نظر کارل گوستاو یونگ

در مورد رنج!

رنج نباید تو را غمگین کنه. در اینجاست که اکثر مردم اشتباه می کنند! رنج قرار است که تورا هوشیار کند و اینکه زندگی تو نیاز به تغییر دارد چون انسان زمانی آگاه می شود که زخمی شود. رنج نباید بیچارگی را بیشتر کند. رنج را تحمل نکن رنج را درک کن. این فرصتی است برای بیداری. بیدارکه می شوی بیچارگی ات تمام می شود

کارل گوستاو یونگ

آشنایی با زندگینامه و آرای کارل گوستاو یونگ (۱۸۷۵ - ۱۹۶۱)

بسیاری در دهۀ ۱۹۵۰ بر این باور بودند که یونگ یک «فرویدی» است. هرچند او در سال ۱۹۰۹ توسط فروید برای بازدید از دانشگاه کلارک دعوت شد، اما با این حال نباید او را تنها یک روانشناس یا روانکاو توصیف کرد.

امروزه شما در آمریکا بسیاری از کتابها را دربارۀ یونگ در کتابفرو شی‌ها خواهید یافت که حتی از کتاب‌های مربوط به فروید نیز بسیار بیشتر است.

زیرا ایده‌های او اکنون بسیار در افواه عمومی رایج و متداول شده است. اما یک مشکل وجود دارد و آن این که فهم و درک آثار یونگ، دشوارتر از فهم و درک آثار فروید است. غالباً این نکته که یونگ- به ویژه در ۲۵ سال پایانی عمر خود- بیشتر معطوف مسائل مربوط به «دین شناسی» و «اسطوره‌شناسی» بوده است مورد غفلت واقع می‌شود.

هرچند خود یونگ معتقد بود که این موضوعات بسیار بیش از روانشناسی حائز اهمیت هستند. دیدگاه یونگ به مسئله بسیار مهم ادیان و اسطوره‌ها، از منظر روانشناسی اهمیت بسیاری دارد. مقاله زیر با رویۀ توصیفی- تحلیلی به این مسائل پرداخته است.

زندگی یونگ

کارل گوستاو یونگ در ۲۶ جولای ۱۸۷۵م در کسویل ((Kesswillسوئیس متولد شد. پدر او- یوهان پل یونگ- در کلیسای سوئیس کشیش بود و مادر او- امیلی یونگ- دختر یک وزیربود. هرچند یونگ در سراسر عمر خود با ایده‌های دینی سروکار داشت، اما نهایتاً مناسک و آداب مسیحی امثال پدرش را رد کرد. او در ۱۱ سالگی به مدرسۀ ژیمنازیوم در شهر «بازل» سوئیس رفت و از دانشگاه بازل مدرک پزشکی اخذ کرد.

علایق او در آغاز بین علوم انسانی (تاریخ و فلسفه) و علوم (علوم طبیعی و باستان‌شناسی) در نوسان بودند. از آنجایی که خانوادۀ او از اقشار کم درآمد بودند، او سرانجام تصمیم گرفت که علوم انسانی را- به خاطر وجود فرصتهای شغلی کمتر- رها کند. او به باستان‌شناسی روی آورد اما شهربازل، دانشکده‌ای برای این رشته نداشت.

در نهایت یونگ تصمیم گرفت که به پزشکی بپردازد زیرا این کار درآمد بیشتری را برای او به همراه داشت و همین امر سرانجام عاملی شد تا او به سوی مباحث روانشناسی- به ویژه روانشناسی دین و اسطوره- متمایل شود.

کارل گوستاو یونگ، نیز همچون فروید منشأ اسطوره را در اعماق ذهن آدمی و بخصوص در عرصهٔ ناخودآگاه جستجو کرده است. وی در سایهٔ روان شناسی اعماق، درونمایه‌های ناخودآگاه را پی‌کاوی کرده و می‌گوید: «عرصهٔ خودآگاه ذهن آدمی همچون جزیره‌ای است بسیار کوچک در اقیانوسی از ناخودآگاهی».

به گفتهٔ او جهان ناخودآگاه از دو بخش اصلی تشکیل یافته است: یکی ناخودآگاه فردی که صحنه بروز و ظهور انگیزه‌ها، امیال و زیست‌مایه‌های درونی آدمی است و دیگری ناخودآگاه جمعی که ریشه در تاریخ نوع بشر دارد و چیزی نیست، جز تجربه‌های گذشتگان که در پرده‌ای از ابهام فرو رفته و از خاطره‌ها محو شده است.

در حقیقت این سرنمون‌های (archetype) فراموش شدهٔ تاریخ- هر چند وقت یک‌بار- در صحنهٔ فرهنگ در لباسهایی مبدل- همچون اسطوره‌ها- پدیدار می‌شوند. این سرنمون‌ها یا صورتهای اصیل را نمی‌توان به وضوح در فعالیتهای فرهنگی آدمی مشاهده کرد، بلکه به صورتی تمثیلی و استعاری در رفتار، گفتار و حالات افراد جامعه- در قالب اسطوره و یا اشکال دیگر ادبیات- متجلی می‌شود.

یونگ در یک سخنرانی در سال ۱۹۲۲ اعلام کرد که اسطوره‌ها و به طور کلی تمامی آثار ادبی و هنری مانند موجوداتی زنده در متن فرهنگ رشد می‌کنند و شکوفا می‌شوند. در واقع بنیادها و نهادهای اسطوره‌ای در طی تاریخ، در نمادها و باورهای گوناگون آدمی درهم تنیده‌اند و بدیهی است که استوارترین این بنیادها، اسطوره وحدت جهان و انسان است. در بینش اساطیری میان این دو هیچ‌گونه جدایی و بیگانگی وجود ندارد.

آنها در «وجود» با هم یگانه‌اند، اما در «نمود» از یکدیگر جدا هستند و در واقع به همین علت است که در تفکر اسطوره‌ای- عرفانی انسان را عالم صغیر- جهانی که بر اساس ناخودآگاه بنا شده است- می‌نامند. یونگ ناخودآگاه را از تنگنای انگاره‌های فرویدی رها ساخت و آن را در شناخت روان آدمی و در پیوند با جهان خارج قرار داد.

فروید ناخودآگاه را برآمده از خودآگاه و وابسته به آن می‌دانست، اما یونگ بر آن بود که بنیان روان آدمی را ناخودآگاه می‌سازد. در این راستا یونگ ناخودآگاه را به سه بخش تقسیم کرد:

۱. عرصهٔ ناخودآگاه در دسترس.

۲. عرصهٔ ناخودآگاه که با اندیشه قابل دستیابی است.

۳. هستهٔ ناخودآگاهی که دسترسی‌ناپذیر است.

«ناخودآگاهی جمعی» مهمترین دستاورد یونگ در عرصهٔ روانشناسی اعماق به شمار می‌آید. او ناخودآگاه جمعی را اقیانوسی ژرف می‌شمارد که خودآگاهی بر فراز آن به زورقی ناچیز می‌ماند.

او در یکی از سخنرانی‌های خود می‌گوید: «اصطلاح ناخودآگاه را به منظور پژوهش- و با علم به این که به جای آن می‌توانستم واژهٔ «خدا» را به کار گیرم- ابداع کردم و در آنجایی که به زبان اساطیر سخن می‌گویم، مانا، خدا و

ناخودآگاهی با هم مترادف‌اند، زیرا که از دو مفهوم اولی، یعنی ما نا و خدا، همان قدر بی‌خبریم که از معنای آخری».(۱)

یونگ معتقد است که برجسته‌ترین ویژگی ناخودآگاه جمعی آن است که نهانگاه نگاره‌ها و نمادهایی شگفت است که وی آنها را سرنمون، صورت ازلی و یا صورت نوعی نامیده است.

آرکه‌تیپ از واژهٔ یونانی آرخه‌توپوس ((arkhetupos به معنای نمونهٔ کهن و ازلی گرفته شـــده و در فرهنگ غرب کارنامه‌ای پربار دارد. فیلون اســـکندرانی آن را «صـــورت الهی» خوانده اســـت و در رســـالهٔ هرمســـی، خداوند «نور آرکه‌تیپی» نام گرفته است.

جان لاک در فلسفه خویش از آرکه‌تیپ یاد و آن را منظومه‌ای از نگاره‌های ذهنی ساده (ایده) شمرده است که روان آدمی آنها را گردآوری می‌کند. اما هرکدام از آنها در واقع چیزی را در بر دارد که می‌توان آن را نمونهٔ کهن نامید. در واقع نمونه‌های کهن یونگ همان نگاره‌های ازلیی هستند که در نهاد آدمی با تار و پود وی درآمیخته‌اند. (۲)

یونگ می‌گوید: زبان ناخودآگاه، زبان نمادهاســـت. ناخودآگاه بی‌پرده و برهنه با ما ســـخن نمی‌گوید، بلکه همواره در جامه‌ای از رمز و راز و در پو ش‌شی از نماد پنهان می‌گردد. ناخودآگاه به زبان رؤیا و ا سطوره با ما سخن می‌گوید. او زادگاه اسطوره و رؤیا را در درون ناخودآگاه می‌داند.

وی رؤیای جمعی را اسطوره می‌نامد که در طی تاریخ، اقوام و ملل آن را دیده و به زبان تمثیل و نماد باز گفته‌اند. در حقیقت ناخودآگاه جمعی همان عاملی اســـت که نمادهای جمعی را پدید می‌آورد. از ســـوی دیگر در گســـترهٔ فرهنگ نمادهای جمعی، ژرفترین لایه‌های ناخودآگاه را اشـــکار می‌ســـازد. این نمادها کالبدهایی را تشـــکیل می‌دهند که کهنترین نمونه‌ها در نهادشان شکل می‌گیرد و سپس پدیدار می‌شود. (۳)

ایده‌ها و عقاید دینی نقش مهمی در آثار یونگ- به ویژه در دوره متاخر- ایفا می‌کنند. او در ابتدا موضـــوع دین را مانند یک دان شمند تجربی- و نه یک فیل سوف- در نظر می‌گیرد و به این و سیله می‌خواهد بگوید که دین «واقعیت روانشناسانه» ا ست. یونگ از مفهوم «امرمینوی» ((muminousبرای تشریح آن چه که از دین مراد دارد ا ستفاده می‌کند و این مفهومی است که «رُدلف اتو» ابداع کرده است.

امر مینوی همان رازی است که عقاید انسانی را در بر می‌گیرد. سپس یونگ معطوف بحث از محتوای رویاها می‌شود و عقیده دارد که مطالعهٔ رؤیاها به ما فرصتی برای بررسی تعارضات و عقیده‌های شخصی می‌دهد اما بلافاصله توضیح می‌دهد که رویکرد او در این موضوع با فروید متفاوت است.

فروید بین معانی ســـطحی و عمیق رویاها تفاوت قائل می‌شـــود در حالی که یونگ معتقد اســـت که دلیلی ندارد که رویاها را امری فریبنده تلقی کنیم. همچنین یونگ می‌گوید: زمانی که رویای ما محتوای مذهبی دارد دلیلی ندارد که آن را جدی بگیریم. همچنین او به نقش روح و جســـم در اشـــکال رویاها اهمیت می‌دهد و می‌پندارد که آنها به ناخودآگاه ما چارچوب می‌دهند.

یونگ معتقد اســت که دین یک رابطه درونی با عالی‌ترین و نیرومندترین ارزشــها- خواه مثبت یا منفی- اســت. این رابطه می‌تواند ارادی یا غیرارادی باشد. این واقعیت روانشناسانه‌ای است که نیرومندترین تاثیر را در عملکرد ما دارد زیرا همواره عامل روانی شدیدی وارد میدان می‌شود تا آن را خدا بنامیم.

به نظر اتو احساس‌های مینوی با احساس‌های طبیعی از قبیل احساس زیبایی یا امر عالی تفاوت دارد. احساس‌های مینوی، هرچند با احســاس‌های طبیعی شــباهت دارند، ولی در واقع یگانه و منحصــر به فردند. آنها از احســاس‌های طبیعی به وجود نمی‌آیند، بلکه از احســـاس امری مینوی نشـــأت می‌گیرند که ماهیت آن از طریق حالات عاطفی نمایان می‌شود. از این رو، احساس‌های مینوی معرفت‌بخشند.

آنها شــاید به این معنا معرفت‌بخش باشــند که به واقعیتی مینوی و عینی‌ای اشــاره دارند که مواجهۀ با آن از طریق تجارب مینوی، مفهوم امر مینوی را پدید می‌آورد. در چنین موردی مفهوم امر مینوی مفهومی پســـینی و متأخر است؛ به این معنا که از تجربۀ واقعیتی عینی و مینوی به وجود آمده است.

از سوی دیگر، احساس‌های مینوی به این معنا ادراکی و معرفت‌بخشند که آنها نیز منشأ مفهوم امر مینوی هستند و در عین حال واقعیت عینی و مینوی را که این مفهوم بر آن اطلاق می‌شود، نمایان می‌سازد.

در این حالت مفهوم امر مینوی مفهومی پیشینی و ماتقدم است. اتو برپایۀ هر دو تفسیر مدعی است احساس‌های مینوی واقعیت عینی و مینوی‌ای را، که او از آن به شــیء فی نفســه (نومن) تعبیر می‌کند، نمایان می‌ســازند. (۴) به نظر او عنصر غیر عقلانی امر مینوی در کانون ایدۀ امر قدسی قرار دارد و گوهر همه ادیان است. (۵) همچنین مبنای مشترک خود آگاهی دینی است که از «ژرف‌ترین بنیان شناخت که نفس واجد آن است نشأت می‌گیرد».(۶)

هرچند دغدغۀ اصلی اتو از جدا سازی عنصر غیر عقلانی از امر مینوی و تلقی آن عنصر به عنوان هستۀ مفهوم امر قدسی، فراهم آوردن تحلیلی پدیدار شناسانه از ساختار خودآگاهی دینی است، ولی در همان حال عنصری را که مقوم مبنای مشترک یا گوهر همه ادیان است، نشان می‌دهد.

این موضــوع لوازم مهمی برای مطالعه ادیان دارد و تاثیر او بر افرادی که به تکثر دینی توجه دارند، حائز اهمیت بوده است. به عنوان نمونه تصور و برداشت تیلیش از دین و رویکرد سنخ شناسانه و پویای وی به دین پژوهی تا حدود زیادی مرهون تحلیل پدیدار شناسانۀ اتو است. با این همه به زعم اتو، مفهوم امر قدسی مبنای مشترک یا گوهر دین است. لذا او را به عنوان نمایندۀ برجستۀ رویکرد گوهر گرایان به تکثر دینی معرفی می‌کنند.

کارل گوســتاو یونگ بر خلاف فروید نگرش مثبتی دربارۀ دین اتخاذ می‌کند و اعتقادش را با صــراحت این گونه بیان می‌کند که دین عنصر طبیعی زندگی انسان است و برای سلامت روحی انسان ضروری است.

او ادعا می‌کند که: در میان بیماران من در نیمۀ دوم زندگی‌ام- به عبارت دیگر در طول بیش از ۳۵ ســال- حتی یک نفر نبوده است که مسئله و مشکل او در نهایت جستجوی نوعی نگرش دینی در باب زندگی نبوده باشد. با جرأت می‌توان گفت که همه آنها احساس بدی داشتند برای این که از تعالیمی که در ادیان زندۀ هر عصر به پیروان خود داده‌اند، بی‌بهره مانده بودند و هریک از آنها که نگرش دینی خود را دوباره به دست نیاورد واقعاً شفا نیافته است. (۷)

فروید و یونگ هر دو نظریه طبیعت‌گرایانه‌ای در باب دین دارند، ولی تفاوت آنها در این است که یونگ نگرش الحادی فروید را نمی‌پذیرد و در عوض ترجیح می‌دهد صورتی از لاادری‌گری را تأیید کند که مسئله ماهیت واقعیت مطلق را بی‌پاسخ رها می‌کند و ارزیابی مثبت‌تری نسبت به ارزش دین اتخاذ می‌کند.

یونگ مدعی است انسان همواره به کمک دین نیازمند بوده است و این موضوعی است که روان شناسان فرویدی نادیده انگاشتند. کمک دین بدین ترتیب است که ناخودآگاه روان آدمی را به مرتبه آگاهی می‌رساند و سپس انسان را آزاد می‌گذارد تا به بهترین وجه ممکن بر آن فائق آید.

به نظر یونگ آزاد گذاشتن ناخودآگاه نظیر رها کردن گله وحشیان است. به همین دلیل بشر اعمال دینی را بسط می‌دهد تا در مقابل این تهدید مجهز شود و باز به همین دلیل است که ادیان در التیام بخشیدن به بیماری‌های روانی مفید واقع می‌شوند، این مطلب خصوصاً در مورد دو دین بزرگ مسیحیت و بودیسم صادق است.

یونگ معتقد است روان درمانگر(۸) اغلب مجبور است مثل یک کشیش(۹) عمل کند و مسائلی را که کاملا به حوزهٔ عالمان الهیات تعلق دارند، بررسی کند. به اعتقاد او روان‌درمانگر نمی‌تواند این مسائل را نادیده بگیرد و با این امید به کار ادامه دهد که قوای شفابخش از اعماق روانی سر برمی‌آورند که در قوای مخرب تولید می‌کرد.

یونگ از روان آدمی به عنوان «یکی از نهان‌ترین و اسرارآمیزترین ساحت‌های تجربه بشر تعبیر می‌کند.» (۱۰) و در اعماق روان ناحیه‌ای است که وی آن را ناخودآگاه جمعی می‌خواند. این ناحیه الگوهای آرمانی(۱۱) کاملی را در بر دارد که می‌توانند موجود مستقلی را فرض کنند و به عنوان راهنایان معنوی در حیات بشر خدمت کنند.

انسان مذهبی می‌گوید هدایت او از جانب خدا است. اما یونگ با توجه به وضعیت اکثر بیمارانش از استناد به این موضوع احتراز جست و در عوض از آگاهی نفس به زندگی خودانگیخته‌اش سخن به میان آورد. این نمونه‌های آرمانی باعث تبدیل نیروهای ویرانگر به قوای شفابخش و پایان بیماری انسان می‌شوند. این عمل چنان است که گویی از اعماق روان چیزی برای مواجهه با انسان و آغاز فرایند شفابخشی سر برمی‌آورد.

یونگ مدعی است فعالیت خود جوش الگوها و نمونه‌های آرمانی، جلوه‌هایی از ارواح‌اند؛ خواه ذهن خودآگاه این موضوع را دریابد یا درنیابد، این جلوه‌ها در حل تعارضات درونی بیمار به او کمک می‌کنند و موجبات یکپارچگی شخصیت او را فراهم می‌آورند.

او معتقد است روان‌درمانگران، برداشت کلیسا را نسبت به این وظیفه شفابخشی می‌پذیرند، زیرا تصدیق می‌کند که جلوه‌های روح به طور شگفت‌انگیزی تغییر می‌کنند و دائما می‌توانند در تاریخ بشریت تکرار و تجدید شوند. (۱۲)

نکته‌ای که باید در اینجا مورد توجه قرار داد این است که یونگ نظرش را درباره ضمیر ناخودآگاه جمعی به این منظور اظهار داشت که تکرار و بازگشت علائم یکسان در خواب‌ها، افسانه‌ها، آثار هنری و ادیان را تبیین کند.

یک فرض این است که او می‌خواهد دلیل تکرار دائمی بعضی از صور مثالی را در ادبیات، هنر، متون دینی شرقی و در خواب‌های بیمارانش تبیین کنند. با این همه باید پذیرفت که ظاهراً به نظر می‌رسد او ضمیر ناخودآگاه را نه تنها به عنوان فرضی تبیین‌کننده، بلکه به عنوان چیزی که واقعاً وجود دارد و به عنوان امری ثابت مدنظر قرار می‌دهد، لکن خاطرنشان می‌کند واقعیت ناخودآگاه را نمی‌توان به گونه‌ای ارائه کرد که با معیارهای علم یا منطق منطبق باشد. (۱۳)

به نظر یونگ، ضمیر ناخوداگاه جمعی که در آن الگوها یا تصاویر اولیه وجود دارد، ذخیرهٔ تجربهٔ جمعی نوع بشر در طی اعصار متمادی است. این تصاویر اولیه «قدیمی‌ترین و فراگیرترین «صور فکر» آدمی است. آنها هم احساسات‌اند و هم افکار. به واقع آنها زندگی مستقل خودشان را دارند.» (۱۴) آنها «می‌توانند بی‌حد و حصر بسط یابند و تجزیه شوند.» و الگو و عین ثابت ناظر به تصور خدا به مشابهت میان نفس و خدا اشاره دارد.

همان طور که چشم با خورشید مطابقت دارد، نفس با خدا نیز مطابقت دارد که این مطلب دلیل عمدهٔ این مدعاست که «به لحاظ روان‌شناختی قابل تصور نیست که خدا صرفا مطلقا دیگر باشد. برای این که «مطلقا دیگر» هرگز نمی‌تواند یکی از عمیق‌ترین و دقیق‌ترین روابط نفس- یعنی دقیقا همان چیزی که خدا است- باشد».(۱۵)

انسانی که نمی‌تواند دریابد دین راز بزرگی(۱۶) است که ریشه در روان آدمی دارد و صرفاً صورت خارجی ایمان نیست، نمی‌داند دین چیست؟ (۱۷) این به معنای به مقام خدایی رساندن یا بت ساختن از نفس نیست، بلکه صرفاً تصدیق این است که نفس کارکرد دینی دارد و میان آن و صورت بیرونی شباهت وجود دارد. «بر این اساس وقتی به عنوان روان‌شناس می‌گویم خدا یک صورت مثالی است، مقصودم از آن «نمونه» در روان است».(۱۸)

کار تحقیق روان شناختی این است که به شباهت میان صور مثالی و ایده‌های دینی اشاره کند، خواه آن ایده‌ها به عنوان مثال با علت نخستین در ارتباط باشند یا به صورت خدا، پوروشا(۱۹)، آتمن(۲۰) یا تائو(۲۱) داشته باشند، چنین تحقیقی چشم و گوش انسان را نسبت به معنای اعتقادهای دینی باز می‌کند و فرصت مناسبی برای فهم تصورات اولیه یا صور مثالی دیگری که تعالیم دینی باید ارائه کنند، فراهم می‌آورد.

ادیان بر علت نخستین، که از آن به خدا، آتمن و غیره تعبیر می شود، پای می‌فشرند، ولی روان شناسی بر صورت مثالی یا صورت اولیه‌ای تاکید می‌کند که ابهام آن توسط هیچ صورت مثالی متناظر، «خود» (۲۲) [= نفس] است که به قدری مبهم است که صور متعین زیادی می‌توانند نماد آن بشوند.

نماد مسیح و نماد بودا هر دو نمادهای متکامل و متمایزترین نمادهای «خود» می‌باشند. (۲۳) و به همین دلیل یونگ نسبت به دین نگرش مثبت دارد، زیرا از نظر او دین صورتی از الگوهای مثالی «خود»، یعنی جلوه‌ای از روح است و نظیر روان درمانی، برای نفس مفید است. به عنوان مثال مردم به کلیسای کاتولیک دلبستگی دارند صرفا به این دلیل که در آنجا احساس خوبی دارند و دین اولیه به وضوح برای مردم اولیه مناسب‌تر است از هر صورتی از مسیحیت که برای آنها بیگانه است. (۲۴)

یونگ میان دین و اصول عقاید، که وی صور مدون تجربه دینی می‌داند، فرق می‌گذارد و آنها را مظاهر حقیقت ابدی نمی‌داند. (۲۵) با این همه اصـــول عقاید کارکرد مهمی در جامعه دارند و به این معنا که نمادها جایگزین تجربه مستقیم می‌شوند که در مورد مسیحیت این کار به وسیله مقام‌های کلیسا انجام می‌شود. (۲۶)

با این همه روان‌شناس می‌بایست با تجربه اولیه که احکام جزئی، مناسک و اصول عقاید حاکی از آن هستند، سروکار داشته باشد.

اگر او به اصـول عقاید ملتزم باشـد، در تفسـیر فعالیت خودجوش صـور مثالی ضـمیر ناخودآگاه آزاد نخواهد بود. این صـور مثالی را «می‌توان به لحاظ تجربی معادل‌های اصـول جزئی دینی دانسـت».(۲۷) آنچه در مورد اصـول عقاید صادق است بر ادیان نیز اطلاق می‌شود. همان‌گونه که دیدیم از نظر یونگ «غیر قابل تصور است که صورت معینی بتواند ابهام صورت مثالی را برطرف کند.» (۲۸)

او نتیجه می‌گیرد خدا می‌تواند در صـور و زباه‌های بسـیار متجلی شـود و به هیچ وجه چنین نیسـت که یک جلوه صادق و بقیه باطل باشند، بلکه همه جلوه‌ها صادق‌اند.

ولی با ادعای یگانه بودن تجلی خدا در عیسـی باید چه کرد؟ یونگ می‌گوید: نماد مسـیح از اهمیت زیادی برخوردار اسـت و متکامل‌ترین نماد «خود» اسـت، اما همین امر در مورد نماد بودا هم صـادق اسـت. و تجربه صـورت مثالی «خود» می‌تواند یک نفر را به حقیقت مسیح و دیگری را به حقیقت بودا رهنمون شود. (۲۹)

نتیجه آن که هیچ دینی نمی‌تواند ادعای خاتمیت یا مطلق بودن کند. صـورت مثالی «خود» برای برخی به صـورت مسیح جلوه‌گر می‌شود و برای دیگران صورت پوروشا، آتمن، هیرانیاگاربها(۳۰) یا بودا به خود می‌گیرد. (۳۱) با توجه به این که صـورت مثالی «خود» متناظر با ایده‌های دینی‌ای اسـت که در ارتباط با علت نخسـتین‌اند، یونگ بدین ترتیب از دیدگاه روان‌شناختی‌اش نسبت به سنتهای دینی مختلف جهان به رویکردی دست می‌یابد که به هیچ وجه با پاسخ‌های سایر گوهر گرایان به تکثرگرایی دینی متفاوت نیست.

پی‌نوشت‌ها:

۱. داریوش شایگان، بتهای ذهنی و خاطرهٔ ازلی، انتشارات امیر کبیر ۱۳۵۵، ص۲۱۲.

۲. میر جلال الدین کزازی، رؤیا، حماسه و اسطوره، نشر مرکز، تهران ۱۳۷۲، ص۷۰ به بعد.

۳. همان، ص ۱۶۱- ۱۲۲.