

شبهه خدا به مثابه توهم کودکانه (بررسی و نقد الحاد روان‌شناختی فروید)

سید عبدالرئوف افضلی^۱، عزالدین رضانژاد^۲

چکیده

اگرچه فروید طراح این نظریه که می‌گوید "خداوند ساخته و پرداخته ذهن بشر است" نیست (چراکه پیش از او نیز این دیدگاه مطرح بوده است)، اما او بانی تقریر روان‌کاوانه این مطلب است. او با تکیه بر یافته‌های روان‌کاوانه خود، الحاد روان‌شناختی را پایه‌گذاری نموده و خاطر نشان می‌کند که خداوند حاصل توهم کودکانه بشر است. انسان همواره به امنیت نیاز دارد. وقتی کودک است این نیاز از طریق پدر تأمین می‌گردد، اما وقتی بزرگ می‌شود در یک فرایند روان‌شناختی از طریق جایگزین‌سازی پدر با خدا این کار انجام می‌گیرد. فروید تلاش می‌کند این مطلب را با پیاده‌سازی یافته‌های روان‌کاوانه خود در مورد جوامع ابتدایی و سپس ادیان توحیدی به اثبات برساند. فروید بدین منظور از زیرساخت‌هایی مانند جهان‌بینی علمی، داروینیزم و فیزیکالیزم نیز بهره برده است. در این نوشتار - که به شیوه تحلیلی - توصیفی نگاشته شده - نشان داده‌ایم که هم مبانی دیدگاه فروید و هم اصل دیدگاه او با ضعف‌ها و چالش‌های مهمی روبه‌رو است. از چالش‌های مهمی که دیدگاه او با آن روبه‌روست این است که وی به‌رغم آنکه در بحث مبانی علم‌گراست و شیوه علمی را تنها شیوه صحیح رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند، اما وقتی دیدگاه خود را مطرح می‌کند گویا از این شیوه غفلت می‌کند. دیدگاه او شرایط یک دیدگاه علمی را نیز ندارد؛ چراکه از شرایط دیدگاه علمی آزمون‌پذیری است که دیدگاه وی فاقد آن است. افزون بر این، بر فرض که دیدگاه او صحیح هم باشد، این دیدگاه مستلزم نفی خدا نیست.

واژگان کلیدی: خدا، توهم کودکانه، فروید، الحاد.

1. استادیار و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية

2. استاد و عضو هیئت علمی جامعه المصطفی العالمية

rauf_afzali@yahoo.com

rezanejad39@yahoo.com

نحوه استناد: افضلی، سیدعبدالرئوف؛ رضانژاد، عزالدین (۱۴۰۲). «شبهه خدا به مثابه توهم کودکانه

(بررسی و نقد الحاد روان‌شناختی فروید)»، حکمت اسلامی، ۱۰ (۳)، ص ۱۶۹-۱۹۰.

مقدمه

اگرچه امروزه از فروید^۱ به عنوان کسی یاد می‌شود که نظریه یا شبهه "خدا به مثابه توهم کودکانه" را مطرح کرده است. اما بررسی‌ها نشان می‌دهد که این شبهه یا چیزی شبیه آن در گذشته‌های نسبتاً دور نیز مطرح بوده است؛ مثلاً به باور برخی، هیوم ۱۵۰ سال قبل از فروید شبهه‌ای شبیه شبهه فروید را مطرح کرده است. به زعم هیوم، بشر مذهب را برای دفاع از خود در برابر بلایای طبیعی و مواجهه با مرگ ساخته است. به سخن دیگر، مذهب ریشه ماورایی ندارد. ریشه مذهب را باید در درون افراد جست‌وجو کرد. ذهن افراد چیزی به نام مذهب را می‌سازد و از آن به عنوان یک مکانیزم دفاعی در برابر نامالایمات استفاده می‌کند (Hume, (n.d), p. 405).

همان‌گونه که برخی به درستی بیان کرده‌اند (Kenny, 2015, p. 112)، فویرباخ نیز قبل از فروید خاطر نشان کرده که مذهب ساخته و پرداخته تخیلات انسان است و این انسان است که خدا را ساخته است نه خدا انسان را. او راز همانندی خدا با انسان را نیز در این می‌دانست که چون خداوند همان تجسم آرزوهای برآورده نشده انسان است، از این رو خداوند شباهت تام و تمام به انسان دارد (Feuerbach, 2008, p. 8-180).

بنابراین اصل این مطلب که خداوند ساخته و پرداخته ذهن بشر است، چیز تازه‌ای نیست و گونه‌هایی

۱. زیگموند فروید (Sigmund Freud) (۱۸۵۶ - ۱۹۳۹)، عصب‌شناس اهل اتریش و پدر علم روان‌کاوی، در فیریرگ به دنیا آمد و در وین به تحصیل علم پرداخت. پس از اتمام تحصیلات دانشگاهی، در زمینه‌های اختلالات مغزی و گفتاردرمانی و کالبدشناسی اعصاب میکروسکوپی، در بیمارستان عمومی وین به پژوهش پرداخت. او در سال ۱۸۸۵ مدرس دانشگاه شد و در سال ۱۹۰۲ به مقام استادی رسید.

فروید دانش‌آموخته علوم پزشکی بود، ولی شهرت او بیشتر در زمینه مسائل روان‌شناختی و روان‌کاوی بود. او در زمینه‌های گوناگون روان‌شناسی (مانند شخصیت، ضمیرخودآگاه، ضمیر ناخودآگاه، روان‌شناسی رشد، مسائل جنسی و...) نظریه‌های مهم و گوناگونی را مطرح کرده است. برخی از روان‌شناسان دیدگاه‌های فروید را مورد انتقاد قرار می‌دهند و بر این باورند که دیدگاه‌های او تنها بر پایه مشاهداتش در برخورد با بیماران شکل گرفته است و تاریخ مصرف آنها تمام شده. اما با این حال هیچ‌کس نمی‌تواند در تأثیرگذاری دیدگاه‌های فروید به خود تردیدی راه دهد (Reese, 1996, p.246).

از آن در گذشته نیز وجود داشته است. اما مطلبی که نسبتاً جدید است و آن را می‌توان دستاورد فروید نامید، آن است که فروید یک تقریر روان‌کاوانه از این شبهه ارائه می‌کند که بر مبنای آن، انسان از مذهب به‌عنوان یک مکانیزم دفاعی در برابر خطرات استفاده می‌نماید (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۵۳).

درباره شبهه فروید، آثار زیادی به زبان‌های مختلف، از جمله انگلیسی و فارسی به رشته تحریر درآمده است. در زبان انگلیسی علاوه بر فرهنگ‌نامه‌ها و دائرةالمعارف‌های تخصصی، تک‌نگاره‌هایی مانند خدا، فروید و دین، دیدگاه فروید و جنگ در مورد خدا، نقدی بر نقادی‌های اخیر فروید از باور دینی و مانند آن نیز در اختیار علاقه‌مندان قرار دارد. برخی از این آثار، از جمله "خدا در اندیشه فیلسوفان غرب" به فارسی نیز ترجمه شده است. در این کتاب دیدگاه فروید در مورد خدا و دین نیز تا حدودی تقریر شده است. علاوه بر این، مقالاتی مانند بررسی و نقد رویکرد فروید به دین، بررسی و نقد نظریه منشاء دین از دیدگاه فروید، دین از منظر روان‌شناسی و مقایسه آن با رویکرد اسلامی و مانند آن نیز به بررسی و نقد دیدگاه فروید پرداخته است. این آثار اگرچه اصل شبهه را تا حدودی بیان کرده‌اند، اما به مبانی و زیربنای آن هیچ اشاره‌ای ندارند. ما در این مقاله تلاش خواهیم کرد ابتدا مبانی شبهه فروید را تقریر و سپس خود این شبهه را بر پایه آثار خود فروید تبیین کنیم و دست آخر به نقد و ارزیابی آن بپردازیم.

۲. مبانی شبهه خدا به‌مثابه توهم کودکان

شبهه خدا به‌مثابه توهم کودکانه مانند هر شبهه دیگری مبتنی بر یکسری اصول و پیش‌فرض‌هایی است که فهم و درک آنها ما را در فهم این شبهه یاری می‌رساند. مبانی شبهه مزبور می‌تواند نظریات و دیدگاه‌های متعدد و متنوع باشد. اما ما در اینجا به فراخور نیاز، به برخی از مهم‌ترین و تأثیرگذارترین آنها اشاره می‌کنیم.

۲-۱. علم‌باوری (scientism)

همان‌گونه که برخی به درستی اشاره کرده‌اند، ما در عالم اندیشه با جهان‌بینی‌های متفاوت و گوناگونی روبه‌رو هستیم. افراد و گروه‌ها هر کدام به فراخور نیاز خود جهان‌بینی مدنظر خود را انتخاب می‌کنند. جهان‌بینی فلسفی، جهان‌بینی دینی و جهان‌بینی علمی برخی از این جهان‌بینی‌هاست. هر کدام از این جهان‌بینی‌ها ویژگی‌ها و کارکردهای خاص خود را دارد (ر. ک به: مطهری، ۱۳۸۴، ج ۳، ص ۳۵-۲۷).

تبع در آثار و سخنان فروید نشان می‌دهد که وی از میان انواع جهان‌بینی‌هایی که وجود دارد جهان‌بینی علمی را برگزیده و براساس اصول این جهان‌بینی مشی می‌کند. از منظر وی، روش فلسفی یک روش اشتباه است. فیلسوفان به غلط در مفاهیم، واژه‌ها و کلمات تصرف می‌کنند و معانی آنها را آن‌قدر توسعه می‌دهند که چیزی از معنای اولی آنها باقی نمی‌ماند. از منظر وی،

فیلسوفان مفهوم «خدا» را به یک معنای انتزاعی به کار می‌برند که ربطی به واقعیت‌های خارجی ندارد و همین امر باعث می‌شود که آنها بر دیگران فخر بفروشند و بگویند ما به سطحی از واقعیت الهی دست یافته‌ایم که دیگران از درک آن عاجزند و از این طریق ایمان خود را نیز به رخ بکشند، غافل از اینکه به گمان فروید خدای آنها یک شیخ و سایه‌ای بیش نیست که فاقد اقتدار و حضور خدای ادیان است (Freud, 1961, p. 32).

به گمان فروید، برخی معتقدند درست است که مبانی اندیشه دینی از استحکام لازم برخوردار نیست. اما از آنجاکه اندیشه دینی تأثیر بسیار ژرفی بر زندگی و رفتار انسان بر جای می‌گذارد، باید به گونه‌ای رفتار کرد که «گویا» اندیشه دینی درست است. از منظر فروید، این نوع استدلال کردن به درد کسی جز فیلسوفان نمی‌خورد. یه گمان وی، فقط یک فیلسوف می‌تواند به خودش بقبولاند که یک اندیشه از یک طرف نادرست باشد و از طرف دیگر نیز باید به آن التزام داشت. کسانی که تمایلات فلسفی ندارند نمی‌توانند به این قبیل رفتارها تمایل نشان دهند (Ibid, p. 29).

فروید فقط به رد جهان‌بینی فلسفی بسنده نمی‌کند. بلکه جهان‌بینی دینی را نیز مردود اعلام می‌کند (Ibid, p. 31). از آنجاکه رد مقوله دین از سوی فروید به مباحث بعدی ما مربوط می‌شود، اکنون به آن نمی‌پردازیم.

فروید از میان جهان‌بینی‌های متنوع، از جهان‌بینی علمی و روش علمی به شدت دفاع می‌کند و آن را تنها راه درست اندیشیدن و راه یافتن به واقع تلقی می‌کند. از منظر وی، معماهای جهان یک‌باره به روی ما گشوده نمی‌شود. ما تنها به کمک علم می‌توانیم آهسته آهسته به کنه واقعیت هستی پی ببریم. اما باید توجه داشت که از منظر فروید، تنها راه قابل اعتماد برای رسیدن به این مهم، اتکا به روش علمی و استفاده از آن می‌باشد (Ibid).

فروید در جاهای متفاوت به التزام خود به روش علمی و جهان‌بینی علمی اذعان کرده است. به گمان وی، جهان‌بینی‌ای که براساس علم بنا شده است، قطع نظر از تأکید آن بر دنیای واقعی بیرونی، ویژگی‌های عمدتاً سلبی نظیر مخالفت نکردن با حقیقت و نفی توهمات را نیز در بردارد. به گمان وی، هر یک از ما انسان‌ها که از وضع موجود ناخرسند باشد می‌تواند برای تسلاهی ذهنی خود در پی چیزی بیش از این باشد. او می‌تواند در هر جایی که امکان دارد به دنبال یافتن آن باشد و نباید او را از جست‌وجو منصرف کرد. او می‌تواند به راه غیر علمی خود ادامه دهد. اما ما نمی‌توانیم براساس گزارش او به نحو متفاوتی بیندیشیم (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۲۹).

۲-۲. داروینیسم (Darwinism)

فروید از جهات متعدد تحت تأثیر اندیشه داروین قرار دارد. او این نظریه داروین را می‌پذیرد که

انسان از نسل میمون است و امتیاز ویژه‌ای نسبت به دیگر جانداران ندارد و از آن به‌عنوان «گام مهمی به سوی حقیقت» یاد می‌کند. به گمان وی، ابتدا وقتی نظریه تکامل داروین مطرح گردید، این نظریه با مقاومت سختی مواجه شد و سال‌ها طول کشید تا این دیدگاه جایگاه واقعی خود را در اذهان پیدا کند و به‌عنوان دیدگاهی مطرح شود که نمایان‌گر حقیقت است (Freud, 1939, p. 108).

فروید نه تنها نظریه تکامل داروین را در مورد نسل انسان می‌پذیرد، بلکه شیوه شکل‌گیری نخستین جوامع بشری را نیز بر پایه دیدگاه داروین تجزیه و تحلیل می‌کند. به گمان وی، همان‌گونه که نظریه تکامل داروین درست است و حقیقت را نشان می‌دهد، این دیدگاه وی نیز درست است که جوامع اولیه بشر شبیه جوامع میمون‌ها بوده است. یعنی همان‌گونه که جوامع میمون‌ها جوامع مردسالار است و بر پایه حاکمیت یک نر قوی شکل می‌گیرد، جوامع اولیه بشر نیز بر پایه قدرت یک مرد نیرومند شکل می‌گرفت. این مرد نیرومند رهبری و هدایت گروه را به عهده می‌گرفت و با چالش‌ها و تهدیدها - و لو آنکه این تهدیدها از سوی فرزندان ذکور خود او متوجه گروه می‌شد - برخورد قاطعانه می‌کرد و همین امر باعث می‌شد که فرزندان ذکور رهبر گروه فرار کنند و در جاهای دیگر یک زندگی «گله‌ای» دیگر را شروع کنند و با سرقت زنان از گروه‌های دیگر به حیات خود ادامه دهند. در میان این برادران فراری نیز گاهی بر سر رهبری گروه و تصاحب زنان کشمکش و تشاح درمی‌گرفت. اما این امر گاهی آن قدر به قتال و نزاع‌های طولانی منجر می‌شد که خود آنها تصمیم می‌گرفتند نزاع را رها کنند و توافق کنند که از بیرون از گروه زن اختیار کنند و نسبت به تصاحب قدرت نیز از خود بردباری بیشتر نشان دهند (Ibid, p. 3-130).

شارحان دیدگاه فروید نیز همین استنباط را از دیدگاه‌های او در خصوص چگونگی شکل‌گیری نخستین جوامع بشری دارند. به گمان آنها نیز فروید در ترسیم نحوه شکل‌گیری جوامع اولیه بشر از الگوی ارائه‌شده از سوی داروین ملهم بوده است (Kenny, 2015, p. 64).

۲-۳. فیزیکیالیزم (physicalism)

فیزیکیالیزم دیدگاهی است که بر پایه آن همه چیز فیزیکی یا از لوازم و تبعات امور فیزیکی است. این نظریه شبیه نظریاتی است که در گذشته درباره منشأ جهان بیان می‌شد که بر پایه برخی از آنها آب منشأ جهان بود و بر پایه برخی دیگر، وجود یک امر ذهنی بود. همچنان‌که نظریات تالس یا بارکلی در مورد حقیقت هستی یک دیدگاه تقلیل‌گرایانه بود و همه چیز را به یک عنصر (مثلاً آب یا اندیشه) تحویل می‌برد، نظریه فیزیکیالیزم نیز یک نظریه تقلیل‌گرایانه است که براساس آن، همه چیز فیزیکی یا وابسته به امور فیزیکی است و چیزی خارج از امور فیزیکی وجود ندارد.^۱ بر پایه این نظریه، امور ذهنی در بدو

1. Stoljar, Daniel, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017)

نظر ممکن است چیزی جدا از امور فیزیکی باشد. اما با مذاقه و تحلیل معلوم می‌شود که چیزی جز امور فیزیکی نیست. از منظر برخی، قرن نوزدهم قرن سلطه ایده‌آلیست بود. اما قرن بیستم، به‌خصوص بعد از دهه شصت، شدیداً تحت تأثیر فیزیکالیست‌ها قرار گرفت (Stoljar 2010, p. 226). اگرچه فیزیکالیزم یک نظریه نسبتاً جدید است و فروید نیز به صراحت بیان نکرده که وی فیزیکالیزم را به‌عنوان یکی از مبانی نظری خود پذیرفته است، اما سخنان او به‌گونه‌ای است که تأمل در آنها انسان را به این نتیجه‌گیری رهنمون می‌سازد که وی این اصل را پذیرفته است و بر پایه آن نظریه‌پردازی می‌کند؛ مثلاً وقتی فروید تأکید می‌کند که ضرورت‌های زندگی باعث به‌وجود آمدن مذهب شده است، در واقع می‌خواهد مذهب را فروبکاهد به یک امر مادی و فیزیکی. وی در جایی تصریح می‌کند: همان‌گونه که ضرورت دیگر دستاوردهای تمدن بشر را توجیه می‌کند، ظهور و رواج مذهب را نیز تبیین می‌نماید. به سخن دیگر، این ضرورت‌های زندگی بوده است که باعث شده انسان مذهب را بسازد و از آن به‌عنوان یک مکانیزم دفاعی استفاده نماید (Freud, 1961, iv). وقتی عامل به‌وجود آورنده مذهب مادی باشد، خود مذهب نیز به اقتضای سنخیت بین معلول و علت مادی خواهد بود.

همچنین وقتی وی تفکر انسان مذهبی را با تفکر کودک یکی گرفته، خاطر نشان می‌کند: همان‌گونه که کودک نمی‌تواند بین خیال و واقعیت تفاوت قایل شود، انسان مذهبی نیز نمی‌تواند بین واقعیت و خیال تفکیک کند (Ibid, p. 58). در واقع جهت‌گیری خود را نسبت به امور متافیزیکی و عدم پذیرش آنها به نمایش می‌گذارد. موضع‌گیری وی در خصوص رؤیا و تبیین آن به‌عنوان تجلی آرزوها یا حالات روحی در دوران کودکی نیز نمایان‌گر همان رویکرد تقلیل‌گرایانه او است که بر پایه آن، همه چیز به امور فیزیکی تقلیل پیدا می‌کند (Freud, 2010, p. 71).

۳. تبیین شبهه

زیگموند فروید، روان‌کاواوتریشی، بر این باور است که خدا حاصل توهم کودکانه بشر است و در خارج چیزی به نام خدا نداریم که رتق و فتق امور را به عهده داشته باشد. او این نظریه را از طریق روان‌کاوی و تفسیر پدیده‌های اجتماعی، از جمله خداباوری بر مبنای موازین روان‌کاوی به‌دست می‌آورد. بنابراین کار وی دو بعد دارد؛ بعد روان‌شناختی و بعد جامعه‌شناختی. از منظر وی، روان‌شناسی مبنای جامعه‌شناسی قرار می‌گیرد. برای آشنایی با شبهه وی، نخست باید با کلیدواژه‌های روان‌کاوی او آشنا شد و سپس بر این رسید که وی چگونه از این مفاهیم در تفسیر پدیده‌های اجتماعی، از جمله مذهب استفاده می‌نماید.

۳-۱. یافته‌های روان‌کاوانه فروید

از منظر فروید، روان انسان دارای دو سطح هشیار (conscious) و ناهشیار (unconscious) است. سطح ناهشیار روان انسان در مقایسه با سطح هشیار روان او بسیار بزرگ‌تر است. برخی این دو سطح را به یخ روی آب تشبیه کرده‌اند که مقدار پیدای آن مشابه بخش هشیار روان انسان است و اما مقدار ناپیدای آن - که بسی بزرگ‌تر از بخش پیدای آن است و در زیر آب قرار دارد - مشابه بخش ناهشیار روان انسان می‌باشد. بین دو سطح، سطح نیمه هشیار (sub-conscious) قرار دارد که مخزن خاطرات، ادراکات و افکاری است که ما در لحظه به صورت هشیار از آنها آگاه نیستیم، ولی می‌توانیم آنها را به راحتی به هشیاری فراخوانیم (شولتز، ۱۳۸۴، ص ۵۹). فروید بخش هشیار روان انسان را به سه بخش کوچک‌تر تقسیم کرده است که از آنها به من (ego) فرامن (super ego) و نهاد (Id) یاد کرده است (Reese, 1996, p. 246).

نهاد همان میل و غریزه جنسی است که از بدو تولد در انسان وجود دارد و در وهله نخست، خود را در قالب لذت‌های دهانی و مقعدی نشان می‌دهد. این قبیله امیال انسان را به سمت برآورده کردن لذت‌های جنسی سوق می‌دهد. فروید اگرچه از تعبیر «لذت‌های جنسی» استفاده می‌کند. اما منظور او صرفاً لذت‌های جنسی نیست، بلکه همه انواع لذات را در بر می‌گیرد. شاید دلیل استفاده از این تعبیر آن باشد که لذت جنسی مهم‌ترین و برجسته‌ترین نوع لذت است. لذت جنسی هم دارای انواع و اقسامی است. برخی از انواع لذات جنسی مورد قبول جوامع است، اما برخی از اقسام لذات جنسی از سوی جوامع مورد پذیرش نیست. از منظر فروید، میل جنسی شاخص همه لذت‌ها است (Ibid).

فرامن همان ارزش‌ها یا باید و نبایدهایی است که از طریق فرهنگ و اجتماع وارد ذهن انسان شده و اکنون جزئی از شخصیت او را تشکیل می‌دهد. این بعد از شخصیت انسان گاهی در تلائم با بعد دیگر شخصیت انسان یعنی نهاد او است که در این صورت مشکلی پیش نمی‌آید و انسان در این صورت - اگر چنین فرضی وقوع داشته باشد - زندگی آرام و بدون دغدغه‌ای را تجربه می‌نماید؛ اما گاهی هم است - که اغلب این گونه است - که این بعد از شخصیت انسان در تلائم با نهاد او نیست؛ بلکه در تعارض با او قرار دارد. نهاد انسان را به سمت و سوی برآورده کردن بی قید و بند لذات جنسی می‌کشاند؛ اما فرامن انسان را از این کار باز می‌دارد. در این قبیله موارد است که انسان در شخصیت خود یک نوع تعارض و ناهمگنی را تجربه می‌کند. نهاد او را سمتی می‌کشاند و فرامن به سمت دیگر (Ibid).

این تعارضات به همین صورت ادامه پیدا نمی‌کند؛ چراکه در این صورت شخصیت انسان متلاشی می‌گردد و انسان نمی‌تواند تصمیم مقتضی را در موارد لازم اتخاذ نماید. از این روی یک بعد دیگر شخصیت انسان - که فروید از آن به «من» تعبیر می‌نماید - پا در میانی می‌کند. با پادرمیانی

من آن بخش از تمایلات جنسی که مورد قبول جامعه و فرهنگ حاکم است مورد پذیرش قرار می گیرد و انسان می تواند مطابق آنها عمل کند و در راستای برآورده کردن آنها گام بردارد. اما آن بخشی از تمایلات جنسی که مورد تأیید و پذیرش جامعه نیست، طبعاً پس زده و سرکوب خواهد شد.

از منظر فروید، تمایلات جنسی ای که سرکوب می گردد کاملاً از میان نمی رود. بلکه در ساحتی از روان انسان که او از آن به «ناهشیار» یاد می کند سرآزیر می گردد و در آنجا به صورت نامحسوس به حیات خود ادامه می دهد و به طور غیر مستقیم زندگی انسان را تحت تأثیر خود قرار می دهد. ممکن است انسان مدعی باشد که زندگی او به دلخواه خود او اداره می گردد و عامل دیگری بر آن تأثیر ندارد. اما واقعیت ها نشان از آن دارد که وضع از این قرار نیست، بلکه زندگی او به صورت بسیار گسترده تحت تأثیر تمایلات سرکوب شده موجود در ناهشیار او است.

تمایلات سرکوب شده اگر به صورت معمول به تأثیرگذاری خود ادامه دهد و در این مسیر خللی به وجود نیاید مشکلی پیش نمی آید و انسان می تواند زندگی طبیعی و معمولی خود را تجربه کند. مشکل زمانی پیش می آید که در روند تأثیرگذاری ساحت ناهشیار بر ساحت هشیار روان انسان خللی پیش آید و این فرایند دچار اختلال گردد. با مختل شدن روند طبیعی تأثیرگذاری ناهشیار بر هشیار انسان مشکلی به وجود می آید که فروید از آن به روان رنجوری (neurosis) یاد می کند. روان کاوان با مطالعه ناهشیار افراد روان رنجور از طریق تأمل در رویاهای آنها یا کلماتی که آنها به صورت ناخودآگاه بر زبان جاری می کند یا اسامی ای که آنها باز هم به صورت ناخودآگاه یادآوری می نمایند دقیقاً مشخص می کنند که روند تأثیرگذاری کدام دسته از تمایلات سرکوب شده دچار اختلال شده است و باید در جهت رفع آنها گام برداشته شود (Ibid).

۲-۳. بهره گیری از یافته های روان کاوانه در تحلیل پدیده های اجتماعی - مذهبی

بر پایه یافته های روان کاوانه فروید، پسر تمایل به مادر و دختر تمایل به پدر دارد، اما هیچ کدام به دلیل موانعی که وجود دارد نمی تواند به هدف خود برسد. پدر مانعی است که پسر برای رسیدن به مادر با آن روبه رو است و مادر مانعی است که دختر برای رسیدن به پدر با آن مواجه می باشد. اما در عین حال کودک می داند که او به حمایت های والدین، به خصوص پدر نیاز دارد و بدون مراقبت آنها نمی تواند به حیات خود ادامه دهد.

بنابراین احساسی که نسبت به والدین، به ویژه پدر وجود دارد، یک احساس دوگانه (ambivalent) است. کودک از یک سو به پدر عشق می ورزد و به او نیاز دارد؛ چراکه پدر حامی او است. از سوی دیگر، کودک از پدر متنفر است و می خواهد پدر نباشد؛ چراکه پدر مانع رسیدن او به مادرش است و او به خاطر پدر مجبور است احساساتش را نادیده بگیرد و آنها را سرکوب کند و از این طریق آنها را به ساحت ناهشیار روان خود منتقل نماید. بدین ترتیب، کودک از سویی می خواهد

از شر پدر راحت شود و دیگر سایه پدر بالای سرش نباشد، و از سویی هم می‌خواهد پدر باشد؛ چراکه به حمایت‌های او نیاز دارد. به گمان فروید، پسر از یک‌سو از پدر متنفر است، چراکه پدر مانع رسیدن او به قدرت و دسترسی او به مادر است، و از سوی دیگر او را دوست می‌دارد و به او عشق می‌ورزد. با توجه به همین معناست که وقتی زنی شوهرش را از دست می‌دهد یا دختری بی‌مادر می‌شود، دچار عذاب وجدان می‌شود که نکند در حق متوفی کوتاهی کرده باشد و متوفی در اثر کوتاهی او از بین رفته باشد (Ibid, p. 69-70). به نظر برخی، این خودخوری‌ها دلیل دارد و دلیل آن هم این است که بازمانده نسبت به متوفی احساس دوگانه دارد؛ از یک‌سو به او عشق می‌ورزد و از سوی دیگر هم از او متنفر است و به چشم مانع به او نگاه می‌کند و همین امر باعث می‌شود که او خود را در معرض تقصیر بداند و از این جهت به ملامت خود پردازد (Thurschwell, 2000, p. 166).

به گمان فروید، اگر در رفتارهای اجتماعات اولیه بشر دقت و تأمل کنیم می‌بینیم که آنها نیز نسبت به پدران خود چنین برخوردی داشتند. آنها پدران خود را می‌کشتند، اما جایگاه و نام آنها را هم چنان حفظ می‌کردند. پس سرّ اینکه آنها جایگاه پدر را هم چنان حفظ می‌کردند این بود که آنها به پدر نیاز داشتند (Freud, 1919, p. 69-70).

فروید به تبع داروین (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۱۸) معتقد است که جوامع اولیه بشر جوامع مردسالار بوده که در رأس آنها یک مرد قرار داشته است. این مرد قدرت نامحدود داشت و کسی نمی‌توانست با او مخالفت کند یا در مالکیت زنان با او سهیم شود. او با قدرت نامحدودی که داشت، از یک‌سو مواظب قدرت خودش بود و از سوی دیگر نیز نگران حفاظت از امنیت جامعه بود. فرزندان ذکور او که به دلیل نارضایتی از وضع موجود دور از مجموعه به‌سر می‌بردند، باهم دست به یکی می‌کردند و روزی به جامعه تحت رهبری پدر حمله‌ور می‌شدند. او را می‌کشتند و زنان او را تصاحب می‌کردند. آنها به صرف کشتن پدر اکتفا نمی‌کردند. بلکه بدن او را نیز پاره پاره می‌کردند و می‌خوردند و از این طریق فاصله خود با پدر را از میان بر می‌داشتند و بین خود و پدر عینیت برقرار می‌کردند (Freud, 1919, p.5-164).

اتفاقی که در مذهب افتاد این بود که آمدند و جایگاه پدر را به خداوند دادند. در توتم‌پرستی (Totemism) - که نوعی از ادیان اولیه است - توتم که نوعی حیوان است این جایگاه را دارد. همان احساس دوگانه که نسبت به پدر وجود داشت، نسبت به توتم نیز به‌نحوی وجود دارد. قبایل توتم‌پرست از یک‌سو توتم (Totem) را نماد وحدت و یکپارچگی و قدرت خود می‌دانستند و به آن احترام قائل بودند و از سوی دیگر، توتم را ذبح می‌کردند و گوشت آن را می‌خوردند (Thurschwell, 2000, p. 98). در این مرحله از حیات بشر - همان‌گونه که مشاهده می‌شود - ما شاهد توسعه مفهوم پدر به اشیاء پیرامونی هستیم.

در ادیان ابراهیمی و توحیدی، جایگاه پدر توسعه بیشتری پیدا می‌کند و انتزاعی‌تر می‌شود و پدر

همان خدایی می‌شود که خالق آسمان و زمین است و موجودات تحت اختیار و اراده او قرار دارند. بنی اسرائیل موسای پیامبر را به‌عنوان یک پدر که مانع رسیدن قوم خود به لذایذ است می‌کشند، اما جایگاه او را در قالب خدای موسی حفظ می‌کنند؛ چراکه به چنین چیزی نیاز دارند.

بشر می‌خواهد همان‌گونه که در اوان کودکی تحت الحمایه پدر قرار داشت و در کنف حمایت‌های او روزگار سپری می‌کرد، اکنون که بالغ شده و رشد یافته است نیز حامی داشته باشد و حامی او اکنون خدایی است که جهان در اختیار او است و این‌گونه است که انسان احساس آرامش می‌کند و خطرات و تهدیدهایی که از ناحیه طبیعت متوجه او می‌شود را نادیده می‌گیرد و به آنها وقعی نمی‌نهد.^۱

در مسیحیت نیز همین اتفاق به‌نحو دیگر تکرار می‌شود. در مسیحیت، حضرت مسیح ﷺ پسر است و حامی و پشتوانه مسیحیان به‌شمار می‌رود و به این دلیل جان خود را از دست می‌دهد که قتل خدای پدر را جبران کند و خود به‌نحوی جای پدر را می‌گیرد (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۱۹). او را صرفاً به این دلیل که او مانعی در راه رسیدن آنها به لذایذ دنیوی است و اجازه نمی‌دهد که آنها به‌گونه‌ای که دلشان می‌خواهد رفتار کنند و از لذایذ زودگذر دنیوی خود را بهره‌مند سازند، به صلیب می‌کشند. اما همین مسیحیان به دلیل همان احساس دوگانه داشتن نسبت به پدر، دوست نداشتند که پدر را به‌طور کامل نسبت و نابود کنند. آنها حضرت مسیح را به صلیب کشیدند، اما جایگاه و نام او را در قالب خدای پدر حفظ کردند (Freud, 1919, p. 59-60). به گمان وی، تشابهاتی که بین آیین‌های ادیان اولیه و تشریفات آیین مسیحیت وجود دارد بسیار جالب توجه و بیش از حد انتظار است (Freud, 1939, p. 135).

شارحان فروید نیز به این نکته اذعان کرده‌اند. به گمان آنان، از سخنان فروید بر می‌آید که وی آیین مسیحیت را ادامه همان آیین توت‌م می‌داند و نه چیز دیگر. این فرایند اگرچه در کودک به‌صورت بسیار آشکار مشاهده می‌شود - که چگونه می‌خواهد هم پدر را داشته باشد و هم نداشته باشد - اما در جوامع ابتدایی و سپس در ادیان ابتدایی و سرانجام در ادیان جهانی (مثل یهودیت و مسیحیت) نیز قابل مشاهده است (Thurschwell, 2000, p. 5-64).

در تمامی این موارد مشاهده می‌شود که مفهوم خدا برخاسته از یک توهم کودکانه است. بشر دوست دارد هم‌چنان که در کودکی از حمایت و مراقبت پدر برخوردار بود، وقتی بزرگ می‌شود نیز این حمایت‌ها ادامه داشته باشد. در اوان کودکی این حمایت‌ها از طریق پدر واقعی در خانواده انجام می‌شود. اما در اوان بزرگسالی این کار در قالب اعتقاد به خدا انجام می‌پذیرد. به گمان فروید، این امر که بی‌پناهی کودکی و احتیاج به پدر منشأ نیاز به دین است، قابل منازعه نیست؛ به‌ویژه که این

1. Thomas W. Smythe, *A Critique of Recent Criticisms of Freud on Religious Belief*, p. 13. Available at: https://file.scirp.org/pdf/OJPP20110100004_26683050.pdf.

احتیاج صرفاً احتیاج دوران کودکی نیست، بلکه در دوران بزرگسالی نیز این احتیاج به نحوی وجود دارد. به سخن دیگر، همان ترسی که منشأ احتیاج به پدر در دوران کودکی بود، در دوران بزرگسالی نیز وجود دارد. در کودکی این احتیاج از طریق پدر برطرف می‌شود، اما در بزرگسالی رافع آن موجودی به نام خداوند است که جایگزین پدر می‌گردد.^۱

فروید در جایی در خصوص نحوه مراقبت دین از بشر خاطرنشان می‌کند که دین به دو شیوه از بشر محافظت می‌کند؛ نخست آنکه از او در برابر خطرات برخاسته از عوامل طبیعی (مانند سیل، زلزله، سونامی و مانند آن) حمایت می‌کند، دوم آنکه آسیب‌هایی که از سوی جامعه متوجه او می‌شود را نیز کاهش می‌دهد (Freud, 1961, p. 18).

فروید در نامه‌ای به جونک تصریح می‌کند که ریشه اصلی نیاز انسان به دین، در ماندگی کودکانه او است. کودک در ماندگی و بیچارگی خود را از طریق مراجعه به پدر برطرف می‌کند، اما بزرگسالان این کار را با مراجعه به تعالیم مذهبی و سکونی که از این طریق به دست می‌آورند رفع و رجوع می‌نمایند (Palmer, 1997, p. 2).

به گمان فروید، آن‌گونه که شارحان او نیز متذکر شده‌اند، این کار درست نیست؛ چراکه مبتنی بر یک توهم بیجا است و ربطی به واقعیت‌های بیرونی ندارد. بشر بهتر است به جای روی آوردن به این قبیل توهمات، به حیات عقلانی رجوع کند و مشکلات خود را با سرانگشتان علم و عقل و پژوهش حل و فصل نماید. اندیشه دینی از منظر او اندیشه کودکانه است که به دوران کودکی بشر مربوط می‌شود. بشر مدرن اندیشه‌های دینی را با اندیشه علمی جایگزین می‌سازد (Thurschwell, 2000, p. 8-56). از نظر فروید، دین به مثابه بیماری فراگیر روانی است که از عقده جنسی نشئت می‌گیرد و به مرور از میان می‌رود. دین ممکن است در کوتاه‌مدت انسان را به خود مشغول کند، اما در بلندمدت این عقل و تجربه است که زمام امور را به دست می‌گیرد (کونگ، ۱۹۸۹، ص ۵۲۶-۵۲۷). بنابراین از منظر فروید، خدا به مثابه یک توهم کودکانه است که بشر در بزرگسالی گرفتار آن شده است. کودک به دلیل ضعف و ناتوانی همیشه به وجود پدر نیاز دارد و با بودن پدر احساس آرامش و امنیت به او دست می‌دهد، اگرچه پدر برای او مانع نیز به حساب می‌آید؛ چراکه پدر اجازه نمی‌دهد او به همه خواسته‌های خودش برسد. از این رو بشر اولیه که بیشتر با اندیشه‌های کودکانه زندگی می‌کرد، با کشتن پدر و جایگزین کردن او با توتم و سپس با خدای متافیزیکی تلاش کرد که پدر به مثابه مانع را از سر راه خود برچیند، اما پدر به مثابه حامی و پشتیبان را هم چنان با خود داشته باشد

1. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, tr. JAMES STRACHEY, pp. 6-7, available at: <https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS-CIVILIZATION-AND-ITS-DISCONTENTS-text-final.pdf>.

و از این طریق بود که مفهوم خدا متولد شد؛ خدایی که از بشر در برابر خطرات و بلایای طبیعی و همچنین شداید و نارسایی‌های اجتماعی محافظت می‌نماید.

۴. نقد شبیه

نظریه یا شبیه فروید را می‌توان از منظرهای مختلف نقادی کرد. در سطور زیر، ما به برخی از نقادی‌های مهمی که می‌توان از این نظریه به عمل آورد اشاره می‌کنیم.

۴-۱. دفاع‌ناپذیر بودن مبانی نظریه فروید

همان‌گونه که بیان شد، از کلمات فروید بر می‌آید که وی اموری مانند علم‌گرایی، داروینیزم و فیزیکالیزم را به‌عنوان مبانی دیدگاه خود برگزیده است و یا دیدگاه او به‌گونه‌ای است که بدون پذیرش این امور نمی‌توان آن را پذیرفت و از آن دفاع کرد. اما تحقیقات نشان می‌دهد که هیچ‌کدام از این مبانی نه تنها قابل دفاع نیست، بلکه هر کدام در معرض اشکالات و ایرادات متفاوتی قرار دارد. علم‌گرایی چه به معنای منحصر کردن روش صحیح در روش علمی و چه به معنای بسط روش علوم تجربی به غیر علوم تجربی (Stenmark, 2003, p. 783) قابل قبول نیست.^۱ روش تجربی یکی از روش‌ها است، نه تنها روش مورد قبول.

۱. می‌دانیم که تأکید بر علم‌باوری به معنای رد و تحقیر دیگر دانش‌ها، از جمله فلسفه است. شاید علت اینکه غربی‌ها نسبت به فلسفه رویکرد نامهربانانه دارند، ضعف‌های موجود در فلسفه غرب باشد. همان‌گونه که برخی به‌درستی توضیح داده‌اند، حقیقت این است که غرب در آنچه حکمت الهی نامیده می‌شود بسیار عقب است و شاید عده‌ای نتوانند بپذیرند که غرب به فلسفه الهی مشرق و به‌خصوص فلسفه اسلامی نرسیده است. بسیاری از مفاهیم فلسفی که در اروپا سر و صدای زیادی به پا می‌کند، از جمله مسائل پیش پا افتاده فلسفه اسلامی است. در ترجمه‌های فلسفه غربی به مطالب مضحکی بر می‌خوریم که به‌عنوان مطالب فلسفی از فیلسوفان بسیار بزرگ اروپا نقل شده است. همچنین به مطالبی بر می‌خوریم که نشان می‌دهد فیلسوفان دچار برخی مشکلات در مسائل الهی بوده‌اند و نتوانسته‌اند آنها را حل کنند. یعنی معیارهای فلسفی آنها نارسا بوده است. بدیهی است که این نارسایی‌ها زمینه فکری را به نفع ماتریالیسم آماده می‌کرده است (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۴۹۳).

فلسفه را نمی‌توان نادیده گرفت. فلسفه منافع زیادی برای بشر به ارمغان می‌آورد. یکی از این منافع، تبیین «سعادت» و نحوه نیل به آن است. بحث معرفت و سعادت از مباحثی است که از دیرباز ذهن بشر را به خود مشغول داشته، ولی ایجاد رابطه میان معرفت و سعادت و بهره‌مندی از مقوله معرفت به‌عنوان راه‌کاری برای رسیدن به سعادت از اموری است که در حکمت متعالیه به نیکی تبیین گردیده است. ملاصدرا پس از آنکه مفهوم فلسفی سعادت را بیان می‌کند، همانند بسیاری از دیگر فیلسوفان، سعادت انسان را در اتحاد با عقل بالفعل می‌داند. از نظر ملاصدرا هر چیز کمال خاص خود را دارد و سعادت آن چیز در گرو رسیدن به آن غایت است. غایت انسان از نظر صدرا اتصال به عقل بالفعل است و از این‌رو سعادت انسان نیز در تحقق این امر می‌باشد. سازوکار رسیدن به مرتبه عقل بالفعل کسب معرفت نسبت به صورت‌های عقلانی (فلسفه‌ورزی) و تقویت مستمر معرفت درباره این موجودات نورانی است. این امر به‌تدریج سبب می‌شود که ماده نفس با پذیرش صورت‌های عقلی متکامل‌تر تکامل یابد و سرانجام با عقل فعال اتحاد یابد. به طبع، اتصال به عقل فعال به‌عنوان علت پدیدآورنده نفس زمینه‌ساز بهجت، سعادت و لذت‌مندی و وصف‌ناپذیر در نفس - که اکنون عقل است - می‌گردد (ر.ک به: افضل، ۱۳۸۸، ش ۱۴، ص ۷-۳۲).

در منطق اسلامی دوروش مطرح گردیده است؛ روش تجربی که همان روش استقرایی^۱ یا تمثیلی است و روش قیاسی یا روش تعقلی. در روش تجربی، یا سیر از جزئی به کلی است که آن را استقراء می‌نامند (مظفر، ۱۴۲۷ق، ۲۶۴) و یا از جزئی به جزئی است که آن را تمثیل گویند (همان، ۲۶۸). اما در روش قیاسی، سیر از کلی به جزئی است (همان، ۲۰۳). این دوروش هیچ ناسازگاری‌ای باهم ندارد. یک مکتب هم می‌تواند از روش تجربی استفاده کند و هم می‌تواند از روش قیاسی بهره برد. استفاده از هر یک از این دو روش، با توجه به موقعیت فرق می‌کند. اگر موقعیت ایجاب کرد، از روش تجربی استفاده می‌کنیم و اگر موقعیت اقتضاء روش قیاسی را داشت، از روش قیاسی استفاده می‌کنیم. در اموری مانند محسوسات، روش تجربی بیشتر به‌کار می‌آید. ازاین‌رو باید از در این قبیل موارد از این روش باید استفاده کرد. اما در امور انتزاعی و فلسفی که حواس کاربردی ندارد، چاره‌ای نیست جز آنکه بیاییم از روش قیاسی استفاده کنیم.

البته برخی از محققان تفاوت روش تعقلی با روش تجربی را به‌گونه دیگر بیان کرده‌اند. از منظر این افراد، تفاوت روش قیاسی و تجربی در شکل و صورت نیست؛ چراکه در هر دو از قیاس استفاده می‌شود. نهایت آنکه در یکی استفاده از قیاس به‌طور صحیح انجام می‌شود و در دیگری این بهره‌گیری به‌درستی انجام نمی‌پذیرد، بلکه در مضمون و محتوای آنهاست. محتوای قیاس با محتوای تجربه یکسان نیست. در روش قیاسی از بدیهیات یا امور منتهی به بدیهی استفاده می‌کنیم اما در روش تجربی از امور غیر بدیهی (مصباح، ۱۳۷۹، ج ۱، ص ۱۱۱).

موضوع بدون اختلاف در اینجا این است که روش قیاسی و روشی تجربی دوروش مجزا هستند که مکمل یکدیگرند و هر کدام در موقعیت خاصی به‌کار می‌آید و اینکه بیاییم یکی از آنها را با دیگری جایگزین کنیم، کار درستی نیست؛ چیزی که کسانی مثل فروید گرفتار آن شده است.

اما در خصوص مبنای داروینیزم باید اعتراف کرد که این نگاه امروزه غالب است. از دیدگاه بقای اصلح داروین نه تنها در خصوص جانداران، بلکه در مورد امور غیر جاندار نیز استفاده می‌شود. بسیاری از طرفداران دموکراسی و لیبرالیزم بر این مطلب تکیه می‌کند که باید اندیشه‌ها را آزاد گذاشت و نباید نگران بود که با آزاد گذاشتن اندیشه بر سر بشر چه می‌آید؛ چراکه یک دست نامرئی به نام «بقای اصلح» اندیشه‌ها را کنترل و سانسور می‌کند و از میان اندیشه‌ها، اندیشه‌ای امکان رشد و گسترش می‌یابد که «اصلح» باشد و از نظر توانایی و ظرفیت نسبت به رقبای خود قوی‌تر و قابل قبول‌تر باشد (کونگ، ۱۳۸۹، ص ۵۱۳-۵۱۴).

۱. البته روش استقرایی را شاید بتوان روش تجربی نامید. اما خود تجربه در منطق اسلامی غیر از استقراء است. مجربات می‌تواند به کار برهان بیاید، اما مستقرنات این‌گونه نیستند (برای آگاهی بیشتر، ر.ک به: افضل، ۱۳۸۷، ش ۳، ص ۱۴۴-۱۱۷)

اما با این وجود باید چنین اعتراف کرد که این دیدگاه هنوز یک فرضیه است و آزمون‌های لازم را برای رسیدن به یک نظریه منسجم علمی پشت سر نگذاشته است. درست است که یک سری توجیهاتی به نفع این نظریه وجود دارد و با توجه به آن توجیهات می‌توان گفت چنین دیدگاهی ممکن است و از وقوع آن هیچ محالی لازم نمی‌آید. اما در عین حال، تا زمانی که این فرضیه از کوره آزمون‌ها بیرون نیامده باشد، نمی‌توان آن را به‌عنوان یک دیدگاه مسلم علمی در نظر گرفت و بر پایه آن ساختمان‌های معرفتی دیگر را بنا نهاد (مطهری، ۱۳۸۴، ج ۱، ص ۵۱۴-۵۱۵).

فروید بدون توجه به این مسأله به‌گونه‌ای با داروینیزم برخورد می‌کند که گویا این نظریه تمام آزمون‌هایی را که او با پذیرش روش علمی پای آنها امضاء کرده است را یک به یک پشت سر گذاشته است. با عنایت به همین نکته است که وی بر پایه اندیشه داروین الگوی جامعه اولیه بشر را در نظر می‌گیرد (Freud, 1939, p. 130-3). اما باید از فروید پرسید که وی از کجا و با استفاده از چه سازوکاری به این الگو دست یافته است؟ چه شیوه‌ای وجود دارد که بر پایه آن بتوان به وضعیت جوامع اولیه بشر راه یافت و آنها را مورد کنکاش و مطالعه قرار داد؟ عدم وجود شیوه خاص برای پیگیری این مطلب نشان از آن دارد که این مطلب حدس و گمانی بیش نیست و تا رسیدن به نقطه علمی فاصله زیاد است.^۱

افزون بر این، شواهدی وجود دارد که نشان می‌دهد برخی از جوامع اولیه بشر به‌گونه‌ای نبوده که فروید ترسیم کرده است. بر پایه برخی شواهد، جوامعی در گذشته‌های بسیار دور وجود داشته که نه تنها مردسالار نبوده، بلکه بر عکس زن‌سالار بوده و ریاست آنها را زنان بر عهده داشته‌اند. با این وصف، چگونه می‌توان پذیرفت که جوامع اولیه بشر مردسالار بوده و الگوی حاکم بر حیات آنها همان الگوی حاکم بر حیات میمون‌ها بوده است (Kenny, 2015, p. 111).

اما در خصوص مبنای فیزیکی‌الیزم نیز باید یادآور شد که اگرچه این مکتب نیز پیروانی دارد و تعالیم آن تا حدودی رو به گسترش است، اما باید پذیرفت که تفاوت چندانی بین این مکتب و ماتریالیزم وجود ندارد؛ چراکه طرف‌داران هر دو مکتب بر اصالت ماده یا ویژگی‌های آن تأکید می‌ورزند و امور غیر مادی را نفی می‌کنند یا دست‌کم در حاشیه قرار می‌دهند. بنابراین همان اشکالات و ایراداتی که بر ماتریالیزم وارد است، همان اشکالات با جرح و تعدیل‌هایی بر این مکتب نیز وارد است. افزون بر این، خود فیزیکی‌الیزم نیز با اشکالات بی‌شماری مواجه است؛ از جمله اینکه اگر این دیدگاه را بپذیریم، بین اوصاف ادراک شده و فیزیکی‌الیزم تناقض شکل خواهد گرفت.

تصور کنید آقای (الف) فقط از طریق گیرنده سیاه و سفید با جهان آشنا می‌شود. او مدت‌ها در

1. <https://www.ocf.berkeley.edu/~jfkilstrom/PersonalityWeb/Ch8CritiquePsychoanalysis.htm>.

اتاق خود می ماند و از این طریق به شناخت جهان اهتمام می ورزد و از این طریق بدون شک به شناخت های زیادی نسبت به جهان پیرامون خود دست می یازد. حال اگر فیزیکالیزم درست باشد، باید گفت که شناخت وی نسبت به جهان کامل است و او وقتی از اتاق خود بیرون بیاید همه چیز در مورد جهان را می داند. اما می دانیم که قضیه این گونه نیست و او بسیاری از چیزها را نمی داند و تنها پس از بیرون آمدن از اتاق خود و تماس با انواع رنگهاست که از امور آگاهی پیدا می کند.

بنابراین این اشکال را این گونه می توان خلاصه کرد:

- آقای (الف) قبل از بیرون رفتن از اتاق خود همه چیز را درباره جهان خارج می داند.
- آقای (الف) همه چیز را در مورد عالم خارج، قبل از بیرون آمدن از اتاقش نمی داند (چون پس از رهایی با بسیاری از چیزها آشنا می شود که قبلاً آشنا نبوده است).
- بنابراین چیزهایی وجود دارد که درست است و در عین حال در محدوده نظریه فیزیکالیزم قرار نمی گیرد.^۱

۲-۴. آزمون ناپذیر بودن نظریه فروید

با توجه به اینکه فروید روش علمی را تنها روش درست رسیدن به نتیجه قلمداد می کند و وقعی به

1. <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#CasAgaPhyIQuaCon>.

علاوه بر این ها، اشکالات دیگری نیز بر فیزیکالیزم وارد است؛ از جمله:

(۱) اشکال همپل: کارل گوستاو همپل، اسم یک فیلسوف آلمانی در قرن بیستم است. او اشکالی را مطرح کرد که بعدها به «معمای همپل» معروف شد. بر پایه معمای همپل، «وقتی ما می گوئیم هر چیزی که در یک نظریه فیزیکی بگنجد وجود دارد، منظور ما از نظریه فیزیکی چیست؟ آیا منظوراز نظریه فیزیکی، نظریاتی است که فیزیک امروز به رسمیت می شناسد یا مثلاً فیزیک قرن نوزدهم یا فیزیک آینده است؟». برخی از مسائل در نظریات فیزیکی امروز می گنجد، اما در فیزیک گذشته معنایی نداشتند. از باب نمونه، الکترون های مطرح در نظریات کوانتومی امروزی را در نظر بگیرید. اگر توصیفات را که امروز جامعه علمی در مورد الکترون می پذیرد را برای دانشمندان قرن نوزدهم بیان می کردیم، واکنش آنها چه می بود؟ آیا آنها سخن ما را باور می کردند؟ به نظر می رسد جواب منفی باشد. احتمالاً آنها ما را متهم به گفتن سخنان غیر علمی می کردند. وقتی چنین مسأله ای را می بینیم، این پرسش به وجود می آید که از کجا معلوم است که امروز ما چیزی را خارج از فیزیک بدانیم، اما چند ده سال بعد، جامعه علمی آن را جزئی از علم فیزیک نداند؟ یا بر عکس، ما چیزی را جزء فیزیک قلمداد کنیم، اما بعدها معلوم شود که این گونه نبوده است. در این صورت چگونه باید تشخیص دهیم که یک چیز، ارتباطی با نظریات فیزیکی دارد یا نه؟ اگر این را ندانیم، طبق معیار فیزیکالیسم چگونه تشخیص دهیم که چه چیزهایی وجود دارند؟ آیا می توان گفت که پوزیترون و نوترینو که تا قبل از قرن بیستم در نظریات فیزیکی جایی نداشتند، وجود نداشتند و بعدها به وجود آمدند؟ اگر این گونه باشد، آیا معیار وجود و عدم وجود، لغزنده نخواهد شد؟ به نظر شما نظریات فیزیکی آینده، وجود چه چیزهایی را به رسمیت خواهند شناخت که امروزه برای ما باورناپذیر است؟ (Ibid)

(۲) گذشته از همه اینها، تمام براهین اثبات وجود خدا، از جمله برهان صدیقین (ابن سینا، ۱۳۷۵، ج ۳، ص ۱۸) که اکنون تقریرهای متفاوتی از آن در دست است (ر.ک به: حسین عشاقی، ۱۳۹۳) و همچنین براهین تجرد نفس (ابن سینا، ۲۰۰۷م، ص ۱۸۳؛ شیخ اشراق، ۱۳۷۵، ج ۴، ص ۲۹۴)، می تواند نقدی بر ماتریالیسم و فیزیکالیزم باشد.

روش‌های فلسفی و عقلی نمی‌نهد، خود نظریه او نیز باید واجد شرایط یک نظریه علمی باشد. یکی از شرایط خیلی روشن یک نظریه علمی، آزمون‌پذیر بودن آن است. اگر یک نظریه که داعیه علمی بودن را دارد واجد این شرط نباشد و نتوان آن را به آزمون گذاشت، در این صورت باید از خیر علمی بودن آن نظریه گذشت. چگونه می‌توان یک نظریه را که شرایط یک نظریه علمی را ندارد علمی دانست؟

بسیاری از منتقدان دیدگاه فروید بر این باورند که دیدگاه وی چه در مورد شکل‌گیری جوامع اولیه و چه در مورد عقده ادیپ و چه در مورد توهم کودکانه خواندن دین قابل آزمایش نیست و نمی‌توان با حفظ شرایط لازم یک آزمایش درست آن را آزمود. وقتی یک نظریه به گونه‌ای است که اصلاً با مقیاس تجربه و آزمایش جور در نمی‌آید، آن نظریه را چگونه می‌توان علمی قلمداد کرد؟ این قبیل نظریات ممکن است یک‌سری توجیهاتی هم با خود به همراه داشته باشد؛ اما نفس چند توجیه بدون امکان آزمایش نمی‌تواند یک نظریه را در قلمرو علم جای دهد (Kenny, 2015, p. 111).

فروید مدعی بود شکل‌گیری جوامع اولیه مانند جوامع میمون‌ها گله‌ای بوده که در آنها یک مرد قوی قدرت را در دست داشته است. اما درستی این فرضیه را به شیوه علمی نمی‌توان اثبات کرد (Ibid).

۳-۴. تناقض‌آمیز بودن دیدگاه فروید

دیدگاه فروید ضمن آنکه شواهدی برای اثبات خود ندارد، به نظر می‌رسد تناقض‌آمیز نیز باشد. اگر دیدگاه فروید مبنی بر اینکه دین آرزواندیشی است و خاستگاه دین نیاز به حامی می‌باشد درست باشد، در این صورت - همان‌گونه که برخی به درستی اشاره کرده‌اند - باید همگان خداپرست باشند و از همراهی و معیت خدا لذت ببرند. در حالی که این‌طور نیست و کسانی هستند که از مفهوم خدا متنفرند و دوست دارند آزاد باشند و کسی آنها را کنترل نکند و مورد مواخذه قرار ندهد (Westphal, 1993, p. 63). ملحدان که تعداد آنها کم هم نیست، همگی از اندیشه خدا بیمناکند و دوست ندارند مفهوم خدا در قاموس آنها وجود داشته باشد. اگر مفهوم خداوند یک آرزواندیشی بیش نبود، نباید افراد از خداوند زده می‌شدند و خدا را از زندگی خود حذف می‌کردند. آرزوها همیشه خوشایند است و انسان‌ها از هر قوم و نژادی که باشند دوست دارند به آنها برسند. دلیلی وجود ندارد برخی از رسیدن به آرزوها خوششان بیاید و برخی هم از این کار خوششان نیاید. بنابراین نفس اینکه برخی از افراد از خدا باوری خوششان می‌آید و برخی نیز این‌گونه نیستند و دوست دارند آزاد زندگی کنند، بهترین شاهد بر این است که خدا باوری آرزواندیشی نیست. اگر خدا باوری آرزواندیشی باشد، لازم می‌آید که خدا باوری آرزواندیشی نباشد؛ چون از آن جهت که آرزو است باید همگان به سمت آن حرکت کنند و چون همگان به سمت آن در حرکت نیستند، پس آرزو نیست. اما می‌دانیم که این

مطلب که خداوند هم آرزواندیشی باشد و هم نباشد تناقض آمیز و محال است، بنابراین خدا باوری آرزواندیشی نیست (Plantinga, 2000, p. 198).

افزون بر این، اگر عقده جنسی مبنای شکل‌گیری اختلافات و در نتیجه به وجود آمدن مذهب است، چرا این عقده خود را در پدرکشی متبلور می‌سازد و جای مادرکشی در نظام خالی است، درحالی‌که در این فرایند هم پدر نقش دارد و هم مادر (Kenny, 2015, p. 113)؟^۱

۴-۴. نپرداختن فروید به براهین اثبات وجود خدا

برای اثبات وجود خدا براهین متعددی اقامه شده است. ممکن است برخی از این براهین با اشکالات روبه‌رو باشند. اما تعداد زیادی از این براهین خالی از اشکال است. فروید اگر مدعی نفی وجود خدا است باید به این براهین پردازد و یکایک آنها را به چالش بکشد. اما فروید این کار را انجام نداده است. نپرداختن فروید به این مقوله، پروژه الحاد روان‌شناختی او را با چالش مهم روبه‌رو می‌کند و حداکثر کاری که تبیین او انجام می‌دهد آن است که نسبت به وجود خداوند ممکن است نوعی تردید و بدبینی را ایجاد نماید.

۵-۴. عدم تهاافت نظریه فروید با وجود خدا

برخی از منتقدان دیدگاه فروید به درستی خاطرنشان کرده‌اند: بر فرض اینکه دیدگاه فروید درست هم باشد و واقعاً دین بر پایه توهم کودکانه شکل گرفته باشد، باز هم از این یافته نمی‌توان این نتیجه را گرفت که خدا وجود ندارد. یافته‌های فروید فقط این مطلب را می‌تواند اثبات کند که مذهب براساس توهم به وجود آمده است (همین مطلب نیز محل تردید است و با توجه به ادله و براهینی که وجود دارد نمی‌توان آن را پذیرفت). اما توهم‌آمیز بودن مذهب به هیچ‌وجه این نتیجه را در بر ندارد که خدا نیست. گرایش انسان به اثبات یا نفی یک مطلب تغییری در نظام هستی ایجاد نمی‌کند. همچنان‌که گرایش انسان به نفی وجود خدا دلیل بر نفی وجود خدا در دایره هستی نمی‌شود، گرایش انسان به اثبات وجود خدا مستلزم اثبات وجود خدا در نظام هستی نیست. وجود یا عدم یک گرایش در انسان دلیل بر وجود یا عدم متعلق آن گرایش در خارج نیست. هیچ ملازمه منطقی بین این دو امر وجود ندارد و به‌خاطر همین است که برخی از منتقدان فروید به درستی خاطرنشان کرده‌اند که بر فرضی که دیدگاه فروید درست هم باشد و خدشه‌ای هم نتوان بر آن وارد کرد، باز هم از درستی

۱. افزون بر این، همان‌گونه که برخی به درستی یادآوری کرده‌اند، این نظریه گرفتار مغالطه تکوینی (genetic fallacy) است؛ چراکه براساس این نظریه، خاستگاه اولیه یک باور در درستی آن تأثیر دارد. درحالی‌که واقعیت این‌طور نیست. منشأ علم نجوم ممکن است طالع‌بینی باشد، اما این مطلب از ارزش آن نمی‌کاهد (مک کواری، ۱۳۷۸، ص ۱۷۱، ۱۷۲).

دیدگاه او نمی‌توان منطقاً عدم وجود خداوند را استنتاج کرد (Kenny, 2015, p. 112).

بنابراین باید گفت: اینکه برخی با توجه به دیدگاه‌های فروید بر طبل الحاد کوبیده‌اند و از تعالیم وی خدا‌ناباوری را استنتاج کرده‌اند، کار درستی انجام نداده‌اند و کار آنها به لحاظ علمی و منطقی قابل دفاع نیست.

افزون بر این، همان‌گونه که برخی متذکر شده‌اند، فروید نه تنها خدا را در واقع رد نمی‌کند، بلکه فطری بودن مفهوم خدا را نشان می‌دهد. اگر رابطه خدا با انسان همانند رابطه پدر با فرزندان باشد - آن‌گونه که برخی از ادیان یادآوری می‌کنند - در این صورت بهترین شیوه همین است که انسان بر پایه گرایشاتی که دارد از درون به این نکته برسد و اذعان پیدا کند. وقتی انسان از درون به این نکته رسید که به حامی‌ای مانند پدر نیاز دارد و خداوند همان حامی او است، در این صورت با اقبال و رغبت بیشتر به سراغ خدا‌باوری خواهد رفت (Hick, 1990, p. 35).

بنابراین روان‌کاوی فروید به معنای نفی خدا نیست و می‌تواند با خدا‌باوری همزیستی داشته باشد؛ مگر آنکه گفته شود برای اثبات وجود خداوند فقط یک دلیل وجود دارد و آن یک دلیل هم عبارت است از شیوع اعتقاد به خدا در میان مردم. به سخن دیگر، اگر بیابیم نفس وجود اعتقاد به خداوند را دلیلی بر وجود خداوند قرار بدهیم، در این صورت اگر اصل اعتقاد زیر سؤال برود ممکن است خدایی که بر مبنای آن ثابت می‌شود نیز از آسیب مصون نماند. اما می‌دانیم که دلایل مختلفی برای اثبات وجود خدای متعال وجود دارد و تا زمانی که این ادله وجود داشته باشد نمی‌توان وجود خداوند را مورد تردید قرار داد.

۵. جمع‌بندی

در این نوشتار شبهه روان‌کاوانه فروید را تقریر و سپس آن را نقادی کردیم. بدین منظور ابتدا مبانی اندیشه او را که به‌رغم اهمیت کمتر مورد توجه واقع شده احصا و تبیین کردیم. از مهم‌ترین مبانی اندیشه وی، علم‌باوری، داروینیزم و فیزی‌کالیزم است که با تکیه بر شواهد موجود در آثار وی نشان دادیم که وی به هر سه مبنا باور دارد و آنها پیش‌فرض‌های ذهنی او را تشکیل می‌دهند. بر پایه شبهه فروید، خداوند حاصل توهم کودکانه بشر است. فروید این مطلب را با پیاده‌سازی یافته‌های روان‌کاوانه خود در مورد جوامع ابتدایی و سپس ادیان توحیدی به اثبات می‌رساند. در این نوشتار نشان دادیم که هم مبانی دیدگاه او و هم اصل دیدگاه او با ضعف‌ها و چالش‌های مهمی روبه‌رو است. از چالش‌های مهم، پرسش‌های جدی‌ای است که مبانی اندیشه او با آنها روبه‌رو است و به دلیل همین تشکیکات و پرسش‌هاست که امروزه هیچ‌کدام از مبانی اندیشه او مورد پذیرش همگان نیست. اصل دیدگاه او نیز مورد تسالم نیست. وی گرچه در بحث مبانی علم‌گرا است و شیوه علمی

را تنها شیوه صحیح رسیدن به حقیقت معرفی می‌کند، اما دیدگاه او شرایط لازم برای یک دیدگاه علمی، از جمله آزمون‌پذیری را ندارد. تناقض‌آمیز بودن، نپرداختن به براهین اثبات وجود واجب و قابل جمع بودن دیدگاهش با دیدگاه الهیدانان، از دیگر اشکالاتی است که می‌توان در مورد دیدگاه او مطرح کرد.

کتاب‌نامه

۱. ابن سینا، عبدالله (۱۳۷۵). شرح الاشارات و التنبیها للتحقق الطوسی (ج ۳). قم: نشر البلاغه.
۲. _____ (۲۰۰۷م). رساله احوال النفس. پاریس: دار بیبلون.
۳. افضلی، سید عبدالرئوف (جمعه خان) (۱۳۸۸). «رابطه معرفت و سعادت از دیدگاه ملاصدرا». معارف عقلی، ش ۱۴. ص ۷-۳۲.
۴. _____ (۱۳۸۷). روش استقرایی از دیدگاه تطبیقی، معرفت فلسفی، ش ۳. ص ۱۱۷-۱۴۴.
۵. سهروردی، یحیی بن حبش (۱۳۷۵). مجموعه مصنفات شیخ اشراق (ج ۴). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
۶. شولتز، دوان و شولتز سیدنی الن (۱۳۸۴). نظریه‌های شخصیت. ترجمه یحیی سید محمدی. تهران: مؤسسه نشر ویرایش.
۷. عشاقی، حسین (۱۳۹۳). برهان‌های صدیقین. تهران: مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
۸. مصباح یزدی، محمدتقی (۱۳۷۹). آموزش فلسفه (ج ۱). تهران: شرکت چاپ و نشر بین‌الملل.
۹. مطهری، مرتضی (۱۳۸۴). مجموعه آثار (ج ۱، ۳ و ۵). تهران: صدرا.
۱۰. مظفر، محمدرضا (بی تا). المنطق. بیروت: دارالتعارف للمطبوعات.
۱۱. مک کواری جان (۱۳۷۸). تفکر دینی در قرن بیستم. ترجمه بهزاد سالکی. تهران: امیر کبیر.
۱۲. کونگ هانس (۱۳۸۹). خدا در اندیشه فیلسوفان غرب (ج ۱). ترجمه حسن قنبری. قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.
13. Andrew, Melnyk, "Physicalism" in *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, available at: <https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/physicalism/v-1>.
14. David Hume, *The Natural History of Religion*, available at: <http://stoa.usp.br/briannaloch/files/2564/16389/The+Natural+History+of+Religion+-+David+Hume.pdf>.
15. Dianna T. Kenny (2015). *God, Freud and Religion*. London and New York: Routledge.
16. Feuerbach, L. (2008). *The Essence of Christianity* (EC) forwarded by Rachel V Kohout Lawrence, Walnut: MSAC Philosophy Group.
17. Hick, J. (1990). *Philosophy of Religion*. Upper Saddle River NJ: Prentice- Hall.
18. <https://plato.stanford.edu/entries/physicalism/#CasAgaPhyIQuaCon>
19. <https://www.ocf.berkeley.edu/~jfkilstrom/PersonalityWeb/Ch8CritiquePsychanalysis.htm>.
20. Michael Palmer (1997). *Freud and Jung on Religion*. London and New York: Routledge.
21. P. Thurschwell (2000). *Sigmund Freud*. London and New York: Routledge.

22. Plantinga, A. (2000). *Warranted Christian belief*. Oxford: Oxford University Press.
23. S. Freud, (1919). *Totem and Taboo*, tr. James Strachey. London and New York: George Routledge & Sons.
24. S. Freud (2010). The Interpretation of dreams, PDF.
25. Sigmund Freud (1939). *Moses and Monotheism*, tr. Katherine Jones. [London]: The Hogarth Press and the Institute of Psycho-analysis.
26. Sigmund Freud (1961). *The Future of an Illusion*, tr. James Strachey. New York: W. NORTON & COMPANY · INC.
27. Sigmund Freud, *Civilization and its Discontents*, tr. James Strachey, available at: <https://www.stephenhicks.org/wp-content/uploads/2015/10/FreudS-CIVILIZATION-AND-ITS-DISCONTENTS-text-final.pdf>
28. Stenmark, Mikael (2003). "Scientism", in van Huyssteen, J Wentzel Vrede, Encyclopedia of science and religion (2nd ed.), Thomson Gale.
29. Stoljar, Daniel, "Physicalism", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/physicalism/>
30. Stoljar, Daniel (2010). *Physicalism*. London and New York: Routledge.
31. Thomas W. Smythe, *A Critique of Recent Criticisms of Freud on Religious Belief*, available at: https://file.scirp.org/pdf/OJPP20110100004_26683050.pdf
32. Westphal, M. (1993). *Suspicion and faith: The Religious Uses of Modern Atheism*. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans Company.
33. 30. William L. Reese (1996). *Dictionary of Philosophy of Religion*. New Jersey: Humanities Press.