. این مقاله‌ی کوتاه — که در *مجموعه آثار یونگ* تجدید چاپ شده — فقط پانزده صفحه است، در حالی که بحث یونگ درباره‌ی آن ۴۴۴ صفحه طول دارد! «برخی نمونه‌های تخیل خلاق نیمه‌آگاه» نوشته‌ای است مجمل درباره‌ی شهود و رؤیا و تجربه‌های «طافت‌شکن». دوشیزه میلر می‌گوید با این هدف مشاهداتش را ثبت کرد تا

بلکه دیگران راحت‌تر بتوانند ذهن خود را از همین مسائل نگران‌کننده رهایی بخشند و بکوشند پدیده‌های پیچیده‌تر ناشی از واسطه‌ها^۱ را روشن سازند.^۲

بر اساس آنچه یونگ در «پیش‌درآمد ویراست چهارم (به زبان آلمانی)» (منتشرشده در سال ۱۹۲۴) می‌گوید، متأسفانه نویسنده‌ی این مقاله «پس از اقامت موقتش در اروپا دچار اختلال روان‌گسیختگی شده بود». این موضوع را در سال ۱۹۱۸ روان‌درمان‌گری به یونگ اطلاع داد که در آمریکا دوشیزه میلر را معالجه می‌کرد. وی همچنین به یونگ گفت که «حتی از راه آشنایی شخصی با این بیمار» هم نتوانسته بود «ذهنیت او را "سر سوزنی" بیش از آنچه یونگ بدون هیچ‌گونه ملاقات با بیمار در تحلیلش کشف کرده بود، بشناسد».^۳ به سبب همین اطلاعات جدید درباره‌ی دوشیزه میلر بود که یونگ در ویراست بعدی نوشته‌اش از یک

۱. «واسطه‌ها» کسانی هستند که وسیله‌ی انتقال یا بیان پیام از ارواح مردگان می‌شوند. (م)
۲. همان منبع، ص. ۴۶۲.

۳. همان منبع، ص. ص. بیست و هشت — بیست و نه.

زیرعنوان استفاده کرد. یونگ در «مؤخره»ی بخش دوم اشاره می‌کند که به اعتقاد او این کتاب نشان می‌دهد که «صرف اتکا به نوعی روانشناسی معطوف به شخصیت، برای کوشش در جهت فهم [فرآورده‌های ضمیر ناخودآگاه] به هیچ وجه کفایت نمی‌کند». برای نیل به چنین شناختی همچنین لازم است که روان‌درمان‌گر «تا حدودی کالبدشناسی، فیزیولوژی، جنین‌شناسی و تکامل تطبیقی بداند» و علاوه بر این، «ساختار و پیشینه‌ی تطور آن ذهنی را که می‌خواهد درمان کند بشناسد».^۱

قطع همکاری با فروید

یونگ در «مقدمه»ی بخش اول از کتاب *نمادهای گشتار*، ارزشمند بودن استفاده‌ی فروید از بصیرت‌های کسب شده از راه درمان بیماران برای پرتوافشانی بر افسانه‌ی ادیب را توضیح می‌دهد. وی فهرستی از تحقیقات انجام‌شده به سبک و سیاق آثار فروید را ذکر می‌کند که «با به‌کارگیری بصیرت‌های حاصل از فعالیت‌های روانِ ناخودآگاه در انسان عصر جدید، کلیدی برای حل کردن مسائل تاریخی» یافته‌اند. این راه‌حل نه‌فقط برای فهم «فرآورده‌های تاریخی» کاربرد دارد، بلکه همچنین می‌تواند «بویژه به نمادپردازی» هم تعمیم داده شود.^۲ به اعتقاد یونگ، کاربردپذیری این راه‌حل می‌تواند دامنه‌ی گسترده‌تری داشته باشد:

زیرا درست همان‌گونه که دانش روانشناسانه فهم ما از داده‌های تاریخی را بیشتر می‌کند، متقابلاً داده‌های تاریخی نیز می‌توانند بر مشکلات روانی فرد پرتو جدیدی بیفکنند. این ملاحظات موجب شده‌اند که من توجه‌ام را بیشتر به جنبه‌ی تاریخی موضوع معطوف

۲. همان منبع، ص. ۵.

۱. همان منبع، ص. ص. ۴۴۳-۴۴۲.

کنم تا بلکه بصیرت تازه‌ای درباره‌ی شالوده‌های روانشناسی به دست آورم.^۱

آنچه فروید نمی‌توانست بپذیرد این بود که یونگ بنیان علی روان انسان را به زمینه‌هایی فراتر از تجربه‌ی فرد تعمیم می‌داد. به سخن دیگر، یونگ ادعا می‌کرد که برخی جنبه‌های اسطوره‌های یونانیان و رومیان و بابلی‌ها و اقوام اولیه‌ی ژرمن و مصریان و سرخ‌پوستان و مسیحیان اولیه و غیره، می‌تواند در رفتار فرد تأثیر بگذارد یا رؤیاها و شهودهای فرد را توضیح دهد، ولو این‌که آن فرد هرگز آگاهانه با آن اسطوره‌ها سر و کار نداشته است! جوزف کمبل در مقدمه‌ی کتاب *متنخبی از آثار یونگ*، اهمیت این تحول [در دیدگاه‌های یونگ] را چنین شرح می‌دهد:

همین تغییرِ تمام و کمال از رهیافتی ذهنیت‌مبنا و معطوف به شخصیت و اساساً مبتنی بر زندگینامه در قرائت نمادپردازی روان، به رویکردی فراخ‌تر و فرهنگی — تاریخی و اسطوره‌شناسانه، مشخصه‌ی مکتب روانشناسی یونگ شد.^۲

همان‌گونه که یونگ در فصل چهارم از بخش دوم، با عنوان «خاستگاه قهرمان»، متذکر می‌شود:

هر روان‌درمان‌گری خواه‌ناخواه تحت تأثیر این موضوع قرار می‌گیرد که تصاویر ناخودآگاه، به رغم غنا و تنوع ظاهری، بسیار همسان هستند.... در واکنش‌ها و فرآورده‌های روان حیوان چنان روال یکنواخت و همسانی را می‌توان دید که ظاهراً نشانه‌هایش در انسان صرفاً به شکلی نامنظم یافت می‌شود. ما گمان می‌کنیم که

۱. همان منبع، ص.ص. ۵-۶.

۲. کمبل، مقدمه‌ی ویراستاره، *متنخبی از آثار یونگ*، ص. بیست‌ویک. تأکید از کمبل است.

انسان به مراتب بیش از حیوانات واجد فردیت است، حال آن‌که چه‌بسا این پنداری نادرست باشد...^۱

یونگ دومین نکته‌ای را که از نظر فروید توهین‌آلود تلقی می‌گردید، در ابتدای فصل دوم از بخش اول (با عنوان «دو طرز فکر») ذکر می‌کند. وی در این بخش از کتابش تلویحاً می‌گوید که گرایش فروید به تفسیر جنسی رؤیا «منجر به کیفیتی ملال‌آور» در تعبیر رؤیا می‌شود که خود فروید هم از آن آگاه است.^۲ دو صفحه پیش از این بخش، یونگ اشاره می‌کند که

(آمیزش جنسی به منزله‌ی یکی از مهم‌ترین غرایز بشر، عمده‌ترین سبب احساسات عاطفی متعددی است که تأثیری دائمی در گفتار ما باقی می‌گذارند. لیکن احساسات عاطفی را نمی‌توان با تمایلات جنسی یکسان پنداشت، زیرا این احساسات ممکن است به‌سهولت از وضعیت‌های تعارض‌آمیز ناشی شوند؛ برای مثال، بسیاری از عواطف از غریزه‌ی صیانت نفس نشئت می‌گیرند.)^۳

بدین ترتیب، فروید دریافت که یونگ روانشناسی «علمی» او و همچنین این دیدگاه را مردود می‌شمارد که تجربیات گذشته‌ی فرد (به‌ویژه رشد جنسی فرد) وضعیت روانی او را تعیین می‌کنند. از آن زمان به بعد، یونگ اصطلاح «نیروی شهوی» [یا «لیبدو»] را به‌صورت مترادف نیروی عام روان به کار برد، در حالی که این اصطلاح در نظریه‌ی فروید صرفاً جنبه‌ای جنسی دارد. یونگ می‌نویسد: «شکل‌گیری نمادهایی از قبیل نور و آتش و خورشید و غیره، در نوعی نیروی خنثی ریشه دارد و نه در غریزه‌ی جنسی».^۴

۱. کتاب فوق‌الذکر، ص. ۱۷۶.

۲. همان منبع، ص. ۱۰.

۳. همان منبع، ص. ۸.

۴. همان منبع، ص. ۱۳۹.

خودمختاری

چنان‌که پیشتر اشاره شد، یونگ در بخش‌های مقدماتی این کتاب، از فروید به دلیل مردود شمردن غایت‌مندی انتقاد می‌کند. این انتقاد را باید ناشی از دیدگاه یونگ درباره‌ی عقده دانست که در بخش‌های قبلی فصل حاضر توضیح دادیم. در *نمادهای گشتار*، یونگ این نظر را شرح و بسط می‌دهد که هریک از اجزاء مختلف روان برای تحقق هدفی ایجاد می‌شوند و به‌طور خودمختار عمل می‌کنند. در اوایل بخش نخست کتاب، وی اصلی بنیانی را بیان می‌کند که تا پایان عمر همچنان به درستی آن باور داشت: «قانون علیت روان هرگز آن‌چنان که باید مهم تلقی نمی‌شود. رویدادهای روانی هیچ‌گاه تصادفی نیستند و ماهیتی «الابختکی» ندارند. هر وضعیت روانی ویژگی‌هایی دارد و آن ویژگی‌ها به دلایلی خاص ناشی شده‌اند»^۱ فروید هم بر همین باور بود. در واقع، فروید در بحث راجع به رؤیا و لطیفه و کنش‌پریشی^۲ (که نمونه‌اش «تُبُّق فرویدی»^۳ است)، همین نکته را در نظر داشته است. [از نظر فروید و یونگ، هرآنچه به‌طور روانی بروز می‌کند، باید امری مهم محسوب شود] یونگ می‌گوید علم نمی‌تواند از مطالعه‌ی این عقده‌های ذهنی فراتر رود؛ به سخن دیگر، مرجع این اندیشه‌ها را (که وی بعدها «کهن‌الگو» نامیدشان) نمی‌توان به‌صورت حقیقتی عینی مشخص کرد:

۱. همان منبع، ص. ۱۴۶. تأکید از یونگ است.

۲. اصطلاح «کنش‌پریشی» (parapraxis) در روانکاوی برای اشاره به اعمالی به کار می‌رود که به جای هدف مورد نظر شخص، هدفی دیگر را محقق می‌کنند. برخی از مصادیق این اشتباهات در زندگی روزمره عبارت‌اند از اشتباه لپی (تُبُّق) یا به‌کاربردن کلید اشتباه برای گشودن در. به اعتقاد فروید، این اشتباهات از امیال سرکوب‌شده نشئت می‌گیرند و در واقع ترجمان آن‌ها هستند، اما شخصی که مرتکب اشتباهات یادشده می‌گردد، آن‌ها را تصادفی و ناشی از فقدان تمرکز حواس قلمداد می‌کند. (م)

۳. «تُبُّق فرویدی» نام دیگری است برای آن نوع کنش‌پریشی که فرد در آن مرتکب اشتباه لپی می‌شود. (م)

عقده، چنان که تجربه نشان داده، واجد نوعی خودمختاری کارکردی و موجودیت روانی است. تجربه‌ی روانی عمدتاً به همین خودمختاری و موجودیت معطوف است و به همین سبب می‌تواند موضوع [تفحص] علمی باشد. از راه تفحص علمی فقط می‌توان وجود عوامل روانی را اثبات کرد و - مشروط بر این‌که با ابراز ایمان، از این محدوده‌ها پا فراتر نگذاریم - در تمام مشکلات به اصطلاح مابعدالطبیعی منحصرأ با پدیده‌هایی سروکار داریم که به لحاظ روانی واجد موجودیت‌اند.^۱

همچنین در فصل موسوم به «نمادهای مادر و نوزایی» از بخش دوم کتاب، یونگ این گزاره را مطرح می‌کند که نماد و نگاره

تجسم انسانی نیروی شهوی‌اند. تجربیات فراوان روانپزشکانه بر این حقیقت صحه می‌گذارند که هر یک از اجزاء روان، از آن‌جا که واجد نوعی خودمختاری‌اند، خصلتی خاص خود دارند، مانند پیامدهای ناشی‌شده از هیستری و روان‌گسیختگی، «ارواح» احضارشده توسط واسطه‌ها، اشخاصی که به خواب می‌بینیم و غیره. هر تکه‌ی جداشده از نیروی شهوی، یعنی هر عقده‌ای، شخصیتی (پاره‌شده) است یا چنین شخصیتی دارد... این تکه‌ها [یا عقده‌ها] به صورت... کنشگرانی شخصی تجلی می‌کنند. بدین شکل، آن‌ها را چونان تجربیاتی واقعی احساس می‌کنیم و - برخلاف آنچه عقل‌گرایی به ما حکم می‌کند - «ساخته و پرداخته‌ی تخیل» نمی‌پنداریم‌شان.^۲

البته باید گفت بخشی از ادله‌ای که یونگ در این‌جا ارائه می‌کند، محل

۲. همان منبع، ص. ۲۵۵.

۱. همان منبع، ص. ۶۲-۶۱.

مناقشه است. یونگ با این جمله از تبیین خویش درباره‌ی خودمختاری اجزاء روان دفاع می‌کند: «هیچ استدلال کاملاً قانع‌کننده‌ای در رد این فرضیه اقامه نشده است که نگاره‌های کهن‌الگویی از ابتدا دارای شخصیت می‌شوند و صرفاً تصاویر شخصی‌شده‌ی ثانوی نیستند.»^۱ این نحوه‌ی بحث مناقشه‌پذیر است، زیرا نمی‌توان درست بودن گزاره‌ای را با این ادعا ثابت کرد که هنوز کسی نادرست بودن آن را اثبات نکرده است. منطق‌دانان این نحوه‌ی استدلال را سفسطه‌ی «برهان جهل» می‌نامند. فروید چنین دیدگاهی را نیز مردود می‌شمرد.

به علاوه، باید توجه داشته باشیم که (ضمیر ناخودآگاه مستقیماً توسط خود ما مهار نمی‌شود. «ضمیر ناخودآگاه حکم طبیعت را دارد و لذا هرگز ما را نمی‌فریبد. این خود ماییم که خویشتن را می‌فریبیم.»^۲ از نظر یونگ، عناصر دینی و اسطوره‌ای ضمیر ناخودآگاه «از مرزهای ضمیر آگاه فراتر می‌روند» و ما ناگزیریم بپذیریم که این «مضامین واقعیت دارند و کنشگرانی هستند که نه فقط می‌توانیم، بلکه حتماً باید با آن‌ها سازگار شویم.»^۳ یونگ در پی این نیست که از نظر علمی اثبات کند [بیمارانش واقعاً به حالت‌های روانی‌ای که خود مدعی هستند دچار می‌شوند]، بلکه می‌خواهد آن حالت‌ها را بفهمد، زیرا به منظور یاری رساندن به بیماران، روان‌درمان‌گر راهی جز فهم مشکلات آنان ندارد. موضوع اصلی این نیست که آیا دوشیزه «ای» (که در بخش‌های قبلی [در بحث راجع به رساله‌ی دکتری یونگ] به او اشاره کردیم) واقعاً با مردگان مراوده داشت یا نه، بلکه درعوض باید به این نکته توجه کنیم که تصاویر ذهنی و رویدادهایی که وی از آن‌ها سخن می‌گفت واجد واقعیتی روانشناختی‌اند.

۱. همان منبع.

۲. همان منبع. تأکید از یونگ است.

۳. همان منبع، ص. ۷۷-۷۸.

دلایل یونگ در اثبات درستی رویکردش

اهمیت کتاب *نمادهای گشتار* بیش از آن‌که به سبب تحلیل‌های ارائه‌شده در آن باشد، به دلیل تغییری است که یونگ در روش درمان بیماران ایجاد کرد. مشکلات روانی دوشیزه میلر بیشتر حکم نقطه‌ی شروعی را برای شرح و بسط رهیافت یونگ دارند. در این کتاب، نشانه‌هایی از اندیشه‌های یونگ درباره‌ی کهن‌الگوها و ضمیر ناخودآگاه جمعی یافت می‌شوند. این اندیشه‌ها را در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد. یونگ ادله‌ی خود در اثبات درستی این رهیافت جدید را در بخش‌های مختلف کتابش ذکر کرده است. برخی از توضیحات او در خصوص خودمختاری اجزاء روان را پیشتر مورد بحث قرار دادیم.

یونگ همچنین برای اثبات این‌که استفاده‌ی گسترده‌اش از اسطوره‌ها و ادیان و ادبیات ملل گوناگون و نیز مطالعاتش درباره‌ی اشتقاق واژه‌ها (یا ریشه‌شناسی) کار بجایی است، دلایلی برمی‌شمرد. طولانی بودن کتاب یونگ در مقایسه با مقاله‌ی دوشیزه میلر، به سبب توضیحات مشروح او در همین زمینه‌هاست. البته برخی از بحث‌های یونگ درباره‌ی این موضوعات به این دلیل ارائه شده‌اند که میلر در مقاله‌اش به اسطوره‌ها و شعرها و موضوعات مشابهی اشاره می‌کند که به یادش می‌آیند، اما بسیاری دیگر از بحث‌های یونگ در واقع شرح او بر این قبیل مضامین هستند. یونگ ادله‌ی خود را در بخش‌های پایانی کتابش ذکر می‌کند. در فصلی موسوم به «مادرِ دووجهی» در بخش دوم *نمادهای گشتار*، او به تردیدها و ناباوری‌های احتمالی خوانندگانش پاسخ می‌دهد:

خواننده‌ی این کتاب حتماً بارها تعجب کرده است از این‌که من به منظور مقایسه، مکرراً به نوشته‌ها یا مطالبی ظاهراً بسیار نامربوط استناد می‌کنم و شالوده‌ی آفریده‌های دوشیزه میلر را گسترش می‌دهم. همچنین خواننده حتماً تردید کرده است که آیا ورود به

بحث‌های بنیانی درباره‌ی مبانی اسطوره‌ای این خیال‌پردازی‌ها بر پایه‌ی اشاراتی تا به این حد ناپسنده، کاری موجب می‌تواند باشد یا خیر؛ زیرا خواننده خواهد گفت که بعید است بتوان در پس خیال‌پردازی‌های میلر این قبیل [سرچشمه‌های اسطوره‌ای و غیره] را یافت.... اطلاعاتی که ما از بیماران مان به دست می‌آوریم، اغلب ناقص هستند.... لیکن، گرچه نو انگاری خاطره عارضه‌ی نادری نیست، بسیار محتمل است که همه‌ی اندیشه‌های مان جنبه‌ی فردی نداشته باشند.... از آن‌جا که ساختار بنیانی روان انسان در همه جا کمابیش یکسان است، آنچه را بن‌مایه‌های رؤیای فردی به نظر می‌رسد می‌توان با انواع و اقسام نظام‌های اسطوره‌ای مقایسه کرد. به همین سبب، من بی‌هیچ تردیدی اسطوره‌های سرخ‌پوستان آمریکا را با روان آمریکاییان عصر جدید مقایسه می‌کنم.^۱

زمانی که به این بخش از کتاب یونگ می‌رسیم، انبوه مثال‌های او دیگر برای مان ملال‌آور خواهند بود، بویژه اگر آثار بعدی او را نخوانده باشیم. البته این خواننده است که باید قضاوت کند آیا ادله‌ی یونگ در اثبات درستی رهیافتش و نتایج حاصل از آن رهیافت، پذیرفتنی هستند یا خیر.

یونگ بسیار می‌کوشد تا دیدگاهش در خصوص مطالب مربوط به دین را توضیح دهد. وقتی آنچه را «روانشناسی نگاره‌های دینی» می‌نامد مورد بحث قرار می‌دهد و با اسطوره و خیال‌پردازی و شهود مقایسه می‌کند، مقصودش این نیست که این مقولات واجد منزلت مابعدالطبیعی یکسانی هستند (یعنی به هستی یا هستی‌های یکسانی مربوط می‌شوند)، بلکه صرفاً جایگاه روانشناسانه‌ی آن‌ها را همانند می‌داند. او خود می‌پذیرد که «از منظری دیگر» (یعنی از دیدگاه دین)، «این مقولات را ابداً نمی‌توان با هم مقایسه کرد».^۲

آخرین موضوعی که باید بررسی کنیم، دلیلی است که یونگ بر

۱. همان منبع، ص.ص. ۳۱۲-۳۱۳.

۲. همان منبع، ص.ص. ۳۶۸-۳۶۷.

رهیافت تفسیری‌اش اقامه می‌کند. در فصل هفتم از بخش دوم کتاب، او این موضوع را دوباره به مبحثی ربط می‌دهد که در این بخش بحث شده است:

فقط این را با یقین و اطمینان می‌توان گفت که این اسطوره وجود دارد و وجوه اشتراکش با سایر اسطوره‌ها تردیدناپذیرند. تفسیر اسطوره کار دشواری است و باید به کسانی که به این کار بدگمان هستند، تا حدی حق داد. تفسیرکنندگان اسطوره تاکنون از جایگاه [اجتماعی] چندان موثقی برخوردار نبوده‌اند، زیرا آنچه برای علاقه‌مند ساختن دیگران به اسطوره در اختیار دارند (یعنی داده‌های ستاره‌شناسانه و هواشناسانه)، فوق‌العاده شک‌برانگیز است. مزیت خاص روانشناسی جدید، امکان‌پذیر ساختن بررسی حوزه‌ای از پدیده‌های روانی است که خود خاستگاه همه نظام‌های اسطوره‌ای هستند؛ منظوم رؤیاها و شهودها و خیال‌پردازی‌ها و اندیشه‌های توهم‌آمیز انسان است.^۱

البته باید گفت این استدلال صرفاً زمانی پذیرفتنی است که پیشاپیش نتیجه‌ی آن را قبول کنیم. این پرسش را که «چرا باید کاربرد اسطوره را در روانشناسی پذیرفت؟»، یونگ این‌گونه جواب می‌دهد که «پدیده‌های روانی "خاستگاه همه نظام‌های اسطوره‌ای" هستند». اگر شما تا این مرحله هنوز آنچه را یونگ می‌خواهد ثابت کند نپذیرفته‌اید، بعید است که دلیل او قانع‌تان کند، زیرا آن دلیل در واقع بیان دوباره‌ی همان موضوعی است که او قصد اثباتش را دارد. این نحوه‌ی استدلال، شکل دیگری از سفسطه‌ای است که در منطق «مصادره به مطلوب» می‌نامندش. همچون سایر ادله‌ی یونگ، در این مورد نیز خواننده باید خود تصمیم بگیرد که کدام‌یک از استدلال‌ها و توضیحات او را می‌پذیرد و کدام‌یک را مردود می‌شمارد.

شکل‌گیری روانشناسی تحلیلی

مقدمه

در فصل حاضر دیدگاه‌هایی را درباره‌ی سرشت انسان بررسی خواهیم کرد که یونگ پس از دوره‌ی تأمل در نفّس منتشر ساخت، یعنی همان دوره‌ای که تقریباً هیچ اثری هم به رشته‌ی تحریر درنیاورد. این بخش از پژوهش‌های یونگ عمدتاً مربوط است به سنخ‌های شخصیت، اجزاء روان فرد و رابطه‌ی روان با آنچه یونگ «ضمیر ناخودآگاه جمعی» می‌نامید.

سنخ‌های روانی

یونگ به منظور تشریح سنخ‌های شخصیت، تحلیلی دوجهی ارائه می‌دهد. یک وجه از تحلیل او به نگرش اجتماعی فرد مربوط می‌شود. در این زمینه، یونگ اساساً قائل به دو سنخ «برون‌گرا» و «درون‌گرا» است. تقسیم‌بندی دیگر او، مبتنی است بر آنچه «کارکردهای [روان]» می‌نامید. این تقسیم‌بندی اخیر مربوط می‌شود به این که کدام‌یک از جنبه‌های مختلف فعالیت ذهن در روان فرد غلبه دارند. این جنبه‌های چهارگانه عبارت‌اند از تفکر، احساس، هیجان و شهود. هریک از این جنبه‌ها می‌تواند هم در افراد درون‌گرا غالب باشد و هم در افراد برون‌گرا. پس تقسیم‌بندی یونگ در مجموع هشت سنخ

روانی را شامل می‌شود. به گفته‌ی یونگ، این تمایزها حاصل تجربیات او در درمان بیماران و سایر افراد است و لذا شالوده‌ای تجربی دارد. البته او مدعی نیست که این فهرست را نمی‌توان تکمیل کرد.

انواع نگرش: برون‌گرایی و درون‌گرایی

در کتاب *سنخ‌های روانی*، یونگ در خصوص این تمایزگذاری می‌گوید: «دشوار بتوان ویژگی‌های این رابطه‌ی متباین با دنیای عینی را به طرزی روشن و قابل فهم برشمرد.»^۱ ما در عین این‌که همین کار دشوار را می‌خواهیم انجام دهیم، اما هشدار یونگ را از یاد نمی‌بریم. دیدگاه فرد درون‌گرا درباره‌ی جهان، همواره «نفس و فرایند روانی ذهن را مقدم بر دنیای عینی و فرایندهای عینی می‌داند». متقابلاً فرد برون‌گرا «ذهن را فروتر از عین می‌داند و بدین ترتیب در درجه‌ی نخست برای دنیای عینی ارزش قائل می‌شود». البته باید متذکر شد که از نظر یونگ، هیچ‌کسی کاملاً برون‌گرا یا کاملاً درون‌گرا نیست. در واقع، به اعتقاد او فرد ممکن است به سبب رویدادهای زندگی‌اش بین این دو نگرش در نوسان باشد. به زعم یونگ، درون‌گرایی و برون‌گرایی موجب «فرایندهای سازگاری» می‌شوند.

انواع کارکرد: تفکر، احساس، هیجان و شهود

پیش از این‌که با نحوه‌ی تأثیرگذاری این چهار کارکرد در شخصیت آشنا شویم، مهم است که ابتدا ببینیم یونگ هر یک از این اصطلاحات را به چه معنایی به کار می‌برد، زیرا مفهومی که از این اصطلاحات در گفتار عمومی استنباط می‌شود با مفهوم مورد نظر یونگ مطابقت ندارد. از جمله باید توجه

۱. *سنخ‌های روانی*، م.آ.، ج. ۶، ص. ۵.

داشت که تفکر و احساس از نظر یونگ کارکردهایی عقلانی محسوب می‌شوند، حال آن‌که هیجان و شهود کارکردهایی غیرعقلانی‌اند و مستلزم منطق نیستند. نقل قول‌های زیر همگی از فهرست تعاریفی هستند که یونگ در پایان کتاب *سنخ‌های شخصیت* گنجانده است.^۱ آوردن عین جملات یونگ در این جا همچنین این حُسن را دارد که اندکی شما را با سبک نگارش او آشنا می‌کند. به این نکته نیز توجه داشته باشید که متن کامل هر یک از تعاریفی که من [فقط بخشی از آن را] در این جا نقل قول می‌کنم، حدود دو صفحه است.

۱. «تفکر آن کارکرد روان است که — برحسب قواعد خودش — بازنمایی‌های خاصی را با ادراک مرتبط می‌کند... از نظر من، اصطلاح «تفکر» را باید صرفاً برای توصیف پیوندی به کار برد که از راه یک مفهوم بین بازنمایی‌های مختلف برقرار می‌شود. به سخن دیگر، «تفکر» وضعیتی است که نوعی داوری در آن غلبه دارد، خواه چنین غایتی حاصل اراده‌ی ما باشد یا نباشد.»
۲. «احساس در درجه‌ی نخست فرایندی است که بین «خود»^۲ و محتوایی معین حادث می‌شود. این فرایند همچنین محتوای مذکور را از ارزشی خاص برخوردار می‌سازد، به این معنا که شخص یا آن محتوا را می‌پذیرد و یا این‌که مردود می‌شماردش (یا آن را «دوست دارد» و یا آن را «دوست ندارد»). لیکن احساس همچنین می‌تواند به گونه‌ای به اصطلاح مجزا — یعنی به شکل یک «حالت روحی» — ظاهر شود و از محتویات لحظه‌ای ضمیر آگاه یا هیجان‌های لحظه‌ای کاملاً جدا باشد... از این رو، احساس فرایندی

۱. همان منبع، ص. ۴۶۶ — ۴۰۸.
 ۲. «خود» (ego) حوزه‌ای از روان است که تحت سیطره‌ی «اصل واقعیت» قرار دارد و «مظهر خرد و مآل‌اندیشی» است؛ زیرا تحریکات غریزی را تعدیل می‌کند. (م)

یکسره ذهنی است که می‌تواند از هر حیث مستقل از محرک‌های بیرونی باشد.»

۳ «هیجان، یا حس کردن، به آن کارکردی از روان اطلاق می‌شود که یک محرک جسمانی را به ادراک منتقل می‌کند. به همین سبب، هیجان با ادراک یکسان است... هیجان نه فقط با محرک‌های بیرونی، بلکه همچنین با محرک‌های درونی (یعنی با تغییرات اندام‌های درونی بدن) مرتبط است.»

۴ «شهود» آن کارکردی در روان انسان است که ادراک‌ها را به نحوی ناخودآگاهانه منتقل می‌کند. هر چیزی - خواه مصداق‌های بیرونی یا درونی و خواه تداعی‌های حاصل از این مصداق‌ها - می‌تواند موضوع این ادراک باشد. شهود این ویژگی عجیب را دارد که نه هیجان است؛ نه احساس و نه نتیجه‌ای عقلی، هرچند که شهود می‌تواند به هریک از این شکل‌ها ظاهر شود. شهود موجب می‌گردد که هر محتوای منفردی به صورت کلیتی تام و تمام بازنمایانده شود، بی‌آن‌که بتوانیم توضیح دهیم چگونه به این محتوا رسیده‌ایم. شهود نوعی دریافت غریزی است، بدون توجه به ماهیت محتویاتش.»

هریک از این انواع کارکردهای روان، صرفاً زمانی به‌طور کامل فهمیده می‌شود که آن را یا در پیوند با نگرش درون‌گرا و یا در پیوند با نگرش برون‌گرا در نظر بگیریم. در ادامه‌ی بحث حاضر، نخست چهار سنخ برون‌گرا را بررسی می‌کنیم و سپس به چهار سنخ درون‌گرا خواهیم پرداخت.

سنخ متفکر برون‌گرا همواره در پی دستیابی به دانش عینی است. غالباً دانشمندان را نمونه‌ی این سنخ می‌دانند. این قبیل افراد معمولاً تفکر را بر احساس مقدم می‌شمارند. متفکر برون‌گرای برخوردار از سلامت روان

می‌تواند اینشتاین یا داروین باشد؛ متقابلاً تفکر برون‌گرای بیمار احساس را بیش از حد سرکوب می‌کند و می‌توان گفت نمونه‌هایش [در شخصیت‌های آثار ادبی] عبارت‌اند از دکتر جکیل^۱ یا ویکتور فرنکنشتاین^۲.

به اعتقاد یونگ، (سنگ احساساتی برون‌گرا) را غالباً در (زنان) می‌توان یافت. کسانی که شخصیت‌شان از این نوع است، بر اساس عواطف و حالت‌های روحی‌شان عمل می‌کنند و در هر وضعیت متفاوتی عواطف و حالت‌های روحی‌شان سریعاً تغییر می‌کنند. فرد احساساتی برون‌گرای بیمار، تفکر را بیش از اندازه در خود سرکوب می‌کند و به همین سبب رشد فکری‌اش با مشکلات مختلف توأم می‌شود.

به گفته‌ی یونگ، (سنگ هیجانی برون‌گرا) را غالباً در مردان می‌توان یافت. این نوع از افراد دوست دارند درباره‌ی جهان هستی مجموعه‌ای از حقایق یا فهرستی از هیجان‌های گوناگون را تدوین کنند. آن‌ها انسان‌هایی

۱. Dr. Jekyll، نام شخصیتی در رمان قضیه‌ی عجیب دکتر جکیل و آقای هاید، نوشته‌ی رابرت لوئی استیونسن (Robert Louis Stevenson، ۱۸۵۰-۱۹۴۰، نویسنده‌ی اسکاتلندی). این رمان که نخستین بار در سال ۱۸۸۶ منتشر گردید، درباره‌ی پزشکی به نام دکتر جکیل است که به دوگانگی سرشت خود (یعنی وجود همزمان نیکی و شر در ذاتش) پی می‌برد. او دارویی درست می‌کند که با خوردنش شخصیتی متمایز برایش به وجود می‌آورد. این شخصیت متمایز واجد همه‌ی خصال بد و شرورانه‌ی دکتر جکیل، آقای هاید نام دارد. اما به تدریج این جنبه از ذات دکتر جکیل بدون اراده‌ی او بر رفتارش غلبه پیدا می‌کند و عاقبت به همین سبب دکتر جکیل مرتکب قتل می‌گردد. دکتر جکیل پس از این‌که نهایتاً پلیس دستگیرش می‌کند، خودش را می‌کشد. (م)

۲. Victor Frankenstein، نام شخصیتی در رمان فرنکنشتاین یا پرومیتئوس عصر جدید، نوشته‌ی مری شلی (Mary Shelley، ۱۷۹۷-۱۸۵۱، داستان‌نویس انگلیسی). در این رمان که نخستین بار در سال ۱۸۱۸ منتشر شد، داستان شخصیتی به نام فرنکنشتاین بازگو می‌شود که دانشجویی شاغل به تحصیل در ژنو است. وی کشف می‌کند که چگونه می‌توان اشیاء بی‌جان را جان‌دار ساخت و با جمع‌آوری استخوان مردگان، موجودی شبیه به انسان درست می‌کند و به آن جان می‌بخشد. اما این موجود غول‌پیکر و دهشتناک با شورش علیه خالق خویش، همسر و برادر و یکی از دوستان فرنکنشتاین را به قتل می‌رساند. در پایان داستان، فرنکنشتاین قصد کشتن این موجود هراس‌آور را دارد، اما پیش از این‌که موفق به این کار شود خود می‌میرد. (م)

واقع‌بین و اهل عمل هستند، اما چندان توجهی به دلالت‌ها و معانی پدیده‌ها ندارند. غالباً با شوقی فراوان در پی نیل به هیجان و لذت و شور و شغف‌اند تا دنیا را بهتر بشناسند. اختلال روانی در این اشخاص به انواع و اقسام اعتیاد منجر می‌گردد. ویژگی‌های این سنخ از افراد یادآور توصیف فیلسوف دانمارکی سورن کی‌یرکگور (۱۸۵۵-۱۸۱۳) از فرد زیباشناسی است که لحظه به لحظه زندگی می‌کند تا پیاپی دچار شور و هیجان شود.

سنخ اِشهودی برون‌گرا - که به اعتقاد یونگ عمدتاً در زنان دیده می‌شود - «بلهوس» و دمدمی مزاج است. این نوع افراد، به سبب این‌که تفکر را چندان ضروری نمی‌شمارند، دائماً اهداف‌شان را در زندگی عوض می‌کنند بدون آن‌که در نیل به اغراض‌شان به توفیق برسند. به سخن دیگر، آنان با مطرح‌شدن برنامه‌های جدید به وجد می‌آیند، لیکن از «پیگیری» برای تحقق آن برنامه‌ها عاجزند.

یونگ سنخ متفکر درون‌گرا را همانند فیلسوفان و روانشناسان می‌داند. چنین فردی دوست دارد در تنهایی و سکوت تفکر کند. وی هر چقدر احساساتش را بیشتر سرکوب کند، به همان میزان بیشتر محتمل است تندخو و عبوس و دون کیشوت‌مآب شود. یونگ اعتقاد دارد که متفکران درون‌گرای مبتلا به نابسامانی‌های روانی چنانچه خود را به‌کلی از دنیای بیرون جدا کنند، ممکن است دچار روان‌گیسختگی شوند.

یونگ معتقد است که سنخ احساساتی درون‌گرا همچون همتای برون‌گرایش، بیشتر در زنان یافت می‌شود. الگوهای رفتار عاطفی این نوع افراد، درونی‌شده‌تر از الگوهای رفتار برون‌گرایان است. به همین سبب ایشان [[احساساتی‌های درون‌گرا]] غالباً اشخاصی مرموز به نظر می‌رسند. همچنین از آن‌جا که این افراد عموماً از بیان احساسات‌شان اجتناب می‌ورزند، گاه به طرزی نامنتظر خشم‌شان طغیان می‌کند.

سنخ هیجانی درون‌گرا در افرادی مشاهده می‌شود که به جهان

مصدق‌های عینی بی‌اعتنا نیستند. به بیان دیگر، ایشان کسانی هستند که احتمالاً هیجان‌های درونی خویش را خوشایندتر از جهان پیرامون‌شان می‌دانند. آن‌ها تودار و کم حرف‌اند و به دلیل این‌که اندیشه و احساس (یعنی خصیصه‌ی هنرمندان بزرگ) در ساختار روان‌شان به اندازه‌ی کافی وجود ندارد، غالباً هنرمندان و شاعرانی ناموفق هستند.

متقابلاً سنخ شهودی درون‌گرا، هنرمندان موفق و همچنین «خیال‌پروران، پیش‌گویان، نهان‌بینان و اشخاص نامتعارف» را شامل می‌شود. این نوع افراد، به سبب نقصان در تفکرشان، قادر نیستند تصاویر ذهنی‌شان را (که در بخش بعدی با عنوان «کهن‌الگوها» توضیح می‌دهیم) آن‌گونه که باید، بفهمند یا بیان کنند. غالباً دیگران می‌توانند شهودهای ایشان را به ثمر بنشانند.

سنخ‌نمای مایرز-بریگز

این بصیرت‌های یونگ، در سال‌های اخیر کاربرد عملی فراوانی داشته‌اند. در آزمون مشهور «سنخ‌نمای مایرز-بریگز» به منظور ارزیابی ویژگی‌های شخصیت اشخاص و توانایی آنان در سازگاری و همکاری با دیگران در محیط کار، از طبقه‌بندی یونگ درباره‌ی سنخ‌های شخصیت استفاده شده است. این آزمون را ابتدا کترین بریگز^۱ و دخترش ایزابل بریگز-مایرز^۲ طراحی کردند. این آزمون شامل مجموعه‌ای از پرسش است که با پاسخ به آن‌ها معلوم می‌شود اولاً پاسخ‌دهنده در مجموع فردی برون‌گراست یا فردی درون‌گرا و ثانیاً رفتار او احتمالاً از کدام دو نوع از چهار نوع کارکرد روان‌نشت می‌گیرد. بدین ترتیب، در این آزمون شانزده سنخ بنیانی شخصیت وجود دارند.

کهن‌الگوها

اگرچه یونگ نخستین اندیشمندی نبود که اصطلاح «کهن‌الگو» را برای نامیدن مفهومی به کار برد که در این بخش بررسی خواهیم کرد، با این حال کهن‌الگو مشهورترین اصطلاح در مکتب یونگ است. شاید بتوان گفت کهن‌الگو مبین آن جنبه‌ای از روانشناسی یونگی است که بیشتر از هر جنبه‌ی دیگری وارد مجموعه مفاهیم [نظری] دوره و زمانه‌ی ما شده است. همچنین باید افزود که تبیین معنای این اصطلاح، کار سبلی نیست. یونگ در یکی از مقالاتش با عنوان «کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی» در توصیف کهن‌الگو چنین می‌نویسد: «محتوایی ناخودآگاه که از راه خودآگاهانه شدن و نیز از راه ادراک شدن، دگرگون می‌گردد و ویژگی‌هایش را از ذهنیت منفردی کسب می‌کند که به هر دلیل در آن حادث شده است».^۱ اما بلافاصله می‌افزاید: «اگر بخواهیم ماهیت کهن‌الگو را از منظری روانشناسانه معین کنیم، موضوع پیچیده‌تر می‌شود.»^۲ برای بحث درباره‌ی کهن‌الگو، بد نیست ابتدا به اولین عبارتی توجه کنیم که یونگ برای توصیف این مفهوم به کار می‌برد، یعنی عبارت «تصویر ازلی». یونگ در نوشته‌های اولیه‌اش این عبارت را برای اشاره به اندیشه‌های بنیانی و بدوی‌ای به کار می‌برد که در ضمیر ناخودآگاه فرد باقی می‌مانند اما از تجربیات فردی او سرچشمه نگرفته‌اند. به عبارتی می‌توان گفت فرد صرفاً زمانی از این تصاویر ازلی آگاه می‌شود که تجربیات خاصی در زندگی‌اش، مجدداً آن تجربیات اولیه را زنده کنند.^۳ به اعتقاد یونگ، کهن‌الگوها ماهیتی جهان‌شمول دارند و موجودیت‌شان از شکل‌گیری مغز و ذهن انسان در طول تاریخ ناشی شده است. یونگ در چندین اثر مختلفش به بحث درباره‌ی بسیاری از کهن‌الگوها می‌پردازد. او از راه تحلیل رؤیاهای بیماران و نیز از راه مطالعه

۱. «کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی»، م.آ. ج. ۹، بخش ۱، ص. ۵.
۲. همان منبع.

در خصوص شکل و محتوای اسطوره به کشف این کهن‌الگوها نائل شد. در زیر، برخی از مهم‌ترین این کهن‌الگوها را شرح می‌دهیم.

نفس

نفس را می‌توان مبنای قوام یافتن فرد دانست.^۱ به اعتقاد یونگ، نفس انسان در بدو تولد هنوز به‌طور کامل شکل نگرفته است. ما با گذشت زمان آرام آرام رشد می‌کنیم و با از سر گذراندن فرایندی که یونگ آن را «فردانیت» می‌نامد، آن کسی می‌شویم که هستیم.^۲ در کتاب سنخ‌های روانی (یونگ نفس را مفهوم تجربی وحدت شخصیت کل فرد می‌نامد) نفس نمی‌تواند جنبه‌ی کاملاً آگاهانه داشته باشد، زیرا هم آنچه قرار است بشویم را شامل می‌گردد و هم تجربیات قبلی‌مان را. نفس بیشتر در «رؤیاهای و اسطوره‌ها و قصه‌های پریان» و به شکل «پادشاه، قهرمان، پیامبر، منجی، و از این قبیل» متجلی می‌شود.

البته باید توجه داشت که فرایند فردانیت هرگز تمام نمی‌شود. نیل به فردیتی تام و تمام، مستلزم دستیابی به کمالی همه‌جانبه و بی‌عیب و نقص است. این موضوع را با بررسی کهن‌الگوی مورد علاقه‌ی یونگ بهتر می‌توان فهمید. مثالی که یونگ در یکی از آثار بعدی‌اش (با عنوان آیون^۳) برای نفس ذکر می‌کند، عبارت است از عیسی مسیح [(ع)]. «مسیح نمونه‌ی کهن‌الگوی نفس است. او باز نمود تمامیتی آلهی یا ملکوتی است، انسانی ستوده، فرزند خدا... که به گناه آلوده نشده است.»^۴ (زمانی که شخص فرایند فردانیت را از سر می‌گذراند، ضمیر ناخودآگاهش تصاویری از تمامیت پدید می‌آورد. یونگ این تصاویر را «نمادهای خودجوش نفس یا تمامیت» محسوب

۱. «سنخ‌های روانی»، م.آ.، ج. ۶، ص. ۲۶۰.

۲. همان منبع.

3. Aion

۴. همان منبع، ص. ۳۷.

می‌کند.^۱ او بحث خود را درباره‌ی نفّس در پایان این فصل از کتابش چنین جمع‌بندی می‌کند:

تصویر مسیح از هر حیث با این وضعیت همخوانی دارد: مسیح انسان کاملی است که به صلیب کشیده می‌شود. دشوار بتوان مظهر تمام‌عیارتری از مجاهدت اخلاقی را مثال آورد. به هر حال، اندیشه‌ی استعلایی نفّس که در خدمت روانشناسی است... هرگز نمی‌تواند با آن تصویر ذهنی برابری کند، زیرا گرچه یک نماد است، لیکن خصیصه‌ی یک رویداد تاریخی و حیاتی را ندارد... نفّس دست‌کم از برخی جهات حاصل شناخت است، یعنی شالوده‌اش نه ایمان است و نه تأمل مابعدالطبیعی، بلکه بر پایه‌ی تجربه‌ای استوار است که در شرایط خاص ضمیر ناخودآگاه خودبه‌خود نمادی کهن‌الگویی از تمامیت را فرا می‌آورد.^۲ از این‌جا می‌توان نتیجه گرفت که چنین کهن‌الگویی به‌طور جهان‌شمول حادث می‌شود...^۲

از آن‌جا که ما [انسان‌های معمولی] نمی‌توانیم به مقام عیسی مسیح نائل شویم، فرایند فردانیت‌مان نمی‌تواند به پایان برسد.

همزاد مؤنث [یا «آنیما»] و همزاد مذکر [یا «آنیموس»]

«همزاد مؤنث» و «همزاد مذکر» به ترتیب عبارت‌اند از جنبه‌های زنانه و مردانه‌ای که در ضمیر ناخودآگاه مردان و زنان وجود دارند. هر دوی این اصطلاحات از معادل لاتینی واژه‌ی روح مشتق شده‌اند. تبیین روشنی از معنایی که یونگ از این اصطلاحات مراد می‌کند را در بحث مختصری می‌توان یافت که او در کتاب آیون ارائه می‌دهد. در آن کتاب، وی همزاد

۲. همان منبع، ص. ۶۹.

۱. همان منبع، ص. ۴۰.

مؤنث را معادل اروس مادرانه (شورمندی یا عشق) در مردان می‌داند و همزاد مذکر را معادل کلام (خرَد یا منطق) در زنان به اعتقاد یونگ، به‌طور معمول

مشخصه‌ی ضمیر آگاه زنان بیشتر عبارت است از کیفیت پیونددهنده‌ی اروس و نه تمایزگذاری و شناخت که به کلام مربوط می‌شود. در مردان، اروس (یعنی کارکرد رابطه) معمولاً کمتر از کلام رشد می‌یابد. متقابلاً در زنان، اروس تجلی سرشت راستین‌شان است، حال آن‌که کلام‌شان غالباً اتفاقی رقت‌انگیز است.^۱

چنانچه این دیدگاه را به وضوح متوجه شویم، آنگاه نظرات یونگ را درباره‌ی زنان و سنخ‌های روانی (که پیشتر در این فصل معرفی کردیم) بهتر خواهیم فهمید. همچنین از این نقل‌قول چنین برمی‌آید که خرَدورزی در زنان، «اتفاقی رقت‌انگیز» و خلاف «سرشت راستین‌شان» است مشابه این مضامین را در بسیاری از بحث‌های یونگ درباره‌ی زنان می‌توان یافت. با این حال، باید توجه داشت که وی می‌گوید خرَدورزی زنان «غالباً» — و نه همواره — یک اتفاق است از آنچه یونگ بلافاصله در جمله‌ی بعد می‌گوید، معلوم می‌شود که دلیل رقت‌انگیز بودن کلام در زنان این است که آنان فاقد قدرت نازک‌بینی مفهومی‌اند و لذا کلام را برای بیان عقیده به کار می‌برند و نه برای ژرف‌اندیشی. به اعتقاد یونگ، این کیفیت در زنان بویژه در مجادلات زن و مرد پیامدهای نامطلوبی به بار می‌آورد. در این‌جا مایلیم نقل‌قولی طولانی از کتاب *آیون بیاورم*، زیرا شرح خود یونگ دیدگاه‌های او را درباره‌ی روانشناسی مرد و زن به روشن‌ترین وجه آشکار می‌کند:

از آن‌جا که همزاد مذکر متمایل به بحث و گفت‌وگوست، بیشتر در

آن اختلافاتی خود می‌نمایاند که هر دو طرف [یعنی هم مرد و هم زن] می‌دانند که حق با آن‌هاست. مردان نیز می‌توانند به شیوه‌ای کاملاً زن‌مآبانه بحث کنند، البته وقتی که تحت سیطره‌ی همزاد مؤنث‌شان باشند و بدین ترتیب به همزاد مذکر همزاد مؤنث خودشان [یا به آنیموس آنیمای خودشان] تبدیل شده باشند. در چنین وضعی، مردان احساس بیهودگی می‌کنند و زودرنج می‌شوند (گویی که زن هستند)؛ متقابلاً زنان احساس قدرت می‌کنند، خواه قدرت حقیقت یا عدالت و یا هر «ایسم» دیگری، زیرا خیاط و آرایشگر پیشاپیش احساس بیهودگی آنان را التیام داده‌اند. «پدر» (حاصل جمع همه‌ی عقاید متعارف) در احتجاج‌های زنان همواره جایگاه مهمی دارد. صرف نظر از این‌که اروس یک زن چقدر دوستانه یا بامحبت است، اگر آن زن تحت سیطره‌ی همزاد مذکرش باشد دیگر با هیچ منطقی مطلقاً نمی‌توان نظرش را عوض کرد. غالباً مرد احساس می‌کند - و حق هم با اوست - که صرفاً با اغوا یا تنبیه بدنی یا تجاوز می‌توان زن را متقاعد کرد.... [همچنین] هر مردی که فقط پنج دقیقه با همزاد مذکر هم‌صحبت شود، حتماً قربانی همزاد مؤنث خویش خواهد شد.... [هر کس که چنین گفت‌وگویی را بشنود] بهت‌زده خواهد شد که در این صحبت چقدر سخنان پیش‌پاافتاده، بدیهیات بی‌مناسبت، تکرار مکررات روزنامه‌ها و رمان‌ها، انواع و اقسام ترهات کهنه‌شده همراه با دشنام‌های زشت و استدلال‌های ضدمنطقی و دیوانه‌کننده بیان می‌شود. این گفت‌وگویی است که... میلیون‌ها و میلیون‌ها بار در همه‌ی زبان‌های جهان تکرار می‌شود و اُس‌اساسش هیچ‌گاه تغییر نمی‌کند^۱

ظاهراً فرض یونگ این است که جوهر مردانگی یا زن‌بودگی دگرگون

نمی‌شود و هر زن یا هر مردی فقط نقش‌هایی را ایفا می‌کند که برایش در نظر گرفته شده است. بدین ترتیب، به نظر نمی‌رسد در نظریه‌ی او جایی برای امیدواری باشد. اما وقتی یونگ می‌کوشد تا علت این وضعیت را توضیح دهد، ظاهراً به این نتیجه می‌رسد که اوضاع آن‌قدر هم نامطلوب نیست:

(هنگامی که همزاد مذکر و همزاد مؤنث با یکدیگر روبه‌رو می‌شوند، همزاد مذکر شمشیر قدرتش را از نیام برمی‌کشد و همزاد مؤنث زهر توهم و وسوسه‌اش را بیرون می‌ریزد. نتیجه‌ی این وضعیت لزوماً ناخوشایند نیست، زیرا هر دو به یک میزان ممکن است عاشق هم شوند (مثال خاصی از عشق در نگاه اول). زبان عشق به نحو حیرت‌آوری در همه‌جا یکسان است و عاشق و معشوق همواره جملات قالبی شناخته‌شده‌ای را رد و بدل می‌کنند و حداکثر سرسپردگی و وفاداری را به یکدیگر ابراز می‌دارند؛ لذا بار دیگر این دو یار خود را در وضعیتی مشترک و ملال‌آور می‌یابند.^۱)

معلوم نیست این دل‌باختگی، قبل از اغوا یا تنبیه بدنی یا تجاوزی صورت می‌گیرد که یونگ پیشتر ذکر کرده بود یا بعد از آن!

سایه

کهن‌الگوی «سایه» — همچون نفس — تا حدودی در ضمیر ناخودآگاه فردی جای دارد و نه در ضمیر ناخودآگاه جمعی. یونگ «سایه» را «مشکل اخلاقی‌ای» می‌نامد «که همه‌ی شخصیت — خود^۲ را به چالش می‌طلبد». «سایه‌ی هر کسی معمولاً جنسیت همان شخص را دارد، اما از جهتی واجد خصلت‌های

۱. همان منبع، ص.ص. ۱۶-۱۵.

۲. در خصوص اصطلاح «خود»، مراجعه کنید به زیرنوشته شماره‌ی ۲ در صفحه‌ی ۵۵ (م).

۳. همان منبع، ص. ۸.

«خیثانه‌تری» است. اگر بخواهیم از سایه‌ی خویش آگاه شویم، باید به جنبه‌های خیثانه‌ی شخصیت‌مان چنان پردازیم یا با آن رویاروی شویم که گویی آن جنبه‌ها حی و حاضر و واقعی‌اند. تلاش برای ادغام سایه در شخصیت، باید با اذعان به این حقیقت صورت بگیرد که ما — درست مثل هر انسان دیگری — از چنین خصلت‌های خیثانه‌ای برخورداریم.^۱ ادغام سایه در ساختار شخصیت، کاری دشوار است و غالباً به مقاومت^۲ منجر می‌شود. این وضعیت بویژه زمانی به وجود می‌آید که ما سایه‌ی خویش را با کهن‌الگوی جمعی — نه کهن‌الگوی فردی — مرتبط کنیم. همان‌گونه که یونگ متذکر می‌شود، در آن صورت «کاملاً محتمل است که فرد ماهیت نسبتاً خیثانه‌ی سرشت خود را بشناسد، اما چشم دوختن رو در رو به شرارت مطلق، تجربه‌ای است که به ندرت برایش رخ می‌دهد و بسیار ویرانگر است».^۳ اگر فرد سایه‌ی خود را در شخصیتش ادغام نکند، ممکن است به اختلال‌هایی مانند روان‌رنجوری و سواسی^۴ یا تمایل مبرم مقاومت‌ناپذیر مبتلا گردد، زیرا وی در سایه‌ی خویش «تثبیت»^۵ می‌شود.

در این جا می‌توانیم مثال عیسی مسیح را تکرار کنیم که در بحث‌های

۱. همان منبع.

۲. به بیان دیگر، انکار وجود خصلت‌های ناپسند (که اصل بنیادین روانشناسی عامه‌پسند است)، منجر به جدایی «سایه» از روان و باقی ماندن آن در ضمیر ناخودآگاه می‌گردد و لذا همان رفتاری را در فرد نداوم می‌دهد که وی می‌خواهد در خود ریشه‌کن کند. از نظر یونگ — و هم از نظر فروید — انکار باید جای خود را به اذعان بدهد (م).

۳. «مقاومت» (resistance) سازوکاری دفاعی است که بخش سرکوب‌شده‌ی «خود» (ego) مورد استفاده قرار می‌دهد تا وضعیت روانی فرد را همان‌گونه که هست حفظ کند و مانع ورود امیال یا خاطرات ناخودآگاهانه‌ی وی به ضمیر آگاهش شود. پیامد مقاومت، احساس اضطراب است (م).

۴. همان منبع، ص. ۱۰.

۵. «وسواس» (obsession) یا «مشغله‌ی ذهنی» به فکری اطلاق می‌شود که ذهن را برای مدتی طولانی به خود معطوف می‌کند و رهایی از آن غیرممکن به نظر می‌رسد (م).

۶. «تثبیت» (fixation) در نظریه‌ی روانکاوانه عبارت است از وقفه در رشد شخصیت در یکی از مراحل روانی-جنسی دوران کودکی (م).

قبل از او به عنوان نماد نفّس نام بردیم. یونگ اعتقاد دارد که دَجّال [[المسیح کاذبی که ادعای نبوت می‌کند]]، نمونه‌ای از کهن‌الگوی «سایه» است. وی در یکی از ویراست‌های بعدی کتاب آیون می‌نویسد:

دَجّال با سایه‌ی نفّس تناظر دارد، یعنی با وجه خبیث تمامیت بشر که نباید دآوری زیاده از حد خوش‌بینانه‌ای درباره‌ی آن داشت.... مفهوم روانشناسانه‌ی نفّس... نمی‌تواند سایه را حذف کند... زیرا بدون سایه، این تمثال از پیکر و وجه انسانی برخوردار نخواهد بود. در نفّس تجربی، نور و سایه به وحدتی متناقض‌نمایانه می‌رسند. لیکن در مفهوم مسیحی مورد نظر ما، این کهن‌الگو مستأصلانه به دو نیمه‌ی ناسازگار تقسیم می‌شود....^۱

تفاوت‌گذاری زیاده از حد در ضمیر آگاه ممکن است به «تصلیب نمادین» خود^۲ منجر شود. از نظر یونگ، این نیز دلیل دیگری است بر لزوم سازگاری با سایه از طریق فرایند فردانیت.

پیرمرد فرزانه و مادر جهان اسفل

معنای عبارت «پیرمرد فرزانه» را عموماً می‌دانیم، اما عبارت «جهان اسفل» دیگر چندان در گفتار عمومی به کار برده نمی‌شود. منظور از این عبارت اخیر، عالم زیرین خدایان اسطوره‌ای یونانیان باستان است. پیرمرد فرزانه و مادر جهان اسفل نمونه‌هایی از کهن‌الگوهای پدرانه و مادرانه‌اند.

از نوشته‌های یونگ چندان معلوم نیست که پیرمرد فرزانه تا چه حد از ضمیر ناخودآگاه فردی یا جمعی نشئت می‌گیرد و آیا نگاره‌ی عمومی پدر است یا احتمالاً نگاره‌ی یک خدای اسطوره‌ای. یونگ در عنفوان جوانی

۱. همان منبع، ص. ۴۲.

دریافت که شخصیتی مُسن و صاحب‌اقتدار یا یک ندای تجربه، در ساختار شخصیت خودش جای دارد. وی این جنبه از شخصیتش را «شخصیت شماره‌ی ۲» نام گذاشت. طی دوره‌ی تأمل در نفس که در فصل اول کتاب حاضر مورد بحث قرار دادیم، یونگ این پیرمرد فرزانه را فیلیمان^۱ نامید که اسم اندیشمندی عارف در دوره‌ی یونانی‌گرایی است. اگر صبور باشیم و قدری تأمل کنیم، پیرمرد فرزانه به ما یاری خواهد کرد تا مشکلاتی مانند مسائل دشوار ریاضی یا مسائل اخلاقی را حل کنیم.

کهن‌الگوی مادر جهان اسفل (یا آن‌گونه که یونگ گهگاه همین کهن‌الگو را می‌نامید، «مادر زمین» یا «مادر کیپر») را نمی‌توان به‌سهولت کهن‌الگوی پیرمرد فرزانه توضیح داد. باید گفت که حتی توضیحات خود یونگ نیز در این باره چندان روشن‌گر نیست. خوانندگانی که مایل‌اند مطالب بیشتری راجع به دیدگاه یونگ در خصوص کهن‌الگوهای مادر بخوانند، باید به مقاله‌ی یونگ با عنوان «جنبه‌های روانشناسانه‌ی کهن‌الگوی مادر» مراجعه کنند.^۲

نقاب

واژه‌ی «نقاب»^۳ اصطلاحی لاتینی است که ابتدا درباره‌ی نمایش‌های تئاتر به کار می‌رفت و اشاره به صورتکی دارد که بازیگران هنگام اجرای نقش به چهره می‌زدند. یونگ کهن‌الگوی «نقاب» را مترادف نوعی ماسک می‌داند که با انسان‌ها [برای پنهان کردن خصلت‌های واقعی‌مان] استفاده می‌کنیم. در بسیاری موقعیت‌ها، ما هویت‌مان را با اجرای یک نقش در زندگی یا

۱. Philemon

۲. خاطرات، رؤیاها، تأملات، ص.ص. ۸۳-۸۴، ۱۷۰-۱۹۹، ۲۲۵.

۳. «جنبه‌های روانشناسانه‌ی عقده‌ی مادر»، م.آ.، ج. ۹، بخش ۱، ص.ص. ۷۵-۱۱۰.

۴. Persona، یا «صورتک»، (م)

برخورداری از یک حرفه و شغل مشخص می‌کنیم، یا [به رغم اعتقاد و میل باطنی] همرنگ جامعه می‌شویم، یا خود را در پس یک نقاب پنهان می‌سازیم و یا ظاهرسازی می‌کنیم (چهره‌ی کاذبی از خود به نمایش می‌گذاریم). خلاصه‌ی کلام این که نقاب عبارت است از «عقده‌ای کنشی که به دلیل تلاش فرد برای سازگاری [با عقاید عمومی] یا به سبب این که فرد را از دردسر می‌رهاند، به وجود می‌آید» یونگ مشهورترین اظهار نظر خود درباره‌ی نقاب را در این چند جمله‌ی کوتاه در کتاب کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی بیان کرده است:

آری، هر کس که به سطح آینه‌وار آب بنگرد، نخست چهره‌ی خویش را خواهد دید. هر کس که به خویشتن مراجعه کند، پیه رویارویی با خود را به تن می‌مالد. آینه ما را بهتر از آنچه واقعاً هستیم نشان نمی‌دهد، بلکه تصویری از عین آنچه در برابرش قرار گرفته است ارائه می‌دهد. به سخن دیگر، آن چهره‌ای را بازمی‌تاباند که ما هرگز به دیگران نشان نمی‌دهیم زیرا آن را در پس یک نقاب پنهان می‌داریم، همان نقابی که نقش‌آفرینان تئاتر به صورت می‌زنند. لیکن آینه آن سوی نقاب را می‌بیند و چهره‌ی واقعی ما را آشکار می‌سازد.^۲

برخی مواقع، ما بیش از حد به نقاب مان متکی می‌شویم در این موقعیت‌ها — که یونگ اصطلاح «نخوت» را برای توصیف‌شان به کار می‌برد — هم‌هویتی ما با نقاب ممکن است اذعان به مسائل مربوط به سایه و نیز حل کردن آن مسائل را برای مان دشوار کند، یا ممکن است به حقیر پنداشتن نفس منجر شود. در پاره‌ای موارد نیز نگرش نقاب، «به کلی مخالف» با

۱. «سنگ‌های روانی»، م. ۱، ج. ۶، ص. ۴۶۵.

۲. «کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه»، م. ۱، ج. ۹، بخش ۱، ص. ۲۰.

شخصیت درونی ما است^۱ در کتاب روابط «خود» با ضمیر ناخودآگاه، یونگ می‌گوید که کهن‌الگوی نقاب به منزله‌ی نوعی ماسک، صرفاً

تظاهر به فردیت می‌کند تا ما و دیگران باور آوریم که شخص یک فرد است، حال آن‌که شخص مورد نظر در واقع نقشی را ایفا می‌کند تا روان جمعی از این طریق بتواند آرائش را ابراز کند....
اساساً نقاب هیچ واقعیتی ندارد، بلکه حاصل سازش فرد با جامعه بر سر این موضوع است که انسان در ظاهر باید چه باشد....
 نقاب یک صورت ظاهری است، یا اگر بخواهیم نامی بر آن بگذاریم می‌توانیم «واقعیتی دوئیدی» بنامیمش.^۲

نقاب هم به شکل‌هایی مفید متجلی می‌شود و هم به شکل‌هایی پُرمخاطره که نمونه‌هایش را به خوبی می‌توان تصور کرد. آن کسانی که در محیط کارشان تقلا می‌کنند تا رفتارشان را با دیگران همخوان کنند، چه‌بسا دریابند که یگانه راه مؤثر برای ارائه‌ی نگرش حرفه‌ای مناسب در محل کار این است که نگذارند ویژگی‌های شخصیت‌شان بروز کند. به این منظور، آن‌ها ممکن است چنان رفتار خود را با قواعد معین تنظیم کنند که وقتی به خانه بازمی‌گردند، دیگر آن خود واقعی‌شان نیستند. در چنین مرحله‌ای، کهن‌الگوی نقاب مهار شخص را در اختیار گرفته است و دیگر حکم نوعی سازش یا سازگاری را ندارد. این مشکل غالباً زمانی به وجود می‌آید که شخص مسائل محیط کار را نمی‌تواند در خانه فراموش کند.)

نمونه‌ی کمابیش موفق‌تری از سازش را در زندگی فرانتس کافکا ([رمان‌نویس اتریشی، ۱۹۲۴-۱۸۸۳] می‌توان یافت. کافکا عمری طولانی نکرد و محققان معمولاً او را نمونه‌ای از فرد برخوردار از سلامت روان

۱. «سنخ‌های روانی»، م.آ.، ج. ۶، ص. ۲۶۷.

۲. «روابط "خود" با ضمیر ناخودآگاه»، م.آ.، ج. ۷، ص. ۱۵۸-۱۵۷.

نمی‌دانند، اما او توانست نقابی را که هنگام آفرینش آثار ادبی استفاده می‌کرد، در زندگی خصوصی به عنوان نویسنده‌ای خلاق از شخصیت خود جدا نگه دارد. کافکا کارمند یک شرکت بیمه بود و وظایف خود را در محیط کار با کوشش و جدیت و به‌طور مرتب و منظم انجام می‌داد. بدین سبب، کسی باور نمی‌کرد که او نویسنده‌ی داستان‌های رؤیاگونه (یا کابوس‌وار) و ازهم‌گسیخته‌ای باشد که در زمان حیاتش منتشر گردیدند. البته شخصیت‌های داستان‌های او همواره به اندازه‌ی خود او در زندگی توفیق ندارند. داستان مشهور کافکا با عنوان «مسخ»^۱ را می‌توان از جمله داستانی درباره‌ی مردی به نام گرگور سامسا^۱ محسوب کرد که زندگی‌اش در کارش خلاصه می‌شود. در آغاز داستان چنین می‌خوانیم:

یک روز صبح، گرگور سامسا وقتی که از خواب‌هایی آشفته بیدار شد، دید که در بسترش به جانوری بدشکل تبدیل شده است. بر پشت سفت و زره‌مانندش دراز افتاده بود و هنگامی که سرش را اندکی بلند کرد، شکم قهوه‌ای رنگ و گرد خود را توانست ببیند که با شیارهایی قوسی، قسمت‌بندی شده بود و پتویی که رویش کشیده بود دشوار می‌توانست ثابت بماند و کم مانده بود که سر بخورد و کاملاً بیفتد. پاهای متعدّدش - که در مقایسه با پهنای بدنش به‌طرز رقت‌باری لاغر می‌نمود - در برابر چشمان او با حالتی حاکی از درماندگی تکان‌تکان می‌خوردند.^۲

هنگامی که گرگور درمی‌یابد به یک حشره تبدیل شده، نخستین نگرانی‌اش این است که با این وضعیت و با توجه به این‌که تأخیر هم دارد، چگونه می‌تواند خود را به محل کارش برساند. هم‌هویتِ گرگور با نقابش، پیش از

۱. Gregor Samsa

۲. کافکا، مسخ و داستان‌های دیگر، ص. ۱۱۹.

تبدیل شدنش به یک حشره‌ی بزرگ‌جثه صورت گرفته بود.

علاوه بر روانشناسی، فلسفه‌ی وجودی نیز در خصوص خطراتی که از جانب کهن‌الگوی نقاب متوجه‌ی فرد می‌شود، هشدار می‌دهد^۱ به قول فیلسوف فرانسوی ژان پل سارتر (۱۹۸۰-۱۹۰۵)، هم‌هویتی با نقاب حکم نوعی «دورویی» [یا دوز و کلک] را دارد به سخن دیگر، وقتی با دورویی رفتار کنید، خود را نه یک انسان بلکه یک شیء پنداشته‌اید (یعنی خودتان را فروکاهیده‌اید به یک نقش یا یک ماسک یا یک تصویر ذهنی). از نظر سارتر، دورویی می‌تواند به این معنا باشد: پنهان کردن حقیقتی ناخوشایند، یا ارائه‌ی کذبی دل‌خوش‌کننده به صورت یک حقیقت... ولی آنچه این معادله را بر هم می‌ریزد این است که انسان دورو، حقیقت را فقط از خودش پنهان می‌کند.^۲ در کتاب مستی و میج‌بودگی، سارتر دو نمونه‌ی بسیار واضح از دورویی را برمی‌شمارد: «یکی زنی که در دیدار با عاشقش می‌کوشد تصمیم بگیرد آیا به اغواگری او تسلیم شود یا نه، و دیگری پیشخدمتی که در رستوران تلاش می‌کند درست مطابق توقعی که از پیشخدمت‌ها داریم رفتار کند».^۳ مثال سارتر درباره‌ی پیشخدمت رستوران، با نمونه‌هایی که پیشتر بررسی کردیم مشابهت دارد. در رستوران به پیشخدمتی برمی‌خوریم که با جد و جهدی فوق‌العاده کار می‌کند، یعنی فوق‌العاده مؤدب است، فوق‌العاده جدی و رسمی حرف می‌زند و فوق‌العاده تند و تیز راه می‌رود. سارتر می‌گوید در این صورت «بلافاصله همه چیز دستگیرمان می‌شود: چنین شخصی نقش یک پیشخدمت را بازی می‌کند».^۴ البته این موضوع درباره‌ی همه‌ی مشاغل صادق است. طبق توقع عموم، آن کسانی که چنین نقش‌هایی را ایفا می‌کنند، هرگز نباید احساسات انسانی خویش را بروز دهند:

۱. سارتر، مستی و میج‌بودگی، ص. ۴۹.

۲. همان منبع، ص. ۵۶-۵۵.

۳. همان منبع، ص. ۵۹.

اگر بقالی از رؤیاهایش با مشتریان سخن بگوید، این کارش باعث دلخوری و رنجش آنان خواهد گردید، زیرا چنین بقالی دیگر واجد همه‌ی خصوصیات بقال‌ها محسوب نمی‌شود. جامعه می‌طلبد که او در جایگاه یک بقال، فقط به کار بقالی بپردازد، درست همان‌گونه که سرباز ایستاده به حالت خبردار خود را به آمیزه‌ای از سرباز و یک شیء تبدیل می‌کند و با نگاه خیره‌اش به جلو اصلاً گویی که هیچ‌چیز را نمی‌بیند.... [لیکن] آن پیشخدمت رستوران نمی‌تواند به‌طور بلاواسطه یعنی به آن مفهومی یک پیشخدمت باشد که این عینک یا دوات [که من استفاده می‌کنم] واقعاً یک دوات یا عینک است.^۱

پس می‌توان گفت دورویی عبارت است از تلاش برای زایل ساختن ویژگی‌های بشری و تبدیل شدن انسان به یک شیء. یا، به تعبیری دیگر، دورویی زمانی حادث می‌شود که فرد می‌کوشد «خود را جز آنچه هست جلوه دهد».^۲ مفهوم «کذب» در بحث سارتر، متناظر است با مثال آینه که در آغاز این بخش ذکر کردیم. البته سارتر هرگز نظرات فروید درباره فرایندهای ذهنی ناخودآگاه را نپذیرفت و بی‌تردید دیدگاه‌های یونگ در خصوص کهن‌الگوها را نیز مردود می‌شمرد. با این همه، بحث او درباره‌ی پدیده‌ی دورویی، شرحی است از همان الگوی رفتاری که یونگ در بحث راجع به کهن‌الگوی «نقاب» مطرح می‌کند.

ضمیر ناخودآگاه جمعی

در فصل پیشین دیدیم که یونگ تحلیل فروید درباره‌ی ضمیر ناخودآگاه فردی را کمابیش پذیرفت و اعتقاد بعدی او به وجود ضمیر ناخودآگاه جمعی بود که قطع همکاری‌اش با فروید را تسریع کرد.^۳ چنان‌که می‌دانیم، ضمیر ناخودآگاه

۲. همان منبع، ص. ۵۶

۱. همان منبع.

فردی دربرگیرنده‌ی رویدادها و خاطرات و آرزوهایی است که به زندگی خود فرد مربوط می‌شوند؛ اما ضمیر ناخودآگاه جمعی از میراث همه‌ی تجربیات بشر بهره می‌گیرد در بخش‌هایی که به دنبال می‌آیند، منظور یونگ از ضمیر ناخودآگاه جمعی و نیز شواهدی را که او برای اثبات وجود این مفهوم ارائه می‌دهد، بررسی خواهیم کرد.

مفهوم ضمیر ناخودآگاه جمعی

به گفته‌ی یونگ، ضمیر ناخودآگاه جمعی «میراث نیاکان ما درباره‌ی شیوه‌های بالقوه‌ی بازنمایی [پدیده‌های جهان هستی] است و جنبه‌ی فردی ندارد، بلکه در نزد همه‌ی ابناء بشر — و شاید بتوان گفت همه‌ی جانداران — مشترک است». گرچه یونگ شواهد و ادله‌ی خود را در اثبات این برنهاد در فصل بعدی کتابش به دست می‌دهد، اما مثال‌هایی را برای شرح بیشتر درباره‌ی این مفهوم ذکر می‌کند. از جمله این‌که می‌گوید مار در رؤیاهای ما غالباً عملکردی دارد که به تجربیات فردی ما مربوط نمی‌شود، بلکه با دلالت‌های اسطوره‌ای آن مطابقت می‌کند. به بیان دیگر، نحوه‌ی عمل مار در رؤیاهای انسان از «لایه‌ای ژرف‌تر» [از ضمیر ناخودآگاه فردی] نشئت می‌گیرد، لایه‌ای که می‌توان آن را «ذهنیت بدوی» نامید.^۱ حتی کسی هم که هرگز هیچ ماری یا هیچ‌گونه بازنمایی [تصویری و غیره] از آن را ندیده و توصیف این جاندار را هم نشنیده، باز ممکن است در رؤیاهای خود مار ببیند. یونگ واقف است که همگان نمی‌توانند مفهوم ضمیر ناخودآگاه جمعی را به‌سهولت بپذیرند. وی در بحث راجع به نمادپردازی مسیحی متذکر می‌شود که:

عقل‌باوران از این بحث به خنده می‌افتند. لیکن در اعماق وجودمان واکنشی برانگیخته می‌شود؛ در واقع، نه فقط در اعماق وجود ما،

۱. «ساختار روان»، م. آ. ج. ۸، ص. ص. ۱۴۸-۱۴۷.

بلکه در اعماق وجود میلیون‌ها زن و مرد مسیحی؛ هرچند که چه‌بسا ما این واکنش را صرفاً احساسی ناشی از روبه‌رو شدن با زیبایی‌پنداریم. واکنشی که در ما رخ می‌دهد، مربوط است به آن پس‌زمینه‌ی بسیار دور، آن الگوهای بسیار کهن ذهن بشر که ما اکتساب نکرده‌ایم بلکه از روزگاران فرایاد نیامدنی قدیم به میراث برده‌ایم.^۱

درست پس از نقل قول فوق است که یونگ شواهد و ادله‌ی خود را ارائه می‌کند. ما نیز در بخش بعدی به همین شواهد و ادله می‌پردازیم.

شواهد دال بر وجود ضمیر ناخودآگاه جمعی

یونگ در بحث‌هایش معمولاً چندان شیوه‌ی اثباتی در پیش نمی‌گیرد، اما در مورد مفهوم ضمیر ناخودآگاه جمعی چندین بار صراحتاً می‌گوید که شواهد و دلایلی برای اثبات آن دارد. شواهد او مبتنی است بر تجربیات یک بیمار روان‌گسیخته‌ی مبتلا به پارانوئیا^۲ که در تیمارستان بستری شده بود و مدام «خود را عیسی منجی بشریت» می‌پنداشت. یونگ پس از آشنایی با این مرد بیمار، از او شنید که می‌گفت اگر با پلک‌های نیمه‌باز به خورشید خیره شویم، می‌توانیم ببینیم که خورشید از قضیب برخوردار است و قضیب منشأ باد است و اگر «سرمان را از این طرف به آن طرف بگردانیم، قضیب خورشید هم با نگاه ما جابه‌جا می‌شود». یونگ ضمن نقل این سخنان در مقاله‌ای با عنوان «ساختار روان»^۳، شرح می‌دهد که در سال ۱۹۰۶ بود که با بیمار روان‌گسیخته‌ی مذکور آشنا شد. لیکن در سال ۱۹۱۰، یونگ کتاب یک

۱. همان منبع، ص.ص. ۱۵۰-۱۴۹.

۲. «پارانویا» نوعی اختلال روانی است که بیمار را دچار اوهام و هذیان می‌کند. چنین بیماری معمولاً خود را شخصیتی برجسته و مهم، یا قربانی توطئه‌های دیگران می‌پندارد. (م)

۳. همان منبع، ص.ص. ۱۵۱-۱۵۰.

پژوهشگر ادبیات یونان و روم باستان به نام دیتریخ^۱ را خواند. در آن کتاب، نویسنده متن یک نسخه‌ی خطی نوشته‌شده بر روی کاغذ پاپیروس را بررسی می‌کند که به زعم خودش شرحی درباره‌ی آئین‌ها و نهان‌نگری‌ها و نیایش‌های فرقه‌های میتراپی در ایران باستان را شامل می‌شد که پس از گذشت قرن‌ها به امپراتوری روم رسیده بودند. یونگ در خصوص محتوای این دست‌نوشته‌ی پاپیروسی می‌گوید:

یکی از این نهان‌نگری‌ها چنین توصیف شده است: «و آنچه به اصطلاح مجرای لوله‌مانند می‌نامیم - یعنی خاستگاه بادهای معاضدت‌کننده - نیز همین‌طور. از آن روی که اگر بنگری، از قرص خورشید چیزی لوله‌مانند را آویزان خواهی دید. نیز در نواحی غرب، چنین به نظر می‌آید که گویی بادی شرقی تا به ابد می‌وزد. لیکن اگر آن باد دیگر به سوی ناحیه‌ی شرق فراگیر شود، به طریق اولی خواهی دید که آن شبیح نیز به آن سوی رَوَد.»

یونگ از خواندن این متن بسیار شگفت‌زده شد. اگرچه یونگ بعدها دریافت که کتاب دیتریخ نخستین بار در سال ۱۹۰۳ منتشر گردیده بود، بیمار او به هیچ صورتی نمی‌توانسته است که به آن کتاب دسترسی داشته باشد. به همین سبب، یونگ احتمال نو‌انگاری خاطره^۲ (خاطره‌ی از یاد رفته) را در این بیمار مردود می‌شمارد. آیا شباهت بین گفته‌های این بیمار و آن نسخه‌ی خطی میتراپی را می‌توان مشابَه‌تی کاملاً اتفاقی بین نظرات یک فرد روان‌گسیخته و باورهای یک فرقه‌ی دینی محسوب کرد؟ به اعتقاد یونگ پاسخ این پرسش منفی است، زیرا این پنداشت درباره‌ی باد و لوله را

۱. Dieterich

۲. در خصوص معنای اصطلاح «نو‌انگاری خاطره»، مراجعه کنید به زیرنوشت شماره‌ی ۱ در صفحه‌ی ۳۵. (م)

می‌توان در برخی اسطوره‌های دیگر نیز یافت. برای مثال، در بعضی از نقاشی‌های قرون وسطی «شلنگی ترسیم شده است که از بلندای آسمان به زیر جامه‌ی حضرت مریم می‌رسد. در این نقاشی، روح‌القدس در هیئت یک کبوتر از آسمان به سمت پایین در پرواز است تا باکره‌ی مقدس را آباستن کند.» همچنین در برخی متون، از روح‌القدس با عبارت «بادی سهمگین و تند» یاد شده و در یک متن دیگر هم آمده است که «این روح از قرص خورشید نزول می‌کند». یونگ با استناد به این شواهد نتیجه می‌گیرد که

هیچ جنبه‌ای از این نقش‌های خیالی را نمی‌توان اتفاقی پنداشت، بلکه صرفاً امکانات بالقوه‌ای را [برای بازنمایی باورهای انسان] احیا می‌کنند که در طول تاریخ همواره وجود داشته‌اند و در متنوع‌ترین اذهان و در همه‌ی اعصار می‌توان دوباره نشانی از آن‌ها یافت؛ لذا نباید این نقش‌های خیالی را با اندیشه‌های به میراث رسیده از گذشتگان اشتباه گرفت.

با این‌همه، یونگ در این‌باره سخنی نمی‌گوید که آیا آن روایت مسیحی را می‌توان نو‌انگاری خاطره قلمداد کرد یا خیر. مثالی که یونگ در این‌جا آورده، شاهد و دلیل مورد علاقه‌ی اوست که در بسیاری دیگر از آثارش نیز به عنوان بهترین دلیل برای اثبات وجود ضمیر ناخودآگاه جمعی ذکر شده است.

سخنرانی‌های یونگ درباره‌ی کتاب چنین گفت زرتشت

مقدمه

یونگ بنا به درخواست دانشجویانش در «کانون روانشناسی زوریخ»، در ماه مه سال ۱۹۳۴ مجموعه سخنرانی‌هایی را درباره‌ی کتاب نیچه با عنوان چنین گفت زرتشت آغاز کرد. سخنرانی‌های یادشده تا فوریه‌ی سال ۱۹۳۹ — یعنی تقریباً به مدت پنج سال — ادامه یافتند، اما حتی این مدت طولانی هم برای تمام کردن کتاب نیچه کافی نبود! آخرین فصل از فصل‌های ۸۰ گانه‌ی چنین گفت زرتشت که در این مجموعه سخنرانی مورد بررسی قرار گرفت، فصل ۵۶ بود؛ البته فصل‌های ۳۵ الی ۳۹ و همچنین فصل ۵۰ نیز بررسی نشدند. فقط در این سخنرانی‌ها بود که یونگ توان خود را مصروف بحث درباره‌ی متنی مشخصاً فلسفی کرد. جلسات این مجموعه سخنرانی هر هفته چهارشنبه صبح تشکیل می‌شد. یازده دوره از جلسات سخنرانی برگزار گردید که هر دوره شامل هفت الی ده سخنرانی بود، به استثنای دوره‌ی آخر که فقط پنج سخنرانی در طول آن برگزار شدند. بدین ترتیب، یونگ در مجموع ۸۶ نوبت در باره‌ی کتاب نیچه سخنرانی کرد.

سخنرانی‌های یونگ

یونگ سخنرانی‌هایش در «کانون روانشناسی زوربخ» را پیشتر یعنی دست‌کم از سال ۱۹۲۳ و به زبان انگلیسی ایراد کرده بود. عنوان مجموعه سخنرانی او در سال ۱۹۲۵، *روانشناسی تحلیلی* بود. طی سال‌های ۱۹۳۰ — ۱۹۲۸، اعضای کانون به بحث درباره‌ی *تحلیل رؤیا* پرداختند و در سال ۱۹۳۰ بررسی طولانی *تفسیر مکاشفات* را آغاز کردند. در میانه‌ی مجموعه سخنرانی‌های مربوط به *تفسیر مکاشفات*، یونگ سخنرانی‌های دیگری را درباره‌ی *کوندالینی یوگا*^۱ شروع کرد. در سال ۱۹۳۴ سخنرانی‌های *مکاشفات* به پایان رسیدند و هم در این زمان بود که دانشجویان یونگ از او درخواست کردند که درباره‌ی کتاب *نیچه با عنوان چنین گفت زرتشت* سخنرانی کند. از جمله ویژگی‌های سخنرانی‌های مذکور این بود که دانشجویان یونگ از سخنان او یادداشت‌های فراوانی برداشتند. این یادداشت‌ها سرانجام تکثیر و توزیع شدند، البته با این تذکر قاطعانه که فقط کسانی مجاز به استفاده‌ی آموزشی و تربیتی از این یادداشت‌ها هستند که در فعالیت‌های یونگ مشارکت می‌کنند. یونگ در سال ۱۹۵۶، چند سالی پیش از مرگش، اجازه داد تا متن این سخنرانی‌ها برای عموم منتشر شود. کتاب او با عنوان *تحلیل رؤیا* در سال ۱۹۸۴ انتشار یافت. قرار است مجلدهای سایر سخنرانی‌های او در آینده چاپ شوند.

متن کامل سخنرانی‌های یونگ درباره‌ی *نیچه* (شامل بیش از ۱۵۰۰ صفحه و در دو مجلد) در سال ۱۹۸۸ منتشر شد و متن خلاصه‌شده‌ی آن (شامل ۳۷۶ صفحه و در یک مجلد) در سال ۱۹۹۸. البته باید متذکر شد که در این کتاب نیز — همچون *نمادهای گشتار* (مراجعه کنید به فصل دوم) —

۱. Kundalini Yoga. نامی که در یوگا به نیروی حیات اطلاق می‌شود. در یوگا اعتقاد بر این است که نیروی مذکور منفعلاً در آخرین مهره‌ی ستون فقرات انسان قرار می‌گیرد تا پس از برانگیخته شدن به مغز برود و موجب تنویر افکار گردد. (م)

حواشی و تفسیرهای یونگ به مراتب بیشتر از خود متنی است که او مورد بررسی قرار می‌دهد. ۵۶ فصل اول کتاب چنین گفت زرتشت، در ترجمه‌ای که یونگ مورد استفاده قرار می‌داد، حدود ۱۵۰ صفحه را شامل می‌شوند، حال آن‌که متن سخنرانی‌های او ۱۵۰۰ صفحه هستند!

فریدریش نیچه

فریدریش ویلهلم نیچه (۱۸۴۴-۱۹۰۰)، اهل پروس، فیلسوف و لغت‌شناس (متخصص زبان‌های باستانی) بود. بین سال‌های ۱۸۶۹ تا ۱۸۸۹، چند جلد کتاب منتشر کرد که یا چندان مورد توجه معاصرانش قرار نگرفتند و یا این‌که سخت به آن‌ها انتقاد شد. لیکن امروزه بسیاری از منتقدان، آثار او را حاوی نطفه‌های چندین جنبش مهم فکری در قرن بیستم می‌دانند. متفکران اگزیستانسیالیست دیدگاه‌های نیچه در خصوص تحقق نفس و ارزش‌های خودساخته را ادامه دادند و پسامدرنیست‌ها نیز دیدگاه‌های او درباره‌ی نظرگاهی بودن حقیقت و نیز این عقیده‌ی او را شرح و بسط دادند که زبان حکم «مجبوسی» را دارد که هیچ‌کس نمی‌تواند از آن بگریزد. برخی دیگر از متفکران نیز از اندیشه‌ی نیچه تأثیر پذیرفته‌اند، متفکرانی با آراء و نظراتی ناهمسان مانند کارل یاسپرس و مارتین هایدگر (فیلسوفان آلمانی)، آروالد اسپنگلر^۱ (تاریخ‌دان)، توماس مان، هرمان هسه، راینر ماریا ریلکه، ویلیام باتلر ییتس و جرج برنارد شاو (نویسنده و شاعر)، آندره ژید، ژان پل سارتر و آلبر کامو (نویسندگان فرانسوی) و حتی نیکلاس بردیو^۲، پل تیلیش^۳ و مارتین بوبر^۴ (عالمان الهیات).

از نظر یونگ این نکته درخور توجه بود که نیچه — همچون متفکر قبل از خودش آرتور شوپنهاور (۱۷۸۸-۱۸۶۰) — بخش بزرگی از کارکرد

1. Oswald Spengler
3. Paul Tillich

2. Nicholas Berdayev

ذهن انسان را خارج از حیطه‌ی ضمیر آگاه می‌پنداشت. نیچه و شوپنهاور با تعبیراتی شبیه به تعبیرات فروید ضمیر ناخودآگاه را توصیف می‌کنند. فروید در زندگینامه‌ی خویش مدعی است که تعمداً از خواندن آثار نیچه و شوپنهاور اجتناب ورزید تا خود مستقلاً به نتایجی علمی یا تجربی برسد. دشوار بتوان این ادعا را عین حقیقت دانست، زیرا فروید در آثارش مکرراً به شوپنهاور اشاره می‌کند. اما یونگ، برخلاف فروید، نوشته‌های شوپنهاور و نیچه را با علاقه‌ی بسیار خوانده بود. چنان‌که در فصل دوم گفتیم، یونگ در رساله‌ی دکتریش به چنین گفت زرتشت اثر نیچه اشاره می‌کند، هرچند که آن را به تفصیل مورد بحث قرار نمی‌دهد.

کتاب نیچه با عنوان چنین گفت زرتشت

کتاب چنین گفت زرتشت به صورت کامل و یک‌جا منتشر نگردید. این کتاب چهار بخش دارد و هر بخش آن به شکل اثری جداگانه چاپ شد. بخش‌های اول و دوم در سال ۱۸۸۳، بخش سوم در سال ۱۸۸۴ و بخش چهارم در سال ۱۸۸۵ انتشار یافت. چنین گفت زرتشت کتابی پیچیده است و با سایر آثار نیچه به کلی تفاوت دارد. بسیاری از دیگر کتاب‌های نیچه از کلمات قصار تشکیل شده‌اند، یعنی بصیرت‌های ارزشمندی را در قالب جملات حکمت‌آمیز کوتاه به خواننده ارائه می‌دهند. اما زرتشت کتابی مفصل و بحث آن مبسوط است. همچنین سبک و سیاقی شبیه به رویدادهای زندگی یک پیامبر در نگارش آن به کار گرفته شده است. البته زرتشت نام پیامبری است که در گذشته‌های دور واقعاً می‌زیسته است، لیکن نیچه به او نمی‌پردازد. روایتی که نیچه در کتابش به دست می‌دهد، بسیار شبیه است به آثار مربوط به ماهاویرا^۱ در متون جایی^۲، یا سیدهارتا

۱. Mahavira

۲. اشاره‌ای است به جاینسم (Jainism). یکی از ادیان هندی که سابقه‌ی آن به شش قرن پیش از ع

گراتاما^۱ در متون بودایی، یا کنفوسیوس در متون کنفوسیوسی. این نکته نیز درخور توجه است که سبک نگارش نیچه در کتاب زرتشت، در مقایسه با آثار قبلی و بعدی او کیفیتی به مراتب شعری‌تر دارد.

یکی از راه‌های بهتر فهمیدن کتاب چنین گفت زرتشت، بررسی اجزاء مختلف ساختار آن است. نخستین نکته‌ی درخور توجه در این زمینه آن است که نیچه در این کتاب، سبک کتاب مقدس را به نحو تمسخرآمیزی تقلید می‌کند. نکته‌ی دوم این‌که او سبک افلاطون را ایضاً به نحوی تمسخرآمیز تقلید می‌کند. سرانجام، آخرین نکته این است که نیچه زرتشت را به صورت قهرمان یک تراژدی نشان می‌دهد. دو نکته‌ی اول (که می‌توان گفت در ترکیب با یکدیگر مبین نقد جهان‌بینی مسیحی / افلاطونی‌اند) در سایر آثار نیچه نیز مشهود هستند. در حقیقت، نیچه این جهان‌بینی را به نقد می‌کشد و بویژه اتکاء افلاطون به عقل و نیز خوار شمردن جسم در مسیحیت را نادرست می‌داند.

چنین گفت زرتشت همچنین دو آموزه‌ی مشهورتر نیچه را شرح و بسط می‌دهد که عبارت‌اند از «اَبرمرد» و اصل «تکرار ابدی». «اَبرمرد» مبین دیدگاه نیچه در خصوص آینده‌ی بشر است. اَبرمرد انسانی خواهد بود که از محدوده‌های جهان‌بینی مسیحی / افلاطونی فراتر رفته است. «تکرار ابدی» تقریر مجدد نیچه است از اندیشه‌ای که بسیاری از فلاسفه‌ی یونان باستان بیان کرده بودند. از نظر نیچه، این آموزه یعنی جایگزین ساختن دیدگاهی دَورانی درباره‌ی زمان و تاریخ به جای دیدگاه مبتنی بر توالی خطی. در خصوص این‌که دیدگاه دَورانی درباره‌ی زمان و تاریخ را چگونه باید تفسیر کرد، اتفاق نظر کامل وجود ندارد؛ با این حال، یک راه مفید برای فهم آموزه‌ی «تکرار ابدی» این است که بپرسیم: اگر می‌دانستید که آنچه اکنون

۱. میلاد مسیح (ع) باز می‌گردد. آموزه‌ی بنیانی این دین عبارت است از رهایی‌دن روح از طریق دانش نیک و ایمان نیک و کردار نیک. (م)

انجام می‌دهید را با تکرار شدن مراحل زندگی عیناً تکرار خواهید کرد، آن‌گاه چه می‌کردید؟ این پرسش تلویحاً ما را تشویق می‌کند که در هر عملی که انجام می‌دهیم، بر زندگی خویش صحه بگذاریم.

نکته‌ی درخور توجه دیگر در کتاب *چنین گفت زرتشت* این است که زرتشت، درست مثل قهرمان یک تراژدی، همواره شکست می‌خورد. او حتی یک بار هم موفق نمی‌شود اندیشه‌هایش را به عموم مردم یا پیروان کذایی‌اش تفهیم کند. در واقع، زرتشت در مواردی از آموزه‌های خویشتن تخطی می‌کند. *چنین گفت زرتشت* اثر پیچیده‌ای است و نکاتی که در بالا ذکر کردیم، همه‌ی جنبه‌های مهمی را شامل نمی‌شود که در این کتاب می‌توان بررسی کرد. با این همه، نکات یادشده نقطه‌ی آغاز خوبی برای مقایسه‌ی سبک و محتوای *چنین گفت زرتشت* با سایر نوشته‌های نیچه است.

سخنرانی‌های یونگ درباره‌ی *چنین گفت زرتشت*

برخی از نویسندگانی که راجع به نیچه کتاب نوشته‌اند، در کتاب‌های‌شان بیشتر راجع به آراء خودشان صحبت کرده‌اند تا اندیشه‌های نیچه. این نکته هم در مورد آثار یاسپرس و هایدگر درباره نیچه صادق است و هم در مورد سخنرانی‌های یونگ.

البته روش یونگ برای بررسی کتاب *چنین گفت زرتشت*، با بسیاری روش‌هایی که دیگران به کار برده‌اند تفاوت دارد. اولاً یونگ بین نیچه (نویسنده‌ی کتاب) و *چنین گفت زرتشت* (خود کتاب) چندان تمایزی نمی‌گذارد. دیگر این که او زرتشت را شخصیتی در کتاب نیچه یا ابزاری در دست نیچه نمی‌پندارد؛ بلکه از نظر یونگ، زرتشت بخشی از روانشناسی نیچه است. یونگ در سخنرانی‌هایش چندین بار این دیدگاه را تبیین و از آن دفاع می‌کند. در سخنرانی یکم از مجموعه سخنرانی‌های بهار سال ۱۹۳۴، یونگ می‌گوید بخش زیادی از کتاب *چنین گفت زرتشت* محتوایی شبیه به

همان نظراتی دارد که در جمع‌بندی مجموعه سخنرانی‌های قبلی به آن رسیده بودند. به همین سبب، او به مخاطبانش می‌گوید که همان تکنیک‌هایی را برای بررسی کتاب نیچه به کار خواهد برد که در سخنرانی‌های دو ما قبل برای تحلیل نقاشی‌های شهودی کریستینا مُرگان^۱ استفاده کرده بود. در بحث راجع به بخش آغازین کتاب نیچه، یونگ به گروه مخاطبانش چنین می‌گوید:

آن کسی که در این کتاب سخن می‌گوید یا می‌نویسد، نیچه است؛ گویی که او سرگذشت زرتشت را به رشته‌ی تحریر درمی‌آورد و کارهای او را شرح می‌دهد. پیداست که زرتشت در این نوشته موضوع شناخت قرار گرفته است و نویسنده ظاهراً با او هم‌هویت نیست.^۲

با این حال، یونگ مکرراً یادآور می‌شود که نیچه در یکی از اشعارش با عنوان «سیلس ماریا»^۳ می‌گوید که وقتی در ساحل دریاچه‌ای نشسته بود، «ناگهان، ای دوست، یک شد دو — / و زرتشت از کنار من عبور کرد».^۴ یونگ در تفسیر این سطر از شعر یادشده می‌گوید که از نظر نیچه، «آن‌گاه زرتشت به صورت شخصیتی دوم در نیچه متجلی شد».^۵ یونگ بخش‌های متعددی از کتاب چنین گفت زرتشت را مصداق «آینده‌گویی، نشانه‌ی تردیدناپذیر آن فرجام اسفبار، یعنی دیوانگی نیچه» می‌داند.^۶ اشاره‌ی یونگ به جنون نیچه است که در سال ۱۸۸۹، درست چهار سال پس از اتمام کتاب چنین گفت زرتشت، رخ داد. از آن پس، نیچه تا پایان عمرش در سال ۱۹۰۰ دیگر نتوانست مانند انسان‌های عادی زندگی کند. یونگ برای اثبات

1. Christina Morgan

3. "Sils Maria"

۲. کتاب فوق‌الذکر، ص. ۱۱.

۴. همان منبع، ص.ص. ۹-۱۰.

۶. همان منبع، ص. ۶۹.

دیدگاهش، در سخنرانی سوم از مجموعه سخنرانی‌های بهار سال ۱۹۳۸ چنین می‌گوید:

(بسیاری از نویسندگان می‌پندارند که کتاب آن‌ها با شخصیت‌شان فرق دارد؛ یعنی کتاب‌شان را واجد عینیت می‌دانند، گویی که خداوندگاری هستند که می‌خواهند دنیای آفریده‌ی خود را از خویشتن منفصل کنند)...^۱

به گفته‌ی یونگ، این کار برای نیچه مشکل می‌آفریند، زیرا بدین ترتیب او نمی‌تواند دریابد که برای حل کردن مسائل خودش چه باید بکند. نیچه قادر نیست با خویشتن صادقانه برخورد کند. همچنین در سخنرانی یکم از مجموعه سخنرانی‌های زمستان ۱۹۳۹، یونگ در خصوص خواندن فلسفه چنین اظهار نظر می‌کند:

هنگامی که فلسفه‌ی یک فیلسوف را می‌خوانید، نه فقط خودِ آن اندیشه بلکه همچنین آن کسی که موجد این اندیشه شد نیز اهمیت دارد. از خود بپرسید که اندیشه‌ی مورد نظر چه معنایی برای آن فیلسوف داشت، زیرا موقع خواندن اثرش ناگزیر نوشته‌اش را با خود او مقایسه می‌کنید. . . . در واقع، از قرائن و شواهد موجود چنین می‌توان نتیجه گرفت که در این بخش از کتاب، یک فرمانده‌ی سربازان مزدور در دوره‌ی رنسانس — یعنی آدمی قلچماق — سخن می‌گوید. حال آن‌که در واقعیت، مردی بامحبت و بسیار عصبی و نیمه‌نابینا را خواهید یافت که از سردرد مزمن رنج می‌برد و هیچ تماسی با دنیای پیرامونش ندارد. این مرد در گوشه‌ی

خانه‌ای در منطقه‌ی انگدین^۱ افتاده است و آزارش به مورچه هم نمی‌رسد.^۲

وقتی گفته‌های یونگ در سخنرانی‌هایش راجع به نیچه را بررسی می‌کنیم، می‌بایست این نگرش او را به یاد داشته باشیم.

بخش بزرگی از مجموعه سخنرانی‌های یونگ درباره‌ی کتاب چنین گفت زرتشت، به انواع کهن‌الگو و فردانیت و موضوعات دینی مربوط می‌شود. در بخش‌هایی که به دنبال می‌آیند، ابتدا به دو حوزه اول خواهیم پرداخت. سپس اخلاق و سیاست را در این سخنرانی‌ها مورد بررسی قرار خواهیم داد. با توجه به این که مجموعه سخنرانی‌های مذکور به تازگی منتشر شده‌اند و بسیاری از اشخاص هنوز آن را نخوانده‌اند، من ترجیح می‌دهم تا با نقل قول‌های بیشتر از خود یونگ، سبک و سیاق سخنرانی‌های او را نیز بشناسانم.

کهن‌الگوی «پیرمرد فرزانه»

از همان اولین نکاتی که یونگ در این مجموعه سخنرانی ذکر می‌کند پیداست که او زرتشت را نمونه‌ای از کهن‌الگوی پیرمرد فرزانه می‌داند. این تفسیر را او در دو سخنرانی اول مطرح می‌کند. در سخنرانی یکم، به ذکر این ارتباط بسنده می‌کند.^۳ در سخنرانی دوم، مثال‌های دیگری از پیرمرد فرزانه را برمی‌شمارد که هم شامل جن‌گیر یا حکیم قبیله می‌شود و هم

۱. Engadine، نام منطقه‌ای در شرق سوئیس. (م)

۲. همان منبع، ص. ۳۵۰.

۳. واژگان و لحنی که یونگ در این سخنرانی به کار می‌برد، شبیه است به واژگان و لحن توصیفی که بعدها از «پیرمرد فرزانه»ی خودش در زندگینامه‌ی شخصی‌اش (یعنی کتاب خاطرات، رؤیاها، تأملات) ارائه می‌دهد. در آن زندگینامه، یونگ پیرمرد فرزانه‌ی خود را «شخصیت شماره‌ی ۲» خویش می‌نامد. همچنین مراجعه کنید به فصل سوم کتاب حاضر.

شامل پاپ رهبر کاتولیک‌های جهان. یونگ همچنین یکی از نامه‌های نیچه خطاب به خواهرش را مورد بحث و بررسی قرار می‌دهد (نامه‌ای که نیچه در آن درباره‌ی فرایند تألیف کتاب *چنین گفت زرتشت* سخن می‌گوید) و آن نامه را سندی می‌داند دال بر این که زرتشت نمونه‌ای از کهن‌الگوی پیرمرد فرزانه است. یونگ ابتدا این کهن‌الگو را معرفی می‌کند و صرفاً زمانی که دانشجویانش از او می‌خواهند، بخش‌هایی از نامه‌ی یادشده را می‌خواند. در این بخش از سخنرانی، یونگ چنین می‌گوید:

آن‌گاه که پروردگار درمی‌گذرد، انسان می‌بایست جایگاه خود را از نو بشناسد. در چنان برهه‌ای، پدر همه‌ی رسولان — یعنی پیرمرد فرزانه — باید ظهور کند و دیانت و حیانی جدیدی بیاورد تا حقیقتی نو پدید آید. نیچه می‌خواست که زرتشت چنین رسولی باشد. کل این کتاب تجربه‌ای شگرف درباره‌ی همین پدیده است، نوعی تجربه‌ی شورمندانه‌ی مشحون از همه‌ی ملحقاتی که می‌توان برای وحی راستین قائل بود.^۱

دیدگاه یونگ مبتنی بر ادعاهای خود نیچه است که در نامه به خواهرش می‌نویسد تألیف کتاب *چنین گفت زرتشت* فرایند «پُرشور و حرارتی» داشت، به این صورت که «کاملاً غیرارادی» آغاز شد و مانند نوعی وحی بود.^۲

کهن‌الگوهای «همزاد مؤنث» و «همزاد مذکر»

یونگ دو کهن‌الگوی «همزاد مؤنث» و «همزاد مذکر» را نیز در جای‌جای سخنرانی‌هایش راجع به کتاب *چنین گفت زرتشت* مورد بحث قرار می‌دهد. در سخنرانی دوم از مجموعه سخنرانی‌های بهار سال ۱۹۳۴، یونگ اظهار

۱. کتاب فوق‌الذکر، ص. ۲۴.

۲. همان منبع، ص. ص. ۲۵-۲۴.

می‌دارد که یکی از مشکلات نیچه عدم استقلال همزاد مؤنث اوست. فرد می‌بایست با همزاد مؤنث خود پیوند داشته باشد، لیکن

غیبت همزاد مؤنث به منزله‌ی نگاره‌ای مستقل، یقیناً اهمیت زرتشت را [در روان نیچه] به میزان زیادی افزایش می‌دهد. در چنین وضعیتی، با یک مشکل روبه‌رو می‌شویم که عبارت است از همسانی زرتشت با همزاد مؤنث و نیز به احتمال قوی همسانی نویسنده با همزاد مؤنث. لذا این ترکیب غیرعادی است.^۱

اما یونگ این استدلال را بیش از این شرح و بسط نمی‌دهد. البته او بعداً در یک سخنرانی دیگر در سال ۱۹۳۵، در خصوص همزاد مؤنث بحثی را ارائه می‌دهد که شبیه به بحث فصل قبلی است. در این مورد نیز بجاست که عین گفته‌ی خود یونگ را نقل کنیم. او پس از بحثی درباره‌ی پری دریایی و مار، چنین می‌گوید:

و سرّ همزاد مؤنث همین است: از یک طرف انسان است و از طرف دیگر شکلی بسیار متناقض‌نمایانه و عجیب دارد. پری دریایی از یک سو به زن کهتر می‌ماند و همه‌ی مشخصات نامطلوب کسی را دارد که صرفاً از منظری زیست‌شناختی زن است. در این صورت، پری دریایی حکم اهریمنی جذاب و مکار را دارد که همواره می‌کوشد تا مردان را به دام بیندازد و مفتضح‌شان سازد. با این حال، پری دریایی در منتهی‌الیه بدنش دم مار را دارد و از بینش و آگاهی خاصی برخوردار است. او... صرفاً با فریفتن تان شما را به فهم ضمیر ناخودآگاه جمعی رهنمون می‌کند.^۲

۲. همان منبع، ص. ۱۷۵.

۱. همان منبع، ص. ۳۰.

منظور یونگ از «زن کهتر» در بحث حاضر این است که از نظر مرد، همزاد مؤنث نگاره‌ای کهتر است یا باید کهتر باشد. البته بقیه‌ی اظهارات یونگ نیازی به تفسیر ندارند. در این قسمت از سخنرانی، او هیچ اشاره‌ای به نیچه نمی‌کند. یونگ کهن‌الگوی «همزاد مذکر» را در سخنرانی‌هایش — همچون نوشته‌هایش — کمتر بررسی می‌کند. در واقع، او فقط زمانی به این کهن‌الگو می‌پردازد که درباره‌ی هشدار نیچه (در فصل ۴۹ کتاب *چنین گفت زرتشت*) در خصوص مردانه شدن زنان سخن می‌گوید. اظهار نظر یونگ راجع به این هشدار — که مشابه همان توصیفی از همزاد مذکر است که در فصل سوم کتاب حاضر نقل قول کردیم —، در واقع یادآوری این نکته است که همزاد مذکر آن مردی است که در ضمیر ناخودآگاه زنان پنهان شده است. یونگ به پدیده‌ی متناظر با مردانه شدن زنان (یعنی زنانه شدن مردان) نیز اشاره می‌کند.^۱

کهن‌الگوی «سایه»

یونگ در سخنرانی هفتم از مجموعه سخنرانی‌های بهار سال ۱۹۳۴ به کهن‌الگوی «سایه» می‌پردازد. موضوع مورد توجه او در این سخنرانی، مفهوم «آبرمرد» است و صحنه‌ای که درباره‌اش سخن می‌گوید «دیپاچه‌ی زرتشت». در صحنه‌ی یادشده یک بندباز می‌کوشد تا روی طنابی راه برود و زرتشت و جمعیتی از مردم هم زیر آن طناب جمع شده‌اند. هنگامی که بندباز به وسط طناب می‌رسد، یک دلقک خود را بر روی او می‌اندازد و بدین ترتیب بندباز به زمین می‌افتد و در دستان زرتشت جان می‌دهد. بنا به تفسیر یونگ، در این صحنه طناب حکم پلی را دارد که با عبور از آن می‌توان آبرمرد شد، بندباز خود نیچه است و دلقک هم سایه‌ی او. یونگ می‌افزاید که دلقک — سایه بازنمودی از کسانی است که حاضر نیستند با فراتر رفتن از وضعیت کنونی بشر به کمال مطلق برسند و «قدرت این سایه

۱. همان منبع، ص. ۳۲۳.

ناچیز انگاشته شده است.^۱ توجه داشته باشید که باز هم بحث یونگ بیشتر درباره‌ی نیچه است تا متن کتاب چنین گفت زرتشت. در سخنرانی هفتم از مجموعه سخنرانی‌های بهار سال ۱۹۳۵، یونگ یادآوری می‌کند که «سایه» آن بخشی از شخصیت است که پذیرفتنش بیش از هر بخش دیگری برای فرد دشوار است. این دشواری از آن‌جا ناشی می‌شود که سایه

به معنای نفی خودمان است، زیرا آن دیگری درون ما چنان از بنیان با «خود» آگاهانه‌ی ما بیگانه است که می‌توان گفت منجر به نفی «خود» می‌شود، بویژه وقتی که فرد تردید کند که کدام‌یک از این دو باید باشد. سایه به قدری نیرومند است که فرد صادقانه تردید می‌کند که ذات خودش بر او سیطره دارد یا سایه‌اش.^۲

آن‌گاه که بتوانید سایه را با خود همگون سازید، «دیگر احساس خواهید کرد که نه فقط موجودیتی درون‌ذاتی بلکه همچنین موجودیتی برون‌ذاتی دارید».^۳ در اواخر این مجموعه سخنرانی، یونگ مجدداً به بحث درباره‌ی مفهوم سایه می‌پردازد. در سخنرانی دوم از مجموعه سخنرانی‌های پاییز ۱۹۳۸، یونگ از تمایل خود به انسان‌انگاری سایه سخن به میان می‌آورد و می‌گوید موفقیت فرد در «جدا کردن [خود از] سایه»، در گرو انسان انگاشتن سایه است.^۴ به سخن دیگر، اگر مقام یا جایگاه یک انسان را برای سایه‌ی خویش قائل نباشیم، نخواهیم توانست بین خویشتن و سایه‌مان تمایز بگذاریم. فقدان این تمایزگذاری باعث می‌شود دیگر از خود نپرسیم که آیا سایه، ذات راستین ما است یا خیر. البته این کار سهلی نیست. به اعتقاد یونگ، نیچه «از مشکل سایه رنج می‌برد زیرا با زرتشت همسان است».^۵

۱. همان منبع، ص. ۱۰۸.

۲. همان منبع، ص. ص. ۳۳۴-۳۳۳.

۳. همان منبع، ص. ۶۱.

۴. همان منبع، ص. ۱۰۹.

۵. همان منبع، ص. ص. ۳۳۵-۳۳۴.

نفس و نقاب

یونگ تعمد داشت که تفاوت دیدگاه خودش درباره‌ی نفس را با دیدگاه نیچه توضیح دهد. از نظر یونگ، نفس حکم یک نماد را دارد، زیرا نمی‌توان آن را به‌طور کامل متجلی کرد. اگر نفس می‌توانست به‌طور کامل تجلی یابد، آن‌گاه دیگر نماد نمی‌بود.

نفس یک نماد است، با این حال می‌توان درباره‌اش سخن گفت و آن را تبیین کرد. لیکن هرگز نمی‌توان توضیح داد که ماهیت نفس چیست، زیرا نفس به‌خودی خود تصوری‌ناپذیر است. حال آن‌که در کتاب نیچه چنین نیست. به زعم نیچه، نفس ماهیتی کاملاً مشخص دارد. او به گونه‌ای درباره‌ی نفس سخن می‌گوید که گویی نفس را می‌توان تبیین کرد. نفس را با بدن یکسان می‌پندارد.

پس از ذکر این نکات توسط یونگ، دانشجویان حاضر در سخنرانی چند پرسش را مطرح می‌کنند. از آن‌جا که نفس نوعی نماد است، دشوار بتوان به شکلی علمی درباره‌ی آن سخن گفت. لذا یونگ می‌کوشد تا از راه یک قیاس، فهم مفهوم نفس را تسهیل کند:

این کار مثل آن است که بخواهید دانسته‌های تان درباره‌ی فیل را به حوزه‌ای از علم تبدیل کنید. می‌توان یک فصل از یک کتاب جانورشناسی را درباره‌ی فیل نوشت، اما له شدن در زیر پای یک فیل تجربه‌ی به‌کلی متفاوتی است. در حالت اول، شما در اتاق مطالعه‌ی منزل تان نشسته‌اید و کتاب می‌نویسید؛ در حالت دوم، در وضعیتی بسیار نامطبوع گرفتار آمده‌اید. این مثال عیناً در مورد نفس مصداق دارد. وقتی به شکلی کاملاً دوستانه و محققانه درباره‌ی نفس سخن

می‌گویید، هیچ‌کس آزرده‌خاطر نمی‌شود. همه‌چیز روبه‌راه و رضایتبخش است و بعد هم می‌توانید بروید با خیالی آسوده شام‌تان را بخورید. اما اگر بحث راجع به نفس را به یک تجربه تبدیل کنید، آنگاه دیگر مثل این است که زیر پای یک فیل له می‌شوید.^۱

یونگ علاوه بر بحث درباره‌ی جنبه‌های نمادین نفس، در سخنرانی‌های بعدی راجع به عناصر دیرین آن نیز سخن می‌گوید. نفس هم شامل عناصر خودآگاهانه («خود»)^۲ است و هم شامل عناصری ناخودآگاهانه. به گفته‌ی یونگ، نفس

بدین ترتیب از یک سو از متأخرترین اکتساب‌های آگاهی «خود» تشکیل شده است و از سوی دیگر از ساختمانیهایی دیرین نفس حقیقتی در طبیعت است و در تجربیات بلافصل انسان، در رویاها و شهودها و از این قبیل همواره به همین صورت ظاهر می‌شود... نفس آن راز بزرگی است که باید کشف شود... نفس همچنین بسیار خطرآفرین است... زیرا حاوی تمام کهن‌الگوهاست، به گونه‌ای که می‌توان گفت تجربه‌ی کهن‌الگویی در حقیقت همان تجربه‌ی نفس است... نفس مطالبات طاقت‌فرسایی دارد و مطالباتش می‌توانند زیاده از حد باشند.^۳

یونگ نفس نیچه را در سخنرانی یکم از مجموعه سخنرانی بهار سال ۱۹۳۷ بررسی می‌کند. نکاتی که یونگ در این سخنرانی ذکر می‌کند بسیار آموزنده هستند، زیرا او بحث نفس را به بحث سایر کهن‌الگوهایی که پیشتر به آنها

۱. همان منبع، ص. ۱۳۲.

۲. درباره‌ی مفهوم «خود» در نظریه‌ی روانکاوی، مراجعه کنید به زیرنوشته شماره‌ی ۲ در صفحه‌ی ۵۵ (م)

پرداختیم پیوند می‌زند. یونگ درباره‌ی نیچه می‌گوید:

کاملاً واضح است که وی دو نفر است، یعنی هم نیچه است و هم زرتشت. نیچه کسی است که با ضمیر «من» بدان اشاره می‌کند (یعنی «خود» است)؛ نفس هم قاعدتاً زرتشت است... زرتشت در مقام تصویر ذهنی پیرمرد فرزانه، طبیعتاً نفس را شامل می‌شود، درست مثل همه‌ی مواردی که این نگاره به تجربه‌ای روانی تبدیل می‌گردد.... لذا اگر بگویید «من نفس خودم هستم»، معلوم می‌شود که روان‌رنجورید، همان‌گونه که نیچه نیز در واقع روان‌رنجور بود، زیرا او خویشتن را با زرتشت هم‌هویت ساخت. او بهتر بود که بگوید «من نفس خودم نیستم، زرتشت هم نیستم»^۱.

در مجموعه سخنرانی‌های زمستان ۱۹۳۹، یونگ برخی از روابط نفس با نقاب را مورد بحث قرار می‌دهد. وی با تأکیدی شبیه به تأکید اگزیستانسیالیست‌ها اظهار می‌دارد که سرنوشت ما «از جهتی همان گزینشی است که ما در مراحل مختلف زندگی می‌کنیم». از آن‌جا که به سبب ساختار روانی انسان، جهان ما این‌گونه است که می‌بینیم، «صرفاً باید نتیجه بگیریم که هر اتفاقی که در زندگی مان رخ می‌دهد، به سبب این که این رویدادها را انسان‌ها باعث می‌شوند، همان سرنوشتی است که ما خود برگزیده‌ایم. به سخن دیگر، رویدادهای زندگی انسان نتیجه‌ی روانشناسی خاص او هستند». دشوار بتوان این بار گران را بر دوش کشید. نقاب ما نیز همان وضعیتی را دارد که جهان پیرامون مان. «می‌توان گفت که نقاب به ما تحمیل شده است، اما حق این است که بگوییم «مقصر خودمانیم که آن نقاب را اختیار کردیم و اجازه دادیم که وضعیت موجود زهر خود را به روان ما هم بریزد»^۲.

۱. همان منبع، ص. ۲۶۷.

۲. کتاب فوق‌الذکر، ص. ص. ۳۵۷-۳۵۵.

نخوت و فردانیت

به اعتقاد یونگ، نیچه به نخوت دچار شد. یونگ این نظر را بر پایه‌ی بحث‌هایی ابراز می‌کند که در بخش‌های قبلی راجع به روابط نیچه و زرتشت ارائه کرده بود. به گفته‌ی او، نیچه هنگام تألیف کتاب چنین گفت زرتشت

بلافاصله آکنده از نخوت زرتشت شد. به سخن دیگر، او زرتشت شد. البته نیچه خود واقف است که او زرتشت نیست؛ زرتشت حکم یک صنعت لفظی را دارد.... [اگر کسی از او می‌پرسید که خود را زرتشت می‌داند یا خیر، احتمالاً او راه کتمان را در پیش می‌گرفت. با این همه، وی زرتشت را ضبط و ربط می‌کند — یا شاید باید گفت زرتشت او را ضبط و ربط می‌کند —، گویی که آن‌ها یک شخصیت واحد هستند.... به همین سبب، در سرتاسر کتاب [چنین گفت زرتشت]، بزرگ‌ترین مشکل ما ناشی از درآمیختن دائمی [شخصیت نیچه] با نگاره‌ای کهن‌الگویی است. هرگز نمی‌توان یقین داشت که آیا زرتشت در این کتاب سخن می‌گوید یا نیچه. شاید هم همزاد مؤنثش سخن می‌گوید؟ این درست نیست؛ آن درست نیست؛ در عین حال، همه‌چیز درست است. نیچه همان زرتشت است؛ همزاد مؤنث است؛ سایه است؛ و غیره.^۱

لیکن نیچه از روانکاو برخوردار نبود تا بکوشد مشکلات روانی او را حل کند. یونگ اعتقاد دارد که نیچه اساساً به هیچ روش درمانی که بر مفهوم ضمیر ناخودآگاه استوار باشد، تِن در نمی‌داد.^۲

۱. همان منبع، ص. ۳۳۱.

۲. اگر مایلید شرحی تخیلی از روان‌درمانی نیچه توسط فروید را بخوانید، مراجعه کنید به رمان آن‌گاه که نیچه گریست، نوشته‌ی ایروین یالوم [Irwin Yalom] که یک روانشناس است.

در برخی از سخنرانی‌های آغازین این مجموعه، یونگ کتاب چنین گفت زرتشت را نشان‌دهنده‌ی کوشش نیچه برای فردانیت محسوب می‌کند. اگر فرد با سایر انسان‌های دوره و زمانه‌ی خودش از بسیاری جهات فرق داشته باشد، آن‌گاه نیل به فردانیت کار دشواری است؛^۱ به نظر یونگ، در نتیجه‌ی همه‌ی کهن‌الگوهایی که در بخش‌های قبلی مورد بحث قرار دادیم، نیچه در فرایند فردانیت عذاب می‌کشد. به همین دلیل است که زرتشت (یا همان پیرمرد فرزانه) «تا به این حد تندمزاج» است و در هیئت یک پیامبر ظاهر می‌شود. به گفته‌ی یونگ، نیچه «صرفاً یک وسیله است، جسمی در عذاب که این قدرت‌ها به درون آن نازل شده‌اند».^۱ به عبارتی می‌توان گفت در کتاب چنین گفت زرتشت، نیچه تلاش می‌کند تا معنای فردانیت را دریابد.^۲

بحث‌های یونگ درباره‌ی دین

در دوره‌ای که این سخنرانی‌ها برگزار می‌شدند، یونگ توجه فزاینده‌ای به روانشناسی دین و نمادهای دینی مبذول می‌کرد. از این رو، تعجب‌آور نیست که در برخی بخش‌های سخنانش به موضوعات دینی هم می‌پردازد. برخی از این موضوعات را (مانند قرائت یونگ از کتاب ایوب و عهدین کتاب مقدس مسیحیان) در فصل بعدی بررسی خواهیم کرد.

یونگ در سخنرانی‌هایش در بهار سال ۱۹۳۵، در دو مورد اظهاراتی را در خصوص پیروان ادیان ابراز کرد که در سایر نوشته‌های او شرح و بسط داده نشده‌اند. در سخنرانی هفتم، وی مذهب کاتولیک را در چارچوب بحثی راجع به تشکیلات فراگیر مورد بررسی قرار می‌دهد. یکی از نظراتی که یونگ ابراز می‌کند، جالب است. وی می‌گوید: «به ضررس قاطع می‌توان

۱. همان منبع، ص.ص. ۳۱-۳۲.

۲. همان منبع، ص.ص. ۵۲-۵۳، ۵۵.

گفت که کاتولیک‌ها وظیفه‌ی فوق‌العاده مهمی را به انجام می‌رسانند که عبارت است از مهار بسیاری از توده‌های نافرمان و نابسامان.^۱ این کاری است که پروتستان‌ها به سبب فقدان تشکیلات موفق در میان خودشان، قادر به انجامش نیستند. پیش از ذکر این نکته، یونگ در سخنرانی سوم به بحث درباره‌ی جنبش مشرکانه‌ی جدیدی موسوم به «وُتان»^۲ می‌پردازد که از نظر سیاسی هوادار فاشیست‌ها بودند. البته یونگ در این بحث از «نازی‌ها» [اعضای حزب ناسیونال-سوسیالیست (یا فاشیست‌های) آلمان] نام نمی‌برد. وی با سازمان‌دهی این جنبش مشرکانه در قالب یک ساختار صوری مخالف است. هر فردی خود می‌تواند «تجربه‌ای وُتانی» از سر بگذراند، زیرا ایجاد یک تشکیلات ممکن است قرن‌ها به طول انجامد. به بیان دیگر، یک نهاد فراگیر، چیزی نیست که بلافاصله برحسب اراده‌ی ما تشکیل شود. در حقیقت، از نظر یونگ

به مراتب بهتر می‌بود که رمه‌ی باورداران، تحت اختیار کلیسایی سازمان‌یافته قرار گیرند که دست‌کم نفوذی جهان‌شمول دارد. این یگانه عامل رستگاری در کلیساست. لیکن کلیسای ملی — یعنی کلیسایی که واجد نوعی ویژگی مشرکانه است — هیچ جنبه‌ی مطلوبی ندارد.^۳

این نکته مربوط است به بحثی که یونگ در سخنرانی هفتم راجع به مذهب کاتولیک می‌کند. وی در آن سخنرانی توضیح می‌دهد که کلیسای سازمان‌یافته از این نظر نهادی مفید است که می‌تواند اندیشه‌ها را پیش از رسیدن به توده‌های مردم از صافی بگذراند. توده‌ها «با تأثیرپذیری از این

2. Wotan

۱. همان منبع، ص. ۱۴۵.

۳. همان منبع، ص. ۱۴۲.

افکار، می‌توانند مروج اندیشه‌هایی شوند که توهمات سودمند به بار می‌آورد و بدین ترتیب از بسیاری شرارت‌ها اجتناب کنند.^۱ از این نکات، چنین برمی‌آید که یونگ برای جنبه‌های تشکیلاتی سنت‌های دینی چندان احترامی قائل نیست. البته چنان‌که دیدیم، این فقدان احترام شامل اندیشه‌های مستتر در این سنت‌ها نمی‌شود.

یونگ در برخی دیگر از سخنرانی‌هایش نیز به اجمال به موضوع دین می‌پردازد و خواننده‌ی علاقه‌مند خود می‌تواند این بحث‌ها را دنبال کند. برای مثال، در سخنرانی یکم از مجموعه سخنرانی زمستان سال ۱۹۳۶، یونگ دیدگاه‌های عیسی مسیح در خصوص طرد عالم مادی را با نظرات بودا مقایسه می‌کند. همچنین در سخنرانی دوم از مجموعه سخنرانی بهار سال ۱۹۳۶، به بحث درباره‌ی نماد «سپر بلا» می‌پردازد.

بحث‌های یونگ درباره‌ی روانشناسی اخلاقی

یونگ در سخنرانی‌هایش در پاره‌ای موارد به موضوعات مربوط به روانشناسی اخلاقی اشاراتی می‌کند، هرچند وارد بحث مفصل درباره‌ی این موضوعات نمی‌شود. در سخنرانی دوم از مجموعه سخنرانی پاییز سال ۱۹۳۵، تعریفی مختصر از اراده‌ی آزاد به دست می‌دهد که از این قرار است: «انسان صرفاً زمانی می‌تواند از اراده‌ی آزاد — یعنی اراده‌ای مستقل از هرگونه شرایط برآمده از محیط پیرامون — برخوردار باشد که ذهنیتی خودمختار داشته باشد.» این تعریف بیش از آن‌که مابعدالطبیعی باشد، به عمل معطوف است. به اعتقاد یونگ، اراده‌ی آزاد پیش شرط رفتار اخلاقی است. به بیان دیگر، انسان باید از این انتخاب برخوردار باشد که جور دیگری رفتار کند لیکن اگر تخیل فرد از خودمختاری‌اش پیشی بگیرد،

۱. همان منبع، ص. ۱۴۵.

۲. همان منبع، ص. ۱۶۷.

آن‌گاه فرد بیش از توان خود مسئولیت خواهد پذیرفت و باد نخوت او را خواهد گرفت. از آن‌جا که نیچه مفهوم خدا به منزله‌ی داور اعمال انسان را مردود می‌شمارد، یونگ متذکر می‌شود که نقش قاضی را نفس باید اجرا کند و بدین ترتیب نفس همان رابطه‌ای را با ما خواهد داشت که حکومت با فرد دارد... کلیت [نفس]، قاضی است^۱

در دو سخنرانی دیگر در سال‌های ۱۹۳۶ و ۱۹۳۸، یونگ مفاهیم قساوت و قدرت را مورد بحث قرار می‌دهد. در خصوص مفهوم اول، یونگ خاطر نشان می‌کند که قساوت در خانواده‌ها انتقال می‌یابد یا «به ارث برده می‌شود». به عقیده‌ی یونگ، لذت فرد از عذاب دادن به دیگران، از جمله به سبب ناتوانی آن فرد در کسب لذت برای خود است (مردم گمان می‌کنند که فقط از راه «بدرفتاری با خویشان» یا «عذاب دادن به خودشان» می‌توانند انسان‌هایی مفید به اخلاق باشند)^۲ این رفتار ممکن است موجب نوعی دور باطل شود، به این معنا که فرد هر چه قدر نگرش قدرت را بیشتر اتخاذ کند، به همان میزان احساس حقارتش بیشتر خواهد شد^۳ به زعم یونگ، به همین سبب موضوع قدرت به مشغله‌ی فکری نیچه تبدیل شده بود:

عقده‌ی نیچه‌ی امکان دیدن واقعیت را از او سلب کرده، زیرا او مردی است که از یک سو احساس حقارت می‌کند و از سوی دیگر عقده‌ی بسیار بزرگی درباره‌ی قدرت دارد. نیچه [نه در مقام یک فیلسوف، بلکه] به عنوان یک انسان، واقعاً چه ویژگی‌هایی داشت؟ او فردی روان‌رنجور بود، آدمی بدبخت و بیچاره که از سر دردهای شدید و سوءهاضمه رنج می‌برد... ناگفته نماند که تمام این ویژگی‌ها موجب شکل‌گیری عقده‌ی حقارتی شدند که دلکش‌تر از آن را نمی‌توان تصور کرد.^۴

اظهارات یونگ در نقل قول بالا، باز هم نشان می‌دهد که او بیش از متن کتاب چنین گفت زرتشت به شخصیت نیچه نظر داشت.

تقوا موضوعی است که یونگ در سخنرانی یکم از مجموعه سخنرانی بهار سال ۱۹۳۷ مورد بحث قرار می‌دهد. وی می‌گوید که «تقوا غالباً پوششی است که چیزی دیگر را پنهان می‌کند.»^۱ «تقوا نیز درست مثل قدرت، کوششی برای معلوم نکردن آن چیزی است که ما فاقدش هستیم.» آن کسانی که بر حقیقت و صداقت و یا صراحت تأکید می‌کنند، دقیقاً همان کسانی هستند که میل و افری به دروغ گفتن یا کتمان حقایق دارند. یونگ با استفاده از تعبیری جالب می‌گوید که «وقتی کثافت را زیر و رو می‌کنید، بسیار به خوک شبیه می‌شوید»^۲، که یعنی آن کسانی که در پی بر ملا کردن فرومایگی دیگران هستند، خود به فرومایگی مبتلا می‌شوند.

۱ یونگ مفهوم «اخلاق بردگی» در اندیشه‌ی نیچه را به اختصار در سخنرانی هشتم از مجموعه سخنرانی‌های بهار ۱۹۳۶ بررسی می‌کند. از نظر نیچه، هرگاه شخص ارزش‌های خود را نه بر اساس نظام ارزشی درون خودش (اخلاق اربابی) بلکه بر حسب خاستگاهی بیرونی معین کند (خواه این خاستگاه ماهیتی دینی داشته باشد و خواه ماهیتی سیاسی)، در آن صورت اراده‌ی فرد در بند است (اخلاق بردگی). به اعتقاد نیچه، مسیحیت تبلور اخلاق بردگی است. یونگ — بدون نام بردن از فاشیست‌های آلمان — متذکر می‌گردد که اخلاق بردگی مسیحی می‌تواند به همان نوع «روانشناسی اراذل و اوباش» منجر شود که در «نابودی کامل آزادی سیاسی در سه کشور پیرامون سوئیس» متداول است.^۳ به منظور بر ساختن اخلاق اربابی، فرد باید مشکلات خاصی را از سر راه خود بردارد. در سخنرانی ششم از مجموعه سخنرانی‌های پاییز ۱۹۳۸، یونگ اظهار می‌کند که «فرد خواهان اخلاق

۲. همان منبع.

۱. همان منبع، ص. ۲۶۲.

۳. همان منبع، ص. ۲۵۲.

اربابی، دو راه در پیش روی دارند. آن‌ها یا می‌توانند راه و روش خود را در زندگی ادامه دهند و در معرض خطر انزوای اخلاقی قرار گیرند و در نتیجه از معاشرت با دیگران محروم شوند؛ یا این‌که قضاوت‌های [اخلاقی] خود را کنار بگذارند و زندگی‌ای گوسفندوار را ادامه دهند؛ اما کسی که به گوسفند شدن رضایت دهد، ممکن است به سهولت به همان دسته‌ی اراذل و اویاشی پیوندد که پیشتر ذکر کردیم. فرد ناگزیر به این دوراهی برخورد خواهد خورد. یگانه راه اجتناب از روان‌رنجوری این است که زندگی را نمایشنامه‌ای طنزآمیز بپنداریم و نه نمایشنامه‌ای مصیبت‌بار؛ به گفته‌ی یونگ، متأسفانه فرد فقط در نیمه‌ی دوم عمرش به این موضوع واقف می‌شود.

بحث‌های یونگ درباره‌ی واقعیت‌های سیاسی زمانه

با توجه به این‌که مجموعه سخنرانی‌های یونگ در برهه‌ای ایراد شد که فاشیسم در آلمان ظهور می‌کرد، توقع می‌رود که وی در بخشی از سخنانش به واقعیت‌های سیاسی آن زمان اروپا نیز بپردازد. یونگ اشارات بسیار معدودی به اوضاع سیاسی می‌کند و از فاشیست‌های آلمان نام نمی‌برد. حتی وقتی که دانشجویان یونگ درباره‌ی این موضوعات پرسش کردند، او از بحث مفصل در این زمینه اجتناب ورزید. در اغلب مواقع، یونگ بحث در خصوص این مسائل را مجدداً به بحث درباره‌ی جنبش «وُتان» که پیشتر ذکر کردیم، مربوط می‌کند.

در سخنرانی سوم از مجموعه سخنرانی‌های بهار سال ۱۹۳۶، یونگ اشاره می‌کند که بسیاری کسان رفتار آلمانی‌ها در جنگ جهانی اول را برحسب جنبش مشرکانه‌ی «وُتان» توضیح می‌دهند. برای مثال، هنگامی که از بیتمان - هالوایک^۱ صدراعظم آلمان در خصوص اشغال بلژیک و نقض پیمان بی‌طرفی آن کشور سؤال شد، وی پاسخ داد که «به هر حال، آلمانی‌ها

1. Bethmann-Holweg

کافرکیشانی بیش نبودند.^۱ یونگ سپس از گسترش نقوش و نگاره‌های مشرکانه‌ی جنبش «وُتان» ابراز تأسف می‌کند. در سخنرانی دوم از مجموعه سخنرانی‌های بهار سال ۱۹۳۶، او بار دیگر جنبه‌های روانشناسیِ اراذل و اوباش در رستاخیز سیاسی آلمانی‌ها را مورد بررسی قرار می‌دهد و راجع به این موضوع سخن می‌گوید که اشخاص مذکور در مراسم سیاسی هیاهوی بسیار ایجاد می‌کنند و با نواختن سازهای بادی وضعیتی شبیه به «یک مناسبت دینی جمعی در دوره‌ی بدویت» را به وجود می‌آورند.^۲ پس از این‌که یونگ این نکته را ذکر کرد، یکی از حاضران در جلسه (به نام خانم فولکهاردت^۳) نقل می‌کند که کسی به دیدار پیشوا (هیتلر) رفته بوده و او را «چنان انسان نازنینی یافته که ناگهان غش کرده است». اما یونگ موضوع بحث را دوباره به نیچه برمی‌گرداند و از پاسخ به گفته‌ی آن زن خودداری می‌کند. نمونه‌ی دیگری که یونگ باز هم [با طفره رفتن از دادن پاسخ صریح] بحث را منحرف می‌کند، در سخنرانی پنجم از مجموعه سخنرانی زمستان سال ۱۹۳۹ رخ می‌دهد. در این سخنرانی، یونگ به بحث درباره‌ی این موضوع می‌پردازد که آلمان دوره‌ی نیچه «بار گران گذشته را به دوش می‌کشد».^۴ در این هنگام، یکی دیگر از حاضران (به نام خانم فلاور^۵) اظهار نظر می‌کند که «این تحلیل جدید، تصویر دهشت‌آوری از رویدادهای جاری آلمان به دست می‌دهد، زیرا رهایی از گذشته را از منظری یک‌جانبه مطرح می‌کند». اما یونگ به جای پاسخ دادن به شخص یادشده، به این نکته اشاره می‌کند که روسیه مثال بهتری برای فهم این وضعیت است. در بخش بعدی نیز یونگ کلاً راجع به برانداختن سنت سخن می‌گوید، اما باز هم به

۱. همان منبع، ص. ۱۹۵. من در این جا عین جمله‌ی یونگ را نقل قول کرده‌ام که گفته‌ی صدراعظم آلمان را نقل به معنی کرده است.

۲. همان منبع، ص. ص. ۲۲۵-۲۲۶.

۴. همان منبع، ص. ۳۷۳.

اظهارنظر خانم فلاور نمی‌پردازد. همان‌گونه که در فصل اول کتاب حاضر متذکر شدیم، خواننده باید به زندگینامه‌های ذکرشده در فهرست منابع مراجعه کند تا بتواند در خصوص دیدگاه‌های سیاسی یونگ به نتیجه‌ی مشخصی برسد.

دین و کیمیاگری و اسطوره‌شناسی

مقدمه

یونگ در اواخر عمرش تقریباً تمام هم‌خود را صرف پرداختن به موضوعاتی کرد که در عنوان این فصل ذکر شده‌اند. در فصل‌های قبلی دیدیم که این مضامین در کلیه‌ی آثاری که یونگ نوشت — یعنی از زمان تألیف رساله‌ی دکتری‌اش به بعد — به انحاء گوناگون مطرح گردیده‌اند. به‌طور کلی اندیشه‌هایی که در فصل سوم بررسی کردیم، جایگاه و اهمیت یونگ را در تاریخ روانشناسی تثبیت کردند؛ با این‌همه، اندیشه‌هایی که در فصل حاضر مورد بحث قرار خواهیم داد، در سال‌های اخیر تأثیر بسزایی در جنبش‌های موسوم به «عصر جدید» و خوددرمانی باقی گذاشته‌اند و بیش از پیش مقبولیت عام یافته‌اند.

دین

چنان‌که پیشتر دیده‌ایم، اندیشه‌های مربوط به دین در زمره‌ی اجزاء مهم آثار یونگ هستند. در بخش حاضر، دو اثر او را به‌طور خاص بررسی خواهیم کرد. اثر اول عبارت است از کتاب *روانشناسی و دین*. مطالب این کتاب ابتدا به‌صورت سخنرانی‌هایی در دانشگاه ییل در سال ۱۹۳۷ ارائه شدند.

همان‌گونه که در فصل پیشین گفتیم، در سال ۱۹۳۷ یونگ نیمی از مجموعه سخنرانی‌های پنج ساله‌اش درباره‌ی کتاب نیچه با عنوان چنین گفت زرتشت را برای «کانون روانشناسی زوریک» ایراد کرده بود.^۱

دومین اثری که در این بخش بررسی خواهیم کرد، کتاب پاسخ به ایوب است که نخستین بار در سال ۱۹۵۲ منتشر گردید. محتوای کتاب یادشده در واقع شرح مبسوطی است بر آنچه یونگ عمده‌ترین مشکلات تفسیر کتاب ایوب در عهد عتیق [یا تورات] محسوب می‌کند. یونگ در تحلیل کتاب ایوب، هم به عناصر عهدین کتاب مقدس مسیحیان نظر دارد و هم به «نوشته‌های مجعول»^۲ و رساله‌های معرفت باطنی.

پس از بررسی این دو کتاب مهم، نوشته‌های یونگ درباره‌ی ادیان شرقی را به اختصار بررسی خواهیم کرد. نوشته‌های مذکور شامل مقالات و مقدمه‌هایی است که یونگ بر آثار دیگران نوشت و طی سال‌های ۱۹۳۶ تا ۱۹۵۴ منتشر شدند، یعنی در همان دوره‌ای که سایر متون ذکرشده در این بخش و بقیه‌ی این فصل انتشار یافتند.

سخنرانی‌های یونگ در دانشگاه ییل

کمتر اتفاق می‌افتاد که یونگ چکیده‌ای از آثارش به دست دهد. در واقع، او ترجیح می‌داد که نظراتش با خواندن متن کامل آثار او فهمیده شوند.

۱. جالب است که یونگ دو مورد از مضامین آن سخنرانی‌ها را (یعنی جنبش «وتان» و زرتشت) در صفحه‌ی ۲۳ از کتاب روانشناسی و دین ذکر می‌کند.

۲. «نوشته‌های مجعول» [Pseudepigrapha] و «ملحقات مجعول» [Apocrypha] نام‌های اطلاق شده بر مجموعه کتاب‌هایی است که بعضی آن را جزو عهد عتیق می‌دانند، اما از نظر یهودیان کتاب‌هایی جعلی [و منتسب به دیانت یهود] هستند. در کتاب مقدس مسیحیان، معمولاً پیش از عهد جدید، «ملحقات مجعول» گنجانده شده است اما کتاب ایشان شامل «نوشته‌های مجعول» نیست. برای مطالعه درباره‌ی متون «نوشته‌های مجعول»، مراجعه کنید به کتاب چارلزورت [Charlesworth] که مشخصاتش در فهرست منابع کتاب حاضر ذکر شده است.

صورت کتاب‌شده‌ی سخنرانی‌های یونگ در دانشگاه ییل (یعنی روانشناسی و دین)، حکم پیش‌درآمدی کلی بر دیدگاه‌های یونگ در اواخر عمرش را دارد. این کیفیت عمدتاً از آن‌جا ناشی می‌شود که یونگ تعمد داشت مخاطبانش از چارچوبی کلی برای فهم سخنرانی‌های او برخوردار باشند.

در آغاز نخستین سخنرانی (با عنوان «خودمختاری ذهن ناخودآگاه»)، یونگ دو بار به اشخاص حاضر در جلسه یادآور می‌شود که او موضوع دین را از دید یک دانشمند تجربه‌باور^۱ مورد بحث قرار خواهد داد و نه از دید یک فیلسوف. منظور یونگ از این گفته این است که او دین را به منزله‌ی حقیقتی روانی به رسمیت می‌شناسد. به سخن دیگر، این حقیقتی است که مردم اعتقادات دینی خاص، یا تجربیات شهودی دینی و غیره دارند. اما این گفته بدان معنا نیست که به اعتقاد یونگ مصداق‌های ایمان دینی، جوهری حقیقت‌مند دارند. موضوع پژوهش در روانشناسی عبارت است از «اندیشه‌ها و سایر محتویات ذهن؛ همان‌گونه که موضوع پژوهش مثلاً در جانورشناسی عبارت است از گونه‌های مختلف جانداران»^۲ یونگ برای توضیح برداشت خود از دین، مفهوم «امر مینوی» را مطرح می‌کند. این مفهوم را نخستین بار متکلمی به نام رودولف آتو^۳ ابداع کرد. «امر مینوی» عبارت است از آن کیفیت رازگونه‌ی هیبت‌انگیزی که انسان را به ایمان وامی‌دارد. یونگ این مفهوم را با «اصول اعتقادات» تبیین می‌دهد. اصول اعتقادات مجموعه‌ای از احکام جزمی مدون است، حال آن‌که دین (یعنی نگرش خاص یک ذهنیت که از راه تجربه کردن امر مینوی، دگرگون شده است).^۴ یونگ در مقام روانشناس «به هیچ‌گونه اصول اعتقادات نظر ندارد، بلکه به روانشناسی انسان دین‌جو می‌پردازد، یعنی به روانشناسی آن انسانی که عوامل تأثیرگذار

1. empirical scientist

3. Rudolf Otto

۲. «روانشناسی و دین»، م.آ.، ج. ۱۱، ص. ص. ۷-۶

۴. همان منبع، ص. ۷.

در او و وضعیت عمومی‌اش را به دقت مشاهده می‌کند و مهم می‌شمارد.^۱ یونگ پس از شرح دیدگاهش درباره‌ی دین، به موضوعی می‌پردازد که در عنوان سخنرانی‌اش ذکر شده است. وی ابتدا نظراتش در خصوص خودمختاری عقده‌ها و نتایج آزمون‌های تداعی را به اختصار توضیح می‌دهد. سپس رهیافت خود به ضمیر ناخودآگاه را تبیین می‌کند. به منظور اثبات درستی این نحوه‌ی ورود به بحث اصلی، یونگ کمابیش به اختصار چنین توضیح می‌دهد:

به گمان من، اشتباه بسیار بزرگی است که روان انسان را واجد ماهیتی کاملاً شخصی پنداریم و از منظری شخصی آن را تبیین کنیم. این شیوه‌ی ایضاح را صرفاً برای فهم روابط و کارهای معمولی و روزمره‌ی فرد می‌توان به کار بُرد. لیکن چنانچه مشکل کوچکی پیش آید، مثلاً رویداد پیشینی نشده و کمابیش نامعمولی رخ دهد، بلافاصله نیروهای غریزی به میدان می‌آیند، نیروهایی که به کلی نامنتظر و جدید و غریب به نظر می‌رسند. این نیروها را دیگر نمی‌توان بر حسب انگیزه‌های شخصی تبیین کرد، زیرا نیروهای مذکور بیشتر به رخدادهای بدوی خاصی شباهت دارند که نمونه‌هایش عبارت‌اند از وحشت‌زدگی از خورشیدگرفتگی و از آن قبیل.^۲

یونگ سپس به بحث درباره‌ی محتوای انواع رؤیا می‌پردازد و اشاره می‌کند که مطالعه در خصوص رؤیا همان «تعارض‌ها و عقده‌هایی» را نشان می‌دهد که آزمون‌های تداعی بر وجودشان صحه می‌گذارند.^۳ او همچنین به اجمال توضیح می‌دهد که رهیافتش در تفسیر رؤیا چه

۱. همان منبع، ص. ۱۰۹.

۲. همان منبع، ص. ۱۵.

۳. همان منبع، ص. ۲۳.

تفاوت‌هایی با رهیافت فروید دارد. فروید بین معنای ظاهری (آشکار) رؤیا و معنای ناپیدای (نهفته‌ی) رؤیا تمایز می‌گذارد حال آن‌که یونگ با این فرض موافق نیست که رؤیا برای فریفتن ما ساخته و پرداخته می‌شود. یونگ می‌گوید که ترجیح می‌دهد

رؤیا را همان‌گونه که هست بپذیرد. رؤیا موضوعی چنان دشوار و پیچیده است که من جرئت نمی‌کنم درباره‌ی جنبه‌هایی احتمالاً فریبکارانه‌ی آن حدس و گمانی بزنم. رؤیا رخدادی طبیعی است و هیچ دلیلی وجود ندارد که آن را تمهیدی مکارانه برای گمراه ساختن انسان بپنداریم.... به نظر می‌رسد رؤیا محصول [فرایندهای ذهنی] طبیعی است و در اشخاص غیرروان‌رنجور هم حادث می‌شود.^۱

بنا به همین دلایل، وقتی رؤیایی به دین مربوط است، به نظر یونگ باید محتوای آن رؤیا را جدی تلقی کرد. افزون بر این، یونگ ویژگی‌ها و اهمیت نگاره‌های «همزاد مؤنث» و «همزاد مذکر» در رؤیا را مجدداً برمی‌شمارد و می‌گوید که این کهن‌الگوها «تجسمی انسان‌گونه به ضمیر ناخودآگاه می‌بخشند و آن را از خصلتی بسیار ناخوشایند یا ناراحت‌کننده برخوردار می‌سازند».^۲

در سخنرانی دوم (با عنوان «احکام جزمی و نمادهای طبیعی»)، یونگ می‌کوشد تا موضوعات مطرح‌شده در سخنرانی اول را به نحو همه‌جانبه‌تری با مبحث کهن‌الگو مرتبط کند. او در این بحث، برخی نکات مهم را متذکر می‌شود. یونگ ضمن اشاره‌ی مجدد به خودمختار بودن ضمیر ناخودآگاه، می‌گوید که «ضمیر ناخودآگاه برخی اوقات زیرکی و هدفمندی خاصی از خود به نمایش می‌گذارد که از بصیرت

۲. همان منبع، ص. ۳۱-۲۹.

۱. همان منبع، ص. ۲۷-۲۶.

آگاهانه‌ی ما برتر است.^۱ این برتری معمولاً در رؤیا به شکلی بارز متجلی می‌گردد. یونگ می‌افزاید که رؤیا «تا حد بسیار زیادی از ساختمان‌های جمعی درست می‌شود».^۲ ساختمان‌های جمعی رؤیا، نمونه‌های کهن‌الگوها هستند. در اواخر سخنرانی دوم، یونگ به بحث درباره‌ی وجود خدا می‌پردازد. او ضمن یادآوری نگرش خود راجع به دین که در جلسه‌ی اول آن را شرح داده بود، اظهار می‌دارد که حادث شدن تصاویر ذهنی از خدا در رؤیاهای انسان، نشانه‌ی اثبات وجود خدا نیست. بلکه این تصاویر

صرفاً وجود یک کهن‌الگوی تصویر خدا را ثابت می‌کنند، کهن‌الگویی که به گمان من بیش از آن نمی‌توان درباره‌ی خدا از منظری روانشناسانه حکم داد. لیکن از آن‌جا که این کهن‌الگو بسیار مهم و تأثیرگذار است، حادث شدن نسبتاً مکرر آن در رؤیا شاید از نظر الهیات طبیعی^۳ موضوع درخور تأملی باشد. نیز از آن‌جا که این کهن‌الگو را به‌صورت امر مینوی تجربه می‌کنیم، آن هم با شدت و حدتی فراوان، می‌توان آن را جزو مقوله‌ی تجربیات دینی محسوب کرد.^۴

در پایان این سخنرانی، یونگ تجلی‌های گوناگون نمادهای سه‌گانگی [(تثلیث)] یا چهارگانگی در رؤیاها و شهودها و احکام جزمی بیماران را با یکدیگر مقایسه می‌کند. در سومین سخنرانی که آخرین آن‌ها نیز هست (با

۱. همان منبع، ص. ۳۹. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی نمادهای طبیعی، مراجعه کنید به کتاب‌های داگلاس [Douglas] و فیدس [Fiddes] که مشخصات‌شان در فهرست منابع کتاب حاضر ذکر شده است.

۲. همان منبع، ص. ۵۰.

۳. الهیات طبیعی وجود خداوند را از عقل و تجربه نتیجه می‌گیرد. این رهیافت را معمولاً با الهیات وحیانی تبیین می‌دهند که بنیان آن، وحی است.

۴. همان منبع، ص. ۵۹.

عنوان «تاریخ و روانشناسی یک نماد طبیعی»، یونگ بویژه درباره‌ی نماد چهارگانگی بحث می‌کند.

یونگ در این واپسین سخنرانی‌اش در دانشگاه ییل، حادث شدن این نماد در کیمیاگری و معرفت باطنی را به حادث شدنش در رؤیاها و شهودهای یکی از بیمارانش مربوط می‌کند. این شیوه‌ی یونگ در اقامه‌ی بحث را بیشتر در فصل سوم کتاب حاضر توضیح دادیم. در آغاز سخنرانی، یونگ به یکی از اثرات جانبی‌ای می‌پردازد که احتمال می‌دهد تحلیلش در مخاطبان او باقی گذاشته باشد:

اگرچه ما در این جا نمی‌خواهیم به روان‌درمانی بپردازیم، بلکه به جنبه‌ی دینی برخی پدیده‌ای روانی نظر داریم، اما به دلیل تحقیق در زمینه‌ی آسیب‌شناسی روانی ناگزیر شده‌ام که استخوان‌های این نگاره‌ها و نمادهای تاریخی را از گورهای دیرین‌شان بیرون بکشم. زمانی که درمان‌گر دیوانگان^۱ بودم، هرگز به فکر خطور نمی‌کرد که روزی چنین کاری بکنم. لذا، از نظر من اشکالی ندارد که این بحث مفصل درباره‌ی نماد چهارگانگی... و تلاش‌های کفرآمیز به منظور تکمیل حکم جزمی تثلیث، ظاهراً قدری مبالغه‌آمیز و باورنکردنی به نظر می‌رسد.^۲

یونگ در بخش دیگری از سخنانش می‌گوید که مباحث معرفت باطنی و کیمیاگری (هم کیمیاگری در اروپای قرون وسطی و هم کیمیاگری در چین)، در «مبتنی کردن مشاهدات روانشناسانه‌ی من بر زمینه‌ای تاریخی» نقش بسزایی داشته‌اند و می‌افزاید که بدون این شالوده‌ی تاریخی،

۱. «درمان‌گر دیوانگان» [alienist] اصطلاحی است که در گذشته برای اشاره به روانپزشکان به کار می‌رفته است.

۲. همان منبع، ص. ۶۴.

مشاهداتش «در هوا معلق می‌ماند و بیشتر حکم کنجکاوی محض را می‌داشت».^۱ بحث تخصصی یونگ درباره‌ی چهارگانگی را در دو بخش بعدی فصل حاضر مطرح خواهیم کرد.

نکات مهم دیگری نیز در خصوص دین به‌طور کلی در این سخنرانی ذکر می‌شوند. از جمله این‌که یونگ می‌گوید دین

رابطه‌ای است با متعالی‌ترین یا تأثیرگذارترین ارزش، خواه این ارزش ماهیتی مثبت داشته باشد و خواه ماهیتی منفی. این رابطه هم اختیاری است و هم غیراختیاری؛ به سخن دیگر، شما می‌توانید آگاهانه آن ارزشی را قبول کنید که ناخودآگاهانه تحت تسلطش قرار دارید. آن حقیقت روانشناختی که کاراترین نیرو در دستگاه روانی شما را در اختیار دارد، همچون یک خدا عمل می‌کند، زیرا عامل مقاومت‌ناپذیر روان را همواره «خدا» می‌نامند. به مجرد این‌که خدا دیگر عاملی مقاومت‌ناپذیر نباشد، به اسمی توخالی فروکاهیده می‌شود».^۲

یونگ با ذکر این نکته، تعریف خود از دین برحسب امر مینوی (یا آنچه وی در نقل قول بالا «عامل مقاومت‌ناپذیر» می‌نامد) را مربوط می‌کند با موضوع ظهور و افول ادیان.

در پایان این مجموعه سخنرانی، یونگ محدودیت‌های ما انسان‌ها را یادآوری می‌کند:

۱. همان منبع، ص. ۱۰۲.

۲. همان منبع، ص. ۸۱. مشابه این عقاید را می‌توانید در آثار پل تیلیش (۱۹۶۵-۱۸۸۶) بیابید که عالم الهیات و معاصر یونگ بود. تیلیش همین دیدگاه یونگ را تحت نام «واپسین مسئله» مطرح می‌کند. برای توضیح بیشتر درباره‌ی این مفهوم، می‌توانید از جمله به کتاب تیلیش با عنوان پرورش‌شناسی ایمان مراجعه کنید.

هیچ انسانی نمی‌تواند حقایق غایی را کشف کند. از این رو، ناچار باید این حقایق را تجربه کرد و پذیرفت. اگر هم چنین تجربه‌ای باعث افزایش شادابی و زیبایی و کمال زندگی شما می‌شود و زندگی را برای خودتان و عزیزان‌تان رضایت‌بخش‌تر می‌کند، آن‌گاه می‌توانید با اطمینان خاطر بگویید: «این رحمت خداوند بود.»^۱

بدین ترتیب می‌توان گفت که یونگ نهایتاً بر کارکرد درمانی دین تأکید می‌گذارد. از این حیث، یونگ در سخنرانی‌های دانشگاه ییل نظراتی را ابراز کرد که مشابه هستند با نظراتی که ویلیام جیمز (۱۸۴۲—۱۹۱۰) طی سخنرانی‌هایی در دانشگاه ادینبرا^۲ مطرح کرده بود.^۳ جیمز در سخنرانی‌هایش در پی بررسی تأثیرات تجربی و روانشناختی دین در مردم بود.

پاسخ به ایوب

پاسخ به ایوب کتابی بسیار مناقشه‌برانگیز است، از جمله به این سبب که می‌توان آن را نوعی موردپژوهی روانشناسانه درباره‌ی خدای یهودیان و مسیحیان دانست. (ایوب) — که شخصیتی در تورات است — در این کتاب موضوع یک شرط‌بندی بین خداوند و ابلیس قرار می‌گیرد.^۴ موضوع این است که اگر ایوب در زندگی‌اش پیایی دچار مصیبت شود، آیا باز هم جزو

۱. همان منبع، ص. ۱۰۵. سخنرانی‌های یونگ در دانشگاه ییل با همین جملات پایان یافتند. در ویراست دوم کتاب یونگ، پاراگراف جدیدی افزوده شده است که انسان‌ها در آن به فروتنی دعوت شده‌اند.

2. Edinburgh

۳. سخنرانی‌های جیمز در سال ۱۹۰۲ در قالب کتابی با عنوان گونه‌های مختلف تجربه‌ی دینی نشر شدند که به پرفروش‌ترین کتاب جیمز تبدیل گردید. همان‌گونه که در فصل اول اشاره کردیم، یونگ در سفری که در سال ۱۹۰۹ به آمریکا کرد با ویلیام جیمز آشنا شد.

۴. یونگ در این کتاب از نام «یهوه» برای اشاره به خداوند استفاده می‌کند. نام ابلیس [satan] مشتق از واژه‌ی عبری ha-satan به معنای «خشم» است. کلمه‌ی «ابلیس» در تورات، دلالت‌های ضمنی این واژه در عصر جدید را ندارد.

بندگان مؤمن خداوند باقی خواهد ماند.^۱ پس از این که ایوب این آزمون را با موفقیت از سر می‌گذراند، خداوند مقام قبلی او را اعاده می‌کند و حتی می‌شود گفت مقامش را ارتقا می‌دهد. لیکن پیش از این که ایوب از این مقام برخوردار شود، به انواع درد و بیماری مبتلا می‌گردد، فرزندانش می‌میرند، احشامش به سرقت می‌روند و تلف می‌شوند و همسر و همسایگان و دوستان و بستگانش او را با تحقیر از خود می‌رانند.

در سال ۱۹۵۶، هنگامی که ویراست دوم پاسخ به ایوب به زبان انگلیسی منتشر شد، یونگ «یادداشتی آغازین» به کتاب افزود تا قبل از مقدمه درج شود. در یادداشت مذکور، یونگ هدف خود را از تألیف این کتاب توضیح می‌دهد. موضوع مورد توجه یونگ در این کتاب، همان چیزی است که ستاً «مسئله‌ی شر» نامیده شده است، یعنی این مسئله که اگر خداوند وجود دارد، پس چرا زندگی بشر از خبثات و شرّ عاری نیست. یونگ این مسئله را چنین بیان می‌کند:

اگر مسیحیت مدعی وحدانیت است، ناگزیر باید فرض کرد که وجود خداوند دربرگیرنده‌ی قطب‌هایی مخالف است. اما اگر چنین فرض کنیم، آن‌گاه با مشکلی بزرگ در دین رویه‌رو می‌شویم که همانا مشکل ایوب است. هدف کتاب من این است که تظور تاریخی این مسئله را از زمان ایوب تا قرن‌ها بعد، یعنی تا نمادین‌ترین پدیده‌ها (مانند «عروج مریم مقدس» و غیره)، نشان دهد.^۲

۱. رمان علمی-تخیلی «ایرل هاینلین» [Robert Heinlein] با عنوان «ایوب» طنزی درباره‌ی هدایت، روایت جالب و مدرنی از داستان ایوب است.

۲. «پاسخ به ایوب»، م. ۱، ج. ۱۱، ص. ۳۵۸. «عروج مریم مقدس» حکمی جزمی است که پاپ پیوس [Pope Pius] دوازدهم در سال ۱۹۵۰ اعلام کرد. بنا به فتوای او، روح و جسم مریم مقدس به تن

اگر خداوند واحد است، پس شیطان قدرتی مساوی با قدرت خداوند ندارد و این پرسش که منشأ شر چیست، بدون پاسخ می‌ماند. (یونگ همچنین این جنبه از داستان ایوب را شوش‌کننده می‌داند که ایوب توقع داشت که خداوند، او را در برابر خداوند یاری دهد^۱ ایوب هرگز ایمان خود به خداوند را از دست نمی‌دهد و حتی زمانی که دوستانش گمان می‌کنند او به سبب ارتکاب به گناه سزاوار چنین وضعیتی سخت و هر دم بدترشونده‌ای گردیده است، ملتسمانه از خداوند می‌خواهد که به آلام او پایان دهد. در پایان این یادداشت، یونگ می‌گوید که با تألیف کتاب پاسخ به ایوب

می‌خواستم مانع از آن شوم که خوانندگان تصور کنند... «حقیقتی جاودانه» را اعلام می‌کنم. این کتاب صرفاً مدعی بیان آراء و پرسش‌های یک فرد منفرد است که امید یا توقع دارد عموم مردم نظراتش را اندیشمندان بخوانند.^۲

افزون بر این، مقدمه‌ی پاسخ به ایوب حاکی از آن است که یونگ حدس می‌زده که کتابش احتمالاً مناقشاتی برخواهد انگیزخت. وی همان دیدگاهی را درباره‌ی دین که در کتاب روانشناسی و دین مطرح کرده بود - یعنی این نظر را که دین واجد حقیقتی روانی است - تکرار می‌کند و می‌افزاید: «گزاره‌های دینی ... بدون استثنا به مصداق‌هایی مربوط می‌شوند که واقعیت مادی ندارند»^۳ یونگ مؤکداً مدعی است که در پس این گزاره‌ها، به رغم این که چنین ماهیتی دارند، حتماً مصداقی وجود دارد، زیرا همه‌ی آن‌ها را می‌توان به تعداد مشخصی از اشکال کهن‌الگویی فروکاهید. آن‌گاه وی همان

به ملکوت اعلیٰ عروج کرده‌اند. [کاتولیک‌ها به پیروی از این فتوی، روز ۱۵ ماه اوت را «عید عروج

مریم» می‌نامند و جشن می‌گیرند. (م)]

۱. همان منبع.

۲. همان منبع. همچنین نگاه کنید به سخن مشابهی که یونگ در صفحه‌ی ۳۶۳ بیان می‌دارد.

۳. همان منبع، ص. ۳۶۰.

برنهادی را درباره‌ی تصاویر ذهنی از خدا تکرار می‌کند که در کتاب *روانشناسی و دین* نیز مطرح کرده بود.

سایر نکاتی که یونگ در پایان مقدمه‌ی پاسخ به ایوب و پیش از آغاز تحلیل بیست قسمتی خود ذکر می‌کند، ایضاً به هدف او از تألیف این کتاب مربوط می‌شوند. وی می‌گوید که کتاب مورد نظر را می‌نویسد تا دریابد که کتاب ایوب از نظر مسیحیان معاصر واجد چه معنایی می‌تواند باشد. یونگ می‌خواهد بیاموزد که «چرا و با چه هدفی ایوب [تا به این حد] آسیب دید و پیامدهای این موضوع برای یهوه و نیز برای بشر چه بوده است».^۱ به این نکته‌ی ظریف توجه داشته باشید که یونگ از پیامدهای داستان ایوب برای خدا سخن می‌گوید. به عبارت دیگر، خدای مورد نظر پس از مواجه شدن با ایوب، دگرگون می‌شود.

.. یونگ در بخش‌های بیست‌گانه‌ی کتابش ابتدا کتاب ایوب را بررسی می‌کند (که در قسمت پایانی *تورات* قرار دارد)، سپس به برخی از کتبی می‌پردازد که یهودیان جزو *تورات* نمی‌دانند («نوشته‌های مجعول») و دست آخر هم راجع به *انجیل* و *مکاشفات یوحنا* اظهار نظر می‌کند. در این بخش‌ها، یونگ قصد دارد به چند موضوع بپردازد. یکی این‌که چرا خداوند می‌بایست در کالبد عیسی مسیح حلول کند. دو دیگر این‌که چرا عیسای *اناجیل* مسالمت‌جوست ولی عیسای *مکاشفات یوحنا* آتشین مزاج و سرسخت. همچنین یونگ در این کتاب هم به موضوع چهارگانگی علاقه‌مند است. وی به این پرسش می‌اندیشد که حکم جزمی عروج مریم مقدس را (که از اعلام شدنش توسط پاپ مدت اندکی گذشته بود) چگونه می‌توان حاکی از تغییر سه‌گانگی [یا تثلیث] به چهارگانگی دانست. پیش از این‌که یونگ به این مسائل بپردازد، نخست باید مفهوم عدالت و آنچه را «ضمیر ناخودآگاه یهوه» می‌نامد، بررسی کند.

ایوب چگونه می‌تواند در دفاعیاتش در پیشگاه خداوند توقع عدالت داشته باشد؟ چه کسی ممکن است بتواند وکیل مدافع ایوب شود؟ در پایان کتاب ایوب، هنگامی که ایوب در میانه‌ی توفانی سهمگین با خدا سخن می‌گوید، خداوند به جای این که اجازه‌ی عرض حال به ایوب دهد، او را به دلیل این که خواسته است خدا را مورد پرسش قرار دهد ملامت می‌کند. به عبارتی، خداوند به ایوب می‌گوید: «چه جسارتی!». به تعبیر یونگ،

یهوه به این نمی‌اندیشد که از فرزند شرورش [شیطان] حساب پس بخواهد؛ نیز هرگز به فکرش خطور نمی‌کند که با توضیح علت رفتارش، ایوب را دست‌کم از نظر اخلاقی خرسند کند. در عوض، او توفانِ قدرِ قدرتی و غریبِ ملامت‌هایش را بر سر ایوب فرو می‌ریزد.^۱

یونگ معتقد است که این نکته ما را به بررسی ضمیر ناخودآگاه خداوند رهنمون می‌کند. با توجه به توافقاتِ خدا و شیطان، چگونه ممکن است خداوند نتیجه‌ی چنین آزمونی را پیشاپیش نداده؟ پروردگار دانای مطلق است و از این رو هیچ‌گاه نباید غافلگیر شود. خدا طی هفتاد و یک آیه ایوب را فریادکشان توبیخ می‌کند (کتاب ایوب، از باب ۳۸ آیه ۱ تا باب ۴۰ آیه ۲ و از باب ۴۰ آیه ۷ تا باب ۴۱ آیه ۲۶) و یونگ می‌پرسد که قصد خداوند از این کار چیست. ایوب بر وضعیت خود وقوف دارد و همین موضوع نشان می‌دهد که بر قدرت خدا گردن نهاده است. او فقط سؤال می‌کند که چرا به چنین وضعیتی گرفتار آمده است. این پرسش را خداوند هرگز پاسخ نمی‌گوید. پروردگار، با توجه به علم مطلقش، قاعدتاً این موضوع را نیز از قبل می‌دانسته است. یونگ استدلال می‌کند که بنابر این، خداوند در این آیات حتماً منظور دیگری دارد:

ایوب صرفاً مناسبتی بیرونی برای معلوم شدن فرایندی از احتجاج درونی در خداوند است. در فریادهای رعدآسای خدا بر سر ایوب، موضوع اصلی چنان نادیده انگاشته می‌شود که ما خواه ناخواه متوجه‌ی توجه مفرط خداوند به خودش می‌شویم یهوه حتماً دریافته بود که ایمان ایوب تزلزل‌ناپذیر است و شیطان در این شرط‌بندی خواهد باخت. . . . ایوب هیچ چاره‌ی دیگری ندارد الا این‌که درخواست خود برای عدالت را رسماً پس بگیرد.^۱

ایوب با گذاشتن دست‌هایش بر روی دهان و جواب ندادن [به توبیخ‌ها و ملامت‌های خداوند] دقیقاً همین کار را می‌کند. به عقیده‌ی یونگ، تسلیم شدن ایوب باعث فروخوانیدن خشم خداوند می‌گردد، زیرا پس از این‌که ایوب در خصوص علت مصیبت‌هایش خدا را دیگر مورد پرسش قرار نمی‌دهد، خداوند دوستان بی‌وفای ایوب را متنبه می‌کند و فرزندان و احشامی دو برابر فرزندانی و احشامی که ایوب قبلاً داشت به او می‌بخشد. ایوب — همچون همه‌ی انسان‌ها — در «موقعیتی ناممکن» گرفتار آمده است، زیرا یهوه «از یک‌سو حیات و سعادت بشر را بی‌هیچ ملاحظه‌ای پایمال می‌کند و از سوی دیگر انسان را به عنوان شریک خود نیاز دارد».^۲

با ذکر نکات فوق، یونگ داستان ایوب را کنار می‌گذارد و به حلول خداوند در کالبد عیسی می‌پردازد. از نظر یونگ، «دلیل واقعی انسان شدن خداوند این است که در رویارویی با ایوب طلبیده شود».^۳ اولاً یونگ دوباره این پرسش را مطرح می‌کند که چرا تجسد خداوند ضروری است. اگر خداوند در همه‌ی جلوه‌های عالم خلقت متجلی است، پس چرا باید [در جسم پیامبرش] متجسد شود؟ اگر قرار است عیسی ما انسان‌ها را نجات

۱. همان منبع، ص.ص. ۳۷۹ — ۳۷۸.

۲. همان منبع، ص. ۳۸۴.

۳. همان منبع، ص.ص. ۳۹۷.

دهد، آیا برای خداوند ساده‌تر نمی‌بود که همین هدف را با رهانیدن بشر از شیطان — یا جلوگیری از شرارت شیطان — محقق سازد؟ به عقیده یونگ، این کار از انسان شدن [به صورت عیسی] و آبستنی پاک [مریم مقدس] و به دنیا آوردن بچه در عین بکارتِ مادر و غیره بسیار راحت‌تر است.^۱

خداوند می‌بایست متجسد شود زیرا او به برتری اخلاقی ایوب پی برده است: «یهوه باید انسان شود، دقیقاً به این سبب که او به انسان ظلم کرده است.»^۲ به نظر یونگ، این آگاهی صرفاً می‌تواند نتیجه‌ی شرط‌بندی شیطان باشد. وی انگیزه‌ی خداوند برای تجسد را به اختصار و وضوح چنین بیان می‌کند:

می‌توان چنین جمع‌بندی کرد که علت اصلی تجسد عبارت است از ارتقاء منزلت ایوب و مقصود از آن هم تمایزگذاری ضمیر آگاه یهوه است. برای تحقق چنین مقصودی، به وضعیتی بسیار جدی و وخیم نیاز بود ... وضعیتی که بدون آن، نیل به سطح عالی‌تری از ضمیر آگاه ناممکن می‌شود.^۳

یونگ پس از برشمردن شباهت‌های بین [تولد] مسیح و نمونه‌های دیگری از روایت‌هایی که آن‌ها را داستان‌های «تولد یک قهرمان»^۴ می‌نامد، توضیح بیشتری درباره‌ی رابطه‌ی ایوب و یهوه و مسیح می‌دهد. به اعتقاد او، هنگامی که مسیح به صلیب کشیده می‌شود، سرانجام رنج و محنت ایوب را درمی‌یابد. یونگ این وقوف را «پاسخ به ایوب» می‌نامد^۵ و با مرتبط کردن آن با کهن‌الگوها می‌گوید:

۱. همان منبع، ص. ۴۰۲-۳۹۹.

۲. همان منبع، ص. ۴۰۵.

۳. همان منبع، ص. ۴۰۶.

۴. همان منبع، ص. ۴۰۸-۴۰۵.

۵. همان منبع، ص. ۴۰۹-۴۰۸. نقل قول طولانی بعدی نیز از همین جاست.

از دیدگاه روانشناسی، کاملاً محتمل است که ضمیر ناخودآگاه یا یک کهن‌الگو، انسان را از هر حیث زیر نفوذ خود قرار دهد و جزء جزء سرنوشت او را رقم بزند.... گمان خود من این است که مسیح چنین شخصیتی بود. سرگذشت او دقیقاً سرگذشت انسانی است که در عین حال خدا هم هست. به عبارتی، زندگی مسیح همچون یک نماد است، یعنی در زندگی او اجزائی با سرشت نامتجانس ترکیب شده‌اند، گویی که ایوب و یهوه در شخصیتی واحد درآمیخته‌اند. اختلاف یهوه با ایوب باعث شد که یهوه در پی انسان شدن باشد؛ زندگی و رنج‌های مسیح این قصد را محقق ساخت.

مهم است که هشدارهای یونگ در مقدمه‌ی کتاب پاسخ به ایوب را به یاد داشته باشیم. او مدعی تخصص در کتاب مقدس نیست، بلکه صرفاً می‌کوشد این داستان‌ها را از منظری روانشناسانه و بر پایه‌ی تجربیاتش درباره‌ی رابطه‌ی عناصر فردی و جمعی در ساختار روان انسان توضیح دهد. اما خواننده به راحتی می‌تواند دریابد که چرا برخی محققان، نظرات یونگ و نحوه‌ی مطرح ساختن این نظرات را مناقشه‌برانگیز دانسته‌اند. دیدگاه‌های یونگ بویژه زمانی بحث‌انگیز جلوه می‌کنند که خواننده هشدارهای او را از یاد ببرد و کتاب او را مبین چیزی به غیر از قرائت روانشناسانه‌ی [داستان زندگی ایوب یا عیسی مسیح (ع)] تلقی کند. یونگ در دو بخش بعدی کتابش به ترتیب به مفاهیم «دجال» و «روح القدس» می‌پردازد و سپس آموزه‌ی رستگاری پس از مرگ مسیح را مورد بحث قرار می‌دهد.

چنان‌که پیشتر گفتیم، یونگ می‌خواهد اندیشه‌ی رستگاری از طریق مسیح را بر اساس علم مطلق خداوند بفهمد. به این منظور، یونگ پرسش‌های زیر را مطرح می‌کند:

این چگونه پدری است که ترجیح می‌دهد پسرش را بیرحمانه بکشند، اما حاضر نیست مخلوقات بی‌خرد خود را که توسط شیطان عزیزدانه‌اش به گمراهی و فساد کشانده شده‌اند مورد عفو و رحمت قرار دهد؟ قربانی کردن فرزند پسر به این شکل هولناک و بدوی، قرار است نشان‌دهنده‌ی چه چیز باشد؟ احتمالاً مهر و محبت خداوند؟ یا سرسختی و آشتی‌ناپذیری او؟^۱

یونگ یادآوری می‌کند که قربانی کردن فرزند پسر، از جمله مضامین آشنای تورات است. در «سفر پیدایش» (باب ۲۲، آیات ۱۹-۱)، خداوند از ابراهیم می‌خواهد که پسرش اسحاق را قربانی کند. در «سفر خروج» (باب ۲۲، آیه‌ی ۲۹)، در دستوراتی که پس از «ده فرمان» ذکر شده‌اند، اسرائیلیان مکلف به قربانی کردن پسران ارشدشان می‌شوند. در این بخش‌های تورات نیز چون خدا دانای مطلق همه‌چیز است، پس نیازی به آزمایش ایمان رسولان یا بندگان خود ندارد. اگر فرض کنیم که مسیح قربانی می‌شود تا بشر نجات پیدا کند، آن‌گاه باز هم این پرسش مطرح می‌گردد که بشر قرار است از چه چیز نجات یابد؟ یونگ می‌گوید عمل خداوند «مثل عمل پسرش، عبارت است از نجات انسان از خودش».^۲ یونگ سپس به بحث درباره‌ی این موضوع می‌پردازد که نشانه‌هایی حاکی از این تمایزگذاری در ضمیر آگاه یهوه را در سایر بخش‌های کتاب مقدس هم می‌توان یافت: کتاب حزقیال^۳ نبی و کتاب دانیال^۴ نبی در تورات و کتاب خنوخ^۵ در «نوشته‌های مجعول». همه‌ی این کتاب‌ها دربرگیرنده‌ی غیب‌گویی‌ها و شهودهایی (از جمله درباره‌ی چهارگانگی) هستند و لذا با علاقه‌ی وافر یونگ به کهن‌الگوها سازگارند. به سبب ماهیت پیش‌گویانه‌ی کتاب‌های حزقیال نبی و دانیال نبی، در مسیحیت

۲. همان منبع، ص. ۴۱۹.

3. Ezekiel
5. Enoch

4. Daniel

۱. همان منبع، ص. ۴۱۸.

تأکید خاصی بر این دو کتاب می‌شود. اما یونگ در تحلیل خود، بیشتر به کتاب خنوخ می‌پردازد. در پایان بحث، یونگ به استناد این نشانه‌ها نتیجه می‌گیرد که ساختارهای تاریخی موجود راه مسیحیت را هموار کرده بودند. وی سپس به‌طور خاص تعالیم عیسی مسیح را بررسی می‌کند.

تعالیم مسیح بویژه در خصوص این که خداوند از مقام پدری دلسوز برخوردار است، موجب برخی از همان مسائلی می‌شود که در بالا بحث کردیم. یونگ مجدداً این «تناقض تحمل‌ناپذیر» را یادآوری می‌کند که

این خدای فوق‌العاده نیک‌سرشت، ... لطف و مرحمت خود را صرفاً به واسطه‌ی یک قربانی انسانی شامل حال بندگانش می‌کند، آن هم قربانی کردن پسر خودش.... این حقیقت شگفت‌آور را از نظر دور نباید داشت که خدای نیکی به قدری بی‌گذشت است که فقط قربانی شدن یک انسان می‌تواند او را آرام کند!^۱

لیکن حتی قربانی هم کفایت نمی‌کند. به اعتقاد یونگ، خداوند هنوز هم در ناخودآگاهی است، زیرا شیطان مجازات نشده و کماکان دست اندر کار فریب مؤمنان است. یونگ متذکر می‌گردد که:

به رغم همه‌ی خطاهایش و نیز به رغم این که خداوند خواهان رستگاری بشر است، ابلیس هنوز هم از جایگاهی بسیار قدرتمند برخوردار است و تمامی مخلوقات زمینی را تحت نفوذ خود دارد....
منطقاً توقع ما از «بشارت‌های نیک»^۲ جز این است. شرارت به هیچ وجه محدودیتی ندارد.... خداوند هنوز هم در استفاده از زور برای مهار کردن شیطان، مردّد است. لابد او هنوز نمی‌داند که وجه تاریک

۱. همان منبع، ص. ۲۳۰.

۲. اشاره‌ای است به انجیل که کتاب رستگاری مؤمنان تلقی می‌گردد. (م)

و سیاهش چقدر به این فرشته‌ی خباثت التفات دارد. طبعاً این وضعیت نمی‌تواند از «روح حقیقت»، که در سرشت آدمی جای گرفته است، تا ابد پنهان بماند؛ لذا خداوند دلیل دیگری برای آشفته‌گی ضمیر ناخودآگاه به وجود آورد و ... وحی بزرگ دیگری نازل کرد ... که عبارت است از مکاشفه‌ی یوحنا‌ی رسول.^۱

مکاشفه‌ی یوحنا — که یونگ بقیه‌ی کتاب پاسخ به ایوب را عمدتاً به تحلیل آن اختصاص داده — در پایان عهد جدید قرار دارد و آخرالزمان را پیشبینی می‌کند. این وحی در یک حالت شهودی به یوحنا نازل گردید: «مکاشفه‌ی عیسی مسیح ... که با فرستادن فرشته‌ی خداوند به بنده‌اش یوحنا آشکار گردید.»^۲

یونگ در نخستین بخش از تحلیلش، نسبت بین نویسنده‌ی مکاشفات و موضوع آن را مورد بررسی قرار می‌دهد و سپس عیسای مکاشفات را با عیسای اناجیل چهارگانه‌ی عهد جدید مقایسه می‌کند. او برخی ویژگی‌های عیسی مسیح در مکاشفات را که با شخصیتش ناسازگار به نظر می‌رسند، برمی‌شمارد و اشاره می‌کند که یوحنا در توصیف عیسی می‌گوید که شمشیری دودم از دهانش بیرون آمده بود (باب ۱، آیه ۱۶). یونگ درباره‌ی این آیه چنین اظهار نظر می‌کند که این [شمشیر] «برای جنگ و خون‌ریزی مناسب‌تر به نظر می‌آید تا برای مهر و محبت برادرانه».^۳ بلافاصله پس از آیه‌ی مذکور، یوحنا پیام‌های عیسی برای کلیساهای هفت‌گانه را شرح می‌دهد. پنج مورد از این پیام‌های هفت‌گانه صبغه‌ای منفی دارند و هشداردهنده‌اند (از باب ۲ آیه ۱، تا باب ۳ آیه ۲۲) و از واژگان و لحنی پُرخشونت در آن‌ها استفاده شده است. هشدارها و تهدیدات مسیح درباره‌ی

۲. مکاشفه‌ی یوحنا‌ی نبی، باب ۱، آیات ۱-۲.

۱. همان منبع، ص. ۴۳۴.

۳. همان منبع، ص. ۴۳۶-۴۳۵.

این کلیساها، «با شخصیت "رئیس" بدخلق و زورگویی تناسب دارد که از هر حیث مشابه است با "سایه‌ی" یک اسقف موعظه‌کننده درباره‌ی مهر و محبت^۱». به همین منوال، یونگ پس از بحث درباره‌ی مشابهت‌های مکاشفه‌ی یوحنا و اسطوره‌های یونانی و هندی، مجدداً به بررسی تصویر مسیح و رابطه‌ی آن با روان یوحنا می‌پردازد:

تصویر ذهنی - مسیح یوحنا که تحت‌الشعاع احساساتی منفی قرار دارد، تبدیل شده است به یک انتقام‌جوی بیرحم که دیگر هیچ شباهت چشمگیری با یک منجی ندارد. چه‌بسا این نگاره - مسیح دست‌آخر بیشتر واجد خصوصیات انسانی یوحنا باشد (همان یوحنایی که سایه‌اش جبران‌کننده‌ی مافات شخصیت اوست) و نه واجد خصوصیات منجی لاهوتی‌ای که در مقام «نور انوار» هیچ «تاریکی‌ای» در ذاتش ندارد.... می‌توانیم این نگاره را هر جور که می‌خواهیم در نظر بگیریم، اما انتقام‌جو و داور - برحسب بشارت [کتاب مقدس] مهر و محبت - همچنان نگاره‌ای بدنهاد خواهد بود.^۲

به عقیده‌ی یونگ، یوحنا به این دلیل اسطوره‌های مختلف را با یکدیگر تلفیق کرد که مکاشفاتش از ضمیر ناخودآگاه جمعی نشئت گرفته بودند. این مکاشفات «به قدری در شکل و قالب جمعی و کهن‌الگویی توصیف‌شدنی‌اند که فروکاستن آن‌ها ... به وضعیتی صرفاً شخصی برای مان ناممکن است».^۳ یونگ پس از بحث درباره‌ی جنبه‌های نمادین «مهرهای هفت‌گانه» و «فاحشه‌ی بزرگ بابل»^۴، که از بخش‌های معروف مکاشفات

۱. همان منبع، ص. ۴۳۷-۴۳۶.

۲. همان منبع، ص. ۴۴۲.

۳. همان منبع، ص. ۴۴۳.

۴. در خصوص «مهرهای هفت‌گانه» و «فاحشه‌ی بزرگ بابل»، مراجعه کنید به مکاشفات یوحنا، باب‌های ۸-۶ و نیز باب ۱۷. (م)

هستند، مجدداً تحلیلی روانشناسانه از شخصیت یوحنا ارائه می‌دهد.

یونگ مکاشفات یوحنا را خیال‌پردازی‌های خشونت‌بار خود یوحنا می‌انگارد و به ما یادآوری می‌کند که یوحنا به این مکاشفات وقوفی آگاهانه ندارد. در نامه‌های یوحنا (اگر فرض کنیم که همان یوحنا مکاشفات این نامه‌ها را نوشته است)، صرفاً از مهر و محبت سخن به میان می‌آید، حال آن‌که در جای‌جای مکاشفات از مرگ زنان و کودکان بی‌ایمان صحبت شده است. از نظر یونگ، یوحنا — همچون ایوب — «روی درنده‌خو و دهشتناک بهوه» را دیده و آموخته است که «خدا را می‌توان دوست داشت، اما باید از او هراسید».^۱ یونگ که در سال ۱۹۵۲ کتاب پاسخ به ایوب را می‌نوشت، پس از دیدن دو جنگ جهانی و گسترش سلاح‌های هسته‌ای، از بسیاری جنبه‌های مکاشفات یوحنا هراسیده است. یک عمل [مانند شروع جنگ هسته‌ای] می‌تواند موجب نابودی به سبک و سیاق آخرالزمان شود.

(آن طناب داری را که می‌تواند هر لحظه بشر را اعدام کند، نه طبیعت بلکه «نبوغ بشر» بافته است. این صرفاً راه دیگری برای بیان همان چیزی است که یوحنا «خشم خداوند» نامیده است.)^۲

همین وضعیت است که ما را به پرداختن به موضوع شرّ و خباثت که پیشتر ذکر شد، وامی‌دارد؛ زیرا دین‌داران زمانه‌ی ما «رویدادهایی چنان گیج‌کننده و بی‌سابقه را از سر گذرانده‌اند» که مسئله‌ی شرّ «به یک کابوس همگانی دینی تبدیل شده است».^۳ یونگ متذکر می‌شود که فکر و ذکر کیمیاگران یونانی و مسیحی نیز قرن‌های متمادی به همین مسئله معطوف بود. امروزه انسان «مسئولیت جدیدی» دارد که هیچ راه گریزی از آن نیست، زیرا «خدای تاریکی، بمب اتمی و سلاح‌های شیمیایی را به آرامی» در اختیار ما قرار داده

۲. همان منبع، ص. ۴۵۱.

۱. همان منبع، ص. ۴۵۰.

۳. همان منبع، ص. ۴۵۳.

و از این طریق «به ما قدرت بخشیده است تا آخرالزمان را محقق کنیم».^۱ به این سبب، «دیگر نمی‌توانیم کور و ناخودآگاه باقی بمانیم»، بلکه باید «سرشت خداوند و فرایندهای مابعدالطبیعی را بشناسیم» تا بتوانیم خویشتن را دریابیم.^۲ پس از بحث بیشتری راجع به «عروج مریم مقدس»، یونگ آخرین نکته‌ی مهم خود را ذکر می‌کند، نکته‌ای که در واقع کتاب پاسخ به ایوب را به سایر آثارش پیوند می‌دهد:

خواننده اکنون دیگر باید متوجه شده باشد که شرح من درباره‌ی تکوین مقولات نمادین، با فرایند تمایزگذاری ضمیر آگاه انسان همخوانی دارد. لیکن از آن‌جا که ... کهن‌الگوها صرفاً آبژه‌های ذهن بشر نیستند بلکه عواملی فوق‌العاده مهم (یعنی سوژه‌هایی زنده) هستند، تمایزگذاری ضمیر آگاه را می‌توان پیامد مداخله‌ی پویایی‌هایی دانست که به نحوی متعالی شرطی شده‌اند. در این وضعیت، کهن‌الگوها هستند که دگرگونی اولیه را محقق می‌سازند.^۳

با این همه، ما ناگزیر هم با عوامل خودمختار روبه‌رو خواهیم بود — یعنی با جنبه‌ی ناخودآگاه خدا (از طریق روح‌القدس) — و هم با آن جنبه‌ی خودآگاهی که بر انسانیت ما تأکید می‌گذارد. یونگ بحث خود را با گفتن این نکته به پایان می‌برد که:

حتی سرشت انسان روشن‌ضمیر نیز تغییر نمی‌کند و هرگز جایگاهی مهم‌تر از «خود»^۴ محدود او در مقابل «احد» درونش نمی‌یابد، «احدی» که صورتش هیچ حد و مرز شناختنی‌ای ندارد،

۱. همان منبع، ص. ۴۶۱. یونگ در کتاب *آیون*، که تقریباً همزمان با پاسخ به ایوب نوشته شد، نکات مشابهی را ذکر می‌کند. مراجعه کنید به م.آ. ج. ۹، ص. ص. ۳۶ و ۱۰۹.
 ۲. کتاب فوق‌الذکر، ص. ۴۶۱. ۳. همان منبع، ص. ۴۶۹.

انسان را از همه‌ی جهات احاطه کرده است، همچون ژرفنای زمین بی‌انتها و همچون فلک پهن‌اور است.^۱

بنابراین، انسان باید از طریق پذیرفتن و کاویدن و تحلیل کردن رؤیاها و شهودهایش، به امر جمعی وقوفی آگاهانه یابد. ما آدمیان باید سایه‌ی خویش را بپذیریم و آن فرایند فردانیتی را که یونگ بارها پیش از این ذکر کرده است، تکمیل کنیم.

ادیان شرقی

عنوان مجلد یازدهم از مجموعه آثار یونگ عبارت است از روانشناسی و دین: غرب و شرق. بخش «غرب» در این مجلد شامل دو اثری است که پیشتر بررسی کردیم، به علاوه‌ی برخی نوشته‌های کوتاه‌تر درباره‌ی نقش دین در روان‌درمانی و نمادهای دینی و نیز مقدمه‌هایی که یونگ بر کتاب‌های سایر متفکران نوشته است. بخش «شرق» عمدتاً از مقدمه‌ها یا پیش‌گفتارهایی تشکیل گردیده که یونگ بر آثار دیگران نوشته است، به علاوه‌ی برخی مقالات کوتاه درباره‌ی یوگا و ژرفاندیشی. البته در خصوص این‌که آیا اندیشه‌های یونگ را در این نوشته‌ها باید مربوط به فلسفه دانست یا مربوط به دین، اتفاق نظر وجود ندارد. می‌توان گفت دیدگاه هر کسی درباره‌ی فلسفی یا دینی بودن محتوای این نوشته‌ها، بستگی به تعریفش از فلسفه یا دین دارد. در کتاب حاضر، ملاک ما همان نظری است که خود یونگ و ویراستاران آثارش بیان کرده‌اند، زیرا پرداختن به تعریف فلسفه و دین از حیطه‌ی موضوعات این کتاب خارج است.

در بخش حاضر، مقاله‌ی کوتاهی را بررسی خواهیم کرد با عنوان «تفاوت تفکر شرقی با تفکر غربی»، که در واقع بخشی از اثر دیگری از

یونگ است با این عنوان: «تفسیری روانشناسانه بر کتاب تبتی رهایی بزرگ»^۱ این مقاله نخستین بار در سال ۱۹۳۹ و به زبان انگلیسی نوشته شد، اما در سال ۱۹۵۴ منتشر گردید، یعنی مقارن با چاپ ترجمه‌ای که قرار بود همراه با آن منتشر شود. فهمیدن اندیشه‌های مطرح‌شده در این مقاله‌ی کوتاه، به فهم آن اندیشه‌های شرقی‌ای کمک می‌کند که در آثار بررسی‌شده در بخش‌های بعدی کتاب حاضر تحت عنوان «کیمیاگری» و «اسطوره‌شناسی» مورد بحث قرار می‌گیرند.

(عمده‌ترین تفاوت تفکر شرقی با تفکر غربی این است که فلسفه و روانشناسی در غرب بر جدایی ذهن فرد از جامعه و جهان هستی و بالعکس تأکید گذارده‌اند، حال آن‌که در اندیشه‌ی شرق بر ارتباط ذاتی ذهن فرد با جامعه و جهان هستی پافشاری می‌شود. از نظر یونگ، شکلی که هر مکتب فلسفی به خود می‌گیرد، بستگی به زمان و مکان ظهور آن مکتب و نیز بستگی به شخصیت پدیدآورندگان آن مکتب دارد)^۲ یونگ این تفاوت بنیادین را چنین شرح می‌دهد:

(اندیشه‌ی شرق، واقعیت روانی را شالوده‌ی خویش قرار می‌دهد؛ به بیان دیگر، در این اندیشه روان انسان شرط اصلی و منحصربه‌فرد وجود است. به نظر چنین می‌آید که گویی این

۱. «تفسیری روانشناسانه درباره‌ی کتاب تبتی رهایی بزرگ»، م.آ.، ج. ۱۱، ص. ۵۰۸ - ۴۷۵. بخش نخست، «تفاوت تفکر شرقی با تفکر غربی»، در صفحات ۴۹۳-۴۷۵ درج گردیده است. لازم به ذکر است که من واژه‌های «شرق» و «غرب» و اصطلاحات مربوط به آن‌ها را تا این بخش در گیومه قرار داده‌ام، اما به رغم این‌که در بخش‌های بعدی از گیومه استفاده نکرده‌ام شما در بقیه‌ی بخش‌های کتاب حاضر هم این اصطلاحات را باید همراه با گیومه در نظر بگیرید. در کمره‌ی زمین، هیچ جهتی را گرفتن شما دارد. برای ارجاع دقیق‌تر، بجاست که از اصطلاحات «آسیایی» و «اروپایی» برای اشاره به «شرق» و «غرب» استفاده کنیم. ناگفته نماند که خود یونگ از دو اصطلاح شرق و غرب استفاده می‌کند و برای آن‌ها گیومه هم به کار نمی‌برد.

۲. همان منبع، ص. ۴۷۶ و ۴۷۸.

[اندیشه] ... حقیقتی مربوط به روان یا خلق و خوی آدمی است و نه نتیجه‌ی استدلال فلسفی. نقطه‌نظر شرقی نوعاً نقطه‌نظری درون‌گراست، در تباین با نقطه‌نظر غربی که به همان میزان برون‌گراست... شاید بتوان گفت که درون‌گرایی «سبک و سیاق» شرق — یعنی نگرشی مألوف و جمعی در شرق — است، درست همان‌گونه که برون‌گرایی «سبک و سیاق» غرب است.^۱

یونگ در بخش دیگری از مقاله‌اش متذکر می‌شود که هر دو سنت شرقی و غربی، به رغم اعتباری که از فرهنگ خود کسب می‌کنند، یک‌سو نگرند. غرب ارزش «ذهن یگانه» را می‌کاهد و شرق هم «به جهان خودآگاهی کم بها می‌دهد»^۲

فرهنگ‌های مختلف را، همچون افراد مختلف، نمی‌توان به سهولت با یکدیگر پیوند داد و تفاوت‌های‌شان را از میان برداشت. یونگ اطمینان ندارد که این کار، حتی اگر شدنی بود، مقرون به صواب است. از نظر او، اولی‌تر این است که وجود این قبیل تفاوت‌ها را تصدیق کنیم. برای نیل به جنبه‌های ارزشمند [فرهنگ] شرق (و به گمان من سایر فرهنگ‌ها)، می‌بایست آن جنبه‌ها را از درون و از طریق فرایندی با هدف مشابه به دست آورد، نه از راه تقلید (یا سرقت). به سخن دیگر، فرایند مناسب برای این هدف، همانا فرایند فردانیت است.^۳

کیمیاگری

یونگ موضوعات مربوط به کیمیاگری را نیز همچون دین، در اکثر

۲. همان منبع، ص. ۴۹۳.

۱. همان منبع، ص. ۴۸۱.

۳. همان منبع، ص. ص. ۴۸۴-۴۸۲، ۴۹۲-۴۹۱. چنان که در بخش «کیمیاگری» خواهیم دید، نظری که یونگ در خصوص تقلید از کیمیاگری چینی بیان می‌کند، مشابهت فراوانی با نظری ابرنژشده در این جا دارد.

نوشته‌های دوره‌ی پختگی اندیشه‌هایش مورد بحث قرار داده است. آن آثار یونگ که تقریباً به طور کامل راجع به کیمیاگری‌اند، سه مجلد از مجموعه آثار او را در بر می‌گیرند (مجلدهای ۱۲ الی ۱۴) و مجموعاً شامل حدود ۱۷۰۰ صفحه می‌شوند.

توجه یونگ از زمانی به کیمیاگری معطوف گردید که دوستش ریچارد ویلهلم^۱ نسخه‌ای از ترجمه‌ی خود از یک کتاب مربوط به کیمیاگری در چین باستان را — با عنوان *راز گل طلایی* — به او اهدا کرد. یونگ در این کتاب نکاتی مرتبط با آراء خود یافت و تفسیری بر آن ترجمه نوشت. ترجمه‌ی کتاب مذکور همراه با تفسیر یونگ نخستین بار در سال ۱۹۲۹ منتشر گردید. از آن زمان، یونگ به مدت بیست و پنج سال مقالات فراوانی درباره‌ی کیمیاگری نوشت و سخنرانی‌های متعددی هم در این زمینه ایراد که متن‌شان منتشر شدند. در سال ۱۹۵۵، یونگ کتابی را با عنوان *وحدت اسرارآمیز: پژوهشی در خصوص تجزیه و ترکیب قطب‌های مخالف روانی در کیمیاگری* منتشر کرد که در زمره‌ی مهم‌ترین آثار خود می‌پنداشت. این کتاب همچنین طولانی‌ترین اثر یونگ است.

خواندن آثار یونگ در زمینه‌ی کیمیاگری، حتی برای کسانی که با سایر آثار او به خوبی آشنا هستند، کاری بسیار دشوار است. خود یونگ در مقدمه بر کتاب مذکور می‌گوید که مطالب ارائه‌شده در آن «ممکن است برای خواننده‌ای که تحصیلات دانشگاهی دارد، فوق‌العاده گیج‌کننده به نظر آید».^۲ با این همه، یونگ این کتاب را با سایر آثار او آخر عمرش که در بخش‌های قبلی کتاب حاضر (پاسخ به ایوب) و نیز در بخش‌های بعدی (همزمانی):

۱. Richard Wilhelm

۲. م.آ.، ج. ۱۴، ص. هفده. کتاب *وحدت اسرارآمیز* پژوهشی در خصوص تجزیه و ترکیب قطب‌های مخالف روانی در کیمیاگری کل جلد چهاردهم از مجموعه آثار یونگ را به خود اختصاص داده است.

اصل مرتبط‌کننده‌ی غیرعلمی) بررسی کرده‌ایم، مرتبط می‌داند.^۱

یونگ سنت کیمیاگری را واجد دو جنبه می‌داند. وی در آثاری که راجع به کیمیاگری نوشته است، مکرراً متذکر می‌شود که هر دو جنبه‌ی مورد نظر را می‌توان در متون عمده‌ی کیمیاگری یافت. تختین جنبه به سهولت به ذهن انسان مدرن خطور می‌کند. در توصیف کیمیاگر غالباً می‌گویند که او شیمی‌دان آغازین است، یعنی آن محقق که پیش از رشد و شکوفایی علم، درباره‌ی ماهیت ماده تحقیق می‌کرد. کیمیاگر در تصور ما معمولاً شخصی پنهان‌کار است که در آزمایشگاه زیرزمینی خود می‌کوشد تا سرب را به طلا مبدل کند. لیکن این فقط یکی از دو جنبه‌ی کیمیاگری — و از نظر یونگ، جنبه‌ی کمتر علاقه‌برانگیز آن — است. جنبه‌ی دوم و مهم‌تر این است که به عقیده‌ی یونگ، کیمیاگر حکم روانشناس آغازین را دارد. بنابر این دیدگاه، هدف از کیمیاگری عبارت بود از دستیابی به فردانیت و نه طلا. یونگ کیمیاگری را تلاشی می‌داند به منظور ارتقاء مفاد ضمیر ناخودآگاه به سطح ضمیر آگاه.^۲

آنچه به دنبال می‌آید، شرحی است از عمده‌ترین مضامین آثاری که یونگ در اواخر عمر نوشت. البته این بدان معنا نیست که خلاصه‌ای از همه‌ی مطالبی که یونگ راجع به کیمیاگری نوشته، در این جا ارائه گردیده است. خواننده خود باید تصمیم بگیرد که آیا می‌خواهد این موضوعات دشوار را از راه مطالعه‌ی بیشتر بخواند یا خیر.

نمادهای کیمیاگری در خواب

بررسی آثار یونگ در زمینه‌ی کیمیاگری را به سه دلیل از سخنرانی او راجع به

۱. همان منبع، ص. پانزده.

۲. برای آشنایی با دیدگاهی سنتی‌تر درباره‌ی کیمیاگری، مراجعه کنید به کتاب‌های بخش «سایر آثار» در فهرست منابع کتاب حاضر.

نمادهای کیمیاگری در خواب آغاز می‌کنم. نخست این‌که به غیر از تفسیر یونگ بر کتاب *راز گل طلایی*، سخنرانی مذکور اولین اثر عمده‌ی او درباره‌ی کیمیاگری است. دوم این‌که وی در این سخنرانی همان مطالبی را مورد استفاده قرار می‌دهد که در کتاب روانشناسی و دین استفاده می‌کند، یعنی همان کتابی که دربرگیرنده‌ی مجموعه سخنرانی‌های دو سال بعد او در دانشگاه ییل^۱ است و ما آن را در ابتدای فصل حاضر بررسی کردیم. سوم این‌که این سخنرانی، روش‌شناسی یونگ در تحقیق راجع به کیمیاگری را به وضوح روشن می‌سازد. سخنرانی مذکور را (با عنوان «نمادپردازی رؤیاهای فردی در پیوند با کیمیاگری») از منظری خاص‌تر در بخش بعدی نیز مورد بحث قرار خواهیم داد، زیرا در آن بخش قصد داریم به اشکال موسوم به «ماندالا» بپردازیم که موضوعی کاملاً مرتبط با کیمیاگری محسوب نمی‌شوند.

مطالب مطرح‌شده در این سخنرانی و کتاب *روانشناسی و دین*، گرچه یکسان هستند، اما یونگ آن‌ها را با اهداف متفاوتی مطرح می‌کند. در *روانشناسی و دین*، علاوه بر اظهار نظرهایی کلی درباره‌ی نسبت روانشناسی با دین، یونگ به رؤیاهای یکی از بیمارانش استناد می‌کند تا آن دیدگاه‌های فراگیری را اثبات کند که در بخش نخست فصل حاضر مورد بررسی قرار دادیم. او در یک زیرنوشت توضیح می‌دهد که ۷۴ رؤیا از بیش از ۴۰۰ رؤیای بیمار مذکور را در اثری دیگر تحلیل کرده است، اما در این کتاب قصد دارد همان رؤیاها را از منظری دیگر بکاود. یونگ می‌افزاید که چون «هر رؤیا واجد جوانب گوناگونی است، پس می‌توان آن را از زوایای مختلفی مطالعه کرد»^۲ اما در سخنرانی‌ای که در این جا می‌خواهیم بررسی کنیم، او هدف متفاوتی دارد:

نمادهای فرایند فردانیت که در انواع رؤیا نمایان می‌شوند، تصاویری

کهن‌الگویی‌اند که فرایند مرکزیت‌دهنده‌ی شخصیت — یا ایجاد مرکزی جدید برای شخصیت — را به نمایش می‌گذارند.^۱

در این رؤیاها، هم نمادپردازی کیمیاگرانه مشهود است و هم نمادپردازی اشکال‌ماندالا. جنبه‌های کمابیش مرتبط با کیمیاگری را یونگ در فصل دوم کتاب و نمادپردازی اشکال‌ماندالا را در فصل سوم شرح می‌دهد. در این‌جا، ما عمدتاً به جنبه‌های مرتبط با کیمیاگری خواهیم پرداخت.

شیوه‌ای که یونگ در تحلیل این جنبه‌ها در پیش می‌گیرد، خلاف شیوه‌ای است که خود به‌طور معمول توصیه می‌کند. وی در این سخنرانی زمینه‌ی این رؤیاها را مورد کنکاش قرار نمی‌دهد زیرا این رؤیاها را کثیر «زنجیره‌ی منسجمی را تشکیل می‌دهند که معنا در هر حلقه‌ی آن تدریجاً و خودبه‌خود آشکار می‌شود».^۲ یونگ همچنین تصویر بیش از ۱۰۰ اثر هنری را که مضامین این رؤیاها را به نمایش می‌گذارند، نشان می‌دهد و یکی از مهم‌ترین اندیشه‌های بعدی خود را به‌طور خلاصه و بسیار روشن در پاراگراف زیر بیان می‌کند:

بیمارِ رؤیابین هیچ وقوف خودآگاهانه‌ای به این موضوع نداشت [که اندیشه‌های کیمیاگرانه را در رؤیاهایش احیا می‌کند]، اما در ضمیر ناخودآگاهش غرق در دریای تداعی‌های تاریخی بود. به همین سبب، او در رؤیاهایش به گونه‌ای رفتار می‌کرد که گویی از این سیر و سفرهای شگرف به تاریخ ذهن بشر کاملاً آگاه است. در حقیقت، این بیمار شارح ناخودآگاهِ تکوینِ خودمختارانه‌ی روان است، درست مثل کیمیاگران قرون وسطی یا نوافلاطونیان دوره‌ی باستان. لذا با اندکی ناباوری می‌توان گفت که تاریخ را به همان سهولتی که بر مبنای متون واقعی برمی‌سازیم، بر مبنای ضمیر ناخودآگاهِ خود نیز می‌توانیم برسازیم.^۳

۱. نمادپردازی رؤیاهای فردی در پیوند با کیمیاگری، م.آ. ج. ۱۲، ص. ۴۱.
 ۲. همان منبع، ص. ۴۵.
 ۳. همان منبع، ص. ۸۶.

یونگ مایل است بر این نکته تأکید گذارد که بیمارش را به دیدن این رؤیاهای سوق نداده است. در واقع، مجموعه رؤیاهای این بیمار پیش از آن که یونگ تحلیل کیمیاگری را آغاز کند، تکمیل شده بود. کلیه‌ی مضامینی که در بخش‌های زیر توضیح خواهیم داد (به غیر از «تک‌شاخ»)، در رؤیاهای بیمار مورد نظر حادث شده بودند.

مرکوریوس^۱ و اکسیر اعظم

در متون کیمیاگری، بیش از هر کس دیگری از مرکوریوس نام برده شده است. البته از او با نام یونانی‌اش یعنی هرمس^۲ و نیز با انبوهی از نام‌های شخصیت‌های مشابه در سایر نظام‌های اسطوره‌ای (مانند «وُتان» در اسطوره‌های اسکاندیناوی) هم یاد می‌شود. مرکوری نام یکی از خدایان اسطوره‌های رومی است، اما این نام همچنین به سیماب اطلاق می‌شود که عنصری شیمیایی است و مردم آن را جیوه می‌نامند (همان مایعی که در گذشته اغلب در دماسنج به کار می‌رفت). (مرکوری به صورت‌های مختلف با عناصر اربعه درمی‌آمیزد. گاه به آب تشبیه می‌شود و گاه به آتش یا باد یا خاک^۳) به‌طور کلی، یونگ (مرکوری) را «شکلی از فرافکنی‌های^۴ ضمیر ناخودآگاه» قلمداد می‌کند.

مرکوریوس همچنین به کرات واجد ذاتی یگانه یا سه‌گانه نمایانده می‌شود و این تناظر دارد با کارکرد سه‌گانگی [یا «تثلیث»] در الهیات سستی مسیحی.^۵ یونگ شش ویژگی اصلی مرکوریوس را در پایان مقاله‌اش به شرح زیر خلاصه می‌کند:

1. Mercurius

2. Hermes

۳. «روح موسوم به مرکوریوس»، م.آ.، ج ۱۳، ص.ص. ۲۲۰-۲۰۷.

۴. «فرافکنی» (projection) نوعی سازوکار دفاع روانی است که در آن، فرد دیگران را به دلیل مشکلات یا اشتباهات خود سرزنش می‌کند و یا امیال غیراخلاقی خود را به آنان نسبت می‌دهد. (م)

۵. همان منبع، ص. ۲۱۱. ۶. همان منبع، ص.ص. ۲۲۴-۲۲۱.

[۱] مرکوریوس متشکل از همه‌ی قطب‌های متضادی است که می‌توان تصور کرد. بدینسان، او به نحوی کاملاً آشکار واجد ذاتی دوگانه است، اما یگانه می‌نامندش

[۲] مرکوریوس هم کیفیتی مادی دارد و هم کیفیتی روحانی.

[۳] مرکوریوس آن فرایندی است که امر فرومرتبه و مادی را به امر بلندمرتبه و روحانی تبدیل می‌کند و برعکس.

[۴] مرکوریوس ابلیس است، راهبرِ رستگاری‌بخشِ ارواح به منزلگاه مردگان، حيله‌گری که به دام نمی‌افتد و انعکاس خدا در طبیعت مادی است.

[۵] مرکوریوس همچنین انعکاس تجربه‌ای اسرارآمیز است ... که با کیمیاگری مطابقت دارد.

[۶] از این حیث، مرکوریوس از یک سو نفس را بازمی‌نماید و از سوی دیگر فرایند فردانیت را — به سبب نام‌های بی‌شمارش — همچنین ضمیر ناخودآگاه را.^۱

یونگ این تلاش سخت برای پرداختن به مرکوریوس را تجربه‌ای کهن‌الگویی محسوب می‌کند.

اکسیر اعظم آن گوهری است که یا سرب را به طلا مبدل می‌کند و یا این‌که جاودانگی را به روح انسان ارزانی می‌دارد. البته یونگ بیشتر به جنبه‌های نمادین اکسیر اعظم توجه دارد و آن جنبه‌ها را، همچون مرکوریوس، با فرایند فردانیت مرتبط می‌داند. اکسیر اعظم نیز، همانند مرکوریوس، نام‌های متعددی دارد. هر کیمیاگر منفردی ویژگی‌های متفاوتی را برای اکسیر اعظم برمی‌شمارد و نیز شیوه‌ی متفاوتی را برای دستیابی به آن ذکر می‌کند. یونگ با ارائه‌ی شرحی مبسوط درباره‌ی مشابهت‌های اکسیر

۱. همان منبع، ص. ۲۳۷. این عین گفته‌های یونگ است. او در صفحات ۲۵۰-۲۳۷ توضیح بیشتری در خصوص این نکات می‌دهد.

اعظم و مسیح در متون مربوط به کیمیاگری در سده‌های سیزدهم الی هفدهم، نشان می‌دهد که «اکسیر اعظم» به اصطلاحی برای توصیف مسیح (یا خدا) در هیئت مادی تبدیل شد.^۱

چهارگانگی

در سال ۱۹۴۴ یونگ دو سخنرانی خود را در قالب یک کتاب منتشر کرد. این دو سخنرانی عبارت بودند از «نمادپردازی رؤیاهای فردی در پیوند با کیمیاگری» (که در سال ۱۹۳۵ ایراد و در سال ۱۹۳۶ چاپ شده بود) و «اندیشه‌های دینی در کیمیاگری» (که در سال ۱۹۳۶ ایراد و در سال ۱۹۳۷ چاپ شده بود). یونگ برای کتاب *روانشناسی و کیمیاگری* مقدمه‌ی مخصوصی نوشت با عنوان «پیش‌درآمدی بر مسائل دینی و روانشناختی کیمیاگری».^۲ در این نوشتار، یونگ بحثی هم در خصوص اهمیت مفهوم چهارگانگی ارائه کرده است. یونگ در این مقدمه ابتدا نگرش خود درباره‌ی دین را تکرار می‌کند (همان نگرشی که ما در بخش‌های پیشین کتاب حاضر معرفی کردیم). در نیمه‌ی دوم مقدمه است که یونگ به‌طور خاص به موضوع کیمیاگری می‌پردازد و آنچه را «قاعده‌ی کلی ماریا پروفیتسا»^۳ می‌نامد به نقل از یک رساله‌ی کیمیاگری متعلق به سده‌ی شانزدهم چنین باز می‌گوید: «یک می‌شود دو، دو می‌شود سه، و از سومی آن یک به‌صورت چهارمی برون می‌آید».^۴ به اعتقاد یونگ، این قاعده، که مضمون تقریباً همه‌ی جنبه‌های کیمیاگری است، فرقی با چهارگانگی ندارد. این قاعده

۱. «اندیشه‌های دینی در کیمیاگری»، م.آ. ج. ۱۲، ص.ص. ۴۳۱-۴۴۵، ۴۸۳-۴۷۵. همچنین مراجعه کنید به «مکاشفات زوسیموس [Zosimos]»، م.آ. ج. ۱۳، ص.ص. ۱۰۸-۵۷ و «پاراسلسوس [Paracelsus] به منزله‌ی پدیده‌ای روحانی»، م.آ. ج. ۱۳، ص.ص. ۱۸۹-۱۰۹.

۲. طرح و محتوای اولیه‌ی این کتاب به صورت مجلد دوازدهم مجموعه آثار یونگ حفظ شده است.

۳. «پیش‌درآمدی بر مسائل دینی و روانشناختی کیمیاگری»، م.آ. ج. ۱۲، ص. ۲۳.

3. Maria Prophetissa

صرفاً انتظام چهار را بیان نمی‌کند، بلکه مشخص می‌سازد که یک [یا «احد»] به منزله‌ی جزء چهارم، از جزء سوم پدید می‌آید.

یونگ همین دیدگاه را در آغاز کتاب *وحدت اسرارآمیز: پژوهشی در خصوص تجزیه و ترکیب قطب‌های مخالف روانی در کیمیاگری به نحوی روشن و موجز توضیح می‌دهد*. در واقع، او در یکی از بخش‌های این کتاب با عنوان «چهارگانه و نقش میانجی‌گرانه‌ی مرکوریوس»، چهارگانگی را با موضوع بخش قبلی کتاب حاضر مرتبط می‌کند.^۱ مضمون چهارگانگی به شکل‌های گوناگون و نیز در آثار گوناگون به چشم می‌خورد. برخی از جلوه‌های چهارگانگی برای ما بسیار آشنا هستند، مانند فصل‌های چهارگانه یا عناصر اربعه. برخی دیگر نیز این قدرها آشنا به نظر نمی‌آیند، مانند ملاقات مارس^۲ و ساتورن^۳ با ماه و زهره (در نجوم). همچنین چهار، حاصل جفت‌های متباین مذکر/ مؤنث و نیکی/ شر است. ایضاً سرما و رطوبت به همراه گرما و خشکی، ترکیبی چهارگانه به وجود می‌آورند. چهارگانه‌ی دیگری را نیز می‌توان در ترکیب برتر/ فروتر با صعود/ سقوط دید. مرکوریوس نقشی وحدت‌بخش دارد. چنان‌که پیشتر اشاره شد، مرکوریوس همه‌ی قطب‌های متضاد را در خود محاط کرده است.

چهارگانه‌ی دیگری نیز در بخشی که کتاب پاسخ به ایوب را بررسی می‌کردیم، ذکر شد. در حاشیه‌ی آن بحث اشاره کردیم که یونگ حکم جزمی «عروج مریم مقدس» را که رهبر کاتولیک‌های جهان در آن زمان به تازگی اعلام کرده بود، به نوعی چهارگانگی مسیحی تعبیر کرد که از تثلیث در مسیحیت سرچشمه گرفته است. یونگ در سخنرانی خود با عنوان «اندیشه‌های دینی در کیمیاگری»، چهارگانه‌ی رنگ‌ها را نیز از این قرار ذکر می‌کند: سیاه، زرد، سفید و قرمز. این چهار رنگ، مراحل مختلف فرایند

۱. م.آ. ج. ۱۴، ص. ۱۷-۶. کلیدی نقل قول‌ها و ارجاعانی که در بقیه‌ی این پاراگراف می‌آیند، از همین صفحات هستند.

2. Mars

3. Saturn

کیمیای‌گری را مشخص می‌سازند.^۱ آخرین نکته در خصوص چهارگانگی این که «چهارگان» فیثاغورسی‌های یونان باستان نیز مثال دیگری از چهارگانگی است. چهارگان به نحوه‌ای از ردیف کردن نقطه‌ها گفته می‌شود که حاصلش رقم ده باشد. هدف‌هایی که در بازی بولینگ باید با غلتاندن توپ به طرف‌شان سرنگون کرد، به شکل چهارگان کنار هم چیده می‌شوند. فیثاغورسی‌ها فلاسفه و ریاضی‌دانانی در یونان باستان بودند که اعتقاد داشتند همه‌ی جنبه‌های واقعیت را می‌توان برحسب ارقام تبیین کرد. برخی از ایشان برای رقم‌های خاصی قائل به ویژگی‌هایی اسرارآمیز بودند. ایشان همچنین موسیقی و همنوایی و کوک کردن سازهای موسیقی را واجد کیفیتی ریاضی‌وار می‌دانستند. از نظر فیثاغورسی‌ها، چهارگان مفهومی بااهمیت تلقی می‌گردید، زیرا عدد سراسر است و جالب ده را می‌شود از راه جمع بستن $۱+۲+۳+۴$ به دست آورد. افلاطون در آراء و اندیشه‌هایش به میزان زیادی از فیثاغورسیان تأثیر پذیرفت.^۲ سایر نمونه‌های چهارگانگی را در آشکال ماندالا می‌توان یافت که در بخش‌های مربوط به اسطوره‌شناسی در فصل حاضر بررسی خواهیم کرد.

وحدت اسرارآمیز

کتاب یونگ با عنوان *وحدت اسرارآمیز: پژوهشی در خصوص تجزیه و ترکیب قطب‌های مخالف روانی در کیمیای‌گری* درباره‌ی وحدت اضداد است که ما در توصیف ویژگی‌های شش‌گانه‌ی مرکوریوس به آن اشاره کردیم. «وحدت اسرارآمیز» ترجمه‌ی عبارتی لاتینی است که یونگ در عنوان این کتاب به کار برده است، اما این عبارت را همچنین می‌توان به معنای امتزاج عناصر

۱. «اندیشه‌های دینی در کیمیای‌گری»، م.آ.، ج. ۱۲، ص.ص. ۲۳۲-۲۲۹. یونگ در این‌جا متذکر می‌شود که برخی از نویسندگان رساله‌های کیمیای‌گری، فقط سه رنگ را ذکر کرده‌اند و از رنگ زرد سخنی به میان نیاورده‌اند.

۲. «نمادپردازی رؤیاهای فردی در پیوند با کیمیای‌گری»، م.آ.، ج. ۱۲، ص.ص. ۱۵۰-۱۴۸، ۱۶۹.

کیمیاگری گرفت. در ابتدای کتاب، یونگ فهرستی از قطب‌های مخالف به دست می‌دهد. همچون چهارگانگی‌ها، برخی از این قطب‌ها آشنا و برخی ناآشنا هستند. بعضی از مثال‌های شناخته‌شده‌تر قطب‌های مخالف از این قرارند: مرطوب/خشک، سرد/گرم، بالا/پایین، روح/جسم، آسمان/زمین، آتش/آب، روشن/تیره، فعال/منفعل، گاز/جامد، گران‌بها (یا نفیس)/ارزان (یا بُنجل)، آشکار/پنهان، شرق/غرب، زنده/مرده.^۱ قطب‌های نه‌چندان بدیهی از جمله شامل این نمونه‌ها می‌شوند: پادشاه/ملکه، پسر/پادشاه/دختر/پادشاه، عقاب (نماد اوج گرفتن در افلاک)/وزغ (نماد مقید بودن به زمین)، پرنده‌ی (یا ازدهای) بالدار/پرنده‌ی (یا ازدهای) بدون بال، ماهی‌های جداول/طالع‌بینی که در جهت‌هایی مخالف شنا می‌کنند، گوزن نر/اسب تک‌شاخ، شیر نر/شیر ماده، گرگ/سگ.^۲ از نظر یونگ، این ترکیب‌های دوجزنی جنبه‌ای «فراآگاهانه» دارند. به بیان دیگر،

آن‌ها در خود - شخصیت جای ندارند، بلکه از مرتبه‌ای مافوق آن برخوردارند.... جفت‌های مخالف، پدیدارشناسی نَفْسِ متناقض‌نما (یا تمامیت انسان) را به وجود می‌آورند.^۳

بقیه‌ی کتاب وحدت اسرارآمیز، بحث مشروح‌تری را درباره‌ی برخی از این ترکیب‌ها شامل می‌شود. در این بحث، یونگ فصل‌های جداگانه‌ای را به جفت‌هایی مانند پادشاه/ملکه و آدم/حوا اختصاص داده است.

یونگ در مؤخره‌ی کوتاه پایان وحدت اسرارآمیز، مجدداً بر اهمیت وحدت اضداد تأکید می‌گذارد. به اعتقاد او، کیمیاگری در درجه‌ی نخست

با هدف تعالی جویانه‌ی ایجاد وحدت انجام می‌شد. در واقع،

۲. همان منبع، ص. ص. ۶-۴.

۱. کتاب فوق‌الذکر، ص. ۳.

۳. همان منبع، ص. ۶.

کیمیاگری تلاشی بود برای سازگار ساختنِ اضدادِ ظاهراً ناسازگاری که معمولاً نه فقط مبینِ ضدیتِ ذاتی عناصرِ طبیعی، بلکه همچنین نشانه‌ی تعارضی اخلاقی محسوب می‌گردیدند.^۱

البته تلاش برای ایجاد این وحدت و سازگاری در شکل نهایی خود همان مسئله‌ای است که اکنون روانشناس با آن روبه‌رو می‌شود: با آن تمایلات و احساسات متضادی که اُسِ اساسِ هستی بشر است، چه باید کرد؟ آیا می‌توان این تمایلات و احساسات متضاد را با یکدیگر سازگار کرد؟ از نظر یونگ، به همین سبب کیمیاگری مثالی از فرایند فردانیت است، هرچند که «هیچ فردی هرگز به تنهایی نمی‌تواند [در ضمیر ناخودآگاه فردی‌اش] به غنا و گستردگی نمادپردازی در کیمیاگری دست یابد»، نمادپردازی‌ای که تکوینش البته قرن‌ها طول کشید.^۲

راز گل طلایی

در سال ۱۹۲۹، یونگ و ریچارد ویلهلم مشترکاً کتابی منتشر کردند با عنوان *راز گل طلایی: کتابی چینی درباره‌ی زندگی*. در این کتاب، ویلهلم ترجمه و شرحی از یک متن چینی درباره‌ی یوگا و کیمیاگری ارائه کرده و یونگ هم آن متن را تفسیر کرده است.^۳ به گفته‌ی ویلهلم، این متن چینی از حدود قرن نهم دهان به دهان نقل شده بود و نخستین نسخه‌های چاپی آن مربوط به سده‌های هفدهم و هجدهم هستند. محققان چینی این کتاب را مجدداً کشف کردند و در سال ۱۹۲۰ به چاپ رساند. ویلهلم نیز از طریق نسخه‌ی

۱. همان منبع، ص. ۵۵۴.
۲. همان منبع، ص. ۵۵۵.

۳. تفسیر یونگ — که در ترجمه‌ی آلمانی کتاب گنجانده شده است — «تفسیر اروپایی» نام دارد و با عنوان «تفسیری بر "راز گل طلایی"» در مجموعه آثار او (جلد ۱۳، صفحات ۵۶-۱) چاپ شده است. ترجمه و شرح ویلهلم در مجموعه آثار یونگ درج نشد، بلکه به صورت کتابی مستقل از ویلهلم و یونگ با عنوان *راز گل طلایی* منتشر گردید.

سال ۱۹۲۰ با این کتاب آشنا شد.^۱ وی این کتاب را به یونگ نشان داد و یونگ هم با خواندن آن متوجه‌ی قرابت‌هایی بین مطالب آن و اندیشه‌های خود شد (همان قرابت‌هایی که در فصل سوم کتاب حاضر شرح دادیم). در واقع، می‌توان گفت آشنایی یونگ با ویلهلم و این متن چینی، نمونه‌ای از همزمانی است.^۲ یونگ در خصوص این متن می‌گوید: «مطالب مندرج در آن کتاب چینی، از هر حیث مشابه با آن رخدادهایی است که در رشد روانی بیماران من حادث شده‌اند و البته هیچ‌یک از این بیماران اهل چین نیستند.»^۳ گرچه کتاب مورد بحث ما نخستین بار در سال ۱۹۲۹ منتشر شد، اما آن ویراستی که در مجموعه آثار یونگ درج گردیده، نسخه‌ی تجدیدنظرشده‌ی سال ۱۹۳۸ است. در این نسخه‌ی اخیر، به دو سخنرانی یونگ در سال‌های ۱۹۳۵ و ۱۹۳۶ درباره‌ی کیمیاگری و نیز به سخنرانی‌های او در دانشگاه ییل اشاراتی شده است. همچنین در این ویراست، یونگ برای نخستین بار در خصوص اشکال ماندالا — که در ادامه‌ی فصل حاضر مورد بررسی قرار خواهیم داد — نکاتی را متذکر گردیده است.

یکی از اولین نکاتی که یونگ در تفسیر خود ذکر می‌کند این است که این متن چینی به قدری عجیب و غریب به نظر می‌آید که «هر خواننده‌ای را به تحیر وامی‌دارد».^۴ احتمالاً هر کسی که خود متن را خوانده باشد اما هنوز تفسیر آن را نخوانده باشد، با یونگ همراهی خواهد بود. موضوعی که پیشتر ذکر کردیم (این‌که یونگ مشابهت‌هایی بین متن چینی و وضعیت روانی بیمارانش می‌دید)، از نظر یونگ دلیل دیگری در اثبات ضمیر ناخودآگاه

۱. راز گل طلایی، ص.ص. ۱۰-۳. برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی کیمیاگری در چین، مراجعه کنید به

فصل سوم کتاب هلمایرد [Holmyard] با عنوان کیمیاگری.

۲. مفهوم «همزمانی» را در پایان فصل حاضر توضیح خواهیم داد.

۳. «تفسیری بر راز گل طلایی»، م.آ.، ج. ۱۳، ص. ۱۱.

جمع‌ی است. به اعتقاد او، تمایزی که چینی‌ها بین «یَنگ»^۱ (نور) و «یین»^۲ (تاریکی) می‌گذارند، با رابطه‌ی بین ضمیر خودآگاه و ضمیر ناخودآگاه فردی، قیاس‌پذیر است. در آئین تائو، یَنگ و یین با یکدیگر امتزاج می‌یابند. تأکید زیاده از حد بر هریک از این دو عنصر، واکنش دیگری را در پی خواهد داشت. یونگ اعتقاد دارد که «انسان عصر جدید» بیش از حد بر خودآگاهی تأکید می‌گذارد و لذا عناصر ناخودآگاه و جمع‌ی به رؤیاها و شهودها و خیالات او سرازیر می‌شوند. گهگاه از طریق پرداختنِ انسان به موضوعی دیگر، موازنه‌ی بین خودآگاهی و ناخودآگاهی او به‌طور خودجوش اعاده می‌شود. یونگ این وضعیت را با مفهوم «عملِ بدونِ عمل» در آئین تائو قیاس می‌کند که طی آن فرد بی‌آن‌که کاری بکند عملی را انجام می‌دهد. در غیر این صورت، انسانِ زمانه‌ی ما برای اعاده‌ی تعادل بین خودآگاهی و ناخودآگاهی‌اش ناگزیر باید به روان‌درمانی متوسل شود.^۳

یکی از عمده‌ترین نمادهای متن چینی، دایره است. از یاد نباید برد که دایره از جمله ابزارهای ژرف‌اندیشی در بسیاری از فرهنگ‌هاست. دایره‌ی ژرف‌اندیشی و دعا — یا «ماندالا» — را با تفصیلی بیشتر در این فصل مورد بحث قرار خواهیم داد. یونگ در تفسیر خود بر متن چینی اشاره می‌کند که گل طلایی‌رنگ در مرکز یک دایره تصویر شده است. گل طلایی از کیفیتی مانند اکسیر اعظم که پیشتر بررسی کردیم برخوردار است، زیرا این گل راهگشای نیل به جاودانگی است. تمرکز بر گل طلایی یکی از راه‌های متعادل ساختن یَنگ و یین است. یونگ این فرایند را با فرایند فردانیت یکسان

1. Yang

2. yin

۳. همان منبع، ص.ص. ۱۶-۱۱. در بسیاری از بازنمایی‌های تصویری، رابطه‌ی بین یَنگ و یین را به شکل دایره‌ای نشان می‌دهند که دو رنگ سفید و سیاه در آن ادغام شده‌اند؛ در بخش سیاه دایره، یک نقطه‌ی سفید وجود دارد و در بخش سفید دایره نیز یک نقطه‌ی سیاه هست. در این تصویر، هرگونه برش قطری ناگزیر هم شامل رنگ سیاه خواهد بود و هم شامل رنگ سفید.

می‌پندارد^۱ و یادآور می‌شود که در فرایند فردانیت، پاره‌های خودمختار روان، از جمله انواع عقده و همزاد مؤنث (یا همزاد مذکر)، با یکدیگر تلفیق می‌شوند. تکمیل این فرایند به شکل‌گیری نفس منتهی می‌گردد. بدین ترتیب می‌بینیم که یونگ این متن را — همچون سایر متون مربوط به کیمیاگری که پیشتر مورد بحث قرار دادیم — در درجه‌ی نخست یک کتاب راهنمای روانشناسانه تلقی می‌کند و نه کتابی مربوط به مابعدالطبیعه.^۲

سایر مضامین کیمیاگرانه: تک‌شاخ، درخت و ماهی

بجاست که سه مضمون دیگر را نیز در خصوص کیمیاگری اجمالاً بررسی کنیم. یونگ تلاش فراوانی به خرج داد تا دلالت‌های نمادین درخت و تک‌شاخ را تحلیل کند، هرچند که این نمادها واجد اهمیتی بنیادین در تحقیقات او نیستند. مضمون سوم، یعنی ماهی، جایگاه مهم‌تری در اندیشه‌ی یونگ دارد، زیرا او با استفاده از این مضمون نیز کیمیاگری و مسیحیت را به هم ربط می‌دهد. موضوع تک‌شاخ در فصل آخر سخنرانی او با عنوان «اندیشه‌های دینی در کیمیاگری» مطرح می‌شود. وی بحث مفصلی درباره‌ی درخت در مقاله‌اش با عنوان «درخت فلسفی» ارائه می‌دهد. ماهی در فصل‌های میانی کتاب *آیون* مورد بحث قرار می‌گیرد.

تک‌شاخ، به مفهومی که یونگ از آن مراد می‌کند، در بسیاری از فرهنگ‌های گوناگون ایفای نقش می‌کند. مقصود یونگ از تک‌شاخ، هر نوع حیوان تک‌شاخ به‌طور کلی است:

۱. همان منبع، ص.ص. ۲۸-۲۱. یونگ در پایان تفسیرش، ده تصویر از اشکال دایره‌ماندالا را گنجانده است که خود و بیمارانش کشیده‌اند. در این نقاشی‌ها، در مرکز هر دایره یک بلذر یا گل قرار دارد.

همچنین مراجعه کنید به توضیح ویلهلم در *راز گل طلایی*، ص.ص. ۱۸-۳.

۲. همان منبع، ص.ص. ۴۳-۲۹، ۴۶-۴۴، ۴۵-۴۹.

تک شاخ مقوله‌ای واحد و مشخص نیست، بلکه موجودی افسانه‌ای و واجد انواع و اقسام شکل‌هاست: مثلاً اسب تک شاخ، خر تک شاخ، ماهی تک شاخ، اردهای تک شاخ، سوسک تک شاخ، و غیره.^۱

تک شاخ نماد مرکوریوس در کیمیاگری است. یونگ همچنین به بحث درباره‌ی تک شاخ در تمثیل‌های مسیحی، متون مربوط به معرفت باطنی، سنگ‌نوشته‌های مصری، وداهای هندو، متون زرتشتی ایرانی، متون یهودی و متون چینی می‌پردازد.^۲

درخت یکی دیگر از نمادهای کهن‌الگویی است که غالباً در رؤیاهای انسان عصر جدید ظاهر می‌شود. یونگ در ابتدای مقاله‌ی خود با عنوان «درخت فلسفی»، تصویرهای سی‌ویک تابلوی نقاشی و سایر آثار هنری از بیمارانش را چاپ و بررسی کرده است که همگی مبین کارکرد نمادین درخت هستند. یونگ، همان‌گونه که در خصوص رؤیاهای بیمارانش قبلاً متذکر شده بود، در این جا نیز اشاره می‌کند که بیماران این تصاویر را به درخواست او نکشیده‌اند و در واقع کلیه‌ی این تصاویر پیش از انتشار تحقیقات یونگ درباره‌ی کیمیاگری کشیده شده بودند.^۳ به گفته‌ی یونگ، درخت که قرن‌هاست [در آثار هنری و نیز در رؤیاهای انسان] نقشی نمادین ایفا می‌کند، به‌طور کلی باز نمود «رشد، حیات، آشکار شدن شکل به مفهومی جسمانی و روحانی، تکوین، رشد از پایین به سمت بالا و از بالا به سمت پایین، ویژگی مادرانه ... کهنسالی، شخصیت و سرانجام مرگ و نوزایی» است.^۴ وی سپس نقش نمادین درخت را در متونی متعدد شرح می‌دهد^۵ و در پایان فرایندهای کیمیاگری را مجدداً به روانشناسی

۱. «اندیشه‌های دینی در کیمیاگری»، م.آ.، ج. ۱۲، ص.ص. ۴۳۵-۴۳۶.

۲. همان منبع، ص.ص. ۴۳۹-۴۷۱.

۳. «درخت فلسفی»، م.آ.، ج. ۱۳، ص.ص. ۲۵۳-۲۵۴.

۴. همان منبع، ص. ۲۷۲.

۵. همان منبع، ص.ص. ۲۷۴-۳۴۱.

ربط می‌دهد، زیرا به زعم او «رشد طبیعی روانِ انسان و رشد گیاه را بحق می‌توان با یکدیگر مقایسه کرد».^۱

پیشتر، در فصل سوم، به کتاب *آیون* (منتشر شده در سال ۱۹۵۱) اشاره کردیم.^۲ گرچه یونگ این کتاب را تقریباً در اواخر عمر نوشت، اما با زبانی ساده [و بدون پیچیدگی‌های معمول در واپسین آثار نظریه‌پردازان بزرگ] مفاهیمی از قبیل «خود»، «سایه»، «همزاد مؤنث/ همزاد مذکر» و «نفس» را در چهار فصل اول آن توضیح داد. در بخش عمده‌ی کتاب (هفت فصل بعدی)، یونگ مسیحیت و معرفت باطنی و کیمیاگری و پیش‌گویی‌های نوستراداموس^۳ و نماد ماهی را با یکدیگر پیوند می‌دهد. چهار فصل پایانی کتاب، به سایر نمادهای نفس در متون کیمیاگری و معرفت باطنی اختصاص دارد. در فصل‌های میانی کتاب، یونگ تاریخ نماد ماهی و کاربرد آن برای اشاره به عیسی مسیح را شرح می‌دهد.^۴ همان‌گونه که وی در «پیش‌گفتار» متذکر می‌شود، توجه او به این سبب به نماد ماهی معطوف شده که «اعصار متمادی حوت [یا «ماهیان» (دوازدهمین برج از بروج دوازده‌گانه‌ی فلکی)] لازمه‌ی همزمان دو هزار سال بسط و گسترش مسیحیت است».^۵ منظور یونگ این است که شخصیت عیسی مسیح به دلایل متعدد با نماد ماهی پیوند خورده است. نخست به سبب واژه‌ی «ایختیس» (ماهی) در زبان یونانی باستان. یکی از دلایلی که در خصوص تداعی نام مسیح با کلمه‌ی «ماهی» ذکر می‌شود این

۱. همان منبع، ص. ۳۴۹.

۲. کتاب *آیون: پژوهش‌هایی درباره‌ی پدیدارشناسی نفس* در بخش دوم از مجلد نهم مجموعه آثار یونگ منتشر گردیده است.

۳. Nostradamus (که نام کاملش Michel de Notredamer یا Michel de Nostredame است) پزشک و طالع‌بین فرانسوی بود که در قرن شانزدهم می‌زیست (۱۵۰۳-۱۵۶۶) و به دلیل پیش‌گویی‌هایش درباره‌ی فاجعه‌ای آخرالزمانی، بسیار شهرت دارد. (م)

۴. همان منبع، ص. ص. ۱۷۲-۷۲.

۵. همان منبع، ص. ۷. مفهوم «همزمانی» را در بخش بعدی توضیح خواهیم داد.

است که «ایختیس» در زبان یونانی جناس مقلوب است از کلمات «عیسی»، «مسیح»، «خدا»، «پسر» و «منجی».^۱ یونگ این تفسیر را بیش از حد ساده‌انگارانه می‌داند و لذا آن را مردود می‌شمارد. به اعتقاد او، تداعی نام مسیح با «ماهی»، قدمتی بیش از این جناس دارد. متقابلاً نظر او این است که این تداعی اساساً از طالع‌بینی سرچشمه گرفته است. بنا به اعتقاد طالع‌بینان — منجمان باستان، مسیح در «عصر ماهیان» متولد گردید که ۲۰۰۰ سال بعد جای خود را به «عصر دلو» [(یازدهمین برج از بروج دوازده‌گانه‌ی فلکی)] می‌دهد. بدینسان، از آن‌جا که ما در حال ورود به دوره‌ای هستیم که بسیاری از مردم آن را «عصر دلو» و آمدن دجال محسوب می‌کنند، به سهولت می‌توان فهمید که چرا ماهی نماد مسیحیت است و چرا مردم برچسب ماهی به گلگیر اتومبیل‌های‌شان نصب می‌کنند و ماهی‌های پلاستیکی در پشت شیشه‌ی عقب اتومبیل‌های‌شان می‌گذارند. سایر دلایل تداعی نام مسیح با ماهی این است که سنگاب غسل تعمید را در گذشته غالباً حوضچه‌ی ماهی می‌نامیدند و نیز مسیح را صیاد انسان‌ها توصیف می‌کردند. کیمیاگران که خود به طالع‌بینی می‌پرداختند، دلالت‌های مشابهی برای ماهی قائل بودند.

اسطوره‌شناسی و پدیده‌های فراهنجار

یونگ بخش زیادی از تحقیقاتش در اواخر عمر را، علاوه بر دو موضوع دیگری که در دو بخش قبلی بررسی کردیم، به مضامینی اختصاص داد که می‌توانیم اسطوره‌شناسانه یا فراهنجار بنامیم. در این‌جا ما به سه موضوع مرتبط از این مضامین خواهیم پرداخت که عبارت‌اند از آشکال ماندالا و همزمانی و بشقاب‌پرنده. این موضوعات را یونگ به کامل‌ترین نحو در دهه‌ی پایانی عمرش مورد کاوش قرار داد.

۱. به بیان دیگر، در صورت وصل کردن حروف اول این کلمات به یکدیگر در زبان یونانی، واژه‌ی «ایختیس» به دست می‌آید که به معنای «ماهی» است. (م)

نمادپردازی در اشکال ماندالا

یونگ در بسیاری از واپسین آثاری که پس از کتاب *راز گل طلایی* در ۱۹۲۹ نوشت، به اشکال ماندالا می‌پردازد. او در سال ۱۹۵۵ مقاله‌ای سه‌صفحه‌ای نوشت که منظور از آن معرفی مفهوم ماندالا به عامه‌ی مردم سوئیس بود. نخستین پاراگراف این مقاله، مفهوم ماندالا را به روشنی توضیح می‌دهد:

«ماندالا» واژه‌ای به زبان سانسکریت و به معنای «دایره» است (معنای متعارف این کلمه). این واژه در پژوهش‌های مربوط به اعمال دینی و نیز در روانشناسی به معنای تصاویر مدور است. این تصاویر را می‌توان کشید، نقاشی کرد، [با استفاده از موادی مانند موم یا گچ] شکل داد یا الگوی رقص قرار داد. این نوع آثار تجسمی را می‌توان مثلاً در بودیسم تبتی یافت؛ این الگوهای مدور همچنین به صورت تندیس‌های رقص در خانقاه‌های دراویش دیده می‌شوند. این اشکال به صورت پدیده‌هایی روانی همزمان در رؤیاها، برخی حالت‌های روحی تعارض‌آمیز و نیز در [خیال‌پردازی‌های] بیماران مبتلا به روان‌گسیختگی مشهود هستند. ماندالا در موارد بسیار مکرری، نوعی چهارگانگی یا مضرب چهار را شامل می‌شود، مثلاً به شکل صلیب، ستاره، مربع، هشت‌ضلعی، و غیره. در کیمیاگری، همین مضمون مکرر به صورت دایره‌ی محاط در مربع ظاهر می‌شود.^۱

در بودیسم، ماندالا حکم ابزاری برای ژرف‌اندیشی و تمرکز فکر را دارد و معمولاً به صورت نقش و نگاری بسیار تودرتو و پیچیده است. به اعتقاد یونگ، شمایل و نگاره‌های کیمیاگری در اروپا که به ماندالاهای آسیایی بسیار شباهت دارند، کمابیش به همین منظور به کار می‌روند. کارکرد این

۱. «اشکال ماندالا»، م. آ. ج. ۹، بخش ۱، ص. ۳۸۷. باید توجه داشت که ماندالا شکلی است که در آن یک دایره، یک مربع را در خود محاط کرده است [یا بالعکس].

ماندالاهای کیمیاگری، وحدت بخشیدن به چهار وجه مختلف چهارگانگی‌هایی است که در بخش‌های قبلی مورد بحث قرار دادیم. یونگ دریافت که تصاویر ماندالا در تجربیات روانی این دسته از بیمارانش حادث می‌شوند: کودکانی که والدین‌شان قصد طلاق از یکدیگر دارند، بیماران روان‌گسیخته که مفاد ضمیر ناخودآگاه‌شان همچون سیل به ذهن‌شان سرازیر می‌شود و نیز بزرگسالانی که ناگزیر باید با سایه‌شان سازگار شوند و بپذیرند که در درون‌شان تمایلات یا امیال متناقضی دارند. به سخن دیگر، ماندالا بی‌نظمی را به نظم تبدیل می‌کند. تأثیر درمانی ماندالا نیز از همین خاصیت نظم‌دهی آن ناشی می‌شود.^۱ یونگ مصداق‌های متعددی از ماندالاهای توأم با چهارگانگی را برمی‌شمارد: کتاب‌های دانیال نبی و حزقیال نبی [در تورات] و خنوخ [در «نوشته‌های مجعول»]^۲، کتاب افلاطون با عنوان تیمائوس، روایات مصریان درباره‌ی هوروس^۳ و چهار پسرش، فاوست اثر گوته و نیز رسالات هندوهای پیشابودایی.^۴ به این دلایل، یونگ ماندالا را در زمره‌ی کهن‌الگوها می‌داند و می‌گوید که از این رو، «به رغم تفاوت‌های ظاهری، اشکال ماندالا صرف‌نظر از خاستگاه زمانی یا مکانی‌شان در بنیان خود همانند هستند».^۵

یونگ در یکی از نخستین نوشته‌های خود راجع به ماندالا — که در واقع متن سخنرانی‌ای است که او در سال ۱۹۳۳ درباره‌ی اشکال ماندالا و

۱. برخی از روانشناسان معاصر معتقدند که سخنان تکراری و نیز تصویرهایی که بیماران موسوم به «در خود مانده» مکرراً می‌کشند، مبین «به خشم آمدن آنان از نظم» است. [«در خود ماندگی» (autism)] عبارت است از حالت بیمارگونه‌ای که شخص چنان دائماً به افکار خود می‌اندیشد که دیگر نمی‌تواند به دنیای بیرون از خود توجه کند. این حالت بیمارگونه می‌تواند به روان‌گسیختگان دست دهد. (م)
۲. در خصوص «نوشته‌های مجعول»، مراجعه کنید به زیرنویشت شماره‌ی ۲ در صفحه‌ی ۱۰۶. (م)

۳. همان منبع، ص.ص. ۳۸۹-۳۸۸.

۴. همان منبع، ص.ص. ۳۸۸-۳۸۷. همچنین مراجعه کنید به مقاله‌ی دیگری از یونگ با عنوان «درباره‌ی نمادپردازی در اشکال ماندالا»، م.آ. ج. ۹، بخش ۱، ص.ص. ۳۶۱-۳۶۰.

فردانیت ایراد کرد — نحوه‌ی عملکرد نمادینِ ماندالا در پیشرفت بیمارانش را توضیح داد.^۱ او با استفاده از همان روشی که چند سال بعد نیز در مجموعه سخنرانی‌های *روانشناسی و دین و همچنین «نمادپردازی رؤیاهای فردی در پیوند با کیمیاگری»* به کار برد، بیست‌و‌چهار تصویر کشیده‌شده توسط یکی از بیمارانش («خانم اکس») را تحلیل کرد. یونگ در پایان مقاله‌اش به روال معمولی خود تکرار می‌کند که این بیمار بدون اطلاع قبلی از آشکال ماندالا یا تحقیقات یونگ این تصاویر را کشید. وی این بی‌اطلاعی را شاهده‌ی بر این مدعا می‌داند که بن‌مایه‌ی ماندالا «یکی از بهترین نمونه‌های عملکرد جهان‌شمول یک کهن‌الگوست».^۲

یونگ در یکی از مقالاتش با عنوان «درباره‌ی نمادپردازی در آشکال ماندالا» در سال ۱۹۵۰، فهرستی از ویژگی‌های صوری آشکال ماندالا به دست می‌دهد که مجسم ساختن آن را در ذهن تسهیل می‌کند:

شکل‌هایی دایره‌وار، گُرّوی یا بیضی‌مانند.
دایره با نقوشی تودرتو به یک گل (گل رَز یا نیلوفر آبی) یا یک چرخ تبدیل می‌شود.
مرکز شکل با یک خورشید یا ستاره یا صلیب مشخص می‌شود که معمولاً چهار یا هشت یا دوازده پرتو نور از آن ساطع شده‌اند.
دایره‌ها و شکل‌های گُرّوی و نقوش صلیب‌مانند، غالباً به صورتی چرخشی ترسیم می‌شوند (مانند صلیب شکسته).
دایره به صورت یک مار تصویر می‌شود که به دور مرکز چنبر زده است، یا به شکلی حلقوی و یا به شکلی مارپیچی.

۱. «مطالعه‌ای درباره‌ی فرایند فردانیت»، م.آ.، ج. ۹، بخش ۱، ص. ۳۵۴—۳۹۰. این متن، ویراست بسط‌یافته‌ی متن اولیه‌ی سخنرانی یونگ است.

۲. همان منبع، ص. ۳۵۳.

محاط شدن یک دایره در یک مربع، به این صورت که دایره‌ای را در تصویر می‌بینیم که داخل یک مربع قرار گرفته است یا بالعکس. بن‌مایه‌های دژ و شهر و حیاط، یا به صورتی چهارگوش و یا به صورتی مدور.

چشم (مردمک و عنیبه)

در کنار نقوش چهارجزئی (و مضارب چهار)، نقوشی سه‌جزئی و پنج‌جزئی نیز به چشم می‌خورند، هرچند این نقوش اخیر در اشکال ماندالا بسیار نادر هستند.^۱

در بقیه‌ی این سخنرانی، یونگ صرفاً اشکال ماندالا در سنت‌های فرهنگی متفاوت را (از جمله ماندالاهایی را که خود کشیده است) مقایسه می‌کند. او در کتاب *خاطرات، رؤیاها، تأملات* به ملحوظ کردن ماندالاهای خودش در این سخنرانی، اشاره کرده است.

همزمانی

«همزمانی» اصطلاحی است که یونگ در سال‌های ۱۹۳۰ تا ۱۹۵۰ در سه نوشته‌ی مختلف به کار برد. او در سال ۱۹۵۲ کتابی کم‌حجم درباره‌ی همین موضوع منتشر ساخت و سخنرانی کوتاهی نیز یک سال پیش از انتشار کتاب یادشده (یعنی زمانی که دست‌اندرکار تألیف آن بود) در این زمینه ایراد کرد. در این دو اثر اخیر، یونگ تعریفی مبسوط از مفهوم «همزمانی» و نیز ادله‌ای دال بر معنادار بودن این مفهوم ارائه می‌دهد. در سخنرانی یونگ با عنوان «درباره‌ی همزمانی»، شرح بسیار ساده‌ای از این مفهوم می‌توان یافت.

یونگ از اصطلاح «همزمانی» این معنا را مراد می‌کند: «تقارن دلالت‌مند دو یا چند واقعه که همزمان شدن‌شان به دلیلی غیر از احتمال حدوث بوده

۱. کتاب فوق‌الذکر، ص. ۳۶۳.

است.^۱ وی برای توضیح، ابتدا رویدادهایی را مثال می‌زند که همه‌ی ما گاه و بیگاه به آن‌ها وقوف می‌یابیم. مثلاً اتفاق می‌افتد که در طول یک روز متوجه‌ی تکرار یک رقم می‌شوید. به بیان دیگر، می‌بینید که یک رقم واحد، یا اجزاء یک رقم، هم در گفت‌وگوی‌تان با یک دوست تکرار می‌شود و هم در یک نشانی که کسی به شما می‌دهد و هم در بلیطی که خریده‌اید. حادث شدنِ هریک از این رویدادها، کاملاً ممکن است. یونگ اتفاقی را که دو سال پیش از ایراد سخنرانی‌اش برای خودِ او رخ داده بود، مثال می‌زند:

صبح روز یکم آوریل سال ۱۹۴۹، من درباره‌ی کتیبه‌ای یک یادداشت نوشتم. این کتیبه نقش برجسته‌ای را شامل می‌شد که نیمه‌ی انسان و نیمه‌ی ماهی بود. آن روز نهار من ماهی بود. کسی در صحبت با من از رسمِ «ماهی آوریل کردن اشخاص»^۲ صحبت کرد. بعد از ظهر یکی از بیمارانِ سابقم که چندین ماه ندیده بودم، عکس‌های جالبی از انواع ماهی به من نشان داد. همان شب، کسی پارچه‌ی گلدوزی‌شده‌ای را به من نشان داد که نقش‌هایی از ماهی‌ها و جانوران غول‌پیکرِ دریایی در آن بود. صبح روز بعد، یکی دیگر از بیمارانِ سابقم را دیدم که پس از ده سال به دیدارم آمده بود. وی به من گفت که شب قبل، ماهی بزرگی را به خواب دیده بود. چند ماه بعد، دست‌اندرکار تحقیقی گسترده‌تر بودم و در تألیفم به همین مجموعه رویدادهای اتفاقی اشاره کردم؛ سپس برای چندمین بار در آن روز به منظور قدم‌زنی به طرف دریاچه‌ی مقابلِ منزلم رفتم. این بار یک ماهی حدوداً سی سانتیمتری مشاهده کردم

۱. «درباره‌ی همزمانی»، م.آ.، ج. ۸، ص. ۵۲۰.

۲. رسمِ «روز دماغ‌سوختگی در آوریل» مشابه همین رسمی است که یونگ ذکر می‌کند. [انگلیسی‌ها و آمریکایی‌ها روز اول ماه آوریل را «روز دماغ‌سوختگی» می‌نامند، به این معنا که در این روز به یکی از دوستان‌شان دروغی بی‌آزار می‌گویند تا از این راه با او مزاح کنند. (م)]

که روی موج‌شکن ساحل افتاده بود. کسی هم آن‌جا نبود که بپرسم
آن ماهی چگونه به روی موج‌شکن راه یافته بود.^۱

از آن‌جا که نمی‌توان به غیر از صرف تصادف هیچ توضیح علت و معلولی‌ای
برای این رویدادها ذکر کرد، یونگ نتیجه می‌گیرد که همزمانی قاعده‌ای غیرعلی
است که رخدادهای مذکور را به یکدیگر مرتبط می‌کند. ادراک فراحسی،
آشناپنداری^۲، غیب‌گویی، اندیشه‌خوانی [یا «تله‌پاتی»] «صرفاً نام‌هایی» هستند که
هیچ جنبه‌ای از این تجربیات را روشن نمی‌کنند، زیرا ارتباطی علت و معلولی بین
این وقایع برقرار نمی‌سازند. البته اصطلاح «همزمانی» را باید فقط برای توصیف
«تقارن‌های خودانگیخته‌ی دلالت‌مندی به کار بُرد که حادث شدن همزمان‌شان
به قدری نامحتمل است که به کلی باورنکردنی به نظر می‌رسند».^۳ مثالی که
یونگ برای این قبیل تقارن‌ها ذکر می‌کند، مربوط به جلسه‌ی درمان بیماری
می‌شود که درمان کردنش بسیار دشوار بود زیرا آن بیمار گمان می‌کرد همه چیز
را می‌داند [و لذا روان‌کاو نمی‌تواند کمکی به او بکند]. در جلسه‌ی مورد نظر،
این بیمار سوسکی طلایی‌رنگ را توصیف می‌کند که به خواب دیده بوده است
(این نوع سوسک در هنرهای تجسمی مصریان به کرات مشاهده می‌شود و در
فرهنگ آنان به صورت جواهرآلات و زیورآلات هم ساخته می‌شده است). در
همان حال که بیمار رؤیای خود را باز می‌گفته است، یونگ صدای جست‌وخیز
چیزی را در پشت پنجره‌ی مطبخ می‌شنود. او پنجره را باز می‌کند و بلافاصله
سوسکی شبیه به سوسک‌های طلایی‌رنگ به داخل مطب پرواز می‌کند. یونگ
سوسک را در مشت می‌گیرد و به بیمارش می‌دهد و خطاب به او می‌گوید:

۱. همان منبع، ص. ۵۲۱.

۲. آشناپنداری (déjà vu) احساس غریبی است که باعث می‌شود شخص فکر کند قبلاً در مکانی بوده
که اکنون دوباره در آن قرار دارد و یا قبلاً کسی را دیده که اکنون دوباره ملاقاتش می‌کند، حال آن‌که
در واقع مرکز قبلاً در آن مکان نبوده یا آن شخص را ملاقات نکرده است. (م)

۳. همان منبع، ص. ۵۲۵.

«این هم همان سوسکی که به خواب دیده بودید». به گفته‌ی یونگ، همین واقعه موجب پیشرفتی محسوس در وضعیت روانی آن بیمار شد.^۱

کلیه‌ی پدیده‌های همزمان را به سه دسته می‌توان تقسیم کرد. دسته‌ی اول، همخوانی بین یک حالت روحی درونی و رویدادی بیرونی را شامل می‌شود که هیچ‌گونه رابطه‌ی علی با یکدیگر ندارند. واقعه‌ی آمدن سوسک به داخل مطب یونگ نمونه‌ای از این نوع همزمانی‌هاست، زیرا رؤیای آن بیمار (یعنی حالت روحی درونی‌اش) با سوسکی که به داخل مطب پرواز کرد (رویدادی بیرونی) تطابق یافت. در دسته‌ی دوم، «یک حالت روانی با یک رویداد بیرونی مشابه (کمابیش همزمان) مصادف می‌شود که خارج از حیطه‌ی ادراک مشاهده‌گر رخ می‌دهد (مثلاً در مکانی دور) و صرفاً پس از روی دادنش می‌توان از آن مطلع گردید.» نمونه‌ی چنین همزمانی‌ای عبارت است از این که شما رویدادی را به خواب ببیند و آن رویداد همزمان با رؤیای شما در حال وقوع باشد. همزمانی‌های دسته‌ی سوم مانند دسته‌ی دوم هستند، با این تفاوت که رؤیابین به جای مکان بر زمان فائق می‌آید، یعنی چشم‌اندازی اثبات‌شدنی از آینده به دست می‌آورد.^۲

یونگ سپس درباره‌ی دو راه مهار کردن همزمانی سخن می‌گوید که عبارت‌اند از *آی چینگ*^۳ و *طالع‌بینی*. *آی چینگ* یک کتاب قدیمی چینی درباره‌ی پیش‌گویی است که فرد با انداختن سکه یا ساقه‌ی گیاهان پاسخ سؤالاتش را می‌یابد. اما در *طالع‌بینی* تاریخ تولد شخص را با نحوه‌ی قرار گرفتن اجرام آسمانی مرتبط می‌کنند تا طرحی از روند حوادث زندگی او به دست آورند. به اعتقاد یونگ، *آی چینگ* را نمی‌توان از نظر علمی مورد سنجش قرار داد، لیکن *طالع‌بینی* «فرایند تبدیل شدن به نوعی علم را طی می‌کند».^۴ با استفاده از آمار و ارقامی فراوان (که در کتاب *همزمانی: اصل مرتبط‌کننده‌ی غیرعلمی بیشتر*

۲. همان منبع، ص. ۵۲۶.

۱. همان منبع، ص. ص. ۵۲۶-۵۲۵.

3. *I Ching*

۴. همان منبع، ص. ص. ۵۲۸-۵۲۶.

شرح داده شده‌اند)، یونگ کوشید تا اثبات کند که ازدواج‌های مبتنی بر طالع‌بینی، جنبه‌ی همزمانی دارند.^۱ به سخن دیگر، قصد یونگ این بود که نشان دهد ازدواج زوج‌ها بر اساس جفت شدن‌های طالع‌بینانه‌ی خاصی صورت می‌گیرد و این تطابق کاملاً دلالت‌مند است.^۲ به زعم یونگ، اطلاعاتی که او جمع‌آوری کرده است، بر این نظر صحه می‌گذارند. البته دانشمندان عموماً چنین شواهدی را معتبر نمی‌دانند. یونگ با توجه به همه‌ی این نکات، چنین نتیجه می‌گیرد:

پدیده‌های همزمان، رخ دادنِ توأمانِ معادله‌هایی [یعنی حوادث یا احساساتی مشابه] را در فرایندهایی ناهمسان و فاقد ارتباط علی ثابت می‌کنند... از این پدیده‌ها چنین برمی‌آید که یا روان را نمی‌توان به مکان خاصی محدود کرد و یا این‌که مکان با روان تناسب دارد.^۳

البته باید گفت که با شواهدی که یونگ ارائه می‌دهد، اصلاً نمی‌توان چنین نتیجه‌ای را اثبات کرد. یونگ در برخی قسمت‌های کتابی که درباره‌ی همزمانی نوشت، مطالبی را ذکر می‌کند که حاکی از وقوف او به همین موضوع است.^۴ این نکته درخور توجه است، زیرا یونگ سخت می‌کوشد تا در پایان کتاب به ما بگوید که «همزمانی دیدگاهی فلسفی نیست، بلکه مفهومی تجربی است که اصل فکری لازمی را مسلم فرض می‌کند».^۵

یونگ یک فصل از کتاب همزمانی: اصل مرتبط‌کننده‌ی غیرعلی را به

۱. برای خواندن شرح این موضوع، مراجعه کنید به «همزمانی: اصل مرتبط‌کننده‌ی غیرعلی»، م.آ.، ج. ۸، ص. ۴۸۴-۴۵۴.

۲. کتاب فوق‌الذکر، ص. ۵۳۰-۵۲۸. جفت شدن مورد نظر، همان اتصال خورشید و ماه است که در بخش‌های قبلی ضمن بررسی کتاب وحدت اسرارآمیز به آن اشاره کردیم.

۳. همان منبع، ص. ۵۳۱.

۴. کتاب فوق‌الذکر، ص. ۴۸۳-۴۷۴.

۵. همان منبع، ص. ۵۱۲.

شرح سوابق تاریخی مفهوم همزمانی اختصاص می‌دهد و آن را با مفهوم چینی «تائو» («طریقت») مقایسه می‌کند. یونگ آئین تائو را از این نظر جالب می‌داند که در این مکتب بر همپیوندی درونی همه‌ی پدیده‌های عالم تأکید گذاشته می‌شود. همچنین، وحدت دوجزنی ینگ/یین به عقیده‌ی او به وحدت اضدادی شباهت دارد که در بخش مربوط به کیمیاگری مورد بحث قرار دادیم.^۱ تبیین‌های سایر اندیشمندان متقدم از همزمانی، با تفصیلی کمتر در کتاب یونگ بررسی می‌شوند؛ با این حال، او با رعایت ترتیبی تاریخی از این متفکران نام می‌برد: تئوфраستوس^۲ (فیلسوف یونان باستان)، پیکو دلا میراندولا^۳ (اندیشمند اومانیست دوره‌ی رنسانس)، آگریپا^۴ (کیمیاگر)، کپلر^۵ (ستاره‌شناس و طالع‌بین آلمانی) و لایبنیتس^۶ (فیلسوف آلمانی).

بشقاب‌پرنده

یونگ در اواخر عمر درباره‌ی جنبه‌های روانشناختی افزایش آمار مشاهده‌ی بشقاب‌پرنده کاوش کرد و در سال ۱۹۵۸ یکی از آخرین کتاب‌هایش را در خصوص همین موضوع منتشر ساخت. متن انگلیسی این کتاب با عنوان *بشقاب‌پرنده: اسطوره‌ای مدرن درباره‌ی چیزهایی که در آسمان دیده می‌شوند* منتشر شد.^۷ این کتاب را یونگ در پاسخ به نقل‌قول‌های اشتباهی نوشت که در مطبوعات به عنوان دیدگاه او درباره‌ی بشقاب‌پرنده درج شده بودند. یونگ در مصاحبه‌ای در سال ۱۹۵۴، درباره‌ی صحت گفته‌های کسانی که

۱. همان منبع، ص.ص. ۴۹۰-۴۸۵.

2. Theophrastus

3. Pico della Mirandola

4. Agrippa

5. Kepler

6. Leibniz

۷. *بشقاب‌پرنده: اسطوره‌ای مدرن درباره‌ی چیزهایی که در آسمان دیده می‌شوند*، م.آ. ج. ۱۰، ص.ص.

۴۲۳-۳۰۹. ترجمه‌ی تحت‌اللفظی عنوان به کار رفته در متن آلمانی این کتاب، از این قرار است:

اسطوره‌ای مدرن: درباره‌ی چیزهایی که در هرش دیده می‌شوند. توجه داشته باشید که در این

عنوان، به بشقاب‌پرنده اشاره‌ای نشده است.

مدعی دیدن بشقاب‌پرنده هستند، محترمانه ابراز تردید کرده بود. در اوایل سال ۱۹۵۸، برخی دیگر از نشریات به نقل از یونگ نوشتند که او «به وجود داشتنِ بشقاب‌پرنده باور دارد». لذا یونگ علاقه‌مند شد دریابد چرا سخنان او را به نحوی نقل قول کرده‌اند که بر واقعیت داشتنِ بشقاب‌پرنده صحه گذاشته شود. پس می‌توان گفت در این کتاب، یونگ به این پرسش جواب می‌دهد: «چرا وجود داشتنِ بشقاب‌پرنده مطلوب‌تر از وجود نداشتنِ آن است؟»^۱

یونگ در مقدمه‌ی کتاب می‌گوید که جنبه‌ی روانشناختی موضوع بشقاب‌پرنده همان‌قدر اهمیت دارد که واقعیت‌داشتن یا نداشتنِ آن، زیرا مشاهده شدنِ بشقاب‌پرنده قطعی نیست. نمی‌توان مطمئن بود که آیا اشخاص مدعی دیدنِ بشقاب‌پرنده

از یک وهم به یک ادراک اولیه رسیدند و یا برعکس، یک خیال اولیه که ریشه در ضمیر ناخودآگاه‌شان داشته با انواع توهم و پندار به ضمیر آگاه‌شان هجوم آورده است. . . . در حالت اول، فرایندی عینی و واقعی و جسمانی شالوده‌ای برای یک اسطوره‌ی ملازم فراهم می‌آورد؛ در حالت دوم، یک کهن‌الگو پندار متناظر با خود را ایجاد می‌کند. احتمال سومی را هم باید به این روابط علی بیفزاییم، یعنی احتمال یک تقارنِ «همزمان»، تقارنی که غیرعلی و دلالت‌مند است. . . . این فرضیه‌ای است که برای پدیده‌های مرتبط با فرایندهای روانی کهن‌الگویی، پیامدهای خاصی دارد.^۲

ناگفته پیداست که در این موضوع، یونگ نمی‌تواند به احتمالات جسمانی پردازد، بلکه فقط قادر است احتمالات روانی را بررسی کند. با این حال، در

۱. همان منبع، ص. ۳۱۰.

۲. همان منبع، ص. ۳۱۳.

اواخر کتاب اعلام می‌کند که حتی اگر بشقاب‌پرنده از نظر عینی واقعیت داشته باشد، ما هنوز باید «به فرافکنی‌های روانی‌ای پردازیم که بشقاب‌پرنده در واقع موجب نشده، اما زمینه‌ی بروز یافتن‌شان را فراهم کرده است».^۱

پس از این مقدمه، یونگ نحوه‌ی پخش شدن شایعات مربوط به بشقاب‌پرنده را بررسی می‌کند. بقیه‌ی بخش‌های این کتاب، ساختاری شبیه به سایر کتاب‌هایی دارد که یونگ در اواخر عمر نوشت. یک فصل از کتاب به دیده شدن بشقاب‌پرنده در رؤیاهای بیماران و یک فصل دیگر هم به باز نمود بشقاب‌پرنده در نقاشی‌های بیماران و سایر افراد اختصاص دارد. یونگ سپس، به روالی که در کتابش درباره‌ی همزمانی هم رعایت کرده بود، جنبه‌های تاریخی این پدیده را تحلیل می‌کند. سرانجام پس از فصل کوتاهی درباره‌ی جنبه‌های غیرروانشناختی بشقاب‌پرنده، کتاب با مؤخره‌ای پایان می‌یابد که برخی از تأملات یونگ را در خصوص موضوعاتی که با سایر بخش‌های کتاب تناسب نداشته است، در بر می‌گیرد.

با توجه به این‌که تب‌مشاهده‌ی بشقاب‌پرنده و نیز روایت‌های علمی-تخیلی درباره‌ی موجودات سایر سیارات و سفینه‌های فضایی همچنان شدت یافته، تحلیل‌های یونگ در این کتاب هنوز به میزانی زیاد به وضعیت امروز ما مربوط است. یونگ شایعه‌ی دیده شدن بشقاب‌پرنده را به رؤیت‌های خلبانان متفقین در جنگ جهانی دوم و نیز به برنامه‌ی معروف رادیویی که طی آن اُرسن ولز^۲ رمان ه. ج. ولز^۳ با عنوان جنگ دو جهان را قرائت کرد،^۴ مرتبط می‌سازد. تصور افراد متعدد در خصوص رؤیت

۱. همان منبع، ص. ۴۱۳.

۲. Orson Welles (۱۹۸۵-۱۹۱۵)، کارگردان و نویسنده‌ی آمریکایی. (م)

۳. H. G. Wells (۱۹۴۶-۱۸۶۶)، رمان‌نویس انگلیسی. (م)

۴. اشاره‌ی نویسنده به یک برنامه‌ی رادیویی است که در آن اُرسن ولز بخش‌هایی از رمان جنگ دو جهان (نوشته‌ی ه. ج. ولز) را قرائت کرد. در این رمان از حمله‌ی موجوداتی از سیاره‌ی مریخ به لندن صحبت می‌شود. لحن جدی اُرسن ولز در قرائت این رمان و نیز این‌که راوی رمان به محلات و

پدیده‌ای واحد، نمی‌تواند گواهی برای اثبات واقعیت جسمانی آن پدیده محسوب شود. یونگ برای نمونه به برخی از شایعاتی اشاره می‌کند که خود آن‌ها را شایعات خیالبافانه می‌نامد؛ این شایعات به وقایعی مربوط می‌شوند که در گذشته (هنگام جنگ‌های صلیبی و جنگ جهانی اول) رخ داده‌اند. اگر این رؤیت‌ها در واقع فرافکنی‌های روانی هستند، آن‌گاه «دیگر دشوار بتوان تصور کرد که ... هیچ اهمیتی ندارند».^۱ یونگ یادآوری می‌کند که فرافکنی می‌تواند هم جنبه‌ی فردی داشته باشد و هم جنبه‌ی جمعی. به اعتقاد او، زمینه‌ی جالبی برای تحقیق درباره‌ی این پدیده فراهم آمده است، زیرا بشقاب‌پرنده

به یک اسطوره‌ی زنده تبدیل شده است. این موقعیت فرصت مغتنمی است تا ببینیم افسانه‌ها چگونه شکل می‌گیرند و در زمانه‌ای که بشر در مخمصه‌ای دشوار و یأس‌آور گرفتار آمده، کوشش قدرت‌های «ملکوتی» سایر سیارات برای دخالت در امور انسان‌های کره‌ی زمین چگونه منجر به پدید آمدن یک داستان اعجاب‌آور می‌شود، آن‌هم درست در زمانه‌ای که تخیل بشر به‌طور جدی امکان سفر فضایی را می‌سنجد.... دست‌کم ما خود می‌دانیم که تا چه حد شور تسخیر فضا را در سر می‌پرورانیم، اما این‌که موجودات سایر سیارات هم به اندازه‌ی ما خواهان تسخیر کره‌ی زمین هستند دیگر حدس و گمان کاملاً اسطوره‌ای ما - یا به عبارتی، نوعی فرافکنی - است.^۲

↪ ساختمان‌هایی مشهور در لندن اشاره می‌کند، بسیاری از شنوندگان آن برنامه‌ی رادیویی را به وحشت انداخت، زیرا آنان تصور می‌کردند که واقعاً مریخی‌ها به شهر لندن حمله کرده‌اند. یونگ در کتاب *بشقاب‌پرنده: اسطوره‌ای مدرن* با نقل کردن این واقعه می‌خواهد توجه خواننده را به این موضوع جلب کند که ما انسان‌های مدرن تمایل داریم تصور کنیم که موجوداتی در سایر سیارات وجود دارند و هر آن ممکن است به کره‌ی زمین حمله‌ور شوند. (م)

۱. همان منبع، ص. ۳۱۹.

۲. همان منبع، ص. ص. ۳۲۳-۳۲۲.

البته در نظر داشته باشید که یونگ این مطالب را پیش از پرتاب موشک‌های حامل انسان به فضا و نیز بیش از ده سال قبل از فرود آمدن نخستین فضاییما در کره‌ی ماه (در سال ۱۹۶۹) نوشته است.

از آن‌جا که تقریباً در همه‌ی این تصاویر ذهنی [(مشاهدات مدعیان دیدن سفینه‌های فضایی سایر سیارات)] از دیدن بشقاب‌های پرنده [یعنی اشیائی مدور] صحبت به میان می‌آید، از نظر یونگ آن‌ها بی‌درنگ جنبه‌های نمادین اشکال ماندالا را (که پیشتر بررسی کردیم) به ذهن متبادر می‌کنند. وقتی گفته می‌شود که «اشیائی گرد و نورانی» رؤیت شده‌اند، «مشکل بتوان آن‌ها را مصداق تصاویر کهن‌الگویی ندانست».^۱ با توجه به این‌که زندگی ما در زمانه‌ی حاضر از هر حیث تحت سیطره‌ی فناوری است، از نظر یونگ نباید تعجب کرد که این کهن‌الگو به صورت یک دستگاه متجلی می‌شود، یعنی به صورت یک «سازه‌ی فناورانه».^۲ البته به اعتقاد یونگ شواهدی که او گردآوری کرده است، نهایتاً برای هیچ‌گونه جمع‌بندی و نتیجه‌گیری کفایت نمی‌کنند: «به رغم بیش از ده سال مطالعه [درباره‌ی جنبه‌های روانشناختی بشقاب‌پرنده] ... هنوز نتوانسته‌ام مدارک مربوط به مشاهده‌ی بشقاب‌پرنده را به قدر کافی جمع کنم تا بر اساس آن‌ها نتایج موثق‌تری ارائه دهم».^۳

نمی‌توان گفت که [اگر یونگ زنده می‌ماند،] آیا [جمع‌آوری شواهد بیشتر در] این چهل سالی که [تا زمان تألیف کتاب حاضر] از انتشار کتاب او گذشته، تغییری در نتایج او به وجود می‌آورد. فقط می‌توانیم به این موضوع بیندیشیم که [اگر یونگ زنده بود] درباره‌ی ازدیاد بیش از پیش گزارش‌های مربوط به رؤیت بشقاب‌پرنده و سایر پدیده‌های مرتبط در نشریات جنجالی و سایر رسانه‌ها، چه نظری می‌داشت.

۱. همان منبع، ص. ۳۲۷. یونگ این نکته را درباره‌ی اشکال ماندالا در صفحه‌ی ۳۸۷ تکرار می‌کند.

۲. همان منبع، ص. ص. ۳۲۸-۳۲۹.

۳. همان منبع، ص. ۴۱۶.

فهرست منابع

غرض از تدوین فهرستی که به دنبال می‌آید، معرفی همه‌ی منابع موجود درباره‌ی یونگ نبوده است. کتاب‌ها و مقالات فوق‌العاده زیادی درباره‌ی اندیشه‌ی یونگ و نیز در تحلیل مضامین آثار او، هم به قلم پژوهشگران دانشگاهی و هم به قلم نویسندگان عامه‌نویس منتشر شده‌اند. منابعی که در فهرست زیر معرفی کرده‌ام، عمدتاً به کار خواننده‌ی متوسط می‌آیند. من هم آثار ارجاع داده‌شده در زیرنوشت‌های کتاب را در این فهرست گنجانده‌ام و هم منابعی که در کتاب به آن‌ها ارجاع نشده اما برای مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی موضوعاتی خاص می‌توانند مفید باشند.

Jung's Works

The Collected Works of C. G. Jung, 20 vols. Princeton: Princeton University Press 1954-1976.

Memories, Dreams, Reflections. New York: Vintage Books 1965.

The Portable Jung. Ed. J. Campbell. New York: Penguin Books 1971.

The Basic Writings of C. G. Jung. Ed. V. Staub de Laszlo. New York: Random House 1959.

Man and His Symbols (1964). Ed. C. G. Jung. New York: Dell Books 1968.

Nietzsche's Zarathustra: Notes of the Seminar Given in 1934-1939 by C. G. Jung, 2 vols. Ed. James L. Jarrett. Princeton: Princeton University Press, 1988.

Jung's Seminar on Nietzsche's Zarathustra, Abridged ed. Ed. James L. Jarrett. Princeton: Princeton University Press, 1998.

Biographies of Jung

- Hannah, B. *Jung: His Life and Work-A Biographical Memoir* (1976). Boston: Shambhala Publications 1991.
- Mclynn, F. *Carl Gustav Jung*. New York: St. Martin's Press, 1996.
- Noll, R. *The Jung Cult: Origins of a Charismatic Movement*. Princeton: Princeton University Press 1994.
- The Aryan Christ: The Secret Life of Carl Jung*. New York: Random House 1997.
- Serrano, M. *Jung ? Hesse: A Record of Two Friendships*. New York: Shoken Books 1968.
- Subramani, S. *Cult Fictions: C. G. Jung and the Founding of Analytical Psychology*. London: Routledge 1998.

General Introductions to Jung's Thought

- Bennet, E. A. *What Jung Really Said*. New York: Shoken Books 1967.
- Clarke, J. J. *In Search of Jung: Historical and Philosophical Enquiries*. London: Routledge 1992.
- Cox, D. *Modern Psychology: the Teachings of Carl Gustav Jung*. New York: Barnes and Noble 1968.
- Fordham, F. *An Introduction to Jung's Psychology*. Baltimore: Penguin Books 1963.
- Hall, C. S. and Nordby, V. J. *A Primer of Jungian Psychology*. New York 1973.
- Homans, P. *Jung in Context: Modernity and the Making of a Psychology*, 2nd ed. Chicago: The University of Chicago Press 1995.
- Hopcke, P. H. *A Guided Tour of the Collected Works of C. G. Jung*. MacIntyre, A. 'Jung' *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4. New York: Macmillan 1967.
- Platania, J. *Jung for Beginners*. New York: Writers and Readers Publishing 1997.
- Stein, M. *Jung's Map of the Soul: An Introduction*. Chicago: Open Court 1998.
- Stevens, A. *On Jung*. London: Routledge 1990.
- Storr, A. C. *G. Jung*. New York: Viking Press 1973.
- Young-Eisendrath, P. and T. Dawson, eds. *The Cambridge Companion to Jung*. Cambridge: Cambridge University Press 1997.

Works on Specific Topics in Jung

- Anthony, M. *The Valkyries: The Women Around Jung*. Longmead: Element 1990.
- Dixon, P. *Nietzsche and Jung: Sailing a Deeper Night*. New York: Peter Lang, 1999.

- Edinger, E. F. *Ego and Archetype: Individuation and the Religious Function of the Psyche*. New York: Penguin Books 1973.
- The Anatomy of the Psyche: Alchemical Symbolism in* Gellert, M. *Modern Mysticism: Jung, Zen, and the Still Good Hand of God*. York Beach: Nicholson-Hays 1994.
- Hopcke, R. H. *Persona: Where Sacred Meets Profane*. Boston: Shambhala Publications 1995.
- Jacobi, J. *Masks of the Soul*. Grand Rapids: Eerdmans 1976.
- Kelly, S. *Individuation and the Absolute: Hegel, Jung and the Path Toward Wholeness*. New York: Paulist Press 1993.
- Martin, P. W. *Experiment in Depth: A Study of the Work of Jung, Eliot and Toynbee*. New York: Pantheon Books 1955.
- Moacanin, R. *Jung's Psychology and Tibetan Buddhism: Western and Eastern Paths to the Heart*. London: Wisdom Publications 1986.
- Palmer, M. *Freud and Jung on Religion*. London: Routledge 1997.
- Proffoff, I. *Jung's Psychology and its Social Meaning* (1953). Garden City: Anchor Books 1973.
- Robertson, R. *Jungian Archetypes: Jung, Godel, and the History of Archetypes*. York Beach: Nicholas-Hays 1995.
- Rosenzweig, S. *Freud, Jung and Hall the King-Maker: The Historic Expedition to America (1909) with G. Stanley Hall as Host and William James as Guest*. St. Louis: Rana House Press 1992.
- Sanford, J. A. *Evil: The Shadow Side of Reality*. New York: Crossroad Publishing 1987.
- Singer, J. *Boundaries of the Soul: The Practice of Jung's Psychology*. New York: Anchor Books 1973.
- Androgyny: Toward a New Theory of Sexuality*. New York: Anchor Books 1977.
- Seeing Through the Visible World: Jung, Gnosis, and Chaos*. New York: Harper and Row 1990.
- Spiegelman, J. M. *The Tree: A Jungian Journey-Tales in Psycho-Mythology*. 2nd ed. Phoenix: Falcon Press 1982.
- Ed. *Judaism and Jungian Psychology*. Phoenix: New Falcon Publications 1988.
- Ed. *Catholicism and Jungian Psychology*, 2nd ed. Phoenix: New Falcon Publications 1994.
- And M. Miyuki, eds. *Buddhism and Jungian Psychology*. Phoenix: New Falcon Publications 1994.
- And A. U. Vasavada, eds. *Hinduism and Jungian Psychology*. Phoenix: New Falcon Publications 1996.
- And M. Anderton, eds. *Protestantism and Jungian Psychology*. Phoenix: New Falcon Publications 1996.

- R. V. Khan, and T. Fernandez, eds. *Sufism, Islam, and Jungian Psychology*. Phoenix: New Falcon Publications 1996.
- Stein, M., ed. *Jungian Analysis*. Boston: Shambhala Publications / New Science Library 1984.
- Von Fraz, M-I. *Alchemy: Introduction to the Symbolism and the Psychology*. Toronto: Inner City Books 1997.
- Alchemical Active Imagination*. Boston: Shambhala Publications 1997.
- Wehr, D. S. *Jung ? Feminism: Liberating Archetypes*. Boston: Beacon Press 1987.

Other Works

- Bilsker, R. 'Freud and Schopenhauer: consciousness, the Unconscious, and the Drive Towards Death.' *Idealistic Studies*, 27: 79-90, (1997). Carr, C. *The Alienist*. New York: Random House 1994.
- The Angel of Darkness*. New York: Random House 1997.
- Charlesworth, J. H. ed. *The Old Testament Pseudepigrapha*, vol. I: *Apocalyptic Literature and Testaments*. Garden City: Doubleday 1983.
- Douglas, M. *Natural Symbols: Explorations in Cosmology*. New York: Vintage Books 1973.
- Ellenberger, H. *The Discovery of the Unconscious: The History and Evolution of Dynamic Psychiatry*. New York: Basic Books 1970.
- Fiddes, N. *Meat: A Natural Symbol*. London: Routledge 1991.
- Freud, S. *Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, 24 vols. New York: W. W. Norton 1953-1974.
- Gay, P. *Freud: A Life for Our Time*. New York: W. W. Norton 1988.
- Heinlein, R. *Job: A Comedy of Justice*. New York: Ballantine / Del Rey Books 1984.
- Higgins, K. *Nietzsche's Zarathustra*. Philadelphia: Temple University Press 1987.
- 'Reading Zarathustra.' *Reading Nietzsche*. Eds. Robert C. Solomon and Kathleen Higgins. Oxford: Oxford University Press 1988.
- Holmyard, E. J. *Alchemy*. Harmondsworth: Penguin Books 1957.
- Jaffe, B. *Crucibles: The Story of Chemistry from Ancient Alchemy to Nuclear Fission*. New York: Simon and Schuster 1951.
- James, W. *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature* (1902). New York: Collier 1961.
- Kafka, F. *The Metamorphosis and Other Stories: The Great Short Works of Franz Kafka*. Trans. J. Neugroschel. New York: Scribners 1993.
- Kierkegaard, S. *Either/Or* (1843), 2 vols. Trans. H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press 1987.
- Stages on Life's Way* (1845). Trans. H. V. Hong and E. H. Hong. Princeton: Princeton University Press 1989.

- Massani, R. *Zoroastrianism: The Religion of the Good Life* (1938). New York: Macmillan 1968.
- Nietzsche, F. W. *Thus Spake Zarathustra* (1883-1885). Trans. Thomas Common (1911). Mineola: Dover Publications 1999.
- Pelikan, J., ed. *Sacred Writings*, 6 vols. New York: Book of the Month Club 1992.
- Otto, R. "The Idea of the Holy." *Issues in Religion*. Ed. A. M. Frazier. Belmont: Wadsworth 1975.
- Robinson, D. N. *An Intellectual History of Psychology*. Madison: University of Wisconsin Press 1986.
- Sartre, J-P. *Being and Nothingness: An Essay on Phenomenological Ontology* (1943). Trans. Hazel Barnes. New York: Philosophical Library 1956.
- Stillman, J. M. *The Story of Alchemy and Early Chemistry* (1924). New York: Dover Publications 1960.
- Tillich, P. *Dynamics of Faith*. New York: Harper 1957.
- Vanderkam, J. C. and W. Adler, eds. *The Jewish Apocalyptic Heritage in Early Christianity*. Assen: Van Gorcum 1996.
- Waite, A. *Alchemists through the Ages*. Blauvelt: Rudolf Steiner Publishing 1970.
- Wilhelm, R. *The Secret of the The Golden Flower: A Chinese Book of Life*, rev. ed. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich 1962.
- Yalom, I. *When Nietzsche Wept: A Novel of Obsession*. New York: Basic Books 1992.

واژه‌نامه‌ی فارسی به انگلیسی

paranoia	پارانویا	pathological	آسیب‌شناسانه
Wise Old Man	پیرمرد فرزانه	pathology	آسیب‌شناسی
prophecy	پیش‌گویی		آسیب‌شناسی روانی
self-reflection	تأمل در نفس	psychopathology	
fixation	تثبیت	déjà vu	آشناپنداری
self-realisation	تحقق نفس	disorder, disturbance	اختلال
free association	تداعی آزاد	perception	ادراک
conflict	تعارض		ادراک فراحسی
temperamental	تندمزاج	ESP (extrasensory perception)	
delusion, illusion	توهم	pleasure rinciple	اصل لذت
mental hospital	تیمارستان	reality principle	اصل واقعیت
inferiority	حقارت	numinous	امر مینوی
trance	خلسه	telepathy	اندیشه‌خوانی
hypnosis	خواب مصنوعی	adaptation	انطباق
	خواب‌گردی	motivation	انگیزش
sleep-walking, somnambulism		motive	انگیزه
ego	خود	extravert	برون‌گرا
ego-personality	خود - شخصیت	extraversion	برون‌گرایی
autonomy	خودمختاری	dream-motifs	بن‌مایه‌های رؤیا
fantasying	خیال‌پردازی	athological	بیمارگونه

extraverted intuition type	سنخ شهودی برون‌گرا	autistic	در خود مانده
introverted intuition type	سنخ شهودی درون‌گرا	therapy	درمان
extraverted thinking type	سنخ متفکر برون‌گرا	therapist	درمان‌گر
introverted thinking type	سنخ متفکر درون‌گرا	alienist	درمان‌گر دیوانگان
extraverted sensation type	سنخ هیجانی برون‌گرا	introvert	درون‌گرا
introverted sensation type	سنخ هیجانی درون‌گرا	introversion	درون‌گرایی
Myers-Briggs Type Indicator, The personality types	سنخ‌های شخصیت	wish-fulfilment	دلخوشی خیالی
vision	شبح	sleep-walking	راه رفتن در خواب
fragmentary personalities	شخصیت‌های چندپاره	psychopomp	راهبر ارواح به منزلگاه مردگان
libidinal	شهوانی	psyche	روان
self-preservation	صیانت نفس	psychosis	روان‌پریشی
collective unconscious	ضمیر ناخودآگاه جمعی	neurosis	روان‌رنجوری
autonomous complex	عقده‌ی خودمختار	psychotherapist, therapist	روان‌درمان‌گر
clairvoyance	غیب‌گویی	psychotherapy	روان‌درمانی
instinct	غریزه	schizophrenia	روان‌گسیختگی
stress	فشار روانی	schizophrenic	روان‌گسیخته
transconscious	فراآگاهانه	psychical	روانی
projection	فرافکنی	memory loss	زوال حافظه
paranormal	فراهنجار	ementia praecox	زوال زودرس عقل
adaptation processes	فرایندهای سازگاری	meditation	ژرف‌اندیشی
		adaptation	سازگار شدن، سازگاری
		defence mechanism	سازوکار دفاعی
		repression	سرکوب
		extraverted feeling type	سنخ احساساتی برون‌گرا
		introverted feeling type	سنخ احساساتی درون‌گرا

inflation	نخوت	individuation	فردانیت
self	نفس		فروپاشی روانی
persona	نقاب	nervous breakdown	
cryptomnesia	نو انگاری خاطره	archetype	کهن‌الگو
id	نهاد	Ouija board	لوح احضار
vision	نهان‌نگری		مادرِ جهانِ اسفل
libido	نیروی شهوی	Chthonic Mother, The	
subconscious	نیمه‌آگاه	Earth Mother, The	مادر زمین
medium	واسطه‌ی احضار روح	Great Mother, The	مادر کبیر
obsession	وسواس	hysteric	مبتلا به هیستری
	وضعیت‌های تعارض‌آمیز	paradox	متناقض‌نما
conflict situations			مشغله‌ی ذهنی
fantasm	وهم	obsession, preoccupation	
identification	همانندسازی هویت	preoccupation	مشغله‌ی فکری
animus	همزاد مذکر	object	مصاداق امیال
anima	همزاد مؤنث	motif	مضمون مکرر
synchronicity	همزمانی	Gnosticism	معرفت باطنی
identification	هم‌هویتی	resistance	مقاومت
hysteria	هیستری	vision	مکاشفه
hysteric	هیستریایی	desire	میل
		urge	میل وافر

واژه‌نامه‌ی انگلیسی به فارسی

desire	میل	adaptation	سازگار شدن، سازگاری، انطباق
disorder	اختلال	adaptation processes	فرایندهای سازگاری
disturbance	اختلال	alienist	درمان‌گر دیوانگان
dream-motifs	بن‌مایه‌های رؤیا	anima	همزاد مؤنث [یا «آنیما»]
Earth Mother, The	مادر زمین	animus	همزاد مذکر [یا «آنیموس»]
ego	خود	archetype	کهن‌الگو
ego-personality	خودشخصیت	autistic	در خودمانده
ESP (extrasensory perception)	ادراک فراحسی	autonomous complex	عقده‌ی خودمختار
extraversion	برون‌گرایی	autonomy	خودمختاری
extravert	برون‌گرا	Chthonic Mother, The	مادر جهانِ اسفل
extraverted feeling type	احساساتی برون‌گرا	clairvoyance	غیب‌گویی
extraverted intuition type	سنخ شهودی برون‌گرا	collective unconscious	ضمیر ناخودآگاه جمعی
extraverted sensation type	سنخ هیجانی برون‌گرا	conflict	تعارض
extraverted thinking type	سنخ متفکر برون‌گرا	conflict situations	وضعیت‌های تعارض‌آمیز
fantasm	وهم	cryptomnesia	نوانگاری خاطره
fantasying	خیال‌پردازی	defence mechanism	سازوکار دفاعی
fixation	تثبیت	déjà vu	آشناپنداری
fragmentary personalities	شخصیت‌های چندپاره	delusion	توهم
		dementia praecox	زوال زودرسِ عقل

motive	انگیزه	free association	تداعی آزاد
Myers-Briggs Type Indicator, The	سنخ‌نمای مایرز-بریگز	Gnosticism	معرفت باطنی
nervous breakdown	فروپاشی روانی	Great Mother, The	مادر کبیر
neurosis	روان‌رنجوری	hypnosis	خواب مصنوعی
numinous	امر مینوی	hysteria	هیستری
object	مصادق امیال	hysteric	مبتلا به هیستری، هیستریایی
obsession	وسواس یا مشغله‌ی ذهنی	id	نهاد
Ouija board	لوح احضار	identification	هم‌هویی، همانندسازی هویت
paradox	متناقض‌نما	illusion	توهم
paranoia	پارانویا	individuation	فردانیت
paranormal	فراهنجار	inferiority	حقارت
pathological	بیمارگونه، آسیب‌شناسانه	inflation	نخوت
pathology	آسیب‌شناسی	instinct	غریزه
perception	ادراک	introversion	درون‌گرایی
persona	نقاب	introvert	درون‌گرا
personality types	سنخ‌های شخصیت	introverted feeling type	سنخ احساساتی درون‌گرا
pleasure principle	اصل لذت	introverted intuition type	سنخ شهودی درون‌گرا
preoccupation	مشغله‌ی ذهنی / فکری	introverted sensation type	سنخ هیجانی درون‌گرا
projection	فرافکنی	introverted thinking type	سنخ متفکر درون‌گرا
prophecy	پیش‌گویی	libidinal	شهوانی
psyche	روان	libido	نیروی شهوی
psychical	روانی	meditation	ژرف‌اندیشی
psychopathology	آسیب‌شناسی روانی	medium	واسطه‌ی احضار روح
psychopomp	راهبر ارواح به منزلگاه مردگان	memory loss	زوال حافظه
psychosis	روان‌پریشی	mental hospital	تیمارستان
psychotherapy	روان‌درمانی	motif	مضمون مکرر
psychotherapist	روان‌درمان‌گر	motivation	انگیزش
reality principle	اصل واقعیت		

subconscious	نیمه‌آگاه	repression	سرکوب
synchronicity	همزمانی	resistance	مقاومت
telepathy	اندیشه‌خوانی	schizophrenia	روان‌گیسختگی
temperamental	تندمزاج	schizophrenic	روان‌گیسخته
therapist	درمان‌گر، روان‌درمان‌گر	self	نفس
therapy	درمان	self-preservation	صیانت نفس
trance	خلسه	self-realisation	تحقق نفس
transconscious	فراآگاهانه	self-reflection	تأمل در نفس
urge	میل وافر	sleep-walking	راه رفتن در خواب، خواب‌گردی
vision	نهان‌نگری، مکاشفه، شبح	somnambulism	خواب‌گردی
wish-fulfilment	دلخوشی خیالی	stress	فشار روانی
Wise Old Man	پیرمرد فرزانه		

نمایه

- آنو، رودولف، ۱۰۷
 آشناپنداری، ۱۵۲
 آگریا، ۱۵۵
 آن‌گاه که نیچه گریست، ۹۵
 آی چینگ، ۱۵۳
 آیون: پژوهش‌هایی درباره‌ی پدیدارشناسی
 نفس، ۱۴۵
 ابراهیم، ۱۲۱
 ابرمرد، ۸۳، ۹۰
 اخلاق اریایی، ۱۰۰
 اخلاق بردگی، ۱۰۰
 اسپنگلر، آزوالد، ۸۱
 استور، آ، ۳۷
 اسحاق، ۱۲۱
 اسطوره‌ای مدرن: درباره‌ی چیزهایی که در
 عرش دیده می‌شوند، ۱۵۵
 اسطوره‌شناسی، ۱۷، ۱۸، ۱۲۸، ۱۳۸
 افلاطون، ۸۳، ۱۳۸
 اکسیر اعظم، ۱۳۴، ۱۳۶، ۱۴۲
 امر مینوی، ۱۰۷، ۱۱۰، ۱۱۲
 انجیل، ۱۱۶، ۱۲۲
 ایران باستان، ۷۶
 اینشتاین، آلبرت، ۵۷
 ایوب: طنزی درباره‌ی عدالت، ۱۱۴
 بردیو، نیکولاس، ۸۱
 برخی نمونه‌های تخیل خلاق نیمه‌آگاه، در
 نوشته‌ی دوشیزه فرنک میلر، ۴۱
 بشقاب پرنده: اسطوره‌ای مدرن درباره‌ی
 چیزهایی که در آسمان دیده می‌شوند،
 ۱۵۵، ۱۵۸
 بشقاب پرنده، ۱۴۶، ۱۵۵، ۱۵۶، ۱۵۷، ۱۵۸،
 ۱۵۹
 بویر، مارتین، ۸۱
 بیتمان‌هالوایک، تثوبالد، ۱۰۱
 پارائویا، ۷۵
 پاسخ به ایوب، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۴، ۱۱۵،
 ۱۱۶، ۱۱۹، ۱۲۳، ۱۲۵، ۱۲۶، ۱۳۰، ۱۳۷
 پژوهش‌هایی درباره‌ی هیستری، ۳۲
 پسامدرنیست‌ها، ۸۱
 پریش شناسی ایمان، ۱۱۲
 پیرمرد فرزانه، ۶۷، ۸۷، ۹۴، ۹۶
 تنو فراستوس، ۱۵۵
 تحلیل رؤیا، ۸۰
 تعبیر رؤیا، ۳۲
 تکرار ابدی، ۸۳
 تورات، ۱۰۶، ۱۱۳، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۴۸
 تبلیش، پل، ۸۱
 تیمانوس، ۱۴۸

- جفی، آنی‌یلا، ۲۷
جنگ دو جهان، ۱۵۷
جیمز، ویلیام، ۲۴، ۱۱۳
چارلزورت، ج. ه. ۱۰۶
چنین گفت زرتشت، ۱۸، ۳۵، ۷۹، ۸۰، ۸۱
۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۹۰، ۹۸
۱۰۰، ۱۰۶
چهارگانگی، ۱۱۰، ۱۱۱، ۱۱۶، ۱۲۱، ۱۳۶
۱۳۷، ۱۳۸، ۱۴۷، ۱۴۸
حان، ۳۳
حزقیال نبی، ۱۲۱، ۱۴۸
خاطرات، رؤیاهای تأملات، ۲۵، ۲۷، ۸۷
۱۵۰
خودمختاری، ۴۸، ۴۹، ۱۰۷، ۱۰۸، ۱۶۳
داروین، چارلز، ۵۷
داگلاس، م، ۱۱۰
دانیال نبی، ۱۲۱، ۱۴۸
دجال، ۶۷، ۱۲۰، ۱۴۶
درباره‌ی روانشناسی و آسیب‌شناسی
پدیده‌های به اصطلاح اسرارآمیز، ۲۳، ۲۹،
۳۱
دیرنخ، ۷۶
راز گل طلایی، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۴۱، ۱۴۳،
۱۴۷
راز تنسویگ، س، ۲۴
راشنباخ، اما، ۲۴
روابط «خود» با ضمیر ناخودآگاه، ۷۰
روان‌پریشی، ۲۳، ۳۳
روانشناسی اخلاقی، ۹۸
روانشناسی زوال زودرس عقل، ۲۹، ۳۷
روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، ۳۸
روانشناسی و دین: غرب و شرق، ۲۵، ۱۰۵
۱۰۶، ۱۱۵، ۱۳۲، ۱۴۹
روانشناسی و کیمیاگری، ۱۳۶
روان‌گسیختگی، ۲۹، ۳۰، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۰،
۴۲، ۴۷، ۱۴۷
ریلکه، راینر ماریا، ۸۱
زرتشت، ۱۸، ۸۲
زوال زودرس عقل، ۲۹، ۳۷
ژانه، پی‌یر، ۳۱
ژید، آندره، ۸۱
سارتر، ژان-پل، ۷۲، ۷۳، ۸۱
سایه، ۶۵، ۶۶، ۹۰، ۹۱، ۱۴۵
سنخ احساساتی برون‌گرا، ۵۷
سنخ احساساتی درون‌گرا، ۵۸
سنخ شهودی برون‌گرا، ۵۸
سنخ شهودی درون‌گرا، ۵۹
سنخ متفکر برون‌گرا، ۵۶
سنخ متفکر درون‌گرا، ۵۸
سنخ هیجانی برون‌گرا، ۵۷
سنخ هیجانی درون‌گرا، ۵۸
سنخ‌های روانی، ۲۵، ۵۳، ۵۴، ۶۱، ۶۳
شارکو، ژان مارتین، ۳۱
شاو، جرج برنارد، ۸۱
شوپنهاور، آرتور، ۸۱، ۸۲
ضمیر ناخودآگاه جمعی، ۳۵، ۴۹، ۵۳
طرحی برای یک نوع روانشناسی علمی، ۳۰
عقد، ۳۶، ۳۷، ۴۶، ۴۷، ۹۹، ۱۴۳
عهد جدید، ۱۰۶
عهد عتیق، ۱۰۶
عیسی مسیح (ع)، ۶۱، ۶۶، ۷۵، ۹۸، ۱۱۶،
۱۱۸، ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۴۵، ۱۴۶
فلاوست، ۱۴۸
فراهنجار، ۲۳، ۲۷، ۱۴۶
فردانیت، ۶۱
فرزکنش‌نابین یا پرومتئوس عصر جدید، ۵۷
فروید، زیگموند، ۱۱، ۱۲، ۱۳، ۱۴، ۱۵، ۱۶،
۱۷، ۱۸، ۱۹، ۲۲، ۲۳، ۲۴، ۲۵، ۲۹، ۳۰، ۳۱

- ۱۴۴
مُرگان، کریستینا، ۸۵
مسخ و داستان‌های دیگر، ۷۱
مکاشفات [یوحنا]، ۱۱۶، ۱۲۴
منتخبی از آثار یونگ، ۴۴
میراندولا، پیکو، ۱۵۵
میلر، فرَنک، ۴۱، ۴۲، ۴۹، ۵۰
نفس، ۲۴، ۲۵، ۴۵، ۵۴، ۶۱، ۶۲، ۶۵، ۶۶، ۶۷، ۶۹، ۸۱، ۹۲، ۹۳، ۹۹، ۱۳۵، ۱۳۹، ۱۴۳، ۱۴۵
نقاب، ۶۸، ۷۳
نمادهای گشتار تحلیلی از مراحل اولیه‌ی
ابتلای یک بیمار به روان‌گسیختگی، ۳۸، ۳۹، ۴۰، ۴۱، ۴۶، ۸۰
نو انگاری خاطره، ۳۵، ۵۰، ۷۶، ۷۷، ۱۵۲
نوستراداموس، میشل، ۱۴۵
نیچه، فریدریش ویلهلم، ۱۸، ۳۵، ۷۸، ۷۹، ۸۰، ۸۱، ۸۲، ۸۳، ۸۴، ۸۵، ۸۶، ۸۷، ۸۸، ۸۹، ۹۰، ۹۱، ۹۲، ۹۳، ۹۴، ۹۹
هایدگر، مارتین، ۸۱، ۸۴
هاینلاین، رابرت، ۱۱۴
هستی و هیچ‌بودگی، ۷۲
هسه، هرمان، ۸۱
هلمایرد، ا. ج، ۱۴۱
همزمانی، ۱۴۱، ۱۴۶، ۱۵۰، ۱۵۱، ۱۵۲، ۱۵۳
همزمانی: اصل مرتبط‌کننده‌ی غیرعکسی،
۱۳۱، ۱۵۴، ۱۵۵
هیتلر، آدولف، ۲۶، ۱۰۲
وحدت اسرارآمیز: پژوهشی در خصوص
تجزیه و ترکیب قطب‌های مخالف روانی
در کیمیاگری، ۱۳۰، ۱۳۷، ۱۳۸
ولز، آرسن، ۱۵۷
ولز، ه. ج، ۱۵۷
- ۳۲، ۳۳، ۳۵، ۳۶، ۳۷، ۳۸، ۳۹، ۴۱، ۴۲، ۴۳، ۴۴، ۴۵، ۴۶، ۴۸، ۴۹، ۷۳، ۸۲، ۹۵، ۱۰۹
فلورنوی، تئودور، ۴۱
فولکهاردت، ۱۰۲
فیدس، ن، ۱۱۰
قضیه‌ی عجیبِ دکتر جکیل و آقای هاید،
۵۷
ک. گ. یونگ، ۳۷
کافکا، فرانز، ۷۰، ۷۱
کامو، آلبر، ۸۱
کپلر، یوهانس، ۱۵۵
کتاب ایوب، ۹۶، ۱۰۶، ۱۱۶، ۱۱۷
کتاب تبتی‌رهای بزرگ، ۱۲۸
کتاب مقدس، ۹۶، ۱۰۶، ۱۲۰، ۱۲۱، ۱۲۴
کرافت - اینگ، ۲۲
کمبل، جوزف، ۱۶، ۴۴
کنش‌پریشی، ۴۶
کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی، ۶۰
کیمیاگری، ۱۷، ۱۸، ۲۶، ۱۱۱، ۱۲۸، ۱۲۹، ۱۳۰، ۱۳۱، ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۴۴، ۱۴۵، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۵
کی‌برکگور، سورن، ۵۸
گشتارها و نمادهای نیروی شهوی، ۲۴، ۳۸
گونه، یوهان ولفگانگ فون، ۱۴۸
گونه‌های مختلف تجربه‌ی دینی، ۱۱۳
لایبنیتس، ویلهلم گوتفرد، ۱۵۵
مادر جهان اسفل، ۶۷، ۱۶۹
مان، توماس، ۸۱
ماندالا، ۱۳۲، ۱۳۸، ۱۴۱، ۱۴۲، ۱۴۶، ۱۴۷، ۱۴۸، ۱۴۹، ۱۵۸
مایرز-بریگز، ۵۹
مایرز-بریگز، ایزابل، ۵۹
مرکورسوس، ۱۳۴، ۱۳۵، ۱۳۶، ۱۳۷، ۱۳۸

یونگ - پریسورک، امیلی، ۲۱

یونگ، یوهان پل، ۲۱

یتس، ویلیام باتلر، ۸۱

ویلهم، ریچارد، ۱۳۰، ۱۴۰

یاسپرس، کارل، ۸۱، ۸۴

یالوم، ایروین، ۹۵

یوحنا‌ی رسول، ۱۲۳

یونگ در زمره‌ی نخستین اندیشمندانی بود که از راه همفکری با فروید به شکل‌گیری و تدقیق مفاهیم نظریه‌ی روانکاوی یاری رساند. ولی او متعاقباً راه خود را از راه استاد جدا کرد و مکتب جدیدی را با نام «روانشناسی تحلیلی» بنیاد گذاشت. یونگ در عین این‌که بر دیدگاه فروید مبنی بر وجود ضمیر ناخودآگاه صحه می‌گذارد، قائل به گونه‌ای دیگر از ضمیر ناخودآگاه نیز هست که دیگر نه مبین اندیشه‌ها و آرزوهای کام‌نیافته و هراس‌های فردی، بلکه مخزن گرایش‌ها و افکاری است که در نزد همه‌ی ابناء بشر مشترک هستند. یونگ با مطالعه‌ی گسترده در نظام‌های اسطوره‌ای و فرهنگ‌های گوناگون، مجموعه‌ای از تصاویر ذهنی جهان‌شمول را تدوین کرد که در مکتب او با نام «کهن‌الگو» مشخص می‌شوند. تفحص در کهن‌الگوها نه فقط راهی برای فهم الگوهای عام رفتار بشر، بلکه همچنین شیوه‌ای برای قرائت نقادانه‌ی متون ادبی و آثار هنری است. این کتاب برای کسانی نوشته شده است که می‌خواهند با خواندن کتابی کمابیش کم‌حجم، دریچه‌ای بر افکار یونگ برای‌شان گشوده شود. هریک از فصل‌های پنج‌گانه‌ی کتاب حاضر، جزء مهمی از اندیشه‌های یونگ را با استناد به نوشته‌های خود او و با شرح و تفسیر به خواننده معرفی می‌کند. نقل‌قول‌های مکرر از یونگ و ارجاعات ایضاً متعدد به سایر نوشته‌های مرتبط با موضوعات مورد بحث، راهنمای ضمنی خواننده‌ای است که پس از خواندن کتاب حاضر به مطالعه‌ی بیشتر درباره‌ی آراء و اندیشه‌های یونگ راغب می‌شود. به منظور فهم راحت‌تر متن، مترجم با افزودن زیرنوشت‌های توضیحی، اصطلاحات روانکاوانه‌ای را که نویسنده‌ی کتاب فقط به‌کار برده اما شرح نداده و نیز اشاراتی را که چه‌بسا برای خواننده‌ی ناآشنا قدری مبهم یا گیج‌کننده باشند، توضیح داده است.



انتشارات آفتاب

۳۵۰۰ تومان

