

بایونیک و سهروردی

مبانی فلسفی و عصب شناختی نظریه یونیک

تألیف
سید محمد علی بتولی



٧٠٠٠ ريال



ISBN 964 - 423 - 392 - 1

شابك ١-٣٩٢-٤٢٣-٩٦٤

بايونگ و سهروردی

تألیف سید محمد علی بتولی

۱	۰
۸	۷

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

۸۴۸۴۱

پایونک و سهروردی

مبانی فلسفی و عصب شناختی نظریه پایونک

تألیف

سید محمد علی بتولی



انتشارات اطلاعات

تهران - ۱۳۷۷

بتولی، محمدعلی
با یونگ و سهروردی مبانی فلسفی و عصب‌شناختی نظریه یونگ /
تألیف محمدعلی بتولی. - تهران: اطلاعات، ۱۳۷۶.
۲۳۵ ص.
کتابنامه.

۱. یونگ، کارل گوستاو، ۱۸۷۵ - ۱۹۶۱ Jung, Carl Gustav - نقد و تفسیر.
۲. روانکاوی. الف. عنوان.

۱۵۰/۱۹۵۴

ب ۳۲۵ ب

BF



بتولی، سیدمحمدعلی
با یونگ و سهروردی

حروف نگار: زهره حلوائی - مصحح: مینو مرتضویان، فرزانه خندق آبادی

چاپ اول: ۱۳۷۶

تعداد: ۲۱۰۰ نسخه

حروفچینی، چاپ و صحافی: مؤسسه اطلاعات

همه حقوق محفوظ است

ISBN 964 - 423 - 392 - 1

شابك ۹۶۴-۴۲۳-۳۹۲-۱

این نوشتار ناقابل را همچون «برگ سبزی تحفه درویش» به
پیشگاه والدین عزیزم «جناب آقای سید جواد بتولی و بانو
مستوره نشاط ماسوله» به پاس ایثار و از خود گذشتگی که در این
سالهای طولانی در حق این حقیر روا داشتند، تقدیم می‌کنم.
«م.ع.ب»

فهرست مطالب

۹	تشکرات و تقدیرات
۱۱	پیشگفتار
۱۵	مقدمه
۲۷	بخش اول: کلیات
۲۹	فصل ۱: زندگینامه توصیفی و تحلیلی کارل گوستاو یونگ
۴۷	فصل ۲: رابطه یونگ و فروید و بسط و گسترش مفهوم ناخودآگاه
۶۱	بخش دوم: بررسی جنبه‌های فلسفی دو مفهوم ناخودآگاه جمعی و الگوهای باستانی
۶۳	فصل ۳: مقدمه: منشأ نظریات روانشناسی
۶۹	فصل ۴: تأثیرپذیری یونگ از عرفان مشرق زمین
۹۵	فصل ۵: زندگینامه و خلاصه‌ای از آراء شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)
۱۲۷	فصل ۶: وجوه تشابه بین نظریات یونگ و شیخ اشراق
۱۳۹	بخش سوم: بررسی جنبه‌های علمی دو مفهوم ناخودآگاه جمعی و الگوهای باستانی
۱۴۱	فصل ۷: مقدمه: نظریات تکاملی
۱۷۱	فصل ۸: نظریات کلاسیک در مورد توارث (علم ژنتیک)
۱۹۱	فصل ۹: نظریه «ویلسون» و «مک‌لین» در مورد توارث مفاهیم یادگیری شده

۲۱۷	فصل ۱۰: تحلیل نظریه یونگ بر اساس یافته‌ها و نظریه‌های نوین
۲۲۱	بخش چهارم: نتیجه‌گیری
۲۲۳	نتیجه‌گیری و چکیده مطالب
۲۲۷	فهرست منابع و مآخذ

تشکرات و تقدیرات

اکنون که این کتاب بر اثر توجهات و عنایات و الطاف اولیای محترم امور در مؤسسه اطلاعات؛ بویژه بخش انتشارات این مؤسسه؛ مراحل نهایی چاپ خود را می‌گذراند، اینجانب بر خود فرض می‌دانم از دوستان و سروران و استادان دانشمندی که مرا برای چاپ کتاب تشویق فرمودند و یا با سعه صدر و محبت فراوان حقیر را مورد لطف قرار دادند از صمیم قلب تشکر نمایم.

اگر تشویقها و الطاف همکاران و استادان دانشمند جنابان آقایان دکتر اصلان ضرابی روانیزشک، دکتر فرید فدایی روانیزشک، دکتر شهباز زمان‌نژاد متخصص مغز و اعصاب و دکتر ابراهیم یزدی دانشمند ژنتیک مولکولی نبود شاید اصلاً این کتاب به چاپ سپرده نمی‌شد. این بزرگواران متن دستنویس را پیش از چاپ مطالعه فرمودند و تذکرات ارزشمند و قابل تأملی عنایت کردند که حاوی نکات بسیار مهمی بودند و اینجانب از آنها غافل مانده بودم. بویژه دلگرمیهای جناب آقای دکتر یزدی و معرفی مؤسسه اطلاعات به اینجانب برای چاپ کتاب جای همه گونه تقدیر و تشکر را دارد.

ویراستار محترم کتاب سرکار خانم قارونی با حوصله و دقت در خور توجهی کتاب را مطالعه فرمودند و تذکرات بسیار مفید و ارزنده‌ای ارائه نمودند که صمیمانه از ایشان متشکر هستم. همکار گرامی سرکار خانم ماندانا مهرگان که خود محقق زمینه اساطیر ایران هستند

نیز متن را مطالعه فرمودند و در کار تحقیقی خود مورد استفاده قرار دادند که موجبات افتخار و دلگرمی مؤلف را فراهم آوردند و از ایشان نیز تشکر می‌نمایم و بالاخره راهنمائیهای گرانقدر و ارزشمند جنابان آقایان دکتر سیروس ایزدی روانپزشک، دکتر حسن احدی روانشناس و دکتر هادی پرچمی متخصص طب کودکان و محقق عرفان و فلسفه که موجب پدید آمدن این اثر گردید بیش از آنست که قلم و زبان قاصر اینجانب بتواند از عهده شکرش بدر آید. بدیهی است مسئولیت همه نواقص و کاستیها فقط متوجه مؤلف اثر است و نه کس دیگر. مجدداً از صبر و تحمل و تلاش کارکنان شریف و زحمتکش مؤسسه اطلاعات تشکر می‌نمایم و از درگاه خداوند متعال برای ایشان و همه دست‌اندرکاران فرهنگ و معرفت و علم و دانش در این مرز و بوم تقاضای اجر و توفیق دارم.

سید محمدعلی بتولی

دیماه ۱۳۷۶

پیشگفتار

طی سالیان طولانی که به عنوان دانشجو، محقق و مدرس در دوره‌های دانشگاهی به مطالعه مستمر در زمینه‌های روان‌شناسی، جامعه‌شناسی و انسان‌شناسی اشتغال داشته‌ام، سؤالات بیشماری برایم پدید آمدند که هر يك انگیزه و شوق مطالعه و تحقیق و تتبع فزونی و گسترده‌تر را در اینجانب برانگیختند. هرگز گمان نمی‌بردم که برخی از این سؤالات که از سالها قبل و از اوان تحصیل نسبتاً طولانی اینجانب برایم مطرح بوده‌اند موضوع يك رساله یا کتاب را تشکیل دهند و روزی پاسخهای بدست آورده خود را در چنین نوشتاری تحریر کنم. در حقیقت موضوع این نوشته، ارائه پاسخی در خور به چند سؤال مهم ذیل است:

۱- دکتر کارل گوستاو یونگ روانپزشک و اندیشمند شهیر سوئیسی تحت تأثیر کدام نحله فکری فلسفی به چنین ابتکاری دست زد و دو مفهوم عمیق «ناخودآگاه جمعی» (Collective Unconscious) و «الگوهای باستانی» (Archetype) را در نظریه شخصیت خود وارد ساخت؟

۲- آیا یونگ متأثر از فلاسفه اشراقی و عرفان مشرق زمین بود؟ اگر بله، کدام فلسفه و کدام عرفان و به چه صورت؟

۳- آیا مبانی اولیه تفکر یونگ را می‌توان در دیدگاههای فیلسوف اشراقی شهیر ایران شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق) جستجو و ملاحظه کرد؟

۴- به عبارت دیگر آیا رگه‌های تفکر اشرافی، یونگ را به سوی ارائه چنین نظریه‌ای هدایت کرد؟ و آیا بین آراء شیخ اشراق به عنوان بزرگترین فیلسوف اشرافی برخاسته از ایران زمین و نظریات دکتر یونگ تشابهاتی دیده می‌شود؟

۵- آیا دانش امروزی- بویژه علم ژنتیک- می‌پذیرد که اطلاعات اکتسابی یعنی مطالب یادگیری شده بتوانند به صورت توارثی به نسل‌های بعد منتقل شوند؟

۶- به عبارت دیگر آیا پارادایم‌های (paradigms) نوین علمی به ما اجازه می‌دهند که بپذیریم، زمانی در گذشته‌های دور مطالب و مفاهیمی یادگیری شده‌اند و در محلی به نام «ناخودآگاه» حفظ و نگهداری گردیده‌اند و سپس همین مطالب یادگیری شده و انباشته شده در ناخودآگاه، به نسل‌های بعدی منتقل گردیده‌اند و این کار علی‌الدوام در طول قرون و اعصار ادامه یافته و بشر دارای يك «ناخودآگاه جمعی» گردیده که محتویات آن را همان «مفاهیم باستانی» تشکیل می‌دهند؟ آیا برای این فرآیند می‌توان برگه‌ها و شواهدی از علم ژنتیک ارائه داد؟

۷- اصولاً مکانیسم چنین توارثی چگونه بوده است و این اطلاعات ذخیره شده در طی چه فرآیندی از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌گردند؟

این سؤالات که به هیچ‌وجه سؤالات بی‌اهمیتی نبوده و بیانگر معضلات و موضوعات مهم مطرح در یکی از غامض‌ترین و دشوارترین و بغرنج‌ترین نظریات روانشناسی معاصر در زمینه کلیت و تمامیت انسان یعنی «شخصیت» او هستند، سال‌های متمادی در ذهن نگارنده این سطور مطرح بود و آغاز فعالیت علمی، آموزشی و پژوهشی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج فرصت مغتنم و منحصر به فردی را در اختیار وی قرار داد تا هرچه عمیق‌تر و دقیق‌تر به دنبال یافتن پاسخی برای این سؤالات باشد.

این دوره‌پر بار علمی، بویژه، موجب گردید تا نگارنده با یکی از دانشمندان عالی‌قدر روانپزشکی و علوم اعصاب و روان ایران که چهره علمی شناخته شده‌ای در سطح جهانی هستند، یعنی استاد بزرگوار و اندیشمند فرزانه جناب آقای پروفسور دکتر سیروس ایزدی؛ طبیب، روانپزشک و متفکر معاصر، آشنا شود و از محضر مبارك ایشان کسب فیض نماید و

همین آشنایی موجب شد تا نگارنده سؤالات قدیمی خود را با آن دانشمند فرزانه در میان بگذارد و حاصل گفت و شنودهای بسیار در جلسات متعدد و متمادی نهایتاً فکر نوشتن چنین کتابی را ایجاد کرد.

نگارنده وظیفه خود می‌داند تا اخلاص قلبی و علائق معنوی و عمیق خود را به همه اساتید گرامی و معظمی که در دوران تحصیل و تحقیق و تتبع چراغ راه و هادی و مرشد و مرادم بودند تقدیم نماید و به پاس آن همه لطف و عنایتی که همواره در راه کسب معرفت و طی طریق در منازل کمالات معنوی به این حقیر فرمودند، دست پر مهر و محبتشان را ببوسم و خود را همواره مدیون ایشان بدانم که مولای متقیان حضرت علی (ع) فرمودند: «هرکس به من کلمه‌ای آموخت، مرا غلام و بنده خود ساخت».

امیدوارم سایه پربرکت همه اساتید گرامی و عالیقدر این مرز و بوم بر سر فرزندان دانشجویشان مستدام باشد و حوزه‌های علمی روانشناسی در دانشگاه‌های کشور که به همت و تلاش خستگی‌ناپذیر و شبانه‌روزی اساتید محترم روانشناسی کشور عزیزمان شکل گرفته‌اند همواره میعادگاه عاشقان علم و دانش باقی بمانند و هر روز شکوفاتر از روز قبل گردند.

به عنوان آخرین کلام، وظیفه خود می‌دانم تا صمیمانه‌ترین تشکرات قلبی خود را به محضر آقای دکتر حسین باهر استاد دانشکده علوم تربیتی و روانشناسی دانشگاه شهید بهشتی به جهت معرفی جناب آقای کاوه جمهری مدرس ژتیک دانشکده علوم دانشگاه شهید بهشتی به اینجانب تقدیم نمایم و نیز گرمترین درودهای قلبی خود را به محضر استاد دانشمند آقای کاوه جمهری به خاطر راهنمایی‌های ارزنده و ذیقیمتی که در معرفی برخی از دانشمندانی که در زمینه وراثتی شدن صفات اکتسابی کار کرده‌اند، فرمودند، تقدیم کنم. در واقع بدون راهنمایی و کمک ارزشمند ایشان، شاید بخش سوم این نوشتار بسیار ناقص و کوتاه می‌شد. هر کجا هست، خدا یا به سلامت دارش. از درگاه ایزد منان برای ایشان و همه اساتید محترم و دانشمندان فرزانه این مرز و بوم سلامتی و موفقیت روزافزون مسئلت دارم.

طبعاً دشواری تألیف چنین کتابی بر اهل فن پوشیده نیست، حال تا چه حد موفق

بوده‌ام، به نظر صاحب‌نظران و خوانندگان تیزبین اهل فن وابسته است تا بر نگارنده منت گذارند و انتقادات و پیشنهادات اصلاحی و سازنده خود را به وی گوشزد فرمایند.

«از صدای سخن عشق ندیدم خوشتر

یادگاری که در این گنبد دوار بماند»

سید محمدعلی بتولی

دانشگاه دهلی (هندوستان)

تیر ماه ۱۳۷۵

«... گر بریزی بحر را در کوزه‌ای
چند گنجند؟ قسمت یک روزه‌ای...»
«مولوی»

مقدمه

همان‌طور که در پیشگفتار ذکر شد این رساله جهت پاسخگویی به چند سؤال بسیار مهم و اساسی در خصوص نظریه شخصیت دکتر کارل گوستاو یونگ تدوین گردیده است. این سؤالات در دو سؤال اصلی ذیل خلاصه می‌گردند:

۱- آیا یونگ تحت تأثیر فلاسفه اشراقی و عرفان مشرق زمین به ابداع دو مفهوم ناخودآگاه جمعی^۱ و الگوهای باستانی^۲ دست یازید؟ و اگر بله آیا در این صورت بین نظریات شیخ شهاب‌الدین سهروردی و یونگ تشابهی دیده می‌شود؟

۲- آیا بر اساس یافته‌های علمی نوین و بر اساس رویکردهای^۳ فعلی و پارادیمهای^۴ موجود علمی، می‌توان پذیرفت که صفات یادگیری شده در زمانهای دور گذشته بتدریج در ساختارهای ژنتیکی انسان وارد شوند و به صورت خزانه ژنتیکی به نسلهای بعدی منتقل گردند؟

در پاسخ به این دو سؤال اساسی، نوشتار حاضر را در چهار بخش تنظیم نموده ایم: در

-
1. Collective Unconscious
 2. Archetype (صورت‌های ازلی)
 3. Approach
 4. paradigm

بخش اول به مسائل مقدماتی و کلیات خواهیم پرداخت، مفاهیم مورد نظر را تعریف خواهیم کرد و نیز نشان خواهیم داد که یونگ چگونه مفهوم ناخودآگاه را از «فروید» اخذ نمود و آن را بسط و گسترش داد. همچنین در ابتدای این بخش به زندگینامه دکتر کارل گوستاو یونگ می‌پردازیم زیرا بواقع نظریات روانشناختی نظریه پردازان مشهور جهان، بویژه در مبحث شخصیت جدای از شرح حال و زندگی، یعنی جدای از «شخصیت» خود نظریه پرداز نیستند. تمامی نویسندگان و محققان تاریخچه، مکاتب و سیستمهای روانشناسی از «بورینگ»^۱ تاکنون نیز همواره به این مسأله اشاره داشته‌اند که برای درک عمیق نظریه هر نظریه‌پرداز، ضروری است که شرح حال زندگی آن نظریه‌پرداز مورد مدافقه و امعان نظر قرار گیرد تا بتوان برداشتی صحیح از نظریه مورد بررسی داشت و نظریه یونگ نیز از این امر مستثنی نیست.

بخش دوم به بررسی جنبه‌های فلسفی دو مفهوم ناخودآگاه جمعی و الگوهای باستانی در نظریه یونگ اختصاص خواهد داشت. این بخش، یکی از دو بخش اصلی این کتاب است زیرا هدف این نوشتار، بررسی جنبه‌های «فلسفی» و «توروساینس» دو مفهوم فوق می‌باشد و بر این اساس، جنبه‌های فلسفی در این بخش و جنبه‌های عصب‌شناختی در بخش بعدی مورد بررسی قرار می‌گیرند. در بخش دوم، به مباحثی بنیادی نظیر تأثیرپذیری یونگ از عرفان مشرق‌زمین، و وجوه تشابه نظریات یونگ و نظریات فلاسفه اشراقی خواهیم پرداخت. در این بخش، جهت معرفی مشهورترین فیلسوف اشراقی ایران‌زمین یعنی شیخ شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی (شیخ اشراق) نخست زندگینامه وی و سپس خلاصه‌ای از نظریات او را می‌آوریم و بین دیدگاههای این فیلسوف و عارف برجسته مسلمان و ایرانی و نظریات یونگ مقایسه به عمل خواهیم آورد و نهایتاً در این بخش سعی خواهیم کرد به سؤال اصلی طرح شده در خصوص جنبه‌های فلسفی دو مفهوم مورد نظر در نظریه یونگ پاسخ گوئیم.

در بخش سوم به بررسی جنبه‌های زیستی دو مفهوم ناخودآگاه جمعی و الگوهای

1. Boring, Edwin Garrigues (1886 - 1968)

باستانی در نظریه یونگ خواهیم پرداخت و این بخش، دومین بخش اصلی این نوشتار است. در این بخش نظریات کلاسیک علم وراثت (ژنتیک) را در خصوص انتقال صفات بیان می کنیم. سپس به بیان نظریات نوینی می پردازیم که توسط دانشمندانی نظیر «ویلسون»^۱، «تری ورس»^۲، «هامیلتون»^۳ و دیگران ارائه گردیده و نشان داده اند که صفات یادگیری شده می توانند وارد ساختارهای ژنتیکی شوند و به نسلهای بعدی منتقل گردند. در این بخش همچنین به تحقیقات «مک لین»^۴ در مورد سیستم لیمبیک^۵ در مغز اشاره خواهیم کرد که به اعتقاد وی مخزن اطلاعاتی است که از نسلهای پیشین و از گذشته های دور به انسان نوین به ارث رسیده است.

در ادامه این بخش بین دو مفهوم مورد نظر این نوشتار در نظریه یونگ و نظریات نوین علمی دانشمندان معاصر مقایسه ای به عمل می آوریم تا میزان صحت و سقم عقاید یونگ را به نقد بکشیم و در حدود بضاعت علمی خود نظریه یونگ را مورد بررسی و نقادی قرار دهیم.

و بالاخره بخش چهارم این نوشتار، «نتیجه گیری» نهایی است. در این بخش يك نتیجه کلی از تمامی مباحث مطرح شده در این رساله ارائه خواهیم داد و به يك جمع بندی کلی می پردازیم. این بخش همچنین حاوی «چکیده» مطالب این کتاب خواهد بود که وجود آن برای رسیدن به يك نتیجه قطعی و روشن، ضرورت تام دارد. فهرست منابع و مآخذ، بخش آخر این رساله را تشکیل می دهد. از آنجایی که تحقیق این نوشتار، در حقیقت يك تحقیق نظری و گزارشی از یافته های علمی نوین است (و البته در حد يك گزارش صرف نیست، بلکه نگارنده کوشیده تا عقاید خود را به صورت يك نظریه جدید در طی این رساله عرضه نموده و به اثبات برساند) و تحقیقات اشاره شده در این رساله کاملاً جدید و بکر هستند و حداقل در ایران سابقه طرح نداشته اند، لذا کتب و مقالات بررسی شده بسیار

1. E.O. Wilson

2. R.L. Trivers

3. W.D. Hamilton

4. Paul Maclean

5. Limbic System

متنوع می‌باشند و سیاهه‌ای بلند را تشکیل می‌دهند که در آن به تعداد معتناهی از کتب، مقالات و تحقیقات و رساله‌های فارسی، انگلیسی و بعضاً عربی و غیره اشاره شده است، باید توجه داشت که موضوع این تحقیق در حقیقت مسأله دوازده ساله‌ای برای نگارنده بوده است و نیز در دو سال گذشته بیشترین وقت نگارنده در خصوص آن صرف گردیده است، بنابراین طبیعی است که فهرست منابع و مآخذ چنین کار طولانی مدتی این گونه مفصل و کشف باشد. در عین حال این فهرست، راهنمای بسیار مفیدی برای سایر محققان محترمی است که به موضوع این کتاب علاقمند هستند و مایلند این کار را ادامه دهند. با استفاده از این فهرست کار علمی و تحقیقی ایشان آسانتر صورت خواهد گرفت. در این رساله از منابع «شفاهی» نیز استفاده شد که ذکر آنها در فهرست منابع و مآخذ مقدور نیست و لذا در اینجا تنها به معرفی آنها بسنده می‌کنیم:

الف- در واقع این نوشتار حاصل بحث‌های طولانی و پرباری است که اینجانب در محضر جناب آقای دکتر ایزدی با ایشان داشته‌ام و عقاید و ایده‌هایی که در خصوص «کلمه» و شکل‌گیری آن در مغز و تفاوت مفاهیم ذهنی در افراد مختلف و نژادهای گوناگون بشری، برای ایشان و اینجانب به وجود آمدند و جناب آقای دکتر ایزدی، طی یک سخنرانی که در تاریخ ۸ آذرماه ۱۳۷۳ در بیمارستان روزبه (دانشگاه علوم پزشکی تهران) ایراد فرمودند، برخی از آن ایده‌ها و مطالب را به مستمعین آن جلسه علمی عرضه فرمودند.

ب- همچنین نگارنده افتخار داشته است تا در جلسات متعدد از محضر آقای کاوه جمهری مستفیض گردد و از طریق ایشان با ایده‌هایی نوین ژنتیکی در جهان معاصر آشنا شود.

ج- جناب آقای دکتر ابراهیم یزدی دانشمند عالیقدر ژنتیک مولکولی و متفکر معاصر نیز با ارائه کتب و مقالات و در طی جلسات متعدد، ایده‌های نوینی را به نگارنده عرضه نمودند.

د- جناب آقای دکتر هادی پرجمی عارف و پزشک عالیقدر، نگارنده را در خصوص مباحث بفرنج و ظریف عرفانی مستفیض فرمودند و حاصل همه این مباحثات، مذاکرات، پرسشها و پاسخها و تحقیقات و تتبعات و مطالعات، رساله حاضر است که عصاره و چکیده

این فعالیت علمی مستمر و طولانی است.

حال ضرورت دارد تا قبل از ورود به مباحث هر بخش، به ذکر چند نکته و ارائه چند تعریف مهم که در تمام طول این کتاب مورد استفاده خواهند بود بپردازیم و از این رهگذر با ارائه تعاریف روشن، امکان هر گونه سوء تفاهم را از همین ابتدای کار مرتفع نماییم. با توجه به اینکه اصلی ترین مفاهیم مورد استفاده در این کتاب دو مفهوم «ناخود آگاه جمعی» و «الگوهای باستانی» هستند، لذا کار خود را از این دو مفهوم آغاز می کنیم:

اصطلاحات "Collective Unconscious"، "Archetype" توسط مترجمان مختلف، به

صورت های گوناگون به فارسی ترجمه شده اند. برخی از این ترجمه ها عبارتند از:

۱- پدید آورندگان کتاب «فرهنگ فلسفه و علوم اجتماعی» که در کتاب خود مبادرت به جمع آوری برای نهاده های اصطلاحات فلسفی و اجتماعی از طریق آثار سایر مترجمان و مؤلفان نموده اند، برای دو اصطلاح فوق، برابر نهاده های ذیل را ذکر می نمایند:

۱-۱. برای "Archetype":

(به نقل از صفحه ۳۶ کتاب فوق)

«آریانپور» با اقتباس از «دکتر محمد باقر هوشیار»: «صورت نوعی»

«میر بهاء» / در کتاب روانشناسی یونگ: «سنخ باستانی، طبع باستانی»

«نیک آئین» / در کتاب روانشناسی: «باستان نمون»

«بزرگمهر» / در کتاب فلسفه تحلیل منطقی: «طباع اصلی»

«حقنویس» / در کتاب روانکاوی شخصیت: «صورت مثالی»

۱-۲. برای "Collective Unconscious":

(به نقل از صفحه ۸۷ کتاب فوق)

«سیاسی» / در کتاب نظریه شخصیت: «ناخود آگاه همگانی»

«حقنویس» / در کتاب روانکاوی شخصیت: «ضمیر ناخود آگاه

اجتماعی»

«عظیمی» / در کتاب روانشناسی: «ناخود آگاه جمعی»

«میر بهاء» / در کتاب روانشناسی یونگ: «ناخود آگاه قوی»

و «حیدریان» در کتاب مبانی روانشناسی، «Collective Unconsciousness» را «ناآگاهی جمعی» ترجمه کرده است.

۲- آقای دکتر محمود منصور، خانم دکتر پریخ دادستان و خانم دکتر میناراد در کتاب «لغت نامه روانشناسی»، «Archetype» را «دیرینه ریخت» و «Unconscious» را «ناهشیار» ترجمه کرده اند و مستقیماً از «Collective Unconscious» سخنی به میان نیاورده اند اما از روی لغت دیگری (تك گویی گروهی: Collective monologue) می توان حدس زد که آن را «ناهشیار گروهی» در نظر می گیرند. (صفحات ۱۱۹، ۱۷۳، ۱۷۴، ۳۱۹، ۴۳۰، ۴۷۲، ۴۷۸ کتاب فوق الذکر).

۳- آقای دکتر محمد نقی براهنی و همکاران در کتاب «واژه نامه روانشناسی»، «Archetype» را «صورت ازلی، کهن الگو» و Coll. Uncon را «ناهشیار جمعی» ترجمه کرده اند (صفحات ۱۲، ۳۱، ۱۲۱، ۱۵۱، ۱۷۹ کتاب مذکور).

۴- آقای دکتر شعاری نژاد در کتاب «فرهنگ علوم رفتاری» خود، این دو اصطلاح را به ترتیب: «نمونه اصلی» و «ناخود آگاه همگانی» ترجمه نموده اند (صفحات ۴۲، ۴۳، ۸۲، ۶۰۰، ۶۰۳ کتاب فوق). ایشان مجدداً در صفحه ۴۶۱ کتاب، Coll. Uncon را «ناخود آگاه جمعی» ذکر کرده اند.

۵- آقای دکتر محمدرضا باطنی در کتاب «فرهنگ معاصر انگلیسی-فارسی» در صفحه ۳۹، برای لغت Archetype معانی ذیل را قائل شده اند: «۱- نمونه آرمانی ۲- الگوی نخستین، کهن الگو، نمونه اول» و در صفحه ۱۵۲ برای لغت Collective معانی ذیل را آورده اند: «۱- گروهی، جمعی، مشترك ۲- عمومی، کلی ۳- اشتراکی ۴- طبقه، دسته، گروه ۵- تعاونی ۶- اسم جمع». ایشان در صفحه ۹۱۰ همین کتاب برای لغت Unconscious: «ناهشیاری، ضمیر ناخود آگاه» را ذکر می کنند.

ملاحظه می گردد که در ترجمه این دو اصطلاح، بین مترجمان و نویسندگان اختلاف سلیقه وجود دارد. اما به نظر نگارنده این سطور، اصولاً در ترجمه و معادل یابی برای هر لغت و اصطلاح خارجی و بیگانه، لازم است به چند عامل اساسی ذیل توجه خاص مبذول گردد:

۱- بار معنایی (Semantic) و فرهنگی (Cultural) آن لغت یا اصطلاح: بدین معنا که واقعاً چه معنا و مفهومی از يك لغت مستفاد می گردد و به ذهن متبادر می شود و یا منظور نظریه پرداز از بکار بردن يك اصطلاح فنی دقیقاً چه بوده است و او این اصطلاح را بر اساس چه زمینه فکری، فرهنگی، فلسفی و غیره... در نظر گرفته و به کار برده است.

۲- ریشه شناسی (Etymology) و در نظر گرفتن سابقه و پیشینه تاریخی و علمی هر لغت و اصطلاح: به عنوان مثال شهر «آکسفورد» در کشور انگلستان که دانشگاه مشهور آکسفورد در آن واقع است، زمانی محل عبور و گذر احشام از رودخانه بوده است و لذا «Oxford» به معنی «محل گذر احشام از رودخانه» است که بعدها به يك اسم خاص تبدیل شده و به عنوان نام شهر و نام دانشگاهی معروف شناخته شده است.

۳- در نظر گرفتن کاربرد و معنای ویژه و اختصاصی (Specific) هر اصطلاح یا لغت در يك علم و معرفت خاص: فی المثل لغت «Development» هم در «زیست شناسی» و هم در «روانشناسی»، «جامعه شناسی»، «اقتصاد»، «علوم سیاسی» و غیره... کاربرد دارد و در هر يك از این علوم می توان معادل فارسی متفاوتی را برای این لغت فنی در نظر گرفت، در جایی آن را «رشد»، در جای دیگر «تحول» و یا در جای سوم «نمو» و یا در علم چهارمی «توسعه»، ترجمه کرد. بنابراین در نظر گرفتن يك ترجمه یا يك برابر نهاده ثابت و لا تغییر برای يك لغت به نظر نگارنده این سطور صحیح و متقن نیست. با در نظر گرفتن چنین شرایط و پیش فرضهایی، به نظر نگارنده، بهترین برابر نهاده ها برای اصطلاح «Archetype» عبارتند از: «۱- صورت ازلی ۲- صورت مثالی ۳- الگوی باستانی» با این توضیح که هر گاه از دیدگاه فلسفی و عرفانی و بویژه از دیدگاه «فلسفه اشراقی» با این لغت سرو کار داریم، برابر نهاده های «صورت ازلی، صورت مثالی» کاربرد مناسبی دارند و به همین دلیل در بخش دوم این کتاب، مرتباً از این دو برابر نهاده استفاده خواهیم کرد و هر گاه از دیدگاه علمی و بویژه علم روانشناسی و علم ژنتیک با این اصطلاح سرو کار پیدا کنیم، برابر نهاده «الگوی باستانی» ترجیح داده می شود و لذا در بخش سوم و سایر بخشهای غیر فلسفی این کتاب، از همین برابر نهاده استفاده گردیده است.

به دلایلی سایر ترجمه ها را رسا و مفهوم نمی بینیم که ذکر آن دلایل از حوصله

این نوشتار خارج است و به وقتی دیگر ارجاع می‌گردد. برای اصطلاح "Collective Unconscious" به نظر نگارنده زیباترین و مفهوم‌ترین برابر نهاده‌های فارسی، اصطلاحات «ناهشیار همگانی»، «ناهشیار گروهی» و «ناهشیار جمعی» هستند اما به جهت آنکه به کار بردن این اصطلاحات در گفتار و نوشتار معمولاً نامأنوس هستند، نگارنده اصطلاح مأنوس‌تر «ناخودآگاه جمعی» را ترجیح داده است و در طول این رساله از آن استفاده می‌کند.

اکنون لازم است به تعریف (Definition) این دو اصطلاح بپردازیم:

«ناخودآگاه جمعی» گنجینه‌ای است از خاطره‌آثاری که آدمی از نیاکان بسیار دور دست و حتی رده‌های تکاملی غیر انسانی (حیوانی) خود به ارث برده است. این آثار مربوط به مشهودات حسی و مدرکاتی هستند که بر ذهن نیاکان بشر عارض گردیده‌اند و در نسل‌های متوالی تکرار شده و به تجربه پیوسته‌اند و چکیده و عصاره تحول و تکامل روانی نوع انسان را تشکیل داده‌اند.

یونگ معتقد است که آدمی با این سرمایه که چکیده و خلاصه و عصاره تجارب نسل‌های بیشمار گذشته است چشم به این جهان می‌گشاید، جهانی که به همین جهت مفهومش بالقوه در اندرون او وجود دارد. یونگ این تجارب و معلوماتی را که از نیاکان ما به ما ارث رسیده‌اند و «ناخودآگاه جمعی» ما از آنها تشکیل یافته است، «آر که تایپ» یا «الگوهای باستانی» می‌خواند. احساس، ادراک و اندیشیدن و ... آدمی تا حدی مطابق این مفاهیم و الگوهای کهن و باستانی صورت می‌گیرند، یعنی این مفاهیم در مواجهه با امور واقعی این جهان برون‌افکنده می‌شوند، با آنها «انیهمان»^۱ می‌گردند و به صورت محسوسات و مدرکات درمی‌آیند. شاید با اندکی مسامحه بتوان گفت که این امور مصادیق آن مفاهیم واقع می‌شوند. «الگوهای باستانی» یونگ، شباهتی هم به «مُثل افلاطونی» دارند؛ البته با این فرق اساسی که به گفته افلاطون، مُثل یا اعیان ثابت در عالم معقولات هستند و روان آدمی که پیش از حلول در بدن، در آن عالم است با آن مُثل آشنایی دارد و به این دنیای مادی که می‌آید آنها را ظاهر افراموش می‌کند، اما چون اثر آنها در او باقی است به یاری آن اثر امور این دنیا را که

1. Identify (Identification).

همهٔ پر توها یا سایه‌هایی از آن مثل هستند، می‌تواند درك کند. در صورتی که «الگوهای باستانی» یونگ، در همین دنیای مادی بر اثر تجارب نیاکان بتدریج تشکیل یافته و در نوع بشر ریشه گیر شده، سرمایه‌ای را تشکیل داده و از نسلی به نسل دیگر منتقل گردیده‌اند؛ این مفاهیم در همهٔ افراد بشر یکسانند. علت این یکسانی، به اعتقاد یونگ، یکسانی «ساختمان مغز» نژادهای مختلف آدمیان و ناشی از تحول مشترك آنان است. الگوهای باستانی، در کنار خاطره‌ها و تجارب شخصی آدمی قرار می‌گیرند و شخصیت او را همیشه و در همه جا پایه‌گذاری می‌کنند. بدین ترتیب «الگوهای باستانی» که مبنای درك عالم به وجهی معین هستند از يك سوی، و عالم واقعی از سوی دیگر، توأماً جهان‌بینی کودک را میسر می‌سازند. این دو عامل با هم مطابقت دارند، زیرا الگوهای باستانی خود محصول تجارب نوع انسان از عالم واقعی هستند، و این تجارب یا جهان‌بینی‌ها تقریباً همانهایی هستند که هر فرد زنده‌ای در هر زمان و در هر نقطه‌ای از عالم خواهد داشت. مثلاً می‌دانیم که افراد بشر همیشه دارای «مادر» بوده‌اند و می‌دانیم که ماهیت مادر و ارتباطاتی که با فرزند خود دارد در طول تاریخ نوع بشر تقریباً یکسان بوده است، و از این رو تصور یا مفهوم «مادر» که کودک به ارث برده است، مطابق است با «مادر واقعی» که کودک با او فعلاً سرو کار دارد.

همچنین است در مورد تصور یا مفهوم «مبدأ کل»: چون بشر در طول تاریخ زندگی خود پیوسته با تظاهرات قدرت و خلاقیت مرموز مواجه بوده است، از «مبدأ کل» تصویری پیدا کرده است که به صورت مفهوم کهن یا الگوی باستانی در ناخودآگاه آدمیان جایگزین شده است و می‌تواند با مختصر تجاربی در عالم واقعی در خودآگاه آنان انعکاس پیدا کند و در رفتارشان مؤثر واقع شود. مثالهای دیگر در این مورد ترس بالقوهٔ انسان از تاریکی یا از موجودات زنده‌ای نظیر مار است. به عبارت دیگر این استعداد یا آمادگی یا بهتر بگوئیم این «یادگیری» فطرتاً در انسان موجود است، شاید بدین علت که انسانهای بدوی در تاریکی با مخاطرات فراوان روبرو بوده‌اند و از مارهای سمی آسیبه‌های فراوان دیده‌اند. این ترسها البته در حالت کمون هستند (شاید ترس طبیعی موش از گربه و گربه از سگ و نظایر آن با همین

اصل قابل توجیه باشد) و فقط در صورتی ظهور و بروز می کنند که در عالم واقع یا تجارب واقعی تقویت شوند (مانند تخمهایی که در زیر خاکند و فقط در صورتی شکفته می شوند و می رویند که شرایط لازم فراهم باشد). ضمناً باید دانست که این ترسهای طبیعی ناشی از مفاهیم کهن و الگوهای باستانی یا ترسهایی که در جریان زندگی یاد گرفته می شوند، فرق دارند. تعداد الگوهای باستانی بسیار زیاد است، از آن جمله هستند، مفاهیم وحدت، قدرت، قهرمان، خدا، شیطان، مرگ. زندگی پس از مرگ و غیره ...

الگوهای باستانی ممکن است هسته مرکزی عقده‌ها^۱ قرار بگیرند، در این صورت اعمال و رفتاری را به وجود می آورد و توسط آنها در ناخود آگاه نمودار می شود. به عنوان مثال: اساطیر، رؤیاهای، آداب و رسوم دینی، علائم روان نژندی و روان پریشی و آثار هنری حاوی بسیاری از موارد الگوهای باستانی هستند و از این رو بهترین منبع برای شناخت آنها به شمار می روند. یونگ و همکارانش درباره مفاهیم کهن و الگوهای باستانی و آثار و انعکاساتی که در اساطیر و در رؤیاهای دارند مطالعات و تحقیقات گسترده‌ای داشته‌اند.

«الگوهای باستانی» که «ناخود آگاه جمعی» را تشکیل می دهند، از یکدیگر جدا نیستند، بلکه گاهی در یکدیگر نفوذ می کنند و با یکدیگر آمیخته می شوند. چنانکه مثلاً مفهوم یا الگوی باستانی «قهرمان» و الگوی باستانی «خردمند» ممکن است به هم پیوندند و «سلطانی فیلسوف» به وجود آورند، یعنی مردی که هم پیشوای سیاسی باشد و هم «خردمندی فیلسوف».

یونگ برای اثبات وجود الگوهای باستانی به مطالعه مردم شناسی و اساطیر و ادیان و کیمیاگری و ستاره شناسی و روحیه اقوام بدوی و ... پرداخته و تحقیقات دقیق خود را منتشر ساخته است که عمده این انتشارات را در فهرست منابع و مآخذ همین کتاب می توان ملاحظه نمود. او بخصوص در یکی از کتابهایش به نام «روان شناسی و کیمیاگری»^۲ با مطالعه و تعبیر رؤیاهای بسیار و تحقیقات دیگر، کوشیده نشان دهد که میان نشانه‌های رمزی که بیننده خوابها برای نشان دادن مشکلات و هدفهای خود به کار برده است و

1. Complex

2. Psychology and Alchemy

«نشانه‌های رمزی»^۱ که کیمیاگران برای بیان کوششهای خود بدانها متوسل می‌شده‌اند، مشابهت و مقارنت بسیار موجود است، و این مشابهت و مقارنت، وجود الگوهای باستانی را به خوبی مدلل می‌سازد. تحقیق دربارهٔ اساطیر اقوام بدوی و ادیان مختلف نیز مؤید این نظر است، یعنی «نشانه‌های رمزی» آنها نیز ترجمان یا ناشی از الگوهای باستانی هستند.

بدین ترتیب یونگ «انتقال ارثی» الگوهای باستانی را غیر قابل تردید می‌داند و می‌گوید: «تردید در این باب معنی‌اش این خواهد بود که قبول کنیم مغز آدمی چیزی به ارث نمی‌برد» و موضوع کتاب حاضر نیز در همین خصوص است و در این باره در فصول آتی مفصلاً صحبت خواهیم کرد. با وجود همهٔ دلایلی که یونگ آورده است، انتقال ارثی صفات و تجارب نیاکان به صورت الگوهای باستانی، تاکنون مورد تردید بسیاری از زیست‌شناسان بوده است، ولی همچنانکه در بخش سوم کتاب خواهیم دید، نظریات نوینی در سالهای اخیر در خصوص امکان ژنتیکی شدن صفات و مفاهیم اکتسابی و یادگیری شده به جهان علم عرضه شده‌اند که مؤید نظریات یونگ هستند. به نظر یونگ، «ناخود آگاه جمعی» که از «الگوهای باستانی» یعنی از تجارب برویهم انباشته شدهٔ نسلهای گذشته تشکیل یافته، نیرومندترین سیستم‌های روان آدمی است و در موارد مرضی، ایگو (Ego) و ناخود آگاه فردی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. لذا پایه‌های «ایگو» و «ناخود آگاه فردی» بر روی «ناخود آگاه جمعی» گذاشته شده‌اند و علم ما از عالم خارج تا حد زیادی مطابق قالبها، یعنی «الگوهای باستانی» موجود در این ناخود آگاه است. اگر ایگو اندوخته‌های سودمند و اندیشه‌های خردمندانه را مورد غفلت قرار دهد، فعالیت‌های روانی از راه صحیح منحرف و دچار پریشانی و نابسامانی می‌گردند و نابهنجار می‌شوند و لذا بر این اساس، ترسهای مرضی توهمات و بسیاری دیگر از اختلالات و امراض روانی را باید ناشی از مورد غفلت قرار گرفتن جریانات ناخود آگاه دانست.

بدین ترتیب و به طور خلاصه، از نظر یونگ، ناخود آگاه جمعی عبارت است از

انباری که از تمامی تجربیات اجدادی، از میلیون‌ها سال قبل و انعکاس حوادث ماقبل تاریخ تشکیل شده که هر قرنی مقداری تغییرات و تبدیلات به آن اضافه می‌نماید. این امر نوعی تصویر ابدی جهان است که همهٔ مادر وجود خود داریم و آن را به ارث برده‌ایم. اگر «پدیدآیی فردی»^۱ یعنی: «سلسلهٔ تبدیلات و تحولات موجودات از لحظه تشکیل سلول تخم^۲ تا زمان مرگ» وجود نداشته باشد، «پدیدآیی نوعی روان»^۳ وجود دارد. این ناخودآگاه جمعی به وسیلهٔ سمبل‌هایی که داراست و الگوهای باستانی نام‌دارند شناخته می‌شود که در مورد آن سمبل‌ها قبلاً توضیح داده شد و در بخش‌ها و فصول آتی مفصلاً در هر مورد صحبت خواهیم کرد.

با این توضیحات و مقدمات و تعریف اصطلاحات کلیدی، اکنون زمان آن رسیده که وارد بخش‌ها و فصل‌های اصلی این نوشتار شویم.

1. Ontogenesis

2. Zygote

3. Phylogenesis of Psyche.

بخش اول

۳ کالیات

شامل فصول:

- ۱- زندگینامه توصیفی و تحلیلی کارل گوستاو یونگ
- ۲- رابطه یونگ و فروید و بسط و گسترش مفهوم ناخودآگاه

فصل اول

زندگینامهٔ نویسنده و تحلیلی کارل گوستاو یونگ

«کارل گوستاو یونگ»^۱ در ۲۶ ژوئیه سال ۱۸۷۵ میلادی (۴ مرداد ماه ۱۲۵۴ هجری شمسی) در دهکدهٔ کسویل^۲ واقع در ایالت تورگووی^۳، از ایالت‌های آلمانی زبان واقع در شمال سوئیس، کنار دریاچهٔ کنستانس^۴ و نزدیک آبشار معروف راین^۵ در خانواده‌ای روحانی چشم به جهان گشود. پدرش ژان پل آشیل یونگ، کشیشی پروتستان بود که بضاعت چندانی نداشت و آشکارا ایمانش را از دست داده و اغلب بدخلق و تندمزاج بود. مادرش از اختلالات هیجانی رنج می‌برد و رفتاری متلون و غیر قابل پیش‌بینی داشت؛ در يك لحظه از کدبانویی خوشحال به دیوی جادوگر تغییر حالت می‌داد که زیر لب حرف‌های بیربط می‌زد. این ازدواجی نامبارک بود. یونگ در سال‌های اولیهٔ زندگی یاد گرفت به پدر و مادرش اعتماد یا اطمینان نکنند و این را به دنیای خارج نیز گسترش داد. پدرش مانند دو

1. Carl Gustav Jung

2. Kesswil

3. Thurgovie

4. Konstanz

5. Rhine

عمو و شش دایی وی، از کشیشان اصلاح طلب (پروتستان) سوئیزی بود. یونگ در دوران کودکی، به لحاظ آنکه خواهرش نه سال از او کوچکتر بود، به تنهایی بازی می کرد. به علت همین ابتلاء مادرش به اختلال عصبی، یونگ اکثر اوقات به او دسترسی نداشت و با پدر تندخوی خویش نیز به سختی می توانست ارتباط نزدیکی داشته باشد.

کارل نزد پدر زبان لاتین آموخت و در مدرسه از این مزیت که لاتین می داند سرفراز بود. او دوستان زیادی پیدا کرده بود اما از وضع فقیرانه ای که نسبت به دوستانش داشت، رنج می برد و از اینجا به تفاوت وضعیت مالی خانواده اش با دیگران پی برد. اشتیاق روزهای نخست مدرسه، رفته رفته به دل مردگی و خستگی تبدیل شد، زیرا یونگ دروس ریاضی را خوب نمی فهمید و به نقاشی و ورزش در مدرسه علاقه زیادی نداشت و درسهای دینی برایش ملال آور و کسالت بار بود. خستگی و انزجار یونگ از مدرسه سبب شد که یک سال پس از ورود به کالج، یعنی در سن دوازده سالگی، واقعه سرنوشت سازی برایش اتفاق بیفتد، بدین معنی که در یکی از روزهای آفتابی که در میدان کاتدرال شهر منتظر دوستی بود، پسر جوانی ضربه ای ناگهانی بر او وارد ساخت و او را به زمین انداخت. حدود نیم ساعت بر اثر این ضربه در حالت گیجی بود. پیش از سقوط، این فکر به ذهنش خطور کرد: «حالا دیگر مجبور نیستی به مدرسه بروی». یونگ پس از این حادثه، تا شش ماه نتوانست به مدرسه برود. در این مدت، آزادانه به میل خود رفتار می کرد. وقتی که حرف درس و مدرسه پیش می آمد قلبش می گرفت، اما در عین حال، از ترك تحصیل و نرفتن به مدرسه ناراحت بود. او را برای درمان نزد طبیبی بردند و به پیشنهاد طبیب، قرار شد مدتی استراحت کند و در صورت امکان به سفر برود. یکی از اطباء معالج وی معتقد بود که او دچار صرع شده است. یونگ، خود در زندگینامه اش که در چند سال آخر عمرش نوشته شده است، می گوید: «من به این حرفهای خندیدم». روزی یکی از دوستان پدرش به دیدارشان آمد، ضمن صحبت از حال کارل پرسید: پدر گفت: اطباء می گویند دچار صرع شده است و او از اینکه پسرش قادر نباشد به علت این بیماری زندگی موفق داشته باشد، سخت متأثر است. شنیدن این حرف پدر برای کارل ضربه ای بود، از همان ساعت به دفتر کار پدرش رفت و شروع کرد به خواندن دستور زبان لاتین. دیگر متوجه شده بود که باید به مدرسه برود و درس بخواند و پدر و مادر را از نگرانی بیرون بیاورد.

یونگ در زندگینامه اش می گوید: «وقتی که کم کم وقایع را به خاطر آوردم، متوجه شدم حادثه میدان کاتدرال و به زمین افتادن و در حالت گیجی قرار گرفتن و وقایع بعدی، ساخته و پرداخته ذهن خودم بوده است.» این حادثه بهانه ای بود یا بهتر بگوئیم چنین ساخته و پرداخته شده بود که به مدرسه نرود. اما وقتی که متوجه شد پدرش از این بابت سخت متأثر و متألم شده است، مثل اینکه به یکباره به حقیقتی پی برده باشد، تغییر رویه داد و درس و تحصیل را از سر گرفت.

ترس و نفرت از درس و مدرسه و تمارض و پندارپروری کودکان گریزیای و بازیگوش حدیثی است کهنه، به کهنگی روشهای سنتی تربیتی که در کشورهایی همچون کشور ما هنوز هم رواج دارد.

کارل پس از حادثه میدان کاتدرال گوشه گیر تر شد و از مردم و دنیای خارج و اهمه پیدا کرد، ولی در زندگینامه اش می نویسد که این گوشه گیری شاید به این علت بوده که در سن سه سالگی بناچار مدتی از مادرش دور مانده بود.

در کانون خانوادگی یونگ، تفاهم و محبت و عشق حکمفرما نبود. پدر و مادرش در اتاقهای جداگانه می خوابیدند. یونگ سه ساله بود که عدم تفاهم پدر و مادر سبب شد که مادر چندین ماه دور از خانه بسر برد.

نکته فوق العاده حائز اهمیت از نظر مادر این رساله، اینجاست که روابط پدر و مادر و محیط خانوادگی و تربیتی یونگ به گونه ای بوده است که از اوان کودکی، اندك اندك، زمینه نفسانی تعلق خاطر به زندگی درونی و مکاشفه و امور شهودی^۱ در وی شکل گرفت هرگاه یونگ از تندخوئیهای پدر آزرده می شد یا از تندرستی آسیب پذیر مادر رنج می برد، به آدمک سنگی کوچکی که آن را مخفیانه نگهداری می کرد پناه می برد و ساعتها با آن راز و نیاز می کرد. این آدمک، محرم دنیای درونی او بود.

به نظر نگارنده «نیاز به امنیت» يك نیاز عمیق و بنیادی روانی نوع بشر و حتی جانوران رده های تکاملی پائین تر است و بسیاری از رفتارهای بهنجار و نابهنجار ما انسانها بر اساس

این نیاز اصلی و اساسی شکل می‌گیرد و تمایل یونگ به مکاشفه و کشف و شهود و دنیای «درون-روانی»^۱ نیز بر اثر همین نیاز پدید آمد و تحول یافت. توجه به حیات درونی، نزد یونگ چنان قوی بود که زندگینامه‌اش سراسر حکایت از حالات و کیفیات ذهنی و نفسانی و رؤیاهای و تحولات زندگی درون-روانی او دارد. «آنیلا یافه»^۲ که تقریرات استاد را درباره زندگی‌اش یادداشت کرده است، در مقدمه آن چنین می‌نویسد: «هرچه کردم از وقایع و حوادث زندگی بیرون از نفس خود حکایت کند، وی این امور را در خور توجه نمی‌دانست. او جز به وقایع و تحولات و تأثرات «روح» توجه نداشت و می‌گفت با اینکه شخصیت‌های مشهور و نامدار و دانشمندان و هنرمندان و ادبای شهیری را ملاقات کرده‌ام، ولی این ملاقاتها به مثابه سلام و مراسم احترامی بوده که کشتی‌ها به هنگام عبور از کنار هم نسبت به یکدیگر بجای می‌آورند. از این ملاقاتها خاطراتی بیاد ماندنی و قابل توجه بجای نمانده است.»

به نظر نگارنده این سطور، کلید اصلی درك شخصیت یونگ و گرایش وی به عرفان در همین «نیاز به امنیتی» است که او نمی‌توانست آن را در محیط خانوادگی خود ارضاء و تشفی نماید و به هیچ موضع قدرت یا پایگاه حمایتی دیگری نیز دسترسی نداشت تا این حمایت روانی را دریافت کند و به «احساس امنیت» برسد و لذا به درون خود و کشف و شهود و راز و نیاز با مجسمه كوچك خود می‌پرداخت. بر این اساس او به سوی يك شخصیت درونگرایی عرفانی سوق داده شد که عالم خارج برایش اهمیتی نداشت. هرچه بود، در درون بود و پرداختن به درون و مکاشفه، برای او احساس امنیت و آرامش را به همراه می‌آورد و او را از «هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد می‌ساخت». پس طبیعی است که فردی با چنین شخصیتی و با سطح علمی و دانش او، به سوی عرفان مشرق زمین، بویژه هندوستان، و فلسفه اشراقی تمایل پیدا کند و رگه‌های بارز و آشکار این تمایل، سراسر زندگی و وجود و آثار و نظریات وی را فرا گیرد. به همین خاطر است که یونگ غربیان را برونگر و شرقیان را درونگر می‌خواند (روانشناسی و دین، ۱۳۵۴). در واقع او به يك انسان شرقی

1. Inter - Psychic

۲. Anila Jaffe منشی مخصوص یونگ که خود نیز روانکاو و تحریر کننده زندگینامه یونگ بود. مقاله «سمبولیسم در هنرهای بصری» از او به فارسی ترجمه شده است (در کتاب انسان و سمبولهایش - ترجمه ابوطالب صارمی).

درونگرا که امور ذهنی و نفسانی و معنوی برایش بیش از امور دنیوی و مادی مطرح هستند، نزدیکتر بود تا به يك انسان غربی خواه ناخواه ماتریالیست. و دقیقاً به همین دلیل است که او نتوانست همکاری و دوستی با «فروید» را ادامه بدهد و جدایی این دو از یکدیگر از دیدگاه يك ناظر تحلیل گر ژرف اندیش، می توانست قابل پیش بینی باشد. فروید نابغه ای ماتریالیست بود که از مفهوم «ناخود آگاه» معنایی مادی و مکانیکی را ایفا می کرد و هرگز نمی توانست نظریات ماوراء طبیعی یونگ را بپذیرد. او روان آدمی را به کوه یخی شناور در دریا تشبیه می کرد که فقط قسمت کوچکی از آن، از سطح آب بیرون است و دیده می شود، در صورتی که قسمت اعظم این کوه یخ در زیر آب است و ناپیداست و این قسمت ناپیدارا همان «ناخود آگاهی» می نامید که مرکز امیال و آرزوها و غرایز و خاطره های واپس زده شده، سرکوب شده و طرد شده است و هرگز مفاهیم عرفانی و کشف و شهود در نظریه وی جایی نداشت. اما چنانکه خواهیم دید یونگ همین مفهوم را از فروید اخذ کرد و آن را با دیدگاه های عرفانی و اشراقی خود در آمیخت و مفاهیمی نو و بدیع همچون «ناخود آگاه جمعی» را پدید آورد و بدیهی است که این نظریات نمی توانستند مورد موافقت فروید قرار گیرند و به همین جهت روابط آنها کم کم به سردی گرائید و سرانجام بکلی قطع گردید. در اکثریت قریب به اتفاق کتب نظریات شخصیت، دلیل اساسی این قطع رابطه را اهمیت ویژه ای می دانند که فروید برای «غریزه جنسی» قائل بود و یونگ نمی توانست با آن موافق باشد، اما به نظر نگارنده این سطور مسأله بسی مهم تر و بنیادی تر است و در تفاوت دو نحله فکری باید آن را جستجو کرد: فروید آشکارا ماتریالیست، علم گرا، پوزیتیویست و تقلیل گرا^۱ بود و مکانیستی فکر می کرد و یونگ بوضوح دین باور، عارف، اشراقی و کل گرا^۲ و ویتالیستی^۳ بود و همکاری و همفکری این دو نحله متضاد فکری امکان پذیر نبوده و نیست.

در بررسی زندگی یونگ می بینیم، هنگامی که برای آغاز به تحصیل در دانشگاه

1. Reductionist

2. Wholist

3. Vitalist

آماده می‌شد، شبی در خواب دید که برای یافتن استخوانهای جانوران ماقبل تاریخ مشغول حفاری است و بدین ترتیب، بر اساس این خواب (رؤیا) مسأله انتخاب رشته تحصیلی خود را حل کرد. او این خواب را چنین تعبیر کرد که باید در زمینه طبیعت و علوم تحصیل کند. رؤیای کندن سطح زمین، بعلاوه رؤیای سه سالگی اش که در طی آن خود را در يك غار زیرزمینی دیده بود، جهت و سوگیری مطالعه آینده اش درباره شخصیت را تعیین کرد: «نیروهای ناهشیاری که در زیر سطح زمین (روان آدمی) قرار دارند». ملاحظه می‌گردد که توجه به عالم درون و به خواب و رؤیا و کشف و شهود چگونه سراسر زندگی و اعمال و افعال او را مشحون ساخته و متأثر گردانیده است، به طوری که حتی تصمیم‌گیری در خصوص آینده علمی و حرفه‌ای او نیز در گرو همین نگرش به زندگی و انسان قرار داشته است و چنین فردی با این نگرش خلل‌ناپذیر و غالب و چنین نحله فکری چگونه می‌توانست همچنان همفکر فروید باقی بماند و همکاری خود را با او ادامه دهد؟ یونگ پژوهشگر فداکاری در زمینه «روان» بود. پس از نوجوانی تمام عمر خود را به مطالعه و تحقیق و نوشتن سپری کرد. مجموعه آثارش مشتمل بر نوزده مجلد است. او نه تنها درباره روان‌شناسی، روان‌کاوی و روان‌درمانگری کتابهایی نوشته است، بلکه پیرامون مذهب، اسطوره‌شناسی، مسائل اجتماعی، هنر و ادبیات و همچنین موضوعات ماوراءطبیعی و اسرار آمیزی نظیر کیمیاگری، احکام نجوم، تله‌پاتی، غیب‌گویی، یوگا، احضار ارواح، طالع‌بینی و بشقابهای پرنده نوشته‌هایی دارد و مخصوصاً به رمزگرایی (سمبلیسم) در کیمیاگری بسیار علاقمند بود و همه این اعمال، افکار و رفتار ریشه در همان مسأله اساسی دارند که قبلاً توضیح داده شد.

تدوین زندگینامه یونگ از سال ۱۹۵۷ آغاز شد. یونگ خاطرات و تحولات زندگی اش را تعریف و تقریر می‌کرد و آنیلا یافه تحریر و یادداشت می‌نمود و گاهی پرسشهایی را مطرح می‌کرد. یونگ در ابتدا اگر اه داشت که از زندگی اش تعریف کند و خود را برای دیگران به نمایش بگذارد، ولی پس از تردیدهای بسیار سرانجام موافقت کرد. و پس از چندی ابراز علاقه کرد که زندگینامه به زبان و بیان خودش باشد.

یونگ از شانزده سالگی به مباحث فلسفی علاقمند شد و به عقاید و آراء شوپنهاور

بیش از فلاسفه دیگر دلبستگی نشان می‌داد، و به همین نسبت از فلسفه انتقادی قرن هجدهم و فلسفه روشنگری بیزار بود. یونگ جوان به علوم طبیعی و تاریخ تطبیقی ادیان علاقه وافری داشت و به پیام و معنای رؤیا اعتقاد خاصی نشان می‌داد. همان طور که قبلاً گفتیم، یونگ برای انتخاب رشته تحصیلی در دانشگاه مدتها مردد بود تا اینکه سرانجام بر اساس دو رؤیای خود، رشته علوم طبیعی و سپس پزشکی را انتخاب کرد. یونگ در زندگینامه‌اش می‌گوید، همه مسائلی که از لحاظ علمی او را مشغول داشته‌اند، پیشاپیش در رؤیاهایش آمده‌اند و یا بعد از آن در رؤیاهای وی انعکاس یافته‌اند.

گفتیم که پدر یونگ در کسویل، یکی از شهرهای کوچک ایالت آلمانی زبان تورگوی سوئیس، کشیش پروتستان بود. دو تن از عموهایش نیز کشیش پروتستان بودند. در خانواده مادری او هم شش کشیش پروتستان بودند. پدر بزرگ مادری او، ساموئل پریسورک، اولین کشیش پروتستان شهر بازل بود. پریسورک اعتقاد راسخ داشت که در سرای جاودانی تنها زبان رایج، عبری است و به همین سبب این زبان را دقیق آموخت. او اعتقاد داشت که ارواح و اجنه دائماً دور و بر او پرسه می‌زنند. امیلی دخترش، یعنی مادر کارل گوستاو یونگ، حکایت می‌کرد که هر وقت پدرش به تهیه خطابه کلیسا می‌پرداخت او پشت سرش می‌نشست، زیرا پدر اعتقاد داشت که ارواح و اجنه زمانی که مشغول تهیه خطابه است می‌توانند ایجاد مزاحمت نمایند و حضور موجود زنده‌ای در پشت سر، سبب فرار آنها می‌شود. برعکس، پدر بزرگ پدری یونگ، که نام وی را برای او برگزیده بودند، مرد علم و سیاست بود و در شهر مانهایم آلمان به دنیا آمده و شهرت داشت که فرزند نامشروع و لنگانگ گوته شاعر شهیر آلمانی است. کارل گوستاو یونگ (پدر بزرگ) پس از آموختن علوم پزشکی در شهر هایدلبرگ آلمان، به سبب معاشرت با دوستی شاعر پیشه، که به سبب داشتن عقاید سیاسی مورد سوءظن مقامات رسمی قرار گرفته بود، مجبور شد در سن بیست و هشت سالگی کشورش را ترک کند و به شهر پاریس (پایتخت فرانسه) مهاجرت نماید و در یکی از بیمارستانهای آن شهر تجربیاتش را در زمینه پزشکی تکمیل نماید. وی، سپس از پاریس به شهر بازل سوئیس رفت و در آنجا اقامت گزید و در همان شهر به سمت استادی دانشکده پزشکی برگزیده شد (۱۸۲۲).

روشن است که بیان اجمالی تاریخچه خانوادگی و توصیف اختصاصات آن می تواند در جهت درك هرچه بهتر گرایشها و آراء و عقاید یونگ و چوئی و چرایی شکل گیری آنها بسیار مفید باشد و نظر نگارنده در این مورد را که در سطور قبل بیان شد اثبات نماید، و بدین جهت، مطالعه زندگینامه یونگ فوق العاده سودمند و ضروری است و در واقع کلیدی برای گشودن قفل رمزوراز آثار علمی او به شمار می رود. عقاید و نحله فکری یونگ بدون شك متأثر از جو فرهنگی حاکم بر خانواده و محیط زندگی او بوده است. خود یونگ در باب تأثیر محیط خانوادگی در تشكّل و تکوین شخصیت كودك چنین می گوید: «كودك با امکانات مادرزادی به دنیا می آید و نخستین محیطی که در آن قرار می گیرد محیط خانواده است و به مقتضای شرایط جسمانی و روانی با آن سازگاری پیدامی کند. ولی جو و روح خانوادگی به میزان زیادی تحت تأثیر «روح زمان»^۱ است. اما این تأثیر برای بسیاری ناآگاه باقی می ماند. اگر روح خانوادگی انعکاسی از روح زمان و آراء و عقاید زمانه باشد، سبب «احساس امنیت» و اگر باروح زمان در تعارض باشد سبب احساس ناامنی كودك نسبت به دنیا می شود... تأثیر محیط در رفتار كودك بیش از موعظه های پدر و مادر است. كودك به طور ناخودآگاه، خود را با محیط سازگار می سازد، یعنی نوعی همبستگی جبرانی میان كودك و محیط پدید می آید. اندیشه های دینی مرانیز که از آغاز كودکی بر من مستولی شده بود، باید به منزله عكس العملهايم در برابر محیط خانوادگی تلقی کرد.» ملاحظه می کنید که یونگ چگونه هوشمندانه و روشنگرانه به نکات کلیدی و اصلی شکل گیری نحله فکری خاص خود اشاره کرده است و این خود بهترین دلیل و شاهد برای اثبات نظر نگارنده این سطور است. یونگ زندگینامه اش را در زمره آثار علمی خود به شمار نمی آورد و همان طور که نیتش بود، پیروان و شاگردانش نیز در فهرست بندی آثار علمی او، آن را کنار گذاشتند.

با بررسی زندگینامه یونگ می توان دریافت که اعتقادات عرفانی و فلسفی و نظریات روانشناختی او چگونه و در چه شرایطی تکوین و تحول یافته است. به دلایلی که ذکر شد،

یونگ قهرآبه سوی درونگرایی و عرفان و کشف و شهود سوق داده شد و این اعتقادات دینی و عرفانی، از ویژگیهای نظریه یونگ است. هر چند که این اعتقادات دینی کاملاً منطبق با مشرب و اصول مورد احترام کلیسا نبود، ولی جالب است بدانیم که از عنفوان جوانی تفکرات متافیزیکی و دینی سخت او را به خود مشغول می داشت و این البته به همان دلیلی بوده که نگارنده در سطور گذشته به آن اشاره کرده است.

در یکی از روزهای آفتابی و زیبای تابستان سال ۱۸۸۷ میلادی، وقتی که یونگ دوازده ساله بود و از مدرسه به خانه باز می گشت، آفتاب به کلیسا و درختان و ساختمانها تابیده بود و همه چیز و همه جازیب بود. یونگ می گوید: «به خود گفتم، خداوند این همه زیبایی را آفریده و خود بر تختی شاهانه در آن بالا نشسته است. اما به یکباره دستخوش نگرانی شدم. مضطرب گشتم و به خود می گفتم دیگر نباید فکر کنم. مطلقاً نباید به این موضوع بیندیشم، زیرا ممکن است مرتکب گناهی شوم و مستوجب عقوبت جهنم گردم. این فکر مرا سخت آزار می داد که پدر و مادرم دریابند من جهنمی هستم. قطعاً بسیار متألم خواهند شد. من نباید چنین عذابی برایشان به وجود آورم. من نباید به این تفکرات ادامه دهم. اما این اندیشه در تمام مسیر راه مرا ترک نکرد. به کاتدرال زیبا و خداوند مهربانی که بر تخت شاهی نشسته است، فکر می کردم. وقتی به خانه رسیدم مادرم متوجه شد که منقلب و ناراحت هستم. می دانستم اگر به او بگویم می تواند کمک کند، ولی بیان این مسأله به این معنی بود که به تفکرات درباره خداوند ادامه دهم و این همان خطری بود که فکر می کردم مرا به ورطه گناه می کشاند. آن شب بسیار بد خوابیدم و طی دو روز آینده همچنان ناراحت بودم و مادرم فکر می کرد بیمار شده ام. شب سوم، سراسیمه از خواب پریدم و متوجه شدم که به خداوند و کاتدرال می اندیشم، گویی قدرتی مرا اداره می کرد به آنچه نمی خواستم، فکر کنم. در شگفت بودم که این قدرت هر اس انگیز از کجاست، نمی فهمیدم چرا من بایستی مقهور این قدرت و اراده باشم. من که همیشه با تحسین و تکریم نسبت به آفریدگار این جهان زیبا فکر می کردم. مثل این بود که این فکر از جایی بر ذهنم نفوذ می کرد. مثل يك رؤیا به سراغم آمده بود. راستی، من که به اراده خود به دنیا نیامده ام. من همان طور که خداوند مرا خلق کرده است، چشم به جهان گشودم. فکر کردم شاید پدر یا مادر یا اجدادم خواستند که من دستخوش چنین

اندیشه‌هایی شوم. در ادامه این اندیشه‌ها به آدم و حوّا رسیدم. آنها نخستین مخلوق انسانی خداوند بودند، پدر و مادر نداشتند و از روی اراده و مشیت الهی مستقیماً خلق شده بودند و از خود اختیاری نداشتند و همان طور که خداوند اراده کرده بود سرشته شده بودند. آنها حتی به اینکه طور دیگری باشند فکر نمی‌کردند. آنها آفریدگان کامل خداوند بودند زیرا خداوند همیشه به حدّ کمال می‌آفریند. با این همه، آنها مرتکب نخستین گناه شدند، مرتکب عملی شدند که خداوند منع کرده بود. اگر خداوند زمینه‌ار تکاب این عمل را در آنها نیافریده بود، چگونه ار تکاب گناه ممکن بود؟ آفریدن مار پیش از آدم و حوّا، آنها را برای فریفتن آنها، مطلب را روشن می‌سازد. خداوند متعال چنان برنامه‌ریزی کرده بود که نخستین پدر و مادرمان مرتکب گناه شوند. پس، این نیت و مشیت خداوند بود که آنها مرتکب گناه شوند.^۱ وقتی که به این افکار رسیدم، دریافتم که این خداوند بود که چنین حالت و اضطرابی را در من به وجود آورد. این اراده و مشیت الهی بوده است. جالب این است که حتی لحظه‌ای هم این فکر در ذهنم خطور نکرد که شیطان چنین حالتی را در من به وجود آورده باشد.

احتراز از اندیشیدن و تصوّر این که اندیشه سبب سقوط به ورطه گناه می‌شود و سرانجام تفکر و تخصّص با تعهد و تعبّد نمی‌توانند سازگار باشند، از جوّ و روح خانوادگی یونگ سرچشمه گرفته و اساس و بنیاد تفکرات دینی و عرفانی او شده است. یونگ در زندگینامه‌اش می‌گوید: «پدرم از اندیشیدن احتراز می‌کرد که مبادا دچار شك و تردید گردد. او می‌گفت به جای اندیشیدن باید ایمان داشت، از این رو به خود فشار می‌آورد که ایمان استوار داشته باشد.»

در کتابخانه پدر یونگ کتابهای فلسفی پیدا نمی‌شد، زیرا او معتقد بود که فلاسفه اهل اندیشه‌اند و اندیشه سبب انحراف می‌شود. خود یونگ می‌گوید: «با آنکه علم را تحسین

۱. عرفا و شعرا ایران زمین، همین اندیشه یونگ را چنین بیان داشته‌اند: حضرت حافظ می‌فرماید:

تو در طریق ادب باش و گو گناه من است»

«گناه اگر چه نبود اختیار ما، حافظ

حضرت خیام نیز چنین می‌فرماید:

پس نیک و بدش ز من چرا می‌دانند

«بر من قلم قضا چو بی‌من رانند

فردا به چه حجت‌م به داور خوانند؟»

دی بی‌من و امروز چو دی بی‌من و تو

می کردم، آن را سبب انحراف از خداوند می دانستم.» پدرش غالباً به او می گفت: «تو می خواهی فکر کنی و تجربه کنی، در حالی که باید ایمان داشت.» یونگ می گوید: «پدرم تنها بود، هیچ دوستی نداشت. يك بار گوش کردم و متوجه شدم دعا و استغاثه می کند و نومیدانه تلاش می نماید که ایمانش استوار باقی بماند. این رفتار پدر مرا منقلب ساخت و دریافتم که تا چه حد آسیر کلیسا و دین خودش است.»

به عقیده یونگ، این حالت و رفتار پدر از آنجا ناشی می شد که در درونش دچار تعارض و تردید بود. بارها به وی سفارش کرده بود که هر شغلی را می خواهد انتخاب کند، ولی کشیش و روحانی نشود.

یونگ می گوید: «بعدها دریافتم که پدر بیچاره ام از بحث و فکر کردن احتراز می کرد که مبادا دستخوش تردیدهای عمیق شود و بیم آن داشت که بحث و تفکر، ایمانش را سست کند.» شاید به همین سبب بود که فروید می گفت: «دین با معتقد ساختن مردم به يك توهّم، و منع تفکر انتقادی، مسئولیت فقرزدگی (استضعاف) فکری بشر را نیز پذیرفته است... ممنوعیت تفکر انتقادی، در نقطه ای منجر به فقرزدگی (استضعاف) قدرت انتقادی شخص در حوزه های دیگر فکری شده و نیروی عقل و خرد و اندیشه او را عقیم می سازد.»

یونگ که از حالت های عصبی و دعوای میان پدر و مادرش بشدت آزرده خاطر و تحت فشار عصبی بود، سعی می کرد تا گه گاهی با پدرش صحبت کند، شاید علت اصلی این برآشفته گی ها و تندخوئی ها را بیابد. حدسش این بود که سرچشمه این تندخوئی ها و عصبانیت ها، اعتقادات دینی او باشد. گفتگوهای او با پدرش، حدس وی را به یقین مبدل ساخت.

یونگ می گفت پدرش «تجربه خدایی» را کم داشت، زیرا برای اعتقاد به خداوند «نیاز به دلیل نیست» (رگه های عرفان و اشراق در نظریات یونگ). چنانکه زیبایی طلوع خورشید نیاز به برهان ندارد. او هر چه کرد که این نکات ظریف را برای پدر روشن سازد، نتیجه ای نداشت. او نیاز داشت با کسی جرّ و بحث کند و این کار را با خانواده اش انجام می داد. کارل جوان در شگفت بود که چرا پدرش با خدای خود جرّ و بحث نمی کند تا موضوع برایش روشن شود. زیرا خداوند می توانست یکی از رؤیاهای معجزه آسای عمیق را برایش بفرستد، همان طور که برای کارل چنین می کرد. گفتگو با پدر درباره اعتقادات

دینی و تجربه‌ی خدایی، مآلاً موجب خستگی هر دوی آنها می‌شد و از همدیگر دوری می‌جستند. پدر که مرد تنهایی بود، رفته‌رفته به «خود بیمار انگاری» (هیپو کندریا) دچار شد و از درد مداوم شکم می‌نالید. اسیر کلیسا بود، ولی کلیسا و مراسم و تشریفاتش به عقیده یونگ، نگذاشتند که او به خداوند برسد. به نظر یونگ، کشیشان درخشیدن نور در ظلمت را ندیدند و احساس نکردند و گرنه نمی‌توانستند باور کنند که با آن تعلیمات و تشریفات کلیسایی بتوان خدا را درک کرد.^۱ آنها دستورهای دین را به جای مشیت الهی می‌گیرند.^۲ وقتی که پدرش در کلیسا با کلمات و عبارات مطمئن از عشق انسان به خداوند و از عشق خداوند به انسان سخن می‌گفت، کارل به خود می‌گفت: «آیا واقعاً می‌داند که چه می‌گوید؟ آیا می‌تواند مرا که فرزندش هستم، به محکمه‌ای تسلیم سازد تا مانند مسیح به صلیب بکشند؟ نه! نمی‌تواند در اجرای مشیت الهی چنین تسلیم باشد. آنچه کشیشان از مشیت الهی می‌گویند، حرف است. آنها مشیت الهی را درک نمی‌کنند. آنها تضادهایی را که در سخنان و اعتقاداتشان وجود دارد، نمی‌بینند. از یکسو داد سخن می‌دهند که هیچ امری بدون مشیت الهی به وقوع نمی‌پیوندد، یعنی خداوند انسان را چنان آفریده است که مرتکب گناه شود، و از سوی دیگر عذاب جهنم را، که خداوند برای این گناهکاران پیش‌بینی کرده است، بر می‌شمرند.^۳ بدین ترتیب، کارل جوان می‌دید که تعلیمات رسمی دینی، با «تجربه‌ی خدایی» او مطابقت و مناسبتی ندارد. یونگ می‌گوید: «تردیدهای پدرم، طبعاً، ریشه در شرایط و زندگی گذشته‌ی او داشتند و پیشاپیش موجب ناراحتی‌های او شدند، که طبیعتاً من هم متأثر از این حالات شدم.» گرچه پس از مرگ یونگ، مراجع مهم مسیحیت از وی تجلیل به عمل آوردند، ولی اصحاب کلیسا، بسیاری از اعتقادات و برداشتهای او را

۱. حضرت حافظ در این باره می‌فرماید:

جنگ هفتاد و دو ملت همه را غرنه چون «ندیدند» حقیقت، ره افسانه زدند

۲. واضح است که در تمامی طول این نوشتار، منظور از دین، دین مسیحیت است و گرنه در دین مبین اسلام اصولاً روش نگرش به انسان به گونه‌ای دیگر است. دین اسلام بر پایه تعقل و شناخت استوار است و هرگز مسلمانان را از تفکر و تعقل منع نکرده است.

۳. این معضل نیز در دین مسیحیت وجود دارد و گرنه در دین مبین اسلام و براساس تفکر اسلامی انسان آزاد و مختار آفریده شده است و اختیار دارد که از دوره فلاح یا ضلال هر کدام را می‌خواهد انتخاب کند.

نمی‌پسندیدند، به همین جهت یونگ می‌گفت: «اگر من در قرون وسطی به سر می‌بردم، قطعاً مرا به سبب این عقاید در آتش می‌سوزاندند».

به هر تقدیر، کارل گوستاو یونگ، بر اثر تجربیات عرفانی و تحت تأثیر رؤیایی که دیده بود، در بهار سال ۱۸۹۵، تحصیل در رشته پزشکی را در دانشگاه بازل («بال» به تلفظ فرانسه) آغاز کرد. آن زمان اوج شهرت نیچه-فیلسوف آلمانی-بود. گروه بسیاری عقاید نیچه را در خور انتقاد می‌دانستند. یونگ به سبب اینکه نیچه با مسیحیت مخالفت می‌کرد، اعتقادات او را نمی‌پسندید. مطالعه کتاب «چنین گفت زرتشت» او برای یونگ کشفی بود به اندازه کشف «فاوست» اثر گوته. به نظر یونگ، نیچه مردی بود شیفته که اطرافیانش او را درک نمی‌کردند. در میان دوستان یونگ، دو تن از طرفداران نیچه بودند و علناً از عقاید و آراء غیر متعارف او دفاع می‌کردند. یکی از آنها نابغه‌ای بود که در گمنامی مرد و دیگری نیز خودکشی کرد و هر دو این افراد همجنس‌باز بودند. به هر صورت یونگ باز هم تحت تأثیر تجربیات معنوی و عرفانی خود و رؤیاهایی که می‌دید، برای تخصص پزشکی، رشته روانپزشکی که در آن روزگار رونق چندانی نداشت برگزید. البته در انتخاب این رشته، مطالعه کتاب یکی از روانپزشکان صاحب‌نام آن عصر، «کرافت ایبنگ» نیز تأثیر زیادی داشت ولی قدر مسلم اینکه از بین رشته‌های تخصصی پزشکی، تنها رشته‌ای که با خصوصیات شخصیتی و خلق و خو و اعتقادات یونگ، همسویی و سازگاری داشت، رشته روانپزشکی بود و او به هر حال به سوی این رشته گرایش می‌یافت. در مقدمه کتاب کرافت ایبنگ آمده بود که «روانپزشکی در واقع بیماری شخصیت است». طبیعی است که این برداشت ایبنگ که بیماری روانی را ناشی از پریشانی و عدم تعادل «کل شخصیت» می‌دانست برای یونگ بسیار جالب به نظر برسد، زیرا در زمینه شخصیت است که حیطه زیست‌شناسی و روان‌شناسی و علم و فلسفه و عرفان و دین همه در هم می‌آمیزند و «طبیعت» و «روان» با هم تلاقی می‌کنند و این همان مبحثی بود که برای یونگ جذابیت لازم و کافی را داشت و جز اینهم نمی‌توانیم انتظار داشته باشیم.

وقتی که یونگ تصمیمش را به استادش گفت، احساس کرد که او چندان خوشش نیامد. دوستان یونگ همه در شگفت بودند که چرا او تخصص بیماریهای داخلی را که

شغلی پردرآمد و آبرومند است، انتخاب نکرد.

یونگ در سال ۱۹۰۰ میلادی آسپستان درمانگاه روانپزشکی «بورگوتزلی» در شهر زوریخ شد که «اوینگن بلویلر»^۱، روانپزشکی که به سبب پژوهشهایش درباره اسکیزوفرنه نیا معروف بود، ریاست آن را بر عهده داشت. با این وجود زمانی که یونگ کار روانپزشکی را شروع کرد، دانش روانپزشکی عبارت بود از توصیف بیماریهای روانی و علائم و آثار آن و تجویز درمانهای بی نتیجه‌ای مانند استراحت، ورزش، حمامهای گرم و سرد، ماساژ، عینک‌های رنگی، جرقه‌های الکتریکی، روغن تربانتین و سولفات کینین و غیره. اما «شخصیت» خود بیمار مورد توجه نبود و «فروید» با آنکه روانپزشک نبود ولی اولین کسی بود که لزوم توجه به کل شخصیت فرد بیمار را مطرح ساخت.

در همین ایام، یک مورد خاص بیماری روانی توجه یونگ را به خود جلب کرد و آن مورد، زنی بود که به عنوان بیمار مالیخولیایی در بخش او بستری شده بود. روانپزشکان درمانگاه، پس از معاینات و بررسیهای مفصل، بیماری این زن را «اسکیزوفرنه نیا» تشخیص دادند. آن زمان این بیماری را «جنون جوانی» یا «جنون زودرس»^۲ می‌نامیدند. وقتی یونگ بیمار را مورد معاینه و مشاهده مستمر قرار داد، برایش روشن شد که علائم و قراین، فقط حکایت از یک مورد ناتوانی معمولی روانی می‌کند و نه مالیخولیا یا اسکیزوفرنه نیا. چون یونگ هنوز تجربه کافی نداشت، جرأت نکرد درباره تشخیص روانپزشکان درمانگاه تردید کند، ولی تصمیم گرفت بیمار را با روش خودش معالجه کند. او مقارن همین زمان روش درمانی فروید یعنی «تداعی آزاد»^۳ را مورد مطالعه و بررسی قرار داده بود و لذا اولین آزمایش تداعی آزاد را با آن بیمار انجام داد و سپس درباره رؤیاهای او به صحبت نشست و بدین ترتیب، از گذشته و شخصیت بیمار اطلاعات کافی به دست آورد. این اطلاعات در شرح تشخیصی روانپزشکان دیگر وجود نداشت. به بیان دیگر، اطلاعات درباره بیمار را مستقیماً از «ناخودآگاه» او به دست آورد و بدین ترتیب به تاریخچه زندگی او دست یافت.

۱. Eugen Bleuler («اوژن بلویلر» به تلفظ فرانسه)

۲. Dementia Praecox (انگلیسی) = Démence Précoce (فرانسه)

۳. Free Association

یونگ دریافت که این زن^۱، پیش از ازدواج، به جوانی ثروتمند، که فرزند یکی از صاحبان صنایع شهر بود و همه دخترها و زن‌ها به او توجه داشتند، علاقمند شده بود و چون از زیبایی کافی نیز برخوردار بود، فکر می‌کرد که آن مرد هم حتماً به او علاقمند است. ولی مرد ثروتمند باز دیگری از دواج کرد. پنج سال گذشت. روزی، یکی از دوستان زن به دیدار وی آمد و با هم از خاطرات گذشته صحبت کردند. دوستش به او گفت: «وقتی که تو از دواج کردی آن مرد سخت ناراحت شد.» این اطلاع مانند جرقه‌ای بود که در وجود آن زن غوغایی برانگیخت. از آن پس، دچار ضعف و افسردگی شد و پس از چند هفته فاجعه به وقوع پیوست. در واقع یونگ از طریق تداعی آزاد مطلع شد که او مرتکب قتل شده است، بدین معنی که: بر اثر بی‌توجهی و بی‌مبالاتی، دخترک چهار ساله‌اش مبتلا به حصه شد و بر اثر آن بیماری درگذشت. این اتفاق برای مادر بسیار ناراحت‌کننده بود. یونگ بیم داشت اگر آنچه را از زندگی او کشف کرده است به او بگوید، حال وی بدتر شود. ولی به هر حال تصمیم گرفت او را آگاه سازد و همین کار را هم کرد. بعد از دو هفته بیمار بهبود یافت.

به عقیده یونگ درمان واقعی بیماری هنگامی آغاز می‌شود که تاریخچه زندگی بیمار را بدانیم. پزشک یا درمانگر باید همه ابعاد زندگی بیمار را مورد توجه قرار دهند و فقط به علائم و آثار بیماری اکتفا نکنند. البته در بسیاری از موارد فقط اطلاع از آنچه که بیمار از ضمیر ناخودآگاه خود نقل می‌کند کافی نیست، بلکه باید ضمن استفاده از روش تداعی آزاد، به تفسیر و تعبیر رؤیاها و کشف رمز زندگی وی دست یافت.

به هر صورت یونگ در سال ۱۹۰۵ به عنوان مدرّس رشته روانپزشکی در دانشگاه زوریخ برگزیده شد و در همان سال ریاست بخش روانپزشکی در مانگاه دانشگاه نیز بر عهده او قرار گرفت. در سال ۱۹۰۹ به علت استقبال بیماران از روشهای درمانی او، مجبور شد مسئولیت بخش روانپزشکی را به دیگری واگذار کند، اما تا سال ۱۹۱۳ به امر تعلیم و تدریس در مباحث «روانشناسی مرضی» و «روانکاوی فروید» و «روانشناسی اقوام بدوی» و «خواب مصنوعی» پرداخت و در این مباحث و درسها، به تفصیل در خصوص آراء و عقاید

۱. این بیمار در زندگی حرفه‌ای یونگ به عنوان روانپزشک همان اهمیتی را دارد که آن‌ا. در زندگی حرفه‌ای فروید داشت.

علمی «پیرزانه»، «فروید» و «فلورنوآ» بحث می‌کرد. یونگ در سالهای ۱۹۰۴ و ۱۹۰۵ يك آزمایشگاه روانشناسی مرضی در کلینیک روانپزشکی دانشگاه زوریخ به وجود آورد و در آنجا به تحقیق از طریق شیوه تداعی آزاد و نیز مطالعه افراد به وسیله بکار بردن «آزمون تداعی کلمات» - که خود مبدع آن بود - پرداخت. این مطالعات برای او اعتبار جهانی کسب کرد و دانشجویان آمریکایی او که در این تحقیقات شرکت داشتند، در بازگشت به ایالات متحده آمریکا، اهمیت و کارایی و تازگی این روش را در محافل علمی و دانشگاهی کشور خود مطرح ساختند و در نتیجه در سال ۱۹۰۹ برای ایراد سخنرانی درباره مطالعاتش به «دانشگاه کلارک» در شهر «ورسستر»^۱ در ایالت ماساچوستز دعوت شد. از فروید نیز برای ایراد سخنرانی دعوت به عمل آمد و لذا هر دو با هم به آمریکا سفر کردند تا نظریات و تحقیقات بدیع خود را در آن دانشگاه عرضه کنند. فرنیسی، شاگرد جوان فروید نیز در این سفر آنها را همراهی می‌کرد. آنها مهمان «استانلی هال» استاد فلسفه و روانشناسی آن دانشگاه و از چهره‌های مشهور تاریخ روانشناسی بودند. در همین سفر بود که دانشگاه کلارک به فروید و یونگ درجه دکتراي افتخاری اعطاء کرد. این سفر در میان دیدارهای متعدد او از آمریکا، نخستین دیدار بود. یونگ برای مطالعه در روانشناسی مردمان و اقوام بدوی نیز مسافرت‌های متعددی داشته است. او برای تربیت تحلیل‌گران روانی مؤسسه‌ای را در سال ۱۹۴۸ در حومه شهر زوریخ و در «کوزناخت» تأسیس کرد که همچنان کعبه «روانشناسی تحلیلی» یعنی مکتب خاص یونگ به شمار می‌رود. همچنین مؤسسات تحلیل روانی مشابهی در سراسر جهان فعال هستند که به امر تربیت روان تحلیل‌گران پیرو مکتب یونگ مشغولند.

هر کسی که شخصاً و از نزدیک با یونگ برخورد می‌کرد، تحت تأثیر خوش‌مشربی، درخشش چشم‌ها، صمیمیت، خنده‌های القاگر و شوخ طبعی شگفت‌آور او قرار می‌گرفت. از نظر بدنی، بلند قد و قوی بود و شانه‌های پهن و اندامی درشت داشت. کوهنورد و دریانورد ماهری بود. خانه‌اش در سواحل دریاچه زوریخ قرار داشت و گاهگاهی

در قایق بادبانی اش بر روی این دریاچه زیبا به درمان بیماران می پرداخت و همچنین در زمینه آواز مهارت داشت. از باغبانی، هیزم شکنی، سنگتراشی، بتایی و سایر فعالیت های یدی لذت می برد. ورزش کردن را دوست داشت. شوهری فداکار و پدر پنج فرزند و مردی فعال، نیرومند و تندرست بود.

بالاخره یونگ در سن ۸۵ سالگی، در ششم ماه ژوئن سال ۱۹۶۱ وفات یافت، در سال وفاتش، شرح حالی به قلم خود او تحت عنوان «خاطرات، رؤیاها، اندیشه ها» (۱۹۶۱) منتشر گردید که به فارسی هم ترجمه شده است (۱۳۷۰) و قسمت عمده ای از این فصل با استفاده از همین کتاب تلوین گردیده است. کتاب مذکور در اصل يك زندگینامه درونی یا روحی است. کتاب با این جمله آغاز می شود: «زندگی من، داستانی از خود شکوفایی ناخودآگاه است.»^۱ و همین جمله محتوای کتاب را به خوبی آشکار می سازد.^۲

۱. در ترجمه فارسی فوق الذکر، این جمله بدین صورت ترجمه شده است: «زندگی من داستان شناخت شخصی از ناخودآگاه است.» اما نگارنده این سطور با مراجعه به اصل انگلیسی کتاب، ترجمه ارائه شده در متن فوق را راساتر تشخیص داد.

۲. پرداختن به زندگینامه و بررسی آراء و عقاید یونگ بدون توجه به روابط میان یونگ و فروید و اینکه یونگ چگونه مفهوم «ناخودآگاه» را از فروید اخذ کرد و آن را بسط و گسترش داد، کاملاً ناقص خواهد بود. این موضوع آنقدر حائز اهمیت است که تمامی فصل بعدی این رساله را به آن اختصاص خواهیم داد.

فصل دوم

رابطه یونگ و فروید و بسط و گسترش مفهوم ناخود آگاه

در زیر نویس آخرین صفحه فصل قبل تذکر داده شد که: پرداختن به زندگینامه، و بررسی عقاید و آراء کارل گوستاو یونگ و بویژه مفهوم «ناخود آگاه جمعی» او بدون توجه به روابط موجود میان یونگ و فروید و این نکته بسیار مهم و اساسی که یونگ چگونه مفهوم «ناخود آگاه» را از فروید اخذ کرد، آن را بسط و گسترش داد، مفاهیم بدیع و نویی را بدان الحاق کرد، کاری ناقص و ناکافی خواهد بود. به همین جهت در این فصل مایلیم تا ضمن بررسی تاریخچه پرداختن به مسأله «ناخود آگاه»، روشن کنیم که آیا فروید مبدع و بنیانگذار این مفهوم بوده است یا خیر؟ و نیز فروید چگونه این مفهوم را پرداخت و متبلور ساخت؟ و بالاخره اینکه یونگ چگونه همین مفهوم را بسط و گسترش داد و دیدگاههای عرفانی و اشراقی خود را با آن در آمیخت و مفاهیم نو و بدیعی را به وجود آورد که موضوع این رساله را تشکیل می دهند.

سوابق تاریخی و تأثیرات اولیه

همانگونه که «شولتز و شولتز» در کتاب خود - تاریخ روانشناسی نوین - بدرستی خاطر نشان ساخته اند: بینش ها و ایده های فروید، برخلاف ادعای برخی از پیروانش، بدون

سابقه قبلی و پیشینه تاریخی نبوده است. جنبش روانکاوی به طور قطع و یقین سوابق و بنیادهای تاریخی عقلانی، فلسفی، فرهنگی و علمی مشخصی داشت. در حقیقت دو منبع و ریشه اساسی و عمده، در شکل گیری و تأسیس رسمی «مکتب روانکاوی» مؤثر بوده اند: یکی از آنها، اندیشه های فلسفی اولیه در خصوص ماهیت پدیده «هشیاری» و دیگری پژوهشهای پیشین و ابتدایی در زمینه آسیب شناسی روانی بودند.

در واقع بیشتر تاریخ گذشته روانشناسی علمی به مسأله هشیاری توجه داشته است و این یک مفهوم کلیدی و بنیادی در تمام طول تاریخ تفکر بشری است. روانشناسان آزمایشی اواخر قرن نوزدهم، معتقد شده بودند که تنها زمینه مناسب برای علم روانشناسی، مطالعه محتوای هشیاری است، و بنابراین مرکز اصلی توجه در سالهای اولیه روانشناسی، تجزیه و تحلیل تجربه هشیار (خود آگاه) بود، اما تعیین کننده های «ناهشیار» یا «ناخود آگاه» رفتار چندان مورد توجه نبودند. به همین منوال، فلاسفه تجربی برای روانشناسی نوین زمینه ای را فراهم کردند که به «تجربه هشیار» یا «خود آگاه» معطوف بود.

اما همه کسانی که پیشروان روانشناسی نوین یا فلسفه پیشآیند آن بودند، با این توجه انحصاری نسبت به تجربه ذهنی هشیار چندان توافقی نداشتند. بعضی از آنها به اهمیت فرآیندهای ناخود آگاه عقیده ای راسخ داشتند. هر چند تأثیر ناخود آگاه را می توان حتی تا آثار و عقاید «افلاطون» ردیابی کرد اما اندیشه های جدیدتر درباره این موضوع، بعد از قرن هفدهم و پس از طرح نظریه «دکارت» ظاهر شد. در اوایل قرن هجدهم، «گانتفرید ویلهلم لایب نیتس»^۱ ریاضیدان و فیلسوف مشهور آلمانی، نظریه «مونادشناسی»^۲ خود را تدوین کرد. «مونادهایی» که لایب نیتس آنها را «عناصر منحصر بفرد همه واقیعت» می دانست، اتمهای فیزیکی نبودند. آنها حتی «ماده»، به معنای متداول کلمه محسوب نمی شدند. هر «موناد»، یک «جوهر روانی بسط نیافته» به شمار می رفت. لایب نیتس بر این عقیده پافشاری می کرد که هر چند هر موناد ماهیت روانی دارد، بعضی از ویژگیهای ماده فیزیکی

1. Gottfried Wilhelm Leibnitz (1646-1716)

2. Monadology

را نیز شامل می‌گردد. هنگامی که تعداد کافی از آنها در يك مجموعه جمع شوند، يك «مصدق» را به وجود می‌آورند. مواندها مراکز فعالیت و نیرو به شمار می‌رفتند. به مفهوم کلی، آنها را می‌توان به «ادراك» مربوط کرد و به «هشیاری» یا «خودآگاه» شبیه دانست. لایب نیتس عقیده داشت که «رویدادهای روانی» (فعالیت مواندها) درجه‌های متفاوتی از «وضوح» یا «هشیاری» دارند که از «ناهشیاری کامل» تا «وضوح یا هشیاری قطعی» تغییر می‌کنند. بدین ترتیب، درجه‌های پائین تر هشیاری وجود دارند که «ادراکات جزئی»^۱ نامیده می‌شوند و به «تحقق هشیارانه» اینها، «اندريافت»^۲ گفته می‌شود. به عنوان مثال، صدای امواجی که به ساحل برخورد می‌کنند، يك «اندريافت» است. این اندريافت از تمامی قطرات آبی که می‌غلطند، فرو می‌ریزند و به ساحل می‌خورند، تشکیل می‌شود. يك قطره آب به تنهایی، مانند مواندها، «ادراك جزئی» است و به خودی خود هشیارانه ادراك نمی‌شود، اما هنگامی که تعداد کافی از آنها یکجا گرد می‌آیند، «تجمع آنها اندريافت را به وجود می‌آورد.»

يك قرن بعد، «یوهان فردریش هربرت»^۳ مفهوم ناهشیار لایب نیتس را به مفهوم «آستانه حسی» یا «آستانه هشیاری» توسعه داد. «اندیشه‌هایی که پائین تر از آستانه هستند، طبق نظر هربرت، ناهشیارند». هنگامی که يك اندیشه به سطح هشیاری از آگاهی می‌رسد، به اصطلاح لایب نیتس «اندريافت» می‌شود، اما هربرت از این حد فراتر رفت. برای اینکه يك اندیشه به سطح هشیاری برسد، باید با اندیشه‌هایی که قبلاً در هشیاری وجود دارند همساز بوده و با آنها همخوانی داشته باشد. اندیشه‌های ناهم‌ساز نمی‌توانند همزمان در هشیاری وجود داشته باشند، و اندیشه‌های نامربوط از هشیاری بیرون رانده می‌شوند و به صورت چیزی در می‌آیند که هربرت آنها را «ایده‌های بازداری شده»^۴ می‌نامید. ایده‌های بازداری شده در زیر آستانه هشیاری قرار دارند و با ادراکهای جزئی لایب نیتس همسانند.

1. Petite Perception

2. Apperception

3. Johann Friedrich Herbart (1776-1841)

4. Inhibited Ideas

بنابه نظر هر بارت، بین اندیشه‌هایی که فعالانه تلاش می‌کنند تا به هشیاری راه یابند، بر خورد یا تعارض وجود دارد. کار هر بارت، تأثیر روح ماشین‌گرایی را نشان می‌دهد. هدف او پروراندن چیزی بود که آن را «ریاضیات ذهن» می‌نامید، و تا آنجا پیش رفت که برای توجیه «مکانیک ایده‌ها» به هنگامی که به خود آگاهی هشیار وارد و یا از آن خارج می‌شوند، معادله‌ها و فرمولهایی را پیشنهاد کرد.

«گوستاو تئودور فشنر»^۱ نیز در تدوین نظریه‌هایی درباره ناخود آگاه کار کرده است. او مفهوم «آستانه»^۲ را به کار برد، اما پیشنهادی دایر بر اینکه: «ذهن را می‌توان بایک قطعه کوه یخ شناور در دریاقیاس کرد که بخش اعظم آن در زیر آب پنهان است و تحت نفوذ نیروهای نامرئی قرار دارد»، تأثیر بیشتری در اندیشه فروید بر جای گذاشت (شولتز، شولتز؛ ۱۳۷۲). جالب توجه است که فشنر، کسی که روانشناسی آزمایشی تولد خود را تا حدود زیادی مدیون اوست، از پیشروان «روانکاو» نیز بوده است. فروید در چند کتاب خود از «عناصر پسیکوفیزیک»^۳ فشنر نقل قول کرده و بعضی مفاهیم بنیادی و عمده نظریه خود از جمله «اصل لذت»^۴، مفهوم «انرژی روانی یا ذهنی»^۵، مفهوم «مکان‌نگاری ذهن»^۶ و اهمیت «غریزه ویرانگری»^۷ را از او اخذ و اقتباس کرده است. نویسنده زندگینامه فروید گفته است که: «فشنر تنها روانشناسی است که فروید اندیشه‌های او را به عاریت گرفته است» (جونز، ۱۹۵۷، ص ۲۶۸).

ناخود آگاه در نظریه فروید

اندیشه «ناخود آگاه» تا حد زیادی «روح زمان»^۸ سالهای دهه ۱۸۸۰ اروپا بود و این زمانی بود که فروید کارهای بالینی خود را آغاز می‌کرد. این اندیشه نه تنها برای

1. Gustav Theodor Fechner (1803 - 1887)

2. Threshold

3. Elements of Psychophysics

4. Pleasure Principle.

5. Psychic or Mental Energy

6. Mental Topography

7. Destructiveness Instinct

8. Zeitgeist

متخصصان حرفه‌ای جالب بود، بلکه عامه مردم نیز آن را موضوع جالبی برای گفت و شنودهای مناسب روز تلقی می کردند. کتابی با عنوان «فلسفه ناخودآگاه»^۱ (فون هارتمن^۲، ۱۸۶۹) به اندازه‌ای شهرت یافت که بین سالهای ۱۸۶۹ و ۱۸۸۲ نه بار تجدید چاپ شد و در دهه ۱۸۸۰ - ۱۸۷۰ دست کم شش کتاب دیگر در آلمان انتشار یافت که در عنوانهای آنها کلمه «ناخودآگاه» به کار رفته بود. بنابراین، فروید نخستین کسی نبود که ناخودآگاه را «کشف» کرد و یا حتی به طور جدی آن را مورد بحث قرار داد، با این وجود و با آنکه بعضی از اندیشمندان پیش از فروید از ناخودآگاه صرفاً نام برده بودند و حتی بعضی دیگر اهمیت زیادی برای آن قائل شده بودند، اما پیش از فروید هیچکس اهمیت «انگیزش ناخودآگاه یا ناهشیار» را درک نکرده و راهی برای مطالعه آن نیافته بود. فروید فکر می کرد که با کاوش ذهن ناخودآگاه خواهد توانست آنچه را که پیش از وی توجیه ناپذیر تلقی شده بود، توضیح دهد. او عقیده داشت که احساسات و اندیشه‌ها و انگیزه‌های ناخودآگاه به طور مستقیم یا غیر مستقیم رفتار را تحت تأثیر خود قرار می دهند.^۳

بنابراین فروید هنگامی روانکاوی را ابداع کرد که مفهوم «ضمیر ناخودآگاه» کاملاً جا افتاده بود (اولیویه مارک؛ ۱۳۷۲) ولی فروید کسی بود که این اندیشه را، که تا آن موقع چندان از دایره محدود روشنفکران و شیفتگان متجددپا فراتر نگذارده بود، هشیارانه به کار گرفت. ولی چگونه به این مفهوم دست یافت و آن را به عنوان يك «اصطلاح کلیدی» در نظریه خود به کار برد؟ در واقع فروید در ابتدا با مطالعه بالینی بیماران نوراتیک و بویژه هیستریانیک و یا هیستریک دریافت که آنها امیال و خواسته‌هایی را که بر ایشان دست یافتنی

1. Philosophy of The Unconscious

2. Von Hartmann

۱. براساس آنچه که در ابتدای فصل گفته شد: «دو جریان عمده و اساسی در شکل گیری و تأسیس مکتب روانکاوی مؤثر بوده‌اند: اول - اندیشه‌های فلسفی اولیه در خصوص مفهوم ناخودآگاه که در سطور قبل به اختصار به ذکر آنها پرداختیم و دوم - پژوهشهای اولیه در زمینه آسیب شناسی روانی که از موضوع این رساله خارج هستند و از ذکر آنها خودداری می کنیم و خواننده علاقمند را به مطالعه کتب تاریخ روانشناسی و روانکاوی و روانپزشکی ارجاع می دهیم.»

نیست و یا جزء خواسته‌های ممنوعه یا «تابو»^۱ است، از یاد می‌برند و فقط در شرایط خاصی آنها را بروز می‌دهند. بدین ترتیب او مفهوم «مکانیسم دفاعی سرکوب یا واپس‌زدن»^۲ را ابداع نمود و توضیح داد که به وسیلهٔ چنین مکانیسمی آن امیال «سرکوب» می‌گردند و ساختار روانی فرد آنها را طرد می‌کند. سپس تحت تأثیر نظریات فشر، مفهوم «انرژی» را وارد نظریه خود ساخت و این امیال را انرژی‌هایی دانست که نابود نمی‌گردند و همواره هستند و وجود دارند. فقط ممکن است نوع انرژی از حالتی به حالت دیگر تبدیل شود و لذا صورت ظاهر آن میل ممنوعه تغییر کند و در حالتی دیگر بروز نماید. اما این انرژی‌های نامیراپس از طرد و سرکوب به کجا می‌روند و در کجا حفظ و حراست می‌گردند؟ در اینجا بود که فروید مفهوم «ناخودآگاه» را در نظریه خود مطرح کرد. به عقیده او، ساختار یا نظام روانی انسان با استفاده از مکانیسم دفاعی سرکوب، این انرژی‌ها را که امیال تابو هستند به «ناخودآگاه» تبعید یا طرد می‌کند و لذا آنها از حیطهٔ خودآگاه (هشیار) فرد خارج می‌شوند و مادر حالت معمولی نمی‌توانیم آنها را ردیابی کنیم و فقط در شرایطی خاص نظیر: «تداعی آزاد»، «خواب مصنوعی»، «رویاها»، «لغزشهای کلامی» می‌توانیم آنها را مشاهده نمائیم و نیز به شکل کاملاً عریان خود در حالات سایکوتیک، خود را ظاهر می‌سازند و همهٔ این شرایط خاص، مفرها و دریچه‌هایی به ناخودآگاه هستند و به وسیله این دریچه‌ها و یا پنجره‌ها ما قادر خواهیم بود امیال سرکوب شدهٔ فرد را از ناخودآگاه او بیرون بکشیم و آنها را آشکار سازیم. در اینجا فروید می‌بایست توضیح می‌داد که آن چه تابوی عظیم و تا این حد عمیقی است که می‌تواند چنین فرآیندی را موجب گردد؟ لذا فروید تحت تأثیر روح زمان خود و مطالعات مردم شناسان و انسان شناسان آن زمان بویژه «رابرتسون اسمیت»^۳ از يك سو و یافته‌های حاصل از مشاهدات بالینی خود از سوی دیگر، این تابوی عظیم و تا این حد مؤثر و عمیق را «تابوی تمنیات جنسی» اعلام کرد.

بدین ترتیب ملاحظه می‌گردد که فروید از مفهوم «ناخودآگاه»، يك مفهوم

1. Taboo

2. Repression

3. Robertson Smith

«پدیدآیی فردی»^۱ را در نظر می‌گرفت اما اگر به دقت به این مفهوم توجه کنیم به سوی دیدگاه یونگ که بر اساس «پدیدآیی نوعی»^۲ یا جمعی استوار است هدایت خواهیم شد: «آیا امکان ندارد که امیال تابو و یا سایر مفاهیم تبعید شده به ناخودآگاه، آنچنان به قعر ناخودآگاه و زیرین‌ترین لایه‌های آن طرد گردند و در آنجا انباشته شوند که حتی در طول قرون و اعصار از نسلی به نسل دیگر منتقل شوند و يك «ناخودآگاه جمعی» را برای ابنای بشر به وجود بیاورند؟» پاسخ یونگ به این سؤال کلیدی و بنیادی مثبت بود و با این پاسخ مثبت که تحت تأثیر وجود بنیانهای اشراقی و عرفانی در اندیشه یونگ شکل گرفت، راه یونگ از فروید جدا شد.

روابط یونگ و فروید

در حقیقت، یونگ پیش از آشنایی با شخص فروید، آثار او را می‌شناخت. کتاب «تعبیر رؤیاهای» او را در سال ۱۹۰۰ میلادی خواند، ولی به علت نداشتن تجربیات لازم و مربوط، چیز زیادی از آن نفهمید. يك بار دیگر این اثر را در سال ۱۹۰۳ مطالعه کرد و دریافت که عقایدش به آراء و نظریات فروید بسیار نزديك است. اما بعدها زمینه اختلاف نظر او با فروید آشکار شد و نخستین مورد اختلاف این بود که فروید مکانیسم دفاعی سرکوب را منحصرأبر اثر وجود امیال جنسی ممنوعه که باید سرکوب شوند می‌دانست، در حالیکه یونگ چنین اعتقادی نداشت و می‌گفت که عوامل و موجبات دیگری نیز در این امر دخیل هستند.

در آن زمان بسیاری از چهره‌های سرشناس دانشگاهی با عقاید و آراء فروید مخالفت می‌ورزیدند و لذا یونگ می‌ترسید که علناً از نظریات فروید جانبداری کند. زمانی که در یکی از نشریات آلمانی به طرفداری از فروید پرداخت، بسیاری از اساتید مشهور و صاحب نام، وی را کم تجربه و نوخاسته خواندند، که «جوان است و جویای نام». در سالهای ۱۹۰۶

1. Ontogenic

2. Phylogenic

و ۱۹۰۷، دو جلد از کتابهایش، «تحقیقی در تشخیص تداعیها»^۱ و «روانشناسی جنون زودرس»^۲، را برای فروید فرستاد. فروید او را به ملاقات خود دعوت کرد و یونگ در سال ۱۹۰۷ برای دیدار با فروید به شهر وین رفت. ملاقات یونگ و فروید که از ساعت یک بعد از ظهر آغاز شده بود، ۱۳ ساعت ادامه یافت. درباره این ملاقات، یونگ در زندگینامه اش چنین می نویسد: «عقایدی که در کتاب «روانشناسی جنون زودرس» ابراز داشتم، نظر موافقی را جلب نکرد. حقیقت آنکه، همقطارانم به من خندیدند. لیکن از طریق این کتاب با فروید آشنا شدم. او مرا به دیدار خود خواند و نخستین بار در ماه مارس سال ۱۹۰۷ یکدیگر را در وین ملاقات کردیم. در یک بعد از ظهر، همدیگر را دیدیم و براستی بدون وقفه ۱۳ ساعت گفتگو کردیم. فروید اولین مرد صاحب اهمیت واقعی بود که من می دیدم و به نظر من تا آن زمان، کسی هم قیاس با او نبود. در حالت او کمترین چیز حقیری وجود نداشت. من او را بی اندازه تیز هوش و زیرک و روی هم رفته چشمگیر دیدم. معهذرا نخستین احساس من نسبت به او تا حدی مغشوش باقی ماند، نتوانستم او را بشناسم. «یونگ در ادامه چنین می افزاید: «گفتار او را جع به نظریه تمایلات جنسی، مرا تحت تأثیر قرار داد، لیکن کلمات او شک و تردید مرا بر طرف نساخت. بارها کوشیدم تا علل احتیاط خود را در پذیرفتن این عقیده ابراز کنم، اما او هر بار آنها را به حساب بی تجربگی ام می گذاشت. حق با فروید بود، در آن روزها من آنقدر تجربه نداشتم تا از اعتراضات خودم دفاع کنم. می دیدم که نظریه تمایلات جنسی او از لحاظ فردی و فلسفی تا چه حد برایش حائز اهمیت است و تحت تأثیر قرار می گرفتم، اما نمی دانستم که این تأکید شدید بر تمایلات جنسی تا چه حد به تعصبات ذهنی او مربوط است و تا چه میزان به تجارب قابل مشاهده و بررسی». یونگ سپس چنین ادامه می دهد: «بالا تر از همه آنکه به نظر من حالت فروید نسبت به «روح» بسیار سؤال برانگیز بود. هر کجا در شخصی و یا در آثار هنری اثری از روحانیت (به معنای

-
1. Diagnostische Assoziationsstudien (1906, English Trans of Jung's Contribution in "Experimental Researches, sw2")
 2. Über die Psychologie der Dementia Paraecox (1907, English Trans: "The Psychology of Dementia Paraecox" in the "Psychogenesis of Mental Disease, cw3")

فلسفی و نه به معنای فوق طبیعی آن) وجود داشت، بدان مشکوک می شد و به اشاره می فهماند که تمایلات جنسی سرکوب شده است که موجب این حالت گردیده و آنچه را که ممکن نبود مستقیماً از طریق تمایلات جنسی تعبیر کند، به عنوان تمایلات «روانی جنسی»^۱ مورد تبیین قرار می داد، من اعتراض می کردم که اگر این نظریه به نتیجه منطقی و نهایی خود برسد، به نوعی قضاوت نابود کننده فرهنگ خواهد انجامید، آنگاه فرهنگ صرفاً به صورت نمایشی مسخره جلوه خواهد نمود، نتیجه شوم تمایلات جنسی سرکوب شده و او موافقت می کرد و می گفت: «آری، همین طور است و این فقط نفرین کردن تقدیری است که ما از مجادله با آن عاجزیم». من به هیچوجه نمی توانستم موافقت کنم و یا بگذارم این مسأله بدین ترتیب پیش رود، ولی هنوز صلاحیت بحث با او را در خود نمی دیدم». یونگ در ادامه این مطلب مهم چنین می نویسد: «در آن اولین ملاقات چیز دیگری نیز بود که به نظرم معنایی خاص داشت، و تنها پس از گسستن رشته های مودت من توانستم آن را مورد تفکر قرار دهم و درک کنم. این واقعیت جای خطا نداشت که فروید از لحاظ عاطفی، فوق العاده گرفتار نظریه تمایلات جنسی خود بود. وقتی از آن سخن می گفت، آهنگ صدایش مصرانه و تقریباً مضطرب می شد و تمام علائمی که در رفتارهای معمولاً انتقادی و شکاک او وجود داشت از میان می رفت و حالت غریبی از تأثر عمیق بر چهره اش ظاهر می شد و من سبب آن را نمی فهمیدم اما بشدت احساس می کردم که تمایلات جنسی از نظر او نوعی «قداست» است». یونگ سپس می افزاید: «این موضوع سه سال بعد، در سال ۱۹۱۰ میلادی، هنگامی تأیید شد که باز هم در وین به گفتگو نشستیم. هنوز هم خوب به یاد می آورم که چگونه فروید به من گفت: «یونگ عزیزم، به من قول بده که هرگز نظریه تمایلات جنسی را کنار نخواهی گذاشت، این از اساسی ترین و بنیادی ترین موضوعات و نظریات است و ما باید از آن یک دکترین بسازیم و آن را به صورت سدی استوار و تزلزل ناپذیر در آوریم». او این مطلب را با شور و هیجان شدید بر زبان راند، بالحن پدری که به فرزندش می گوید: «پسر عزیزم، این یک موضوع را به من قول بده که هر یکشنبه به کلیسا

بروی». با حیرت پرسیدم: «سَد در برابر چه چیزی؟» و او در پاسخ گفت: «در برابر هجوم امواج لجن سیاه»، در اینجا کمی مکث کرد و سپس ادامه داد: «علوم مرموز (علوم خفیه)»^۱ آنچه که او در وهله نخست هشدار آن را به من داد، «سَد» و «دکترین» بود. يك دكترین (اصول تعبدی)، یعنی «اعتراف غیر قابل بحث به ایمان»، فقط زمانی مطرح می شود که هدف، ممانعت از شك و تردید، يك بار برای همیشه است. لیکن این ربطی به قضاوت علمی ندارد و فقط بانیروی انگیزه فردی کار دارد. این بود آن چیزی که به روح مودت ما ضربه زد. می دانستم که هرگز قادر به پذیرفتن چنین طرز تفکری نخواهم بود. ظاهراً منظور فروید از «علوم مرموز»، دقیقاً تمام چیزهایی بود که فلسفه و دین، از جمله علم معاصر و نوپای «فرا روانشناسی»^۲، راجع به روان دریافته بودند. به نظر من، نظریه تمایلات جنسی نیز همانقدر مرموز بود، یعنی فرضیه ای همانقدر ثابت نشده که بسیاری از آراء ذهنی دیگر. من انفجار عوامل ناخود آگاه مذهبی را در فروید دیده بودم، گرچه در آن زمان آن را درست درك نکردم. ظاهراً او جهت ساختن مانعی در برابر این محتویات تهدید کننده ضمیر ناخود آگاه، مرا به یاری می طلبید».

به عبارت دیگر یونگ می خواهد بگوید که: «من نمی توانستم این روحیه آئینی و تعبدی او را بپذیرم. وقتی که سخن از عقیده لا تغییر است، منظور این است که شك و تردید نباید کرد و این شیوه دقیقاً بارویه و روحیه علمی مغایرت و تباین دارد. بناچار اختلاف نظرهای ما آغاز شد». عادت کنایه زدن، ترش رویی و تندخویی فروید موجب بود که محضرش مطبوع نباشد و نیز به نظر یونگ نظریه جنسی فروید هم خود به نوعی علم مرموز به شمار می رفت، یعنی مستدل و مبتنی بر یافته های آزمایشی و علمی نبود. یونگ این نظریه را فرضیه ای می دانست در میان سایر فرضیه ها، فرضیه ای که موقتاً رضایتبخش است اما نمی تواند و نباید به صورت يك اعتقاد جاودانی در آید.

یونگ می گوید: «فروید می خواست من نظریه جنسی او را چشم بسته و به گونه يك

1. Occultism.

2. Parapsychology

اعتقاد دینی بپذیرم. با آنکه فروید در هر موقعیتی و همیشه می گفت که به هیچ اعتقاد تعصب آمیزی پایبند نیست اما به نظریه جنسی خودش به گونه يك عقیده دینی پایبند بود. فروید به جای خدایی که از دست داده بود، جایگزین تازه ای پیدا کرده و قرار داده بود. همه خصایص خدا گونه در این اعتقاد او وجود داشت؛ تحکم، توقع، تهدید و از لحاظ اخلاقی چند وجهی بودن در اعتقادش به نظریه جنسی نهفته بودند.^۱ «لیبدو»^۱ در دیدگاه فروید نقش يك خدای پنهان را ایفا می کند، ولی امتیازش این است که بر هیچ فرض دینی استوار نیست و از لحاظ علمی نمی توان آن را انکار کرد (همچنان که نمی توان آن را اثبات کرد). فروید می گفت اگر از درون بنگرید مسأله جنسی، روحانیت را نیز در بر دارد یا دست کم معنی باطنی آن را شامل می شود. هرگز از خود نمی پرسید، چرا این فکر آنقدر او را به خود مشغول داشته است که باید همیشه از مسأله جنسی سخن بگوید و آن را منشأ و سرچشمه همه چیز بداند. متوجه نمی شد که یکنواختی تفسیر و توجیه امور، یعنی همه چیز را به امور جنسی مربوط و منوط دانستن، در واقع گویای فرار از خود یا فرار از «جزء عرفانی خود» است.^۲

فروید خود را طرفدار فلسفه «تحصّلی»^۳ می دانست و به علت پایبندی به «ماده گرایی»^۴، هر نوع معرفت و بینش شهودی را که موضوع بحث فرار وانشناسی است، خرافات می خواند.

در باب اعتقاد تعصب آمیز فروید به نظریه غریزه جنسی و اعمال اراده شخصی خود به دوستان و شاگردانش و روانکاوان، «اریک فرام»^۵ (اریش فروم به تلفظ آلمانی)، روانکاو آمریکایی آلمانی تبار، می گوید: «فروید نه تنها يك دانشمند و درمان شناس، بلکه شخصی «مصلح»^۶ بود که به رسالت و مأموریت خود برای پی ریزی يك جنبش اصلاح اخلاقی معقول انسان اعتقاد داشت. در سال ۱۹۱۰ فروید هنوز در این فکر بود که هوادارانش را به

1. Libido

2. Possivitism

3. Materialism

4. Erich Fromm (1900-1980)

5. Reformer

«انجمن بین‌المللی اخوت و اخلاق» بکشاند، انجمنی که می‌بایست در آینده به «سازمان جهادر وانکاوان» تبدیل شود. ولی بعدها این نیت را کنار گذاشت و در صدد پی‌ریزی «اتحادیه بین‌المللی روانکاوان» برآمد. وی يك دانشمند بود ولی به رغم علاقه‌اش به تئوری، هرگز «حرکت»^۱ (نهضت) و سیاست‌های مربوط به آن را از نظر دور نمی‌داشت. بیشتر کسانی که توسط او به رهبری نهضت (رهبری انجمن روانکاوان) رسیدند، ظرفیت توانایی انتقاد را دیکال از او را نداشتند و فروید بخوبی از این امر آگاه بود و همین خصوصیت برجسته در آنها موجب انتخابشان به آن سمت می‌گردید، یعنی وفاداری بی‌چون و چرای آنها به شخص فروید و نهضت او. در واقع بیشتر آنها دارای خصوصیت دیوانسالاری هر نهضت سیاسی دیگر بودند» (اریک فرام، بحران روانکاوی، ۱۳۶۵ ص ۲۰).

«ژان پیاژه»^۲ روانشناس صاحب نام معاصر، معتقد بود که فروید از روانکاوی نوعی معبد و مکتب عقیدتی ساخته است و این برداشت را مغایر با روحیه و معیارهای علمی می‌دانست.

در سفر سال ۱۹۰۹ فروید، یونگ و فرنزی^۳ به ایالات متحده آمریکا، در شهر برم حادثه‌ای پیش آمد که بنا بر نظر یونگ روشن ساخت که خود فروید نیز از يك روان‌تژندی رنج می‌برد: در قسمتهایی از شمال کشور آلمان و همچنین کشورهای دانمارک و سوئد گاهی اجساد پیدامی‌شوند که آنها را «اجساد مرداب» نامیده‌اند و بعضی از آنها از پیش از تاریخ بشر باقی مانده‌اند. این اجساد از آن کسانی هستند که در مرداب غرق شده‌اند، آبهای مرداب دارای انواعی از اسیدهای خاص گیاهی است که استخوانها را در خود حل می‌کند و از بین می‌برد ولی پوست و مو به صورت دباغی شده محفوظ می‌مانند و در واقع به طور طبیعی مومیایی می‌شوند. وقتی که فروید و یونگ و فرنزی به آن شهر رسیدند، یکی از این اجساد پیدا شده بود و در مطبوعات از آن صحبت می‌شد. یونگ از روی کنجکاوی دائماً از آن حرف می‌زد و از دیگران درباره آن سؤال می‌کرد. این علاقه و توجه یونگ به جسد،

1. Movement

2. Jean Piaget (1896-1980)

۳. بصورت «فرنسی» هم نوشته می‌شود.

سبب عصبانیت فروید شد و معلوم گردید که این موضوع او را سخت ناراحت می‌کند. روزی که دوباره همین موضوع مطرح بود، فروید «سنکوپ» کرد (از حال رفت). فروید بعدها به یونگ گفت که این توجه فراوان و گفتگوهای مکرر دربارهٔ جسد را نشانهٔ علاقهٔ وافر او به مرگ خودش پنداشته است.

(فروید يك بار ديگر در كنگرهٔ روانكاوی سال ۱۹۱۲، که در شهر مونیخ آلمان تشکیل شده بود، در شرایطی مشابه، «سنکوپ» کرد). در همین سفر، فروید و یونگ رؤیاهای خود را برای یکدیگر تعریف و تعبیر می‌کردند. یونگ می‌گوید: «چندین رؤیای مهم خود را برای فروید تعریف کردم و او توانست چیزی از آنها استنتاج کند، بدین جهت که این رؤیاها دارای مضامین و «محتواهای جمعی و نمادی» بودند. در واقع یکی از این رؤیاها بود که یونگ را به وجود «ضمیر ناخودآگاه جمعی» هدایت کرد و مقدمهٔ کتاب «تبدلات و نمادهای لیبیدو»ی او قرار گرفت. طبعاً فروید، مانند بسیاری از روانکاوان و روانشناسان، به ضمیر ناخودآگاه جمعی اعتقادی نداشت و نمی‌توانست هم داشته باشد. او دانشمندی «علم‌گرا»، «تحصّلی»، «ماده‌گرا»، «تقلیل‌گرا» و مکانیستی بود و نمی‌توانست با عقاید شاگرد و همکار خودش کارل گوستاو یونگ که ریشه در اعتقادات شهودی، اشراقی، عرفانی، دین‌باور، کل‌گرا و ویتالیستی او داشتند کنار بیاید و آنها را بپذیرد و همین تفاوتهای بنیادی آشکار بالاخره موجب جدایی آن دو از یکدیگر گردید.

نظر یونگ دربارهٔ ناخودآگاه: بسط و گسترش مفهوم ناخودآگاه

بدین ترتیب یونگ مفهوم ناخودآگاه را از فروید گرفت، پوستهٔ ماده‌گرایانه، تحصّلی و مکانیستی آن را کند و به دور افکند، آن را موافق با نظریات اشراقی، شهودی و عرفانی خود پروراند و با این نحلهٔ فکری سازگار گردانید و مفهوم «ناخودآگاه جمعی» را ابداع کرد. در مورد چگونگی تأثیرپذیری یونگ از فلسفه اشراقی و عرفان مشرق زمین، در بخش بعدی این رساله گفتگو خواهیم کرد و در اینجا فقط به اختصار به نظریه یونگ در خصوص «ضمیر ناخودآگاه جمعی» می‌پردازیم: در اوایل همین فصل گفتیم که اگر با دقت به مفهوم «ناخودآگاه» و «مکانیسم سرکوب» و چگونگی طرد و تبعید امیال ممنوعه به حوزهٔ

ناخود آگاه، توجه نمائیم، درمی یابیم که نوآوری یونگ در این نکته بوده است که او بین صورتهای مثالی در فلسفه اشراقی و این مفهوم تلفیقی به عمل آورده است. به عبارت دیگر یونگ معتقد است که ضرورتی ندارد تا صرفاً آمیال ممنوعه به منطقه ناخود آگاه طرد و تبعید گردند، بلکه حتی یادگیریهای موجودات زنده در دورانههای گذشته و در رده های پائین تر تکاملی و پیش از انسان به اضافه یادگیریهای بشر از ابتدای پیدایش انسان تا کنون همه و همه می توانند به صورت «مفاهیم کهن»، «مفاهیم کلی»، «نمادها و سمبل ها» و «صورتهای مثالی» به زیرین ترین لایه های ناخود آگاه فرستاده شوند، در آنجا ثبت و ضبط و نگهداری گردند، خلاصه و عصاره تحول و تکامل روانی نوع انسان را تشکیل دهند و متوالیاً به نسلهای بعدی به ارث برسند. این خلاصه نظر یونگ است که رگه ها و آثار آن را می توان در تمام نوشتجات، کتابها و مقالات او بوضوح مشاهده کرد. از جمله کتبی که یونگ در آنها به صراحت در خصوص «ناخود آگاه» و «ناخود آگاه جمعی» صحبت و اظهار نظر می کند می توانیم از کتابهای: «انسان و سمبلهایش»، «روانشناسی ضمیر ناخود آگاه»، «خاطرات، رؤیاها، اندیشه ها»، «روانشناسی و دین» و تقریباً تمامی آثار و کتب دیگر او نام ببریم.

خلاصه آنکه، هر چند فروید «مخترع» یا «کاشف» مفهوم ناخود آگاه نبود اما او نخستین کسی بود که این مفهوم را وارد عالم روانشناسی کرد و آن را به صورت یکی از خشت های اساسی زیربنای نظریه خود در آورد و در واقع آن را به عنوان يك مفهوم بنیادی وارد ادبیات روانشناسی و روانکاوی ساخت. یونگ همین مفهوم را از فروید اخذ کرد و آن را موافق نظریات فلسفی و عرفانی خود تغییر، بسط و گسترش داد. او گذشته از آنکه برای ضمیر ناخود آگاه و نقش آن در زندگی فرد اهمیتی قائل شد که با عقیده فروید متفاوت است، در عین حال به وجود لایه دیگری نیز در ناخود آگاه انسان قائل گردید و آن را «ضمیر ناخود آگاه جمعی» خواند و معتقد شد که این لایه محل تجمع و مخزن خاطرات بسیار دور، و کلیه مفاهیم و اطلاعاتی است که جانوران رده های پائین تر از انسان و سپس انسانهای ادوار گذشته آنها را کسب کرده اند و در عمیق ترین بخش ناخود آگاه خود، آنها را ثبت و ضبط و نگهداری نموده اند.

بخش دوم

بررسی جنبه‌های فلسفی دو مفهوم فاخود آگاه جمعی و الگوهای باستانی

شامل فصول:

- ۳- مقدمه: منشأ نظریات روانشناسی
- ۴- تأثیرپذیری یونگ از عرفان مشرق زمین
- ۵- زندگینامه و خلاصه‌ای از آراء شیخ شهاب‌الدین
سهروردی (شیخ اشراق)
- ۶- وجوه تشابه نظریات یونگ و فلسفه اشراقی بویژه
شیخ اشراق

مقدمه: منشأ نظریات روانشناسی

در این بخش به یکی از دو مسأله اساسی این رساله، یعنی «بررسی جنبه‌های فلسفی دو مفهوم ناخودآگاه جمعی و الگوهای باستانی در نظریه یونگ» می‌پردازیم و نشان خواهیم داد که یونگ تحت تأثیر کدام نحله فلسفی و عرفانی بوده است و تشابهاتی که بین نظریه وی و مکتب یا نحله فلسفی شیخ اشراق وجود دارد را نیز در همین بخش بررسی خواهیم کرد. اما پیش از آنکه مشخصاً وارد این مباحث شویم، لازم است ابتدا روشن سازیم که نظریات روانشناسی چه ریشه‌هایی داشته‌اند و منشأ و مبدأ آنها را در کجا باید جستجو کرد و بویژه نظریه کارل گوستاو یونگ دارای چه منشأ و مبداًیی است.

به تصدیق تمامی صاحب نظران علم روانشناسی و بویژه دانشمندان و نظریه پردازان مبحث شخصیت، نظریه شخصیت دکتر کارل گوستاو یونگ یکی از غامض ترین و پیچیده ترین نظریاتی است که در باب تبیین شخصیت انسان ارائه گردیده است. ولی چرا؟ چرا نظریه یونگ چنین غامض و پیچیده است و مفاهیمی دور از ذهن، بغرنج و دشوار در آن طرح و عرضه گردیده‌اند؟ در این فصل، مایلیم تا ضمن ارائه ریشه‌های اولیه نظریات روانشناسی، به سؤال بسیار مهم و کلیدی فوق پاسخ گوئیم و بدین طریق منشأ اصلی نظریه

یونگ را معرفی نمائیم.

عموماً بیان می گردد که: خاستگاه روانشناسی، فلسفه است (هیلگارد، باور، ۱۳۶۷). این گفته البته تا حدودی درست است، اما خاستگاه روانشناسی صرفاً فلسفه نیست بلکه در طول تاریخ پیدایش بشر، ادیان و باورهای مذهبی، عرفان و در این اواخر، علم را نیز باید به عنوان خاستگاههای دیگر روانشناسی به فلسفه افزود. در واقع پرسشهای واقعاً جالب و جذاب روانشناسی را روانشناسان جدید «کشف» نکرده اند، بلکه این پرسشها در تمام قرون و اعصار مورد توجه عمیق علمای دین، عرفا، فلاسفه و دانشمندان بوده اند. اینها پرسشهای «ناچیز آکادمیک» نیستند که فقط از لحاظ تاریخی اهمیت داشته باشند، بلکه پرسشهایی هستند که با حیاتی ترین انگیزه ها و نیروهایی که تفکر و تمدن بشری بر بنیاد آنها استوار است، سروکار دارند. زمانی، اذهان فلاسفه، عرفا و علمای دینی با این سؤالات مشغول بودند: «چه چیزی را باید باور کنیم؟ به چه چیزی می توانیم اطمینان داشته باشیم؟ چگونه به چیزی علم حاصل می کنیم؟ چه نوع زندگی ای ارزش زیستن را دارد؟ نقش و سرنوشت انسان در این جهان چیست؟ عدالت، خیر و حقیقت کدام است؟ طالب چه نوع حکومتی هستیم؟ طبیعت انسان چیست؟ آیا انسان آزاد است؟ ذهن چیست و چه رابطه ای با بدن دارد؟» این پرسشها، پرسشهای بی حاصلی نیستند، زیرا که جواب ما به آنها، به طرق بشمار زندگی روزانه ما را تحت تأثیر خود قرار می دهند. آنها همچنین انگیزه هایی برای رفتارهای شخصی و اجتماعی ما به وجود می آورند، توجیهی برای نظامهای نظارت قانونی و حکومتی بر زندگی فردی ما به دست می دهند، و بالاخره شیوه های تفکر ما را در خصوص «هویت شخصی خود» و «معنی زندگی» تعیین می کنند. متفکران ژرف اندیش هر نسلی به بررسی منظم و توضیح این پرسشها و نیز پاسخهایی که به آنها داده شده است پرداخته اند. «روانشناسی فلسفی» یا به تعبیر دیگر، «علم النفس»، به عنوان کوششی برای کاوش در طبیعت انسان آغاز گردید. در واقع از بین تمام نظامهای علمی موجود، روانشناسی کهن ترین آنهاست و علاقه به مبحث روانشناسی را می توان تا قدیمی ترین ذهنهای کاوشگر ردیابی کرد. ما انسانها همواره از رفتار خودمان در شگفت بوده ایم و اندیشه های مربوط به ماهیت و کردار انسان، محتوای کتابهای دینی، عرفانی و فلسفی بسیاری را تشکیل داده اند. حتی در

قرون چهارم و پنجم پیش از میلاد مسیح، افلاطون، ارسطو و دیگر فلاسفه و دانشمندان یونانی با بسیاری از مسائلی که روانشناسان امروزی با آنها درگیر هستند، دست و پنجه نرم می کردند؛ مسائلی نظیر حافظه، یادگیری، انگیزش، ادراک، خواب دیدن (رؤیا) و رفتار غیر منطقی. همان پرسشهایی که امروزه درباره ماهیت انسان مطرح اند، از قرنهای پیش وجود داشته اند که این خود نشان می دهد در «موضوع روانشناسی» بین گذشته و حال يك استمرار بنیادی موجود بوده است. گرچه روانشناسی یکی از قدیمی ترین مباحث و معارف بشری است، در عین حال از جدیدترین نظامها و علوم نیز به شمار می آید و این تناقض به طور اختصار به وسیله روانشناس و فیزیولوژیست شهیر قرن نوزدهم، «هرمان ایبنگهاوس»^۱ چنین بیان شده است: «روانشناسی علمی است که پیشینه ای بسیار طولانی اما تاریخچه ای کوتاه دارد».

به همین خاطر ملاحظه می گردد که هر چند روانشناسی علمی (یعنی همین دانش روانشناسی نوین و امروزی که ریشه و منشأ در «علم»^۲ دارد) در آخرین ربع قرن نوزدهم میلادی به وجود آمد اما کاوشها یا حداقل اشتغالات ذهنی انسانها به مسائل روانشناختی، از زمان پیدایش بشر و آمیخته با مباحث و مسائل دینی، عرفانی، اخلاقی و فلسفی بوده است. برای هزاره های متمادی، پرداختن به مباحث روانشناختی در حیطه کار علما و رهبران دینی و مذهبی قرار داشته و روحانیون مذاهب مختلف در اینگونه مسائل غور و تفکر و اظهار نظر می کرده اند. سپس در شرایطی که همچنان روحانیون و رهبران مذهبی به کار خود در زمینه مسائل روانشناسی ادامه می دادند، با پیدایش «عرفان»، عرفان نیز به خیل صاحب نظران اینگونه مسائل پیوستند و با شیوه خاص خود نظریات روانشناسی خودشان را به جهان علوم و معارف بشری عرضه نمودند. بعدها نوبت به فلاسفه رسید که آنها نیز با اتکاء به شیوه و روش تحقیق خاص خود، یعنی روش عقلانی و قیاسی، در مورد مباحث اساسی روانشناسی به اظهار نظر پرداختند و حاکمیت آنها بر این وادی قریب به دو هزار سال

1. Herman Ebbinghaus (1850 - 1909)

2. Science

به طول انجامید، هر چند که علمای دینی و عرفا نیز همچنان به صورت موازی با فلاسفه نظریات و دریافتهای خود را عرضه می کردند و سرانجام اثرات رنسانس اروپا و انقلاب صنعتی بر حوزه روانشناسی نیز سایه افکند و موجب شد تا «علم گرایی» به این وادی نیز کشانده شود و روانشناسی از مباحث دینی، عرفانی و فلسفی جدا گردد و به عنوان يك «علم آزمایشی»^۱ متولد شود هر چند که تفکرات دینی، عرفانی و فلسفی یکلی نبود نشدند و همچنان به حیات خود در مجاورت و به موازات «روانشناسی علمی نوین» ادامه داده اند.

با مطالعه عمیق و بنیادی کتب دینی مذاهب گوناگون و آثار عرفا (بویژه عرفای مشرق زمین و خصوصاً عرفای ایران) و نیز کتب فلسفی، از یونان باستان و فلاسفه اسلامی و ایرانی تا فلاسفه قرون وسطا و پس از رنسانس اروپا، همواره رگه ها و ریشه های مسائل و مباحث روانشناسی را بوضوح مشاهده می کنیم. بنابراین با وجود آنکه در عموم کتب تاریخ روانشناسی می خوانیم که «تفکر روانشناختی بیش از ۲۴ قرن یعنی از دوران فلسفه یونان باستان تا اواخر قرن نوزدهم، بخشی از فلسفه به شمار می رفت و در بطن آن رشد یافت و روانشناسان علمی معاصر از این روانشناسی به نام روانشناسی فلسفی یا عقلانی یاد می کنند، اما تحت تأثیر علم و روش شناسی علمی بود که روان شناسی از فلسفه جدا شد و به صورت علمی مستقل درآمد»، (تاریخچه و مکاتب روان شناسی؛ میزیک، سکستون؛ ۱۳۷۱) و این گفته چنان تکرار می گردد که گویی روانشناسی هیچ منشأ دیگری جز فلسفه نداشته است، اما باید بگوئیم که: «تفکر روانشناختی پیش از آنکه روانشناسی علمی نوین متولد گردد، در سه حوزه اصلی و اساسی دیگر مطرح بوده است: در ادیان و مذاهب، در عرفان و در فلسفه، و پس از تولد روانشناسی علمی نوین که بر بنیان «روش علمی»^۲ استوار است نیز نظریات دینی و عرفانی و فلسفی روانشناسی همچنان به حضور و حیات خود ادامه داده اند و از میان نرفته اند و بزرگترین و مشهورترین دانشمندان روانشناس معاصر که نظریات «عرفانی روانشناسی» را حیاتی دوباره بخشید و آنها را در قالب مفاهیمی نو و جدید و بدیع مجدداً به

1. Experimental Science

2. Scientific Method.

جهان معاصر علم و دانش عرضه نمود و سعی کرد تا تفاهم و توافق بین مباحث عرفانی و مسائل روانشناسی پدید آورد، کارل گوستاو یونگ بود و دقیقاً به همین دلیل است که نظریه یونگ، نظریه ای غامض و پیچیده و دور از ذهن تلقی می گردد زیرا برخلاف سایر نظریات که ریشه در علم یا فلسفه دارند، اساس و بنیادهای نظریه یونگ، «عرفان» و «باورهای دینی» است. نظریات سایرین بر «عقل» یا بر «تجربه» و «آزمایش» مبتنی است اما نظریه یونگ بر «دل» (به تعبیر عرفا) استوار است و به همین خاطر درك عمیق نظریات او دشوار است و مستلزم دستیابی به مدارج عرفانی، و سیر و سلوک و کشف و شهود است که خود امری است فوق العاده دشوار و همگان را یارای دسترسی بدان نیست. «ما اثرات حضور تفکرات دینی و عرفانی را، حتی در لغت «روانشناسی» به خوبی مشاهده می کنیم. واژه «روان» به معنای «نفس»، «روح» یا «ذهن» لغتی نیست که صرفاً منشأ فلسفی داشته باشد، بلکه پیش از آنکه بخواهیم منشأ فلسفی آن را ذکر کنیم، باید ریشه های دینی و عرفانی آن را جستجو نماییم و این البته وظیفه علما و دانشمندان مشرق زمین (به عنوان مهد ادیان و عرفان) بود که جنبه های دینی و عرفانی روانشناسی را به صورت امروزی در آورده و با زبان علمی نوین به جهان علوم و معارف بشری عرضه نمایند، ولی به دلایلی که از موضوع این بحث خارج است، آنها در این کار قصور ورزیدند و کارل گوستاو یونگ نخستین دانشمند و روانشناسی بود که به روانشناسی از دریچه عرفان و مذهب نگریست و کوشید تا پدیده های روانی را با دیدگاه یا «رویکرد»^۱ عرفانی مورد بررسی و تبیین قرار دهد و به میزان زیادی در این کار موفق هم بوده است. البته راه تحقیق و پژوهش و ابتکار و خلاقیت مسدود نگردیده است و هنوز هم دانشمندان و متفکران مشرق زمین، اگر بخواهند، می توانند مفاهیم جدید دیگری را به گنجینه معارف بشری بیفزایند و قدمهای جدی در راه معرفی دستاوردهای تفکری ملل شرق بردارند، همانگونه که یونگ برای نخستین بار و آنها پس از پیدایش و استقرار نسبی «روانشناسی علمی»، چنین کرد.

اینکه چرا یونگ این چنین به مفاهیم عرفانی و دینی گرایش و باور داشت که نظریه

جامع خود در مورد شخصیت انسان را براساس آن مفاهیم تدوین کرد، البته ریشه در پدیدآیی، رشد و تحول شخصیت خود یونگ و زمینه‌های تربیتی و خانوادگی او دارد که در فصل اول به این موضوع پرداختیم و این که یونگ چگونه توانست به این مهم نایل آید و بین مفاهیم عرفانی و کشف و شهود و اشراق از يك سو و روانشناسی و ساختار شخصیتی انسان از سوی دیگر تلفیقی به عمل آورد و یکی را براساس دیگری تبیین نماید، موضوعی است که در فصل بعدی به طور مشروح بدان خواهیم پرداخت و در این فصل کوشیدیم تا روشن نمائیم که تمامی آنچه که امروزه «علم و دانش» یا «ادبیات روانشناسی» را تشکیل می‌دهند از چهار مأخذ و منشأ اصلی نشأت گرفته‌اند: «ادیان و عقاید مذهبی»، «عرفان»، «فلسفه» و بالاخره در نهایت، «علم». کار بزرگ و سترگ یونگ آن بوده که مجدداً به مفاهیم عرفانی و دینی رجعت کرده و نظریه وسیع خود را در خصوص انسان و ساختار شخصیتی او بر بنیادهای این مفاهیم بنیاد نهاده است و دقیقاً به همین دلیل درك عمیق نظریه غامض او مستلزم شناخت عمیق و غور و تفکر و سیر و سلوك در مدارج و مباحث عرفانی، دینی و فلسفه اشراق است و بدون این کار، فهم کامل این نظریه جامع و عمیق، تقریباً غیر ممکن می‌گردد.

فصل چهارم

تأثیرپذیری یونگ از عرفان مشرق زمین

در فصل اول همین کتاب و در بحث «زندگینامه توصیفی و تحلیلی یونگ» دلایل گرایش یونگ به عرفان و کشف و شهود و اشراق را بیان داشتیم و ضمناً قبلاً یادآور شدیم که نظریه يك نظریه پرداز شخصیت، از ویژگی های شخصیتی خود نظریه پرداز جدا نیست و متأثر از آن است و این امر کلی در مورد یونگ نیز صادق است. حال با در نظر داشتن آن مقدمات، مایلیم تا در این فصل به چگونگی تأثیرپذیری یونگ از عرفان و بویژه عرفان مشرق زمین و خصوصاً عرفان و آئین هند و بیزدازیم و خصوصیات تفکر «دینی - عرفانی - فلسفی» هندوستان و تأثیرات آن در شکل گیری نظریات یونگ را در حد بضاعت مزاجه خود بیان نماییم.

ممکن است تصور شود که گرایش به سمت عرفان و علاقه به امور ماوراءالطبیعه و کشف و شهود و اشراق در سنین بزرگسالی در یونگ شکل گرفتند و وی را به سوی در آمیختن نظریات روانشناسی با مفاهیم عرفانی و دینی و اسطوره ها سوق دادند ولی چنین نیست. در واقع یونگ از سنین اولیه عمر خود و حتی از دوران کودکی و سپس نوجوانی به امور ماوراءالطبیعه علاقمند بود و بداناتها باور داشت و رگه های این علاقه و باور را می توانیم در زندگینامه او به روشنی مشاهده کنیم. او مشخصاً يك «درونگرای عرفانی» و یا به تعبیر خودش يك «درونگرای شهودی» بود و

بیش از آنکه در عالم خارج و دنیای بیرون از ذهنش زندگی کند، در دنیای ذهنی و درونی خودش زندگی می‌کرد و به همین جهت «رؤیاها» در زندگی او مفهومی عمیق و بنیادی داشتند. به حدی که خواندن کتاب «تعبیر رؤیاها»ی فروید، او را به فروید و مکتب روانکاوی علاقمند ساخت. خود یونگ این معنار را بوضوح چنین بیان می‌کند: «رشد فکری من هنگامی آغاز شد که روانپزشک شدم. در نهایت خلوص نیت شروع به مشاهده بیماران از لحاظ بالینی و از خارج کردم و بدین طریق با فرآیندهای روانی شگفت‌انگیزی مواجه شدم. به یادداشت کردن و طبقه‌بندی این چیزها پرداختم بی آنکه کمترین ادراکی از مضامین و محتویات آنها داشته باشم. محتویاتی که وقتی به حد کفایت ارزیابی شده به حساب می‌آمدند، به عنوان «مسأله مربوط به آسیب‌شناسی» کنار گذاشته می‌شدند. در طول زمان توجهم هر چه بیشتر بر مواردی متمرکز شد که چیزی قابل فهم را در آن تجربه کرده بودم، یعنی مواردی از پارانوایا، جنون^۱ شیدایی-افسردگی، و اختلالات روان‌زاد. از زمانی که کار خود را در روانپزشکی شروع کردم، مطالعات برویر^۲ و فروید و نیز کار پیرزانه^۳ گنجینه‌ای از آراء و انگیزه‌ها را در اختیارم قرار داد. بالاتر از همه آنکه دریافتم روش فروید در تحلیل رؤیا و نیز تعبیر آن، فروغی است تابناک بر انواع بروز جنون جوانی.»

یونگ سپس ادامه می‌دهد: «در آغاز سال ۱۹۰۰ شروع به خواندن کتاب «تعبیر رؤیاها»ی فروید کردم، اما چون قادر به درک آن نبودم، کنارش گذاشتم. در ۲۵ سالگی هنوز آنقدر تجربه نداشتم که بتوانم فرضیه‌های فروید را درک کنم و بدانها ارج نهم و چنین تجربه‌ای تا مدتی بعد حاصل نشد. در سال ۱۹۰۳، بار دیگر کتاب «تعبیر رؤیاها» را خواندم و دریافتم که تا چه حد به تصورات خود من ربط دارد.»

بدین ترتیب یونگ برای نخستین بار با فروید از طریق کتاب «تعبیر رؤیاها»ی او آشنا شد و مباحث آن کتاب را موافق عقاید خود یافت و لذا به فروید و مکتب روانکاوی متمایل گردید. اما چرا این کتاب خاص تا این حد بر او مؤثر افتاد؟ زیرا زمینه‌های قبلی برای جذب شدن به مباحث مطرح شده در این کتاب و موافقت با آنها در وی فراهم بود. یونگ در تمام طول زندگی

1. Insanity

2. Joseph Breuer (1842-1925)

3. Pierre Marie Félix Janet (1859-1947)

خود تا آن زمان و از آن زمان به بعد همواره گرایش عمیقی به حالات «شهودی»^۱ و «اشراقی»^۲ و تجارب خاص عارفانه همچون «خلسه»^۳ و «تجربه اوج»^۴ داشت و «رؤیا» یکی از جلوه‌های بارز و آشکار این حالات بود و طبیعی است که یونگ چنان اهمیتی برای «رؤیا» قائل باشد که حتی تصمیمات اساسی زندگی خود را در پایه‌رؤیاهای خود اتخاذ نماید.

در سراسر زندگینامه او که به قلم خودش نگاشته شده، می‌توان اثرات عمیق «رؤیاهای» بر مسائل اساسی و بنیادی زندگی وی را مشاهده کرد. او در این زندگینامه مرتباً از رؤیاهای خود سخن می‌گوید و اینکه چگونه آنها در تصمیم‌گیریهای او دخیل بوده‌اند و ما برای نمونه فقط به يك مورد اشاره می‌کنیم: یونگ در فصل سوم زندگینامه خود، تحت عنوان «سالهای دانشجویی» چنین می‌نویسد: «به رغم علاقه روزافزوم به علم، گهگاه به کتابهای فلسفی خود باز می‌گشتم. زمان انتخاب حرفه‌ام به طور هشدار دهنده‌ای نزدیک می‌شد. مشتاقانه در انتظار پایان دوران مدرسه بودم تا به دانشگاه بروم و البته علوم طبیعی بخوانم، چون در آن صورت چیزی واقعی می‌آموختم. لیکن هنوز این وعده را به خود نداده، شك و تردیدم آغاز شد: آیا تمایل واقعی‌ام به تاریخ و فلسفه نیست؟ از طرف دیگر بشدت به تمام آثار مصری و بابلی علاقه داشتم و دلم می‌خواست باستانشناس شوم، اما پول درس خواندن در جایی بجز بازل را نداشتم و این رشته هم در بازل معلمی نداشت و عرضه نمی‌شد. به همین دلیل خیلی زود منصرف شدم. مدت درازی نمی‌توانستم تصمیم بگیرم، و دائماً اخذ تصمیم را به تأخیر می‌انداختم. پدرم خیلی نگران بود و يك بار گفت: «پسرك به هر چیز قابل تصویری علاقه دارد، اما نمی‌داند چه می‌خواهد». و من ناچار پذیرفتم که حق با اوست. وقتی زمان ثبت نام در دانشگاه نزدیک شد و می‌بایست تصمیم می‌گرفتیم که در کدام دانشکده اسم بنویسم، ناگهان به خواندن علوم مصمم شدم، لیکن همشاگردیهایم را در مورد آنکه قطعاً علوم تجربی خواهم

-
1. Intuitional
 2. Illuminational
 3. Trance
 4. Peak Experience

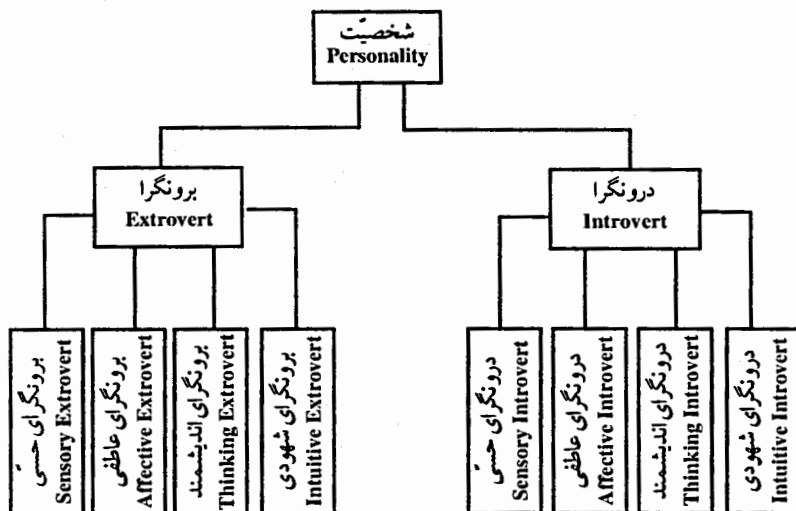
خواند یا علوم انسانی در شك باقی گذاشتم. این تصمیم ظاهراً ناگهانی برای خودش زمینه‌ای داشت. چند هفته قبل از آن، درست موقعی که شخصیت شماره يك و دو من در مورد اتخاذ تصمیم با هم گلاویز بودند، «دو رؤیا دیدم». در رؤیای اول، در جنگلی تاریک بودم که در طول رودخانه‌ی راین قرار داشت. به تلی رسیدم، تل تدفین. شروع کردم به کندن زمین. پس از مدتی با کمال تعجب به چند تکه استخوان رسیدم که متعلق به حیوانات ما قبل تاریخ بودند. توجهم بسیار جلب شد و در آن لحظه فهمیدم که باید به دنبال شناخت طبیعت بروم، شناخت دنیایی که در آن زندگی می‌کنیم و نیز چیزهایی که در اطرافمان وجود دارند. بعد، رؤیای دوم به سراغم آمد. باز هم در جنگلی بودم که جریانهای آب رشته رشته‌اش می‌کرد. در تاریکترین نقطه جنگل استخر مدوری دیدم که در میان بوته‌هایی کوچک قرار گرفته بود. حیوانی مدور که درخششی سیلیسی رنگ داشت و پراز سلولهای کوچک و یا اندامهای شاخک گونه بود. این جانور يك ریشه‌پای غول پیکر به اندازه سه فوت بود. در نظر من، اینکه این جانور با شکوه، بدون وجود هیچ مزاحمی، در مکانی پنهان در آب زلال و پرمق آرمیده، به نحوی ناگفتنی، شگفت انگیز می‌نمود. میل شدید به دانستن در من پیدا شد و در حالی که قلبم بشدت می‌تپید از خواب بیدار شدم. این دو رؤیا به طور مقاومت ناپذیری به نفع علوم تجربی رأی دادند و تمام شك و تردیدهای مرا از میان بردند». براحتی می‌توان دریافت که یونگ آنچنان به دنیای درون خود و مکاشفه و رؤیا دلبسته بود که حتی برای تصمیم‌گیری در خصوص ادامه تحصیلات دانشگاهی خود نیز به رؤیاها و عالم درون وابسته بود. او حتی برای ساختن خانه مورد علاقه‌اش، از ضمیر ناخودآگاه و از دنیای درون خود الهام گرفت و در سال ۱۹۲۲، قطعه زمینی را در بولینگن، کنار دریاچه زوریخ، خریداری کرد تا به قول خودش «بتواند تخیلات و مضامین ضمیر ناخودآگاهش را روی زمین سفت و سخت قرار دهد».

بنابراین بسیار طبیعی است اگر که یونگ از طرفی به عرفان، اشراق، کشف و شهود و مکاشفه چنین گرایش و تمایل عمیقی را داشته باشد و از طرف دیگر برای نخستین بار از طریق کتاب «تعبیر رؤیاها» با فروید و نظریات او آشنا گردد و بدانه‌ها علاقمند شود و نیز

بسیار طبیعی است که یونگ تحت تأثیر همین شخصیت ویژه خود از سویی مفاهیم «برونگرایی»^۱ و «درونگرایی»^۲ را به عنوان يك عامل «دوقطبی»^۳ اساسی در تقسیم بندی تیپ های شخصیتی انسان در نظر بگیرد و نیز در زمینه کنشهای اساسی ساختار روانی انسان، علاوه بر «حس»^۴، «عاطفه»^۵ و «تفکر»^۶، «شهود»^۷ یا الهام یا مکاشفه را نیز به عنوان چهارمین کنش اساسی ساختار روانی، وارد نظریه خود سازد و بدین ترتیب هشت تیپ اصلی شخصیتی را تشخیص داده و معرفی نماید^۸ و از سوی دیگر تحت تأثیر «مُثل افلاطونی» و «نظریات فلاسفه اشراقی» و «عرفان هندی- زرتشتی- آریائی» برای انسان يك «ناخود آگاه جمعی» قائل شود که محل رسوب و ذخیره و نگهداری مفاهیم کهن و الگوهای باستانی یا همان صورتهای مثالی است. نکته جالب توجه و فوق العاده حائز اهمیت

1. Extroversion و یا Extraversion
2. Introversion
3. Bipolar
4. Sense
5. Affect
6. Thinking
7. Intuition

۸. تیبهای هشتگانه شخصیتی که یونگ بدین طریق معرفی می نماید در نمودار ذیل نمایانده شده اند.



در اینجا، این است که یونگ از طرفی به خاطر داشتن شخصیتی کاملاً «درونگرای شهودی» به کشف و شهود و عرفان و اشراق گرایش و تمایل داشته و از طرف دیگر متأثر از «روح زمان» حاکم بر دوران خود در صدد تحصیل در «علوم تجربی و دقیقه» یا «علوم ناب» بوده است. بنابراین یونگ هم نظیر بسیاری از فلاسفه و علما که همواره بین دو قطب «عقل» و «دل» سرگردان بوده و نوسان داشته‌اند، بین «علم» و «عرفان» یا همان «عقل» و «دل» گرفتار آمده بود و بالاخره مشکل اساسی زندگی خود را از طریق انتخاب رشته «روانپزشکی» که به زعم او محل تلاقی این دو مقوله می‌توانست باشد، حل کرد و این رشته را برای ادامه تحصیلات تخصصی و حرفه آینده خود انتخاب نمود و به صورتی بدیع، همچنان که پیش از وی دانشمندان و فلاسفه دیگری نیز از جمله شیخ شهاب‌الدین سهروردی به این کار مبادرت ورزیده بودند، سعی کرد تا بین «علم» و «عرفان» و «عقل» و «دل» انس و الفتی ایجاد کند و این دو مقوله را در نظریه شخصیت خود به یکدیگر نزدیک سازد. (در مورد شیخ شهاب‌الدین سهروردی در فصلهای آتی همین بخش گفتگو خواهیم کرد.)

بدین ترتیب زمینه‌های گرایش به عرفان و اشراق، در وی در سنین بالای عمر شکل نگرفت بلکه او به علت برخورداری از تیپ شخصیتی خاصی، از همان اوان کودکی همواره متمایل به این زمینه و مقوله بود. اما تأثیر پذیری یونگ از عرفان مشرق زمین و فلسفه اشراقی و ادیان کهن، بر اثر مطالعات مستمری که از سنین اولیه عمر و حتی از دوران دبستان آغاز کرده بود و سپس مسافرت‌های فراوانش به آفریقا، آسیا و به میان قبایل بدوی و سرخپوستان آمریکا صورت گرفت، بتدریج در او متبلور شد و قوام یافت که حاصل این تأثیرات عرضه مفاهیم «ناخودآگاه جمعی» و «صورت‌های مثالی» یا «الگوهای باستانی» بود که موضوع این رساله را تشکیل می‌دهند و نیز بسیاری مفاهیم دیگر که از موضوع این رساله خارج هستند و می‌توانند موضوع بررسی‌ها و تحقیقات و رسالات دیگری باشند.

بجز مطالعات مستمر یونگ در فلسفه و عرفان، نقطه عطف تأثیر پذیری یونگ از عرفان مشرق زمین و بویژه هندوستان، در زمانی است که او مسافرت‌های خود را آغاز کرد. خود یونگ در فصل نهم زندگینامه‌اش این سفرها را به چهار مرحله یا نوبت تقسیم کرده

است: ۱- سفر به آفریقای شمالی ۲- سفر به آمریکا و به میان قبایل سرخ پوستان «پوئبلو» ۳- سفر به کنیا و اوگاندا و بالاخره ۴- سفر به هندوستان. البته یونگ سفری را که به اتفاق فروید به آمریکا داشته، جزء این سفرها قلمداد نکرده و شرح آن را در بخش دیگری از زندگینامه خود آورده است، چرا که این سفرها - که نقاط عطفی از جهت تأثیرپذیریهای عرفانی و برخورد مستقیم با تمدنهای کهن و اندیشه‌های سایر ملل هستند - تفاوت ماهوی با سفر او و فروید به آمریکا برای شرکت در بیستمین سالگرد تأسیس دانشگاه کلارک، که اولین سفر یونگ به آمریکا نیز بوده است، دارند.

یونگ در مورد سفر به آفریقای شمالی چنین می‌نویسد: «در آغاز سال ۱۹۲۰ یکی از دوستانم گفت که برای کاری عازم تونس است و پرسید آیا می‌خواهم او را همراهی کنم. بیدرنگ پاسخ مثبت دادم. در ماه مارس به راه افتادیم و نخست به الجزایر رفتیم. از کناره ساحل روانه تونس و بعد سائوس شدیم. در آنجا من رفیقم را به حال خودرها کردم... سرانجام در جایی بودم که آرزویش را داشتم: در کشوری غیراروپایی که به هیچیک از زبانهای اروپایی تکلم نمی‌کرد و مفاهیم مسیحیت بر آن غالب نبود و تژادی دیگر در آن می‌زیست و اثر آداب و رسوم تاریخی و فلسفه‌ای دیگر بر چهره مردمش نقش بسته بود. همیشه آرزو داشتم که «اروپایی» را از بیرون بنگرم. یعنی تصویر او را که از طریق محیطی بکلی بیگانه بر او انعکاس می‌یافت. البته «زبان عربی نمی‌دانستم» و از این بابت عمیقاً متأسف بودم، لیکن برای جبران آن، ناچار در مشاهده مردم و رفتارشان بیشتر دقت می‌کردم. غالباً ساعتها در قهوه‌خانه‌ای عربی می‌نشستم و به گفتگوهای گوش می‌دادم که يك كلمه‌اش را هم نمی‌فهمیدم، اما حرکات مردم و خصوصاً حالات عاطفی آنها را مشاهده و مطالعه می‌کردم. وقتی مخاطبشان اروپایی بود، تغییر ظریفی را که در حرکاتشان پیدا می‌شد می‌دیدم و بدین ترتیب تا حدی یاد می‌گرفتم که سفیدپوستان را خارج از محیطشان و با دیده دیگری نگاه کنم. به نظر من آنچه اروپائیان، آرامش و خونسردی شرقی می‌شمارند جز نقاب نبود و من در پشت آن نوعی بیقراری و قدری هیجان احساس می‌کردم که نمی‌توانستم آن را توجیه کنم. عجب آنکه چون به خاک مغربیه‌ها گام نهادم خود را اسیر احساسی یافتم که از درك آن عاجز بودم. دائم فکر می‌کردم که این سرزمین بوی غربی

دارد، بوی خون، چنانکه گویی خاک غرقه به خون است. به نظرم می‌رسید که این تکه زمین فشار سه تمدن را تحمل کرده است: تمدنهای کارتاژی، رومی و مسیحی (معلوم نیست چرا یونگ اثرات تمدن شکوفای اسلامی در شمال آفریقا را به یاد نیاورده است). آنچه از نوشته یونگ در خصوص این سفر بر می‌آید این است که او در شمال آفریقا با مردمی از دنیایی دیگر برخورد کرده و در مواجهه با فرهنگ اعراب شمال آفریقا بشدت یکه خورده است. البته عربی نمی‌دانسته و لذا خیلی نتوانسته در عمق فلسفه و عرفان اسلامی در آن منطقه غور و تفحص نماید و دریافتهای او محدود به مشاهده رفتار مردم عامی بوده است و مثل همیشه رؤیایها، تفکرات و کشف و شهودهای خودش. یونگ در جای دیگری از شرح این مسافرت چنین می‌نویسد: «... در برابر ما مردی قرار داشت که حتی ساعت جیبی نداشت، تا چه رسد به ساعت مچی، زیرا آشکارا و ناخود آگاهانه کسی بود که همواره می‌بود. او از آن داغ حماقتی که بر اروپائیان نقش بسته است نشانی نداشت. به یقین اروپایی معتقد است که دیگر چیزی نیست که در گذشته بود، لیکن نمی‌داند از آن به بعد به چه تبدیل شده است. ساعت او به او می‌گوید که از «قرون وسطی» به بعد، زمان و مترادف آن، ترقی بر او خزیده و برای همیشه چیزی را از او گرفته است. او با توشه راهی سبک و سرعتی که دائماً شدت می‌گیرد سفر خود را به سوی اهداف نامعلوم ادامه می‌دهد و فقدان جاذبه و «احساس عدم کمال» ناشی از آن را با توهم پیروزیهایش، از قبیل کشتی‌های بخار، راه آهن، هواپیما و موشک، که او را از استمرار خویش جدا کرده و به واقعیتی دیگر از سرعتها و شتابهای بی حد انتقال داده است جبران می‌کند.» ملاحظه می‌گردد که یونگ با کلامی شاعرانه و عرفانی از خود بیگانگی و گم‌گشتگی انسان اروپایی را فریاد می‌زند و نقش يك ناصح بی‌غرض و مسئول را ایفاء می‌کند اما در این کلام آنچه قابل توجه است، دیدگاه عرفانی اوست، و گر نه در سفر به شمال آفریقا، یونگ نتوانسته ارتباط کلامی و نوشتاری لازم را با مردم عرب زبان آن سامان برقرار کند و لذا تأثیرپذیری وی فقط در حد ناظری اندیشمند، و فیلسوفی متفکر بوده که در يك محیط غریبه با فرهنگی ناآشنا قرار گرفته و به مشاهده دقیق و تیزبینانه محیط و مردم پرداخته است.

سفر بعدی یونگ به میان سرخ‌پوستان یوئبلو در آمریکا بوده که از موضوع مورد

بحث ما در این کتاب خارج است و بدان اشاره ای نمی کنیم.

سومین سفر یونگ به آفریقای شرقی و مرکزی، یعنی کشورهای کنیا و اوگاندا بود. در این سفر نیز یونگ به مشاهده رفتار قبایل بدوی و بررسی مسائل مربوط به «توتم»، «تابو»، «کیمیاگری»، و بویژه «ناخود آگاه جمعی» و «الگوهای باستانی» پرداخت و بدین طریق نظریه شخصیت خود را هر چه بیشتر غنا بخشید. از آنجایی که در قبایل بدوی سرخپوستان آمریکا یا قبایل آفریقایی، برخلاف هندوستان و کشورهای کهن آسیایی نظیر چین، ژاپن، ایران و غیره... آثار مدون و نوشتاری در خصوص ارائه سوابق اندیشه و تفکر و فلسفه و عرفان آن سرزمین وجود ندارد، لذا بررسی سفرهای یونگ به آمریکا و آفریقا از موضوع این کتاب خارج است. بنابراین با صرف نظر کردن از ذکر جزئیات آن سفرها، به مسأله اصلی این رساله یعنی ارتباط یونگ با عرفان و فلسفه و ادیان هندوستان و مسافرت وی به آن دیار، می پردازیم. یونگ در خصوص سفر خود به هندوستان، چنین می نویسد: «سفر من در سال ۱۹۳۸ به هند به ابتکار خود نبود، بلکه نتیجه دعوتی بود که حکومت انگلیسی هند از من برای شرکت در جشنهایی به عمل آورد که به بیست و پنجمین سالگرد تأسیس دانشگاه کلکته ربط داشت.

تا آن زمان، درباره فلسفه و تاریخ مذهبی هند بسیار خوانده و به ارزش خرد شرقی عقیده پیدا کرده بودم. لیکن باید به این سفر می رفتم تا خودم نتایجی بگیرم و در درون خویش همچون يك جنین مرده در ظرفی بلورین قرار و ثبات بیابم. هند مانند رؤیایی در من اثر کرد، زیرا در جستجوی خودم بودم و همچنان در جستجوی خودم باقی ماندم، در جستجوی حقیقتی مختص به خودم. این سفر، در مطالعه فشرده ای که در آن زمان در خصوص فلسفه کیمیا می کردم، میان پرده ای را تشکیل داد و این میان پرده چنان گریبان مرا گرفت که جلد اول «Theatrum Chemicum» سال ۱۶۰۲ را که متضمن نوشته های اصلی «ژرار دوس دور ثئوس» است، برداشتم و در طول سفر از ابتدا تا انتهای آن را خواندم. پس بدین سبب بود که این مطلب متعلق به بنیاد اصلی اندیشه اروپایی دائماً به واسطه حالات ذهنی من نسبت به طرز تفکر و فرهنگ خارجی در برابر هم قرار می گرفت. هر دو از تجارب روانی اصیل ناخود آگاه سرزده و از اینرو دو بصیرت یکسان، مشابه و یا لاقابل مقایسه را به وجود آورده بود.

هندنخستین تجربه مستقیم از فرهنگی بیگانه و کاملاً متمایز را به من داد. روی هم رفته عناصر متفاوتی سفر مرا به آفریقای مرکزی تعیین کرده بود، و فرهنگ نقش عمده‌ای در آن نداشت. در آفریقای شمالی، هرگز امکان سخن گفتن با کسی را نیافتیم که بتواند فرهنگ خود را در قالب کلمات برایم بیان کند. لیکن در هند اقبال سخن گفتن با نمایندگان که طرز تفکر هندی داشتند و مقایسه آن با شیوه اندیشه اروپایی را یافتیم. من با «اس. سوبرامانیا ایر»، گورو^۱ (= پیر، مرشد، رهبر مذهبی - عرفانی در هندوستان) مهاراجه میسور که چندی میهمانش بودم و نیز با اشخاص دیگری که بدبختانه نامشان را فراموش کرده‌ام گفتگوهای کاوشگرانه داشتم. در عین حال جداً از به اصطلاح «مردان مقدس» اجتناب کردم. زیرا باید با حقیقتی متعلق به خودم سر می‌کردم، نه آنکه از دیگران چیزی را می‌پذیرفتم که خود به کسب آن قادر نبودم. اگر به آموختن از مردان مقدس مبادرت می‌کردم و به حقیقت آنان تن در می‌دادم، این را به منزله سرقت تلقی می‌کردم. من در اروپا نیز نمی‌توانم از شرق وام بگیرم، بلکه باید زندگی ام را از آنچه خود دارم بسازم، از آنچه وجود درونی ام به من می‌گوید و یا طبیعت فرا راهم می‌نهد. در هندوستان اصولاً توجهم به مسأله مربوط به طبیعت روانی شر معطوف بود و بسیار تحت تأثیر روشی قرار گرفتم که این مسأله را در زندگی روحانی هندی همساز کرده است و من آن را در روشنایی تازه‌ای دیدم. در گفتگویی بایک چینی فاضل نیز بارها تحت تأثیر این واقعیت قرار گرفتم که این مردمان می‌توانند به اصطلاح شر را همساز کنند، بی‌آنکه «بی‌آبرو» شوند. در غرب مانمی توانیم چنین کنیم. ظاهراً مسأله اخلاق در نظر شرقیان مقام اول را ندارد، حال آن که برای ما دارد (به نظر نمی‌رسد که این برداشت یونگ از شرقیان چندان صحیح باشد). از نظر شرقیان خیر و شر به گونه‌ای معنی‌دار در طبیعت جای دارند و فقط در جات مختلف یک چیزند. من دیدم که معنویت هندی، خیر و شر را به یک اندازه در بر می‌گیرد. مسیحی برای خیر می‌کوشد و به شر تسلیم می‌شود و هندی خود را خارج از خیر و شر احساس می‌کند و برای ادراک این حالت، از طریق یوگا به مراقبه می‌پردازد.

در مطالب فوق به وضوح مشاهده می‌گردد که یونگ قبل از سفر به هندوستان و در

طول سالیان متمادی، مطالعه عمیق و گسترده‌ای در عرفان، فلسفه و دین هندو و بودا داشته است و کاملاً تحت تأثیر این معارف بوده و در طی سفر به هندوستان در پی تحکیم و تعمیق معلومات گذشته خود و دیدن همه آن چیزهایی بود که در کتابها خوانده بود و عمیقاً مایل بود آنها را در عمل و در برخوردهای ملموس، از نزدیک مشاهده کند و بیازماید. ذهن یونگ در زمان سفر به هندوستان تهی از مفاهیم عمیق عرفان و فلسفه هند نبود، برعکس او کاملاً در این موارد متبحر و صاحب نظر بود و مسافرت به هند برای او یک فرصت طلایی بود تا اندیشه‌ها و دانش خود را در عرصه عمل، تجربه نماید و با آن فرهنگ عمیق و برای او کاملاً آشنا و مأنوس برخورد نزدیک داشته باشد. «میگوئل سرانو»^۱ متفکر و عارف شهیر شیلیایی که به مدت ده سال سفیر کبیر شیلی در هندوستان بود و با «جواهر لعل نهرو»^۲، «دالایی لاما» و خانم «اینراگاندی» دوستی و مراوده داشته است و از صاحب نظران عرفان هندوستان به شمار می‌رود، در کتاب خود تحت عنوان «با یونگ و هسه» که به فارسی ترجمه و منتشر شده است، خاطرات آشنایی خود با یونگ و تأثیرات عمیقی را که یونگ از فلسفه و عرفان و دین هند گرفته بود، چنین شرح می‌دهد: «در دسامبر سال ۱۹۵۷ نامه‌ای به دکتر یونگ نوشتم و مقاله‌ای را که در هندوستان تایمز نوشته بودم برای او ارسال داشتم. عنوان این مقاله «به صلیب کشیدن من» بود و آن را از یکی از عبارات سخنرانی معاون رئیس جمهوری آن زمان هندوستان الهام گرفته بودم، یعنی از «ساروایی رادا کریشنان»^۳ که در اوایل آن سال نطقی خطاب به کنگره مذاهب در دهلی ایراد کرده بود. یونگ خودش مستقیماً جوابی به من نداد، اما من از طریق منشی او «آنیلا یافه» پی بردم که مقاله مرا خوانده است. یونگ به سبب مشغله زیاد و بیماری نمی‌توانست شخصاً جواب بنویسد. آن دوران در هند برای من دوران عجیبی بود. گذاشته بودم تاروهای بی‌هدف بگذرند و خودم را خارج از زمان حس می‌کردم. احساس زندگی از من

1. Miguel Serrano

2. Jawaharlal Nehru

۳. Sarvapalli Radha Krishnan: در سال ۱۹۵۲ معاون رئیس جمهور و در سال ۱۹۶۳ رئیس جمهور هندوستان شد. او حکیمی خردمند بود که در فلسفه و عرفان و حکمت و سیاست صاحب نظر و مشهور بود و چند کتاب معروف دارد که بعضاً به فارسی ترجمه شده‌اند. ایشان در سال ۱۳۴۲ شمسی و در اوایل ریاست جمهوری خود مسافرتی رسمی به ایران داشتند.

منفك شده و به وسیله خود آگاهیم همچون خس و خاشاك بر باد رفته‌ای رانده شده بود. گاهگاهی در وضعیت «نیلوفر آبی»^۱ می‌نشستم و مشغول «تمرکز»^۲ یوگا می‌شدم و مخصوصاً ذهنم را بر ورد مقدس «اوم»^۳ متمرکز می‌کردم. اگر بخواهم اصطلاح یونگ را به کار ببرم، باید بگویم که آن روزها واقعاً به خاطر روانم «مجاهده» (Fighting) می‌کردم. در آن زمان داستانی نوشتم، موسوم به «ملاقات‌های ملکه سبا». در آن موقع نمی‌دانستم که این داستان فقط اولین نمونه از داستانهای مشابهی است که بعد از این متوالیاً از اضطرابات عجیب درون من نشأه خواهند گرفت. هنگامی که برای نخستین بار یونگ را دیدم يك نسخه از این اولین کارم را که در آن سمبلهای شرقی و غربی درهم آمیخته و با حوادث زندگی خود من ترکیب شده بودند به او دادم.

نقش هندوستان در مسأله ارتباط من با یونگ، بیش از این نیازی به تأکید ندارد. اگر شناخت من از هند نبود، شاید هرگز به طرف آن مرد بزرگ جلب نمی‌شدم و خلاصه اینکه هندوستان حلقه‌زنجیری بود که ما را به هم پیوست، زیرا یونگ هم مانند «هرمان هسه» برای هند اهمیت بسیاری قائل بود. خانم «ایندر اگاندی» دختر «جواهر لعل نهرو» نخست‌وزیر هندوستان، نخستین بار مرا با «دروتی نرمان»^۴ - يك خانم روشنفکر آمریکایی که به یونگ و آثارش درباره سمبلها علاقه داشت - آشنا کرد. هنگامی که خانم نرمان فهمید که دوست دارم

۸. Lotus Position: نوعی نشستن خاص که در «یوگا» معمول است. در این حالت، چهارزانو می‌نشینند و دستها را روی کاسه زانوهارا می‌کنند و این اشاره به نیلوفر است که بر روی آب مرداب (دنیا) می‌ماند و خیس نمی‌شود و در نتیجه رمز انقطاع است. برخی گفته‌اند در تمرینات فکری یوگا، به این خاطر به حالت نیلوفر آبی می‌نشینند که انرژی‌های روانی از ستون فقرات به مغز برسند و شکوفا شود، همچنان که برگهای نیلوفر آبی از اعماق تاریک آب به طرف نور بیرون آمده، بر روی آب شکوفا و شناور می‌شود.

۲. Concentration: یعنی تمام ذکر و فکر خود را متوجه يك موضوع ساختن؛ غرق شدن در يك فکر و موضوع؛ ذهن خود را بر روی مطلبی متمرکز ساختن؛ خلسه، مراقبه، تجمع حواس.

۳. OM: این کلمه ذکر مقدس هندوست و به عنوان سحر و ورد به کار می‌رود و رمز برهماست. آقای جلالی نائینی در حاشیه صفحه ۹۰ به‌گودگیتا می‌نویسند: «... نزد هندوان کلمه بسیار مقدسی است که در ابتدای کتب مقدسه آنها نوشته می‌شود و شبیه لفظ «هو» عربی است و آن را به قدری مقدس می‌دانند که هنگام تلفظ نباید غیری این کلمه را بشنود و نیز به وقت خواندن «وداها» و زمان ختم آنها کلمه «اوم» را زیر لب به طوری که کسی نشنود ادا می‌نمایند...»

با یونگ ملاقات کنم، به دکتر «یولانده یاکوبی»^۱ یکی از شاگردان یونگ در زوریخ تلگراف کرد و از او خواست که ترتیب ملاقات ما را بدهد. حتی با کمک دکتر یاکوبی هم ملاقات با یونگ در آن روزها آسان نبود، زیرا او در انزوای کامل به سر می برد. هنگامی که با خانم یاکوبی در زوریخ ملاقات کردم، گفت که دکتر یونگ در «لوکارنو» مشغول گذراندن تعطیلات است. چون می بایست در سر راهم برای ملاقات با «هرمان هسه» از لوکارنو عبور کنم، تصمیم گرفتم که سعی کنم یونگ را در آنجا ببینم و بدین ترتیب بود که سرانجام در بعد از ظهر روز ۲۸ فوریه ۱۹۵۹ خود را در سرسرای عظیم «هتل اسپالانا» منتظر دکتر یونگ یافتم. او را که از پلکان مرکزی هتل پائین می آمد فوراً شناختم. بلندقد اما کمی خمیده بود. بر سرش مشتی موی سفید بود و پیهی در دست داشت. با مهربانی و خوشخویی به انگلیسی با من سلام و تعارف کرد و مراد عوت کرد تا در گوشه ای نزدیک به نرده بنشینیم. آنجا کاملاً تنها و بدون مزاحم بودیم. بعد گفت: فکر می کنم شما مستقیماً از هند آمده باشید. من مدتی قبل آنجا بودم و می کوشیدم تا هندوها را امتقاعد کنم که غیر ممکن است خودشان را از فکر «من» یا خود آگاهی حتی در عمیق ترین حالات «سامادی» (خلسه، مستغرق شدن) رها سازند.

بدین ترتیب دکتر یونگ بلافاصله به اصل مطلب پرداخت. حالت و حرکات دست و گفتار او موقرانه و دلنشین بود. اما در ورای آن، شور و حرارتی پرتوان که نشانه سلامت حیات فوق العاده او بود پنهان بود. یونگ در آن زمان تقریباً ۸۴ سال داشت. دکتر یونگ ادامه داد: هنگامی که در دانشگاه کلکته در بنگال بودم، این موضوع را با اساتید و علمای برهمن در میان گذاشتم، اما آنان قادر به درک مطلب نبودند. کوشیدم برای آنان روشن کنم که اگر مثلاً «راما کرشنا»^۲ می توانست در لحظات جذبه عمیق خود، کاملاً از خود آگاهی خود

۱. Jolande Jacobi: شاگرد و همکار مورد اعتماد یونگ که مقاله «سمبولها در يك تحليل فردی» از او به فارسی ترجمه شده است (در کتاب انسان و سمبولهایش - ترجمه ابوطالب صارمی).

۲. Ramakrishna (1836-1886): «راما کرشنا» از عرفا و روحانیون معروف هند است که در غرب نیز پیروانی داشت و هم اکنون در بسیاری از کشورهای غربی، شاخه هایی از مسیون راما کرشنا را می توان یافت. «رومن رولان» نویسنده مشهور، سرگذشت او را نوشته است. او تمامی ادیان را در وصول به حق، بر حق می دانست. مباحث خداشناسی را ساده کرد و بر اساس محبت بنا نهاد.

رهایی یابد، در این صورت خود آن لحظات باید فاقد وجود بوده باشند. پس او هرگز نمی تواند آن لحظات را به یاد بیاورد و یا ثبت کند و یا حتی از مخیله اش بگذرد که چنین لحظاتی اصلاً وجود داشته اند (حکمای اسلامی نظیر کندی، فارابی، ابن سینا، غزالی و نیز شیخ شهاب الدین سهروردی از این حالت جهت استدلال و اثبات غیر مادی بودن نفس استفاده کرده اند). همان طور که او صحبت می کرد، فهمیدم که باید خودم را نسبت به لحظاتی که بین ما می گذرد خیلی «خود آگاه» نگه دارم و کوشیدم تا آنجا که ممکن است خیلی «تیز و هوشیار»^۱ باشم. دریافتم که گذشته از نیرویی که به هنگام سخن گفتن از او ساطع می شود، دارای مهر و محبت، و عطوفت مشخصی است که احیاناً با يك حس طنزی یا حتی طعنه و کنایه درهم می آمیزد. مهم تر از همه، از يك جو مشخص «غیبت»^۲ یا رمز و راز در حول و حوش او آگاه بودم. زیرا می دانستم که اگر اتفاقاً برخی از کیفیات متضاد درون او به هم اتصال یابند، این مرد مهربان و رؤف قادر خواهد بود، خود را به يك وجود ستمگر و مخرب تبدیل کند. ... اما برگردیم به صحبت های یونگ: از آنجا که «ناخود آگاه» در حقیقت به معنی نا آگاه بودن است، هیچکس نمی تواند مادامی که زنده است بدان وضع دست یابد و قادر باشد بعدها آن را به خاطر آورد، اما هندوها مدعی این حالتند. در مورد پیاد آوردن باید بگویم که همواره يك تماشاگر و ناظر آگاه وجود دارد که عبارت از نفس یا وجود آگاه است. من همه این مطالب را قبلاً با مهاراجه ای که قطب «میسور»^۳ بود بحث کرده ام. ... یونگ مکتبی کرد و پیپ خود را چند بار به نرده زد. من گفتم: همیشه اندیشیده ام که هندو می کوشد تا از «من» خلاصی یابد تا بتواند از چرخ دوار «سامسارا»^۴ بگریزد. ابدیت برای او مثل يك

1. Observant

2. Absence

۳. Mysore: شهری در جنوب هندوستان، در ایالت کارناتا کاو در جنوب شهر بنگلور. در گذشته میسور یکی از شهرهای بزرگ و مهم هند و حتی مرکز ایالت و مدتی هم پایتخت حکومت شبه جزیره دکن بود. این شهر مقر مهاراجه میسور بوده است. دیار تمان روانشناسی میسور، یکی از قدیمی ترین دیار تمان های روانشناسی در بین دانشگاه های هند است.

۴. Samsara: در آئین بودایی، آن پیدایش های (حیات و ممات های) پی در پی مدلول و از قالبی به قالب دیگر رفتن است که آدمی را از وصول به «نیروانا» باز می دارد. پس برای رهایی از این مرگ و زندگی های مستمر باید از این گردونه

حالت مداوم بیخوابی است و بنا بر این می‌خواهد خود را با مفهوم «کلی» درهم آمیزد و ترکیب کند. این امری است که هندوهای امروز در طلب آند؛ اما همان طور که مسبقاً سده‌ها در صدد امری کاملاً متفاوت بودند. من از حرفهای شما چنین استنباط می‌کنم که می‌خواهید میان «من» و آنچه که آن را اعتلا می‌دهد، همزبانی برقرار کنید و به نظر می‌رسد که دوست دارید روشنی خود آگاهی را هر چه بیشتر و بیشتر در ناخود آگاهی بتابانید (فرافکنی کنید)... و هر چند شما درباره ناخود آگاه جمعی سخن می‌گوئید، اما بر مبنای قانون تقابل چنین به ذهنم متبادر می‌شود که يك «خود آگاه جمعی» هم ممکن است وجود داشته باشد و حتی يك «فوق خود آگاه». آیا می‌توان احتمال داد که شاید این همان حالتی باشد که منظور نظر يك هندوست هنگامی که متحمل «سامادی»^۱ و یا حتی بالاتر، «کی والیا»^۲ می‌شود، در آرزوی وصال آن است؟ شاید برای رسیدن به آن حالت، برای رسیدن به «فوق خود آگاه»، آدمی باید از خود آگاه عقلانی روزمره خلاصی یابد. بدین ترتیب اختلاف نظر شما و هندوها ممکن است نتیجه سوء تفاهم و یا نقصان در درک مقصود واقعی هندو از بیان این معنا باشد که او می‌خواهد بر «من» فائق آید. یونگ گفت: بله، کاملاً

→

گریخت. «سامسار» همان تناسخ در دین هندو است و شباهت کاملی به مفهوم قدیمی «سامسکار» (Samskara) هندویی دارد. سامسکار در فلسفه، عرفان هندی مشتمل است بر تجارب انباشته شده از زندگیهای متعدد فرد، که قیمت آن شاید به خاطر کم رنگ و بی نور دوران زندگی کردن فرد در شکل گل نیلوفر آبی می‌رسد. «اکانت اسواران» (Sknas Es- waran) در کتاب «بهاگوات گیتا» برای زندگی روزمره «درباره سامسکار می‌نویسد: «آن چیزی نیست جز هزاران بار تکرار پی در پی يك فکر... به عنوان مثال يك شخص عصبانی، سامسکارایی باز مینه‌ای (به عبارت دیگر «ناخود آگاهی») دارد که درباره هر چیزی عصبانی شود». مفاهیم «سامسار» (در آئین بودایی) و «سامسکار» (در آئین هندو) همان دو مفهوم کلیدی و اساسی و مهمی هستند که یونگ با الهام گرفتن از آنها، دو مفهوم «ناخود آگاه جمعی» و «صور مثالی» را پدید آورد.

۱. Samadhi: در متون کهن عرفان هندی آمده است که اندیشه با سرعت فوق العاده‌ای شروع شده، رشد یافته و پایان می‌یابد. با برخی از ورزشهای ذهنی از قبیل «مراقبه» (Meditation) می‌توان به سطحی از آگاهی رسید که بتوان عملاً ایجاد شدن اندیشه‌ها را مشاهده کرد. بدیهی است که بین پایان يك اندیشه و آغاز اندیشه دیگر، مکث و فاصله‌ای است که هنگامی که خود آگاهی ما تکامل یافت، قادر خواهیم بود به داخل آن فضا وارد شویم و بدین ترتیب به ورای ذهن برویم، به این وضع یا حالت «سامادی» گویند که يك حالت خوشی و سعادت مطلق است. پس «سامادی» نهایتاً حالتی از آرامش مطلق است که در آن فراز و نشیبی نیست، اندوه و شادمانی را در آن راهی نیست. وحدت با ذات لایزال است. ۲. Kaivalya: نجات خود به وسیله خود است و آن در آئین جین و وودائتا آخرین مرحله رستگاری است که به آرامش مطلق ختم می‌شود. کیوالیا همچنین اسم یکی از اپانیسادهای مکتب یوگا است و از کتب فرقه شیوا برستان محسوب می‌شود.

محتمل است. زیرا هندوها به طور چشمگیری در بیان مطالب عقلانی ضعیف‌اند. آنان بیشتر به تمثیلات یا صور ذهنی می‌اندیشند و علاقه‌ای به استدلالات عقلانی ندارند. این البته يك وضعیت عمومی در همه شرق است... اما فرضیه شما درباره «فوق خود آگاه»، يك مفهوم متافیزیکی است و در نتیجه خارج از حیطه علایق من است. من مایلم فقط بر مبنای واقعیات و تجربیات پیش بروم. من تاکنون مرکز ثابت و مشخصی برای «ناخود آگاه» نیافته‌ام و اعتقاد هم ندارم که چنین مرکزی وجود داشته باشد. چیزی که من آن را «نفس» می‌نامم يك مرکز وهمی است که بین «من» و «ناخود آگاه» قرار گرفته است، و محتملاً معادل آخرین درجه نمود طبیعی فردیت در حالت تکمیل یا کلیت است. همان طور که طبیعت دوست دارد خودش را بیان کند، همان طور هم آدمی این میل را دارد و «نفس» آن رؤیای کلیت است. بنابر این «نفس» يك مرکز وهمی، يك چیز ساختگی است. هندوها در این باره مطالب خردمندانه‌ای نوشته‌اند. طبق نظر فلاسفه «سانکیا»^۱، «پورو شا» «نفس» است و «آتمن»^۲ هم ممکن است چیزی شبیه به نفس باشد. اما تعاریف ایشان همیشه به شکل تمثیل بیان می‌شود. آیا داستان مریدی را که به دیدار استادش رفت تا درباره آتمن سؤال کند شنیده‌اید؟... استاد به او گفت: همه چیز آتمن است. اما مرید سمج بود و پرسید: آیا فیل مهاراجه هم آتمن است؟ استاد جواب داد: آری، شما خودتان هم آتمن هستید و فیل مهاراجه هم آتمن است. بعد از این مرید با رضایت کامل از نزد استاد رفت. در راه به فیل مهاراجه برخورد، اما کنار نرفت؛ زیرا با خودش فکر کرد که اگر هم او و هم فیل هر دو آتمن هستند پس یقیناً فیل او را خواهد شناخت. حتی موقعی که فیلان بر سرش فریاد کشید که کنار برو، باز هم حرکت نکرد و بالاخره فیل او را با خرطومش گرفت و به گوشه‌ای پرت

۱. Samkya (که به صورت Samkhya هم نوشته می‌شود) به فلسفه بی‌خدا معروف است، زیرا به وجود خدایی انسان‌وار قایل نیست. این فلسفه بر دو اصل مبتنی است: یکی «پورو شا» (Purusha) که جان ازلی است و دیگری «پراکرتی» (Prakriti) که ماده ازلی است و فلاسفه اسلامی پورو شا را «نفس» و پراکرتی را «هیولی» می‌نامند. پراکرتی که بنیاد هستی است و جهان از آن کمال می‌پذیرد، بر اثر پورو شا شکل و جان می‌یابد.

۲. Atman: واژه‌ای است سانسکریت به معنی روح و اصل زندگی و حیات. آتمن همان حقیقت باطنی و درونی است که پس از مرگ آدمی به جان جاودانی و کلی می‌پیوندد.

کرد. روز بعد خسته و کوفته به نزد استادش رفت و گفت: شما گفتید که من و فیل هر دو آتمن هستیم، اما ببینید که فیل با من چه کرده است! استاد کاملاً آرام بود و از مرید خود پرسید که فیلبان به او چه گفت؟ مرید پاسخ داد: به من گفت از سر راه کنار برو. استاد گفت: شما می بایست به حرف او گوش می کردید زیرا فیلبان هم آتمن است! یونگ در حالی که می خندید، گفت: بدین ترتیب هندوها برای هر چیزی جوابی دارند. آنها خیلی چیزها می دانند... من گفتم: هندوها کاملاً در جهان سمبل ها زندگی می کنند. آنان در سمبل ها تأثیر می گذارند و از آنها تأثیر می پذیرند اما آن را تفسیر نمی کنند، زیرا این خراب کردن سمبلهاست. گمان می کنم علت اینکه آثار شما چندان در هند شناخته نشده و مورد بحث قرار نگرفته است، همین باشد. حال آن که شما عمر درازی را وقف فرهنگ هند و کلاً فرهنگ شرق کرده اید. آخر شما سمبلها را تفسیر می کنید. اما برعکس در کشور من بسیار شناخته شده اید و آثار شما خوانندگان زیادی دارد. یونگ گفت: می دانم. همیشه از شیلی و کشورهای دیگر آمریکای جنوبی نامه دارم. اما از آنجا که همه آثارم را خطاب به خودم نوشته ام این امر مرا شگفت زده می کند. همه آثاری که نوشته ام چیزی نیستند مگر محصولات فرعی یک جریان خصوصی کسب «فردیت»^۱ و حتی آنهایی که به وسیله زنجیره های «هرمی»^۲ به گذشته و یا به اقرب احتمالات به آینده مربوط می شوند نیز از این

۱. Individuation: روندی است که منجر به حصول تشخص کامل و شخصیت تمام می شود Individuality مشخصات کلی یک شخص است که او را از دیگران متمایز می کند. روند کسب فردیت از نظر یونگ از این قرار است: «فرآیندی که در جریان آن «خود آگاه» و «ناخود آگاه» در درون فرد می آموزند که همدیگر را بشناسند، محترم بشمارند و همساز شوند، این موضوع جوهر و عصاره فلسفه زندگی را از نظر یونگ ارائه می کند: انسان فقط زمانی تمام عیار، وحدت یافته، آرام، کامل، بارور و شادمان می شود که فرآیند فردیت کامل گردد، یعنی زمانی که خود آگاه و ناخود آگاه او بیاموزند که در صلح و صفا و مکمل یکدیگر باشند. (انسان و سمبولهایش - ترجمه ابوطالب صارمی - صفحه ۱۵)

۲. Hermetic: و یا «آثار هرمی»: «Corpus Hermeticum». توضیح: چنانکه می دانیم پس از انقراض امپراتوری اسکندر، یونان عملاً از صحنه سیاست محو شد ولی پس از آن و در دوره ای که بحق دوره «یونانی مآبی» (Hellenistic) نامیده می شود، فرهنگ یونانی به نحو گسترده ای نشر یافت. خصوصیت بارز این دوره که با بحرانی عمیق همراه با نیازی عجیب به فرار از واقعیت توأم است، اختلاط اندیشه یونانی با اندیشه های شرقی و بویژه عبرانی است. پس از آنکه «رُم» از لحاظ سیاسی و به حکم ضرورت «آتن» را مغلوب می کند و جای آن را می گیرد، نخستین سرزمینی که به صورت مرکز حیات عقلی و اخلاقی در می آید، اسکندریه بطلمیوسی است که چون کوره وسیعی، سنتها و اعتقادات و

مقوله‌اند. اما چون هدف این نبوده که مشهور شوند و خطاب به توده مردم نوشته نشده‌اند، گاهی از موفقیت‌های اتفاقی که اینجا و آنجا داشته‌ام نگران می‌شوم. می‌ترسم که این خوب نباشد، زیرا کار واقعی در سکوت کمال می‌پذیرد و تنها بر اذهان عدهٔ خیلی زخمه می‌زند. يك ضرب المثل قدیمی چنین می‌گوید: «اگر مردی تنها در اتاقش بنشیند، به اندیشه‌های راستین می‌اندیشد و صدای او را از ورای هزاران فرسنگ خواهند شنید...»

دکتر یونگ پیش از ادامهٔ بحث، برای لحظه‌ای خاموش ماند، و سپس ادامه داد: بله، هندوستان کشور فوق‌العاده جالبی است و شما باید تجربیاتتان را جدّاً زنده نگه دارید... آری باید به طور جدّی آنها را زنده نگه دارید تا زمانش برسد... من هم خواستم با آن جهان

→ خواسته‌های مبهم اقوام بسیار گوناگونی مانند اقوام یونانی، مصری، یهودی و سریانی را می‌گذارد و با هم ترکیب می‌کند. با این همه و با وجود ابتکارات شگفت‌انگیزی که بر اثر توسعه و ترقی این شهر پدید می‌آید، در این دوره پژوهش‌ها و موشکافی‌های منطقی عموماً رو به افول می‌گذارد و بر عکس، افکار آمیخته با خیالبافی و اعمال و مراسم عجیب و خرافات غریب فروزی می‌گیرد. از جمله، توجه بیش از حد به روح فرد و سرنوشت آن پس از مرگ به صورت و سواس در می‌آید و کنج‌کاوی افراد را در جهت خاصی سوق می‌دهد. مثلاً می‌خواهند مذهب «اورفئوسی» را علمی ملهم و بسیار قدیم قلمداد کنند و در آثار «همروس» در پی استعارات و کنایاتی دال بر حقایق نهانی (Occult) هستند، یا در آثار «افلاطون» اسطوره‌هایی را جستجو می‌کنند که باید مانند کتاب مقدس تفسیر شود... بدین ترتیب، میان ادیان اختلاطی به وجود می‌آید که آن را به فردی افسانه‌ای موسوم به «هرمس» مصری (یا «ادریس») ملقب به «هرمس اله‌راسمه» یا «هرمس سه بار کبیر» (Trismegistos) که گویا مظهر خدای بزرگ مصری «توت» (Toth) بوده است، نسبت می‌دهند. در قرون دوم، آئین «غنوصی» یا «گنوسی» (یا «معرفت اشراقی» و یا «عرفان» = Gnosis) و یا Gnose که آن را به «زرتشت» نسبت می‌دهند، در «انطاکیه» (Antiochus) ظهور می‌کند و مخصوصاً در میان مسیحیان رواج می‌یابد. باید توجه داشته باشیم که یونگ از پیروان «آئین غنوصی» بود و در عکس معروفی که از وی در کتابخانه‌اش گرفته شده، انگشت غنوصی در انگشت دست چپش دیده می‌شود. او همچنین در پی یافتن اسرار «آئین هرمنسی» و «کیمیاگری» بود و در این زمینه در کتاب معروف خود «روانشناسی و کیمیاگری» (Psychology and Alchemy) که در سال ۱۹۴۴ نوشته است و به فارسی هم ترجمه شده، مفصلاً توضیح داده است. یونگ همچنین در فصل هفتم کتاب «خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها» تحت عنوان «کار»، توضیح می‌دهد که بین سالهای ۱۹۱۸ و ۱۹۲۶ جدّاً و عمیقاً به مطالعه آثار غنوصی‌ها پرداخته است. با توجه به اینکه آئین هرمنسی و غنوصی آمیخته‌ای از عرفان، فلسفه اشراقی افلاطون، تفکرات و ایده‌های زرتشتی و اساطیر کهن مصر و غیره... است لذا به ضرر قاطع می‌توانیم بگوئیم که یونگ با همه این مسائل آشنایی عمیق داشته است و از آنها کاملاً تأثیر پذیرفته. از طرفی چنانکه در فصل بعدی همین رساله خواهیم دید، «شیخ شهاب الدین سهروردی» شاگرد «مجدالدین جیلی» (که خود از طرفداران حکمت هرمنسی و شیوهٔ عرفانی بود) بوده است، لذا تعجبی ندارد اگر عقاید و آراء شیخ اشراق با نظریات یونگ مشابه و نزدیک باشد. در این باره بعداً سخن خواهیم گفت.

مواجه شوم و در مقام يك محصول غرب مسیحی آن را از راههای شخصی خودم تجربه کنم و به آن مناطق درون خودم که با مناطق درون هندوها تطابق دارند، حیات ببخشم، بلکه چیزی را که در غرب و در طی این همه سال در خواب بود، بیدار کنم و به این دلیل بود که در سال ۱۹۳۸ به هندوستان رفتم.»

در ادامه این مطالب باز هم به موارد متعددی برخورد می کنیم که بیانگر شناخت عمیق یونگ از «دین- عرفان- فلسفه» هندو و آئین بودا، مدتها قبل از سفر به هندوستان هستند و جهت اجتناب از اطالة کلام از ذکر همگی آنها خودداری می نمائیم.

اکنون لازم است به اختصار به وجوه اساسی و مفاهیم بنیادی فلسفه و عرفان هندی و یا به عبارت دیگر «تفکر هندی» بپردازیم تا بتوانیم وجوه اشتراك آن با نظریات یونگ و چگونگی تأثیرپذیری یونگ از نحله های فکری هندوستان را نشان دهیم. شکاف عمیقی که بین «فلسفه» و «دین» در مغرب زمین به وجود آمد، در هندوستان هرگز اتفاق نیفتاد. زیرا مکاتب فلسفی هند یا به قول خود هندیان، «نظرگاههای فلسفی»^۱ همواره معطوف به هدفی واحد بوده اند. مکاتب فلسفی برهمنائی اعم از مکتب منطق، طبیعیات، جهان شناسی، کلام و حکمت متوجه يك غایت هستند و این غایت نیز «رستگاری»^۲ است. رستگاری ارزشی است مطلق که هم متضمن وجود قبلی حقیقتی مطلق است و هم نظام وجودی بشر و انسانیت او را به محك «زنده آزادی»^۳ متعین می سازد. «زنده آزاد» کسی است که در اقیانوس «زایشهای دوباره»^۴ گزرگاهی یافته و بدان سوی ساحل پیوسته است. بنابراین رستگاری ارزشی است غایی که هم بانی دیانت است و هم بنیانگذار فلسفه. اگر فلسفه غرب از سقراط به بعد «پرسشی» است و به موجود یا وجود و بنابراین به «چرایی» امور پرداخته است، فلسفه هندی ضمن اینکه از چرایی امور می پرسد، علت آن را نیز قبلاً به دست می دهد، بدین معنی که پرسش ناظر بر چرایی امور از پیش متضمن «از این روی» آنها نیز

1. Darsana

2. Moksa

3. Jivan - mukti

4. Samsara

هست، چه علت و مبنایی که آن را بنا می دهد هر دو در اصل یکی هستند. به این پرسش که چرا اصولاً فلسفه ای باید باشد، پاسخ می دهد: زیرارستگی هست و به اینکه چرا رستگاری باید وجود داشته باشد، پاسخ می دهد: چون «کارما»^۱ (یعنی زایش دوباره یا همان عقیده تناسخ) هست. «کارما» وجود دارد از این رو که جهل و «غفلت»^۲ هست و غفلت هست چون «درد»^۳ موجود است. پس «درد» هم نقطه آخر این تسلسل است و هم نقطه آغاز چنین جریان معکوس. «بودا» می گوید: «همه چیز درد است و همه چیز گذراست». «پاتانجالی» مؤسس مکتب «یوگا» می افزاید: «علت درد، غفلت و نادانی است». یوگا (کشف حجابهای نادانی و غفلت) نابودکننده غفلت است و نتیجه آن «اشراق»^۴ است و سرانجام آن رستگاری است. فلسفه در هند، یا معرفت به برهمن است و یا معرفت به «خود»^۵.

فلسفه هندی نه فقط فلسفه است، بلکه طریق رستگاری نیز هست و به همین جهت است که با دیانت اینچنین دمساز است. دیانت و فلسفه دو وجه حقیقتی واحدند: دیانت به همان اندازه فلسفی است که فلسفه آراسته به دیانت است. زیرا یکی از خصائص اساسی دیانت، استعداد آن برای تقبل تجلیات قدسی است. این استعداد را ما در تفکر هندی به صورت «درد» می یابیم. فقط آن دیانتی زنده تلقی تواند شد که بتواند به زبان رمز و تمثیل سخن گوید و بینش اساطیری اش از برکت فیض قدسی برخوردار شود و ارتباط با مبدأ فیض از طریق انجام دادن مراسم آئینی میسر گردد. دیانت آنگاه رو به انحطاط می نهد که تمثیلات ازلی قوه بیان خود را از کف بدهد و مبدل به استعارات عادی شود، به عبارت دیگر، مفاهیم صرفاً منطقی جایگزین تمثیلات معنوی گردند، مبدأ و عالم به درجه ارتباطات ذهنی تنزل یابند و مراسم آئینی که هدفشان ارتباط با مبدأ و «بازنیادی» هستی است، از درجه اعتبار ساقط گردند.

تفکر هندی هیچگاه ارتباط جوهری خود را با زبان تمثیل از دست نداده است و

1. Karma

2. Avidya

3. Duhkha

4. Jnana

5. Atmavidya

فراموش نکنیم که یکی از بزرگترین متفکران هندو، یعنی «استاد شانکارا»، هم یوگی توانا و هم عابدی است شوریده که «شیوا» را می پرستید. فلسفه آنگاه به سطح مباحثات عقلی محض تنزل می کند که اصول تفکر صرفاً بر عقل انسان استوار گردد. و بس. حتی متفکران مسلمان پیرو فلسفه مشاء نظیر «ابوعلی سینا»، دیدگاهی باز به عالم مثالی خیال داشته اند. رساله «حی بن یقظان»^۱ مؤید این قول است (با مطالعه این رساله و دور رساله مشابه دیگر ابن سینا، به نامهای: «رساله الطیر» و «سلامان و ابسال»، برخی از جنبه های برجسته فلسفه باطنی ابن سینا آشکار می شود. بالاخص در داستانهای تمثیلی، «مشرق» در معنی رمزی خود، «عالم نور» یا «صور محض» است و «مغرب»، «عالم سایه یا ظل» و «ماده». نفس آدمی همچون اسیری در تاریکی ماده زندانی است و باید خود را آزاد کند تا بتواند به عالم نوری که آدمی از آنجا هیبوط کرده است برسد. ولی برای آنکه از تنگنا خارج شود و از تبعیدگاه «مغربی» خود خلاصی یابد، محتاج راهنمایی است که وی را در این جهان رهبری کند و به رستگاری نهایی برساند و این همان تفکری است که اولاً - اساس و پایه تفکر هندی را تشکیل می دهد و ثانیاً - «شیخ شهاب الدین سهروردی» آن را از «ابوعلی سینا» اخذ کرد، بسط و گسترش داد و پایه های «حکمت اشراقی» خود را بر بنیانهای آن استوار ساخت، که در فصول بعدی به آن خواهیم پرداخت. بدین ترتیب معلوم می گردد که رگه های اندیشه عرفانی هند و فلسفه اشراقی و نوافلاطونی، حتی در فلسفه بزرگترین فیلسوف مشائی نیز وجود دارند و بوضوح خود را نشان می دهند). اصولاً در طی دوران فلسفه اسلامی از ابن سینا تا شیخ احمد احسائی، اعتقاد به عالم خیال مجرد، رشته ای است نامرئی که خاطره قوم

۱. در بین آثار متعدد و معروف «شیخ الرئيس ابوعلی سینا» سه رساله مشهور وجود دارد که به صورت سه داستان تمثیلی هستند، به نامهای «حی بن یقظان»، «رساله الطیر» و «سلامان و ابسال». رساله اشراقی «حی بن یقظان» حاوی داستانی عرفانی بر طریق رمز است و شرح حال پیری از اهالی بیت المقدس به نام «حی» پسر «یقظان» است. منظور از «حی بن یقظان» اشاره رمزی به «عقل فعال» است که صوفی را در وصول به حق یاری می کند. «یقظان» کلید همه علوم را به پسر خود عطا کرده و «حی» بنا به وصیت پدر، به جهانگردی پرداخته است. «حی» نویسنده کتاب را با خود به سیاحت عالم می برد و ابتدا او را به چشمه ای عجیب نظیر چشمه حیات که در داستان «اسکندر» وجود دارد، راهنمایی می کند. زیر اهر کس از آب این چشمه بنوشد می تواند از بیابانهای سخت و کوههای بلند بگذرد. این چشمه در آن سوی ظلمات و در بیابانی روشن و نورانی قرار دارد (بیان رمزی این که فلسفه در آن سوی جهل قرار دارد). در فصول بعدی کتاب از عالم ماده و عالم معنی سخن می رود و مراحل وصول به حق به طریق رمز تشریح می گردد و سرانجام کتاب با بحثی درباره وصف واجب الوجود خاتمه می یابد.

ایرانی را همواره زنده نگاه می‌دارد. اما در مورد آنچه مربوط به «علم» در مشرق زمین است، باید گفت که علم در تمدنهای بزرگ آسیایی اعم از اسلامی، هندو و بودایی همواره تابع دیانت و فلسفه بوده است. «علم» هرگز این استقلال و تصرفی را که در فرهنگ مغرب زمین منجر به عصیان علیه دین و فلسفه گردید و انسان را مبدل به «فرمانروا و صاحب کائنات» گرداند، به دست نیاورد. برخی از محققان هندی^۱ معتقدند که در دنیای امروزی، «علم» همان رسالتی را دارد که دین و فلسفه، منتهی از نظرگاهی دیگر. اینان می‌پندارند که فلسفه هندی می‌تواند حلقه‌ای رابط میان آن دو باشد و این امر به ظاهر متضاد را آشتی دهد. البته در درستی این اعتقاد ایشان باید تردید کرد ولی همان گونه که در نظریات یونگ می‌بینیم، او در حقیقت تلاشی در جهت تلفیق «علم»، «عرفان»، «فلسفه»، «دین» و «اسطوره‌شناسی» به عمل آورده است و سعی کرده ضمن داشتن دیدگاههای علمی - البته تا حد امکان - «ساختار روانی و شخصیت انسان» را با استفاده از مفاهیم عرفانی، فلسفی، دینی و اساطیری ترسیم نماید و آن را تبیین کند و این تقریباً همان دیدگاهی است که در فلسفه و عرفان هندوستان نیز بدان برمی‌خوریم، یعنی تلفیق دین، عرفان، فلسفه، علم و اساطیر. نکته جالب و قابل توجه در اینجا این است که همین وضعیت تلفیقی و ترکیبی را در «حکمت اشراق» شیخ شهاب الدین سهروردی نیز می‌توان مشاهده کرد. او نیز فلسفه خود را «ترکیبی و تلفیقی» می‌داند و رگه‌های عرفان، تصوف، دین و اسطوره در فلسفه وی وجود دارند که در این موارد در فصول بعدی به تفصیل صحبت خواهیم کرد. به هر صورت فلسفه هندی در دامن دین هندو پرورش یافت و به استثنای کیش بودائی و «جین»^۲، علوم نظری هندو هرگز از دین جدا نگردیدند و با اینکه اتصال و پیوستگی آنان به سنت هندو که به زعم خود هندوان سنتی است «پیوسته و ابدی»^۳، گاهی سست و گاهی پایدار بوده است، با این وصف، هرگز گسستگی و انفصالی که در اروپا خاصه بعد از قرون وسطی بین فلسفه و دین به حصول پیوست، در هندوستان مصداق نیافت. دین هندو مجموعه‌ای است وسیع و

۱. پروفیسور ماهادوان (Mahadvan) طی يك سخنرانی در كنگره فلسفی مشهد (سال ۱۳۵۴) به این امر اشاره کرده‌اند.

2. Jaina

3. Sanatana Dharma

نامتجانس از نوشته‌های آسمانی و آراء گوناگون نظری و مکاتب فلسفی و افسانه‌های مقدس و اساطیری که نظم و ترتیب خلل ناپذیر آن به رغم پیچیدگی و تعدد و تنوع مطالب، شگفت آور و درخور ستایش است. آنچه در این دین موجب حیرت است، نیروی احیاء و پیوستگی مداوم آن است. از دوران باستانی «ودائی» تا پیدایش مکتب «تانترا»^۱ که آن را «ودای پنجم» نام نهاده‌اند، رنگ معنویت هندو که بیش از هر چیز دست یافتن به راه نجات و تجرّد و اطلاق است و بی گمان قریحه و نبوغ فکری این قوم کهنسال در هر پدیده معنوی، پویای آن، و در هر علمی جوای همان بوده است؛ در گُنه خود تغییری نکرد و همان دین برای آنکه بتواند جوا بگوی مقتضیات فکری اجتماعی و دوره‌ای از تاریخ باشد، شاخ و برگ بسیاری به ساقه اصلی خویش افزوده است. نظام برهمنی که مدام در گسترش همه جانبه بوده است با نرمش و تدبیری خاص، آراء و عقاید دیگر - ولو آنکه به «ثنویت»^۲ روح و ماده اعتقاد داشته‌اند و یا در شیوه تحقیقی خود اصول سنت هندو را مراعات نمی کرده‌اند، یا اساساً در محیطی غیر از نظام برهمنی پیدا شده و عناصر بومی و جدیدی داخل نحوه تفکر برهمنی کرده‌اند - را به علت اندک توجهی که این نظریات فلسفی به سنت هندو داشته‌اند، پذیرفته است. بتدریج کیش برهمنی که بدو در قبضه طبقه خاصی از روحانیون و برهمنان بود و عامه مردم از استفاضة آن محروم بودند، با سایر پدیده‌های فکری آن سرزمین درهم آمیخت و امتزاج و تلفیق شگفت انگیزی پدید آورد که در آن کلیه تجلیات فلسفی و نظری هند بر طبق سلسله مراتب تزلزل ناپذیری نظام یافت و هر عضو این پیکر واحد در درجه‌ای از درجات جای گرفت و سازمان فراخی به وجود آمد که به صورت کیش میلیون‌ها هندو (قریب به یک پنجم جمعیت کره زمین) جلوه کرد و در نتیجه دین هندو منبسط و محیط به همه اموری شد که در آن مرز و بوم ظاهر شده و تکوین یافته بودند. بنابراین آئین هندو خود ملغمه‌ای است از تفکرات گوناگون و به همین خاطر عناصر مختلف و متضاد در آن واحد در آن مشاهده می‌شود.

1. Tantra

2. Dualism

«یکتاپرستی»^۱ و «چندخدایی»^۲ و «مونیسزم»^۳ (وحدت گرایی) و کلیه پدیده‌های دیگری که در هند پدیدار شدند و امروز همچون جنگلی انبوه و بن بست به دیده مبتدیان جلوه می‌کنند، موجب شدند که عوام، ظاهر امر را با اصل آن اشتباه کند و هندوان را بت پرست و صنم پرست بدانند. کیش هندو هیچگاه ماده پرست نشد و از واقعیت ازلی و بارگاه ایزدی، دیدی وسیعتر از آن داشت که نامتناهی را محدود و در بند بتی ناپایدار ببیند، و مجازی را مطلق بیندارد و به چند خدایی محض بگراید.

هندوستان سرزمین عجایب است و این عبارت سخنی گزاف و دور از واقعیت نیست، زیرا کلیه مراتب و سطوح مختلف فرهنگ بشریت، از اعتقادات ابتدایی پرستش درخت و آب گرفته (که هند از تمدن کهن «موهنجو دارو» به میراث برده است) تا غور و بررسی در کیفیت یگانگی وجود در آن سرزمین به موازات یکدیگر وجود دارند و همزیستی می‌کنند و در عصری که هنوز برخی از دهقانان هندی مشغول پرستیدن مار و درخت اند و آن را بدون شك از نیاکان بومی و غیر آریایی خود به ارث برده اند، نهضت «عدم آزار»^۴ مهاتما گاندی که از سنن کهن اخلاقی هندو سرچشمه می‌گرفت، بزرگترین عبرت را به بشریت آموخت و استقلال هند را از طریقی که برای دنیای امروزی تصور آن نیز دشوار است، بدست آورد. رؤیایی که فیلسوف برجسته یونان «افلاطون» در ذهن می‌پروراند (و نیز «شیخ اشراق» به آن اعتقاد داشت) و می‌خواست عنان حکومت و زمام سیاست ملک را به حاکمان حکیم ببخشد، در هندوستان تحقق یافت. هر نوع بررسی و تحقیق در مورد آئین دینی-عرفانی و فلسفی هند، چیزی نیست که نگارنده این سطور توان ورود به حوزه آن را در خود ببیند و یا صفحات محدود این رساله گنجایش جای دادن آن را در خود داشته باشد. این مقوله‌ای است که هم از توش و توان علمی نگارنده خارج است و هم کتب و رسالات دیگری را می‌طلبد (کما اینکه هزاران و بلکه میلیون‌ها رساله و مقاله تاکنون در این باب نگاشته

-
1. Monotheism
 2. Polytheism
 3. Monism
 4. Ahimsa

شده‌اند) و نیز ما را از مسیر و خط اصلی موضوع این کتاب دور می‌سازد، از این رو، صرفاً به ذکر همین مقدمه کوتاه و ناقص اکتفا می‌کنیم و جنبه‌هایی از آئین دینی-عرفانی-فلسفی هندو و بودا را که یونگ با الهام گرفتن از آنها دو مفهوم «ناخود آگاه جمعی» و «صورت‌های مثالی» (یا همان «الگوهای باستانی») را وارد نظریه خود ساخته است، بیان می‌داریم. قبلاً در زیر نویس صفحه ۸۲ همین فصل توضیح دادیم که شباهت عجیبی بین مفهوم «سامسکارا» در کیش هندو و «ناخود آگاه جمعی» یونگ وجود دارد. می‌دانیم که در آئین هندو معتقد به تناسخ هستند و تناسخ عبارت است از به دنیا آمدن‌ها و مردن‌های مداوم انسانها^۱. یعنی هر انسانی بارها به دنیا می‌آید و می‌میرد و پس از مرگ، مجدداً به صورتی دیگر و در کالبد شخصی دیگر متولد می‌شود. «سامسکارا» در واقع مشتمل است بر تجارب و خاطرات انباشته شده از زندگیهای متعدد فرد. بدین معنا که فرد هر باری که به دنیا می‌آید، مطالبی را یاد می‌گیرد و خاطرات و یادگرفته‌های خود را به حافظه می‌سپارد، قسمتی از آن خاطرات و تجارب جزء «سامسکارا»ی او می‌شوند و پس از اینکه این فرد از دنیا رفت و سپس به صورت فرد دیگری به دنیا آمد، «سامسکارای» خود را از آن زندگی قبلی به همراه دارد. مشابهت بین این مفهوم در آئین هندو و مفهوم «ناخود آگاه جمعی» یونگ انکار ناپذیر و کاملاً واضح است. از طرفی «مکتب یوگا» در آئین هندو حکم «روانشناسی» را در آن آئین دارد و گرایش «یوگا» به سمت شناخت ساخت روانی و ذهنی انسان است. از این رو با مطالعه «یوگا» و اصول بنیادی آن، شباهتهای غیر قابل انکاری را بین این اصول و مفاهیم با نظریه یونگ در خصوص «ناخود آگاه جمعی» می‌یابیم. به عنوان مثال مفهوم «تأثرات دیرینه ذهنی»^۲ که چیزی معادل «سامسکارا» است و در «یوگا» میراث روانی ما را تشکیل می‌دهد و حاوی تجارب لطیفی است که ما از زندگیهای پیشین خود به ارث برده‌ایم، دقیقاً منطبق بر مفهوم «ناخود آگاه جمعی» یونگ است.

بدین ترتیب می‌توان گفت که تأثیر پذیری یونگ از عرفان مشرق زمین، و بویژه

۱. البته مطلع هستیم که در دین مبین اسلام مسأله تناسخ کاملاً مردود است و اشاره به مطلب فوق لزوماً تأیید آن نمی‌باشد.

دیدگاه‌های «دینی-عرفانی-فلسفی» هندوستان؛ که خود متأثر از آئینهای قدیمی قبل از آریائیها و نیز اساطیر و کیش‌های آریایی و همچنین دین زرتشت هستند؛ کاملاً واضح، آشکار و مشهود است.^۱

در واقع اگر بخواهیم منابع اصلی نظریه یونگ را برشماریم، لازم است تا موارد ذیل را در نظر بگیریم:

۱- حکمت هرمسی ۲- آئین غنوصی ۳- فلسفه اشراقی افلاطون و نوافلاطونیان
 بویژه «فلوطين» ۴- آئین هندو ۵- کیش بودا ۶- دین زرتشت ۷- اسطوره‌شناسی و بررسی
 اساطیر کهن ۸- نظریه روانکاوی فروید.

در فصول بعدی این بخش، به زندگی و آراء و عقاید حکیم اشراقی شهیر ایران،
 شیخ «شهاب‌الدین سهروردی» خواهیم پرداخت و وجوه تشابه نظریات یونگ با این حکیم
 عالیقدر اشراقی را بررسی خواهیم کرد.

۱. به علت محدودیت منابع و مآخذ و عدم دسترسی به کتابخانه‌های معتبر جهان بویژه در کشور سوئیس و بالاخص کتابخانه دانشگاه زوریخ و انستیتو کارل گوستاو یونگ در کوزناخت (حومه زوریخ)، اینجانب نتوانستم اثبات کنم که آیا یونگ مستقیماً به آثار شیخ اشراق دسترسی داشته و از آنها نیز متأثر گردیده است یا خیر؟ و این موضوع ظریف و مهم یکی از نواقص این تحقیق است که امیدوارم در آینده اولیاء امور با در نظر گرفتن فرصت مطالعاتی برای نگارنده کمک مهمی در حل این معضل بنمایند.

فصل پنجم

زندگینامه و خلاصه‌ای از آراء شیخ شهاب‌الدین سهروردی (شیخ اشراق)

در تاریخ تفکر فلسفی ایران پس از اسلام، رجال شگرف و نوابغ دوران ساز اندیشمند، اندک نیستند، از آن جمله حکیمی که نظریات وی تا حد زیادی، بویژه در ایران، جانشین فلسفه مشاء که در معرض حمله شدید غزالی قرار گرفته بود، شد، «شیخ ابو الفتوح شهاب‌الدین یحیی بن حبش بن امیرک سهروردی»، معروف و ملقب به «شیخ اشراق»، «شیخ مقتول»، «خلیفه الله»، «المؤید بالملکوت» است که جادار دبا شرح حال و زندگینامه و آراء و عقاید وی آشنا شویم.

«شیخ شهاب‌الدین»، فقیه شافعی، در علوم و معارف زمانش از نوادر دوران و آیام بود و علاوه بر حکمت، که رشته اصلی و کار اساسی اش بود، در تفسیر و حدیث و فقه و ادب نیز مهارت داشت و به فارسی و عربی شعر می‌سرود. او در سال ۵۴۹ هجری قمری (برابر با سال ۱۱۵۵ میلادی) در قریه «سهرورد زنجان» (قریه‌ای رجل آور و ادب پرور که در آنجا بزرگان دیگری همچون «ابوالنجیب ضیاءالدین عبدالقاهر بن عبدالله سهروردی» ۵۶۳ - ۴۹۰ و «ابوحفص شهاب‌الدین عمر سهروردی» ۶۳۲ - ۵۳۹ به دنیا آمده‌اند) ظاهراً در خانواده‌ای کشاورز، و در دوران سلطنت «سلطان سنجر سلجوقی»، متولد شد و برای

کسب دانش به مراغه و نزد «مجدالدین جیلی»، فقیه اصولی و متکلم که خود از طرفداران حکمت هرمسی و شیوه عرفانی بود و برای تدریس از ری به مراغه دعوت شده بود، رفت و به تحصیل فقه و اصول و سایر علوم متداول زمان خود پرداخت. این استاد دوشاگرد اعجوبه و مشهور از خود به یادگار گذاشت که یکی «امام المتشککین محمد بن عمر فخر رازی» (۶۰۶-۵۴۴ ه.ق) خطیب مقتدر و متفکر سرشناس دارالاسلام است و دیگری «شیخ شهاب الدین سهروردی». هر دو در نزد «جیلی» درس خواندند اما هر کدام با منشی و روشی متمایز به راهی جداگانه رفتند: «امام فخر رازی» راه بحث و استدلال و برهان را در پیش گرفت و شیخ طریق کشف و شهود و ذوق و عیان را برگزید. «امام فخر رازی» روحی محافظه کار و دوراندیش داشت و در بیان اصول حکمت جانب احتیاط را رعایت می کرد. اما شیخ «سازش ناپذیر و بی پروا» بود و در اظهار اسرار حکمت، بی پروایی را از حد می گذراند. میان این دو یار مدرسه ای مباحثاتی واقع شد. شیخ، ذهن امام را مشوش و آشفته توصیف کرد اما امام وی را به اشتعال ذهن و فزونی هوش ستود. گویند پس از مرگ سهروردی، نسخه ای از کتاب «تلویحات» وی را به امام فخر رازی دادند، او آن کتاب را بوسید و بر دیدگان نهاد و به یاد دوست قدیمی و یار مدرسه ای خود اشک حسرت از دیده فرو ریخت.

«شیخ شهاب الدین» بی شک نابغه ای سرآمد بود، زیرا طی کمتر از ۳۸ سال که تمام دوران توقف او در این جهان ماست، به قول شاگرد معروفش «شمس الدین محمد شهرزوری» در «تاریخ الحکما»، ۴۹ کتاب و رساله کوچک و بزرگ به فارسی و عربی نگاشت که بسیاری از آنها باقی مانده اند و برخی از اهم آنها مانند «حکمة الاشراق»، «اعتقاد الحکما»، «تلویحات»، «المشارع و المطارحات»، «عقل سرخ»، «آواز پیر جبرئیل»، «قصه الغریبة الغریبه»، «فی حاله الطفولیه» و غیره چاپ شده اند و در دسترس می باشند. بویژه «پرسورهای نری کربن» پژوهشگر عمیق، مستشرق و دانشمند معاصر فرانسوی برای معرفی شخصیت، فلسفه و آثار سهروردی از سال ۱۹۳۹ تا کنون کارهای زیادی انجام داده اند. متأسفانه آثار شیخ در دوره قرون وسطی به زبان لاتین ترجمه نشد و لذا تا از منه جدید در مغرب زمین تقریباً ناشناخته باقی مانده بود و فقط در همین اواخر، معدودی از

محققان غربی از جمله پرفسور کرین به يك رشته مطالعات مهم درباره‌ی پرداختند و برخی از آثارش را به زبانهای اروپایی ترجمه کردند، ولی هنوز هم شیخ در خارج از ایران تقریباً ناشناخته باقی مانده است و این مطلب از آنجا معلوم می‌شود که در بیشتر کتابهای تاریخ فلسفه اسلامی، «ابن رشد» و یا با تحقیق بیشتری، «ابن خلدون» را نقطه‌نهایی تاریخ عقلی اسلام می‌شمارند و بکلی از مکتب اشراق و اشراقیانی که پس از سهروردی آمده‌اند سخنی نمی‌گویند. حتی غالب دانشمندان جدید عرب و پاکستانی و هندی نیز این اشتباه را تکرار می‌کنند و دلیل آن این است که اعتماد ایشان بیشتر به کتابهای شرق شناسان جدید در تاریخ فلسفه اسلامی است و از اهمیت مکتب اشراق بی‌خبر مانده‌اند و شاید این خود بدان جهت بوده باشد که حکمت اشراق نخست در ایران پدید آمد و در همین سرزمین تا زمان حاضر برقرار مانده است و موجبات پدید آیی فلسفه‌های دیگری نظیر «حکمت متعالیه ملاصدرا» را فراهم آورده است.

به هر حال شیخ پس از اتمام تحصیلات خود، از مراغه خارج شد و به منظور تکمیل تحصیلات به اصفهان که در آن روزگار از کانونهای مهم علمی و فرهنگی ایران و جهان اسلام بود، رفت و در این شهر با افکار و آرای «ابن سینا» آشنا شد و آثار او از جمله «منطق المشرقیین» و رسالات عرفانی و شاید هم جزوات باقیمانده «الانصاف» را مطالعه کرد و در نزد استادان حکمت به تعلیم پرداخت و کتاب «بصائر» ابن سهلان ساوی (عمر بن سهلان ساوی فیلسوف ایرانی قرن ششم ه. ق) که در منطق است را نزد ظهیرالدین فارسی که استاد این فن در اصفهان بود خواند و در آن بسیار تأمل کرد و علاوه بر درس و بحث و معاشرت با مدرّسان و مشغولان به علوم رسمی ظاهری، به سیر و سلوک روحانی باطنی در منازل و مقامات معنوی پرداخت و با جماعتی از صوفیان و عارفان و آشنایان به معارف عرفانی آشنایی یافت و به مصاحبتشان همّت گماشت. اما در این شهر نیز همچون مراغه اقامتش دائمی نشد، از آنجا بیرون آمد و به سیاحت در عراق و شام پرداخت. سیر و سیاحتی که مانند همیشه با سیر و سلوک معنوی همراه بود. از بلاد متعدد دیدن کرد، به ریاضت و مجاهدت در راه علم و حکمت پرداخت. با عده‌ای از رجال علم و عرفان ملاقات کرد. مدتی در «دیار بکر» اقامت گزید اما این اقامت نیز دیری نپایید که از آنجا هم بیرون آمد و به

«آنا تولی» رسید و از آنجا قصد «حلب» نمود و در سر راهش به «ماردین» (شهری در سوریه) وارد شد و با «فخر الدین ماردینی» عالم شهر دیدار نمود و مصاحبتش را برگزید و «فخر الدین» از هوش و ذکاوت وی ستایشها نمود، اما از سرانجامش اظهار نگرانی کرد و گفت: «در روزگار خود در ذکاوت و فراست، کسی را همچون او ندیدم اما به علت تنندی و بی‌پروایی و بی‌باکی‌اش از عاقبتش همی بیمناکم».

بالاخره شیخ در سال ۵۷۹ ه. ق. وارد حلب شد و با حاکم آنجا «ملك ظاهر» (الملك الظاهر) پسر «صلاح الدین آیوبی»، قهرمان جنگهای صلیبی، دیدار کرد. حاکم حلب مقدمش را گرامی داشت و از وی خواست تا در حلب بماند. شیخ دعوت ملك ظاهر را پذیرفت و در مدرسه حلاویه شهر حلب (همان مدرسه‌ای که چندی بعد «مولانا جلال الدین مولوی» در آنجا فرو آمد و به تحصیل پرداخت) منزل کرد و درس و بحث را آغاز نمود و در همین مدرسه بود که شاگرد و مرید باو فایش «شمس الدین محمد بن محمود شهرزوری» به وی پیوست. شیخ در این مدرسه در درس «شریف افتخار الدین» حضور یافت، با شاگردان وی و نیز با دیگر فقهای شهر به مباحثه و مناظره پرداخت و در ضمن، اسرار حکمت و اعتقادات باطنی خود را بیباکانه فاش می‌ساخت. فقهای قشری معنای سخنانش را بدرستی دریافتند و تهمت‌هایی بر وی وارد ساختند، از جمله او را به «ارتداد» و «انحلال عقیده» و «تعطیل شریعت» متهم کردند و گفتند القای شبهه می‌کند که: «خداوند هر وقت که بخواهد می‌تواند پیغمبری بفرستد». مسلم است که این گونه عقاید و اقوال مخالف اصول «دین مبین» است، لذا دشمنانش دستاویزی و بهانه‌ای یافتند و خونس را مباح پنداشتند و به قتلش فتوا دادند و با اصرار از «ملك ظاهر» خواستند تا وی را به قتل برساند، ولی «ملك ظاهر» که به وی ارادت داشت، به درخواست آنان وقتی ننهاد. اما فقیهان دست از دشمنی برنداشتند و چون از «ملك ظاهر» ناامید شدند، فتواها و شکایتها نوشتند و به دمشق نزد «صلاح الدین آیوبی» فرستادند و قتل وی را خواستار شدند. در آن وقت «صلاح الدین» بر خاندان فاطمیان ظفر یافته و حکومت آنان را که مظهر آمال باطنیان اسماعیلی بود منقرض ساخته بود، لذا سخنان سهروردی که گاهی با پاره‌ای از عبارات این فرقه بسیار نزدیک می‌نمود از جهت سیاسی می‌توانست موقعیت «صلاح الدین» را به خطر اندازد. دشمنان از همین موضوع

استفاده کردند و بآسانی توانستند به افکار و آرای فلسفی و کلامی شیخ رنگ و بوی سیاسی بدهند و او را علاوه بر انحلال عقیده و بی‌دینی، به طرفداری از «فاطمیان» متهم نمایند و با این مستمسک «صلاح‌الدین» را به کشتن وی تحریک کردند. متأسفانه تحریک و اصرار و پافشاری دشمنان مؤثر واقع شد و «صلاح‌الدین» کشتن وی را روا داشت و به «ملک ظاهر» فرمانی نوشت تا شیخ را به قتل برساند. «ملک» چون فرمان را بدید، برخلاف میل باطنی اش «شیخ» را در حلب به زندان افکند و او در زندان این شهر در ۳۸ سالگی به نحو مرموزی به قتل رسید و از این جهان در گذشت. بدین ترتیب قصه «غربت غریبه» وی پایان یافت و او به موطن خود «مشرق الانوار» باز گشت. به روایتی او را به دار زدند، به روایتی دیگری وی را خفه کردند، بعضی هم نوشته‌اند چون «شیخ» از حکم قتل خود آگاه شد و وقوع آن بر او مسجل گشت، فرمود مرا در خانه‌ای محبوس سازید و طعام و شراب بر رویم ببندید تا نزد پروردگارم بروم و او را بدین صورت به شهادت رساندند. خلاصه، آنچه مسلم است این که روز جمعه آخر ماه ذی‌الحجه سال ۵۸۷ هجری قمری، پس از نماز جمعه مرده او را از زندان بیرون آوردند، قاضی حلب، «بهاء‌الدین» معروف به «ابن شداد» (۶۳۲-۵۳۹) علت قتلش را «معاند بودن با شرایع آسمانی» اعلام کرد. تذکره‌نویسان وی را «شیخ مقتول» و پیروانش وی را «شیخ شهید» خوانده‌اند. پس از قتل «شیخ»، عده‌ای همچنان وی را زندق و ملحد پنداشتند، اما عده‌ای دیگری وی را از اهل صلاح و کرامات دانستند. پس از شهادت «شیخ»، پیروان و دوستانش پراکنده شدند، اما «ملک ظاهر» مدتی پس از شهادت او از این عمل پشیمان شد و دشمنان و بدخواهان شیخ را برگرفت و به زندان افکند و اموالشان را مصادره نمود، ولی چه سود که يك بار دیگر جهالت و نادانی، نابغه‌ای دانشمند را در سنین جوانی نابود ساخت.

در اینجا بجاست توصیف جالب و درستی را که آقای دکتر قاسم غنی در کتاب «تاریخ تصوف در اسلام» درباره فضای معنوی قرن که «شیخ اشراق» در آن می‌زیسته، کرده‌اند، نقل کنیم: «مخصوصاً در قرن ششم از نظر منافع شخصی و اداره معاش، «علوم مذهبی» اهمیت بسیار داشته است، زیرا تنها علمی که در آن قرن می‌توانست بیش از هر چیزی معاش شخصی را تأمین کند، «علوم دینی» بود، یعنی با دانستن علوم قرآنی، فقه، حدیث،

شخص به مقام قضا و وعظ و امامت جماعت و محدثی و مذگری و تدریس در مدارس می‌رسیده و به امراء و ملوک نزدیکی پیدا می‌کرده و مورد اعجاب و احترام خلق واقع می‌شده و براحتی زندگی می‌کرده است. در صورتی که مشغولین به علوم عقلی و فلسفی، در فقر و بینوایی به سر می‌بردند و همان دانایی و حکمتشان مایه نکبت و ادبار می‌گشت و غالباً مورد مزاحمه فقها و تفسیق و تکفیر آنها قرار می‌گرفتند و حتی بزرگانی از قبیل شیخ شهاب الدین سهروردی مؤلف حکمة الاشراق جان بر سر آزادی فکر و پیروی از فلسفه می‌نهند.

در همین زمینه ادیب و دانشمند معاصر مرحوم بدیع الزمان فروزانفر در کتاب «شرح احوال و نقد و تحلیل آثار شیخ فریدالدین محمد عطار نیشابوری» می‌نویسند: «... در همین روزگار «عين القضاة میانجی» را به دار کشیدند و جسدش را با نفت سوزانیدند (۵۲۵ ه. ق.) و شهاب الدین یحیی بن حبش بن امیرك سهروردی را که از نوادر ایام بود در حلب به قتل رسانیدند (۵۸۷ ه. ق.) و کتابخانه رکن الدین عبدالسلام را که مشتمل بود بر کتب حکمت و علوم اوایل، به امر «الناصر الدین بالله احمد بن المستضی بی»، (۵۷۵-۶۲۲) به آتش سوختند و خود او را به سبب مطالعه و جمع کتب فلسفی به زندان افکندند و هم به فرمان این خلیفه و به روایت شهاب الدین ابو حفص عمر بن محمد سهروردی (۵۳۹-۶۳۲) عده‌ای از کتب فلسفه و نسخ شفای بوعلی را در شوارع بغداد به آب شستند و به آتش سوختند.»

ولی سهروردی به رغم دشمنی‌های بدخواهان خود، به سبب دانش و قدرت مبتکرانه تفکر خود، به سبب آنکه بنیانگذار «حکمت اشراق» است در تاریخ فلسفه ما جایگاهی، همانند ابوعلی سینا، مهمترین سخنگوی «حکمت مشاء»، یافته است. شرح سهروردی بر «رسالة الطیر» بوعلی (که برخی از محققین در صحت انتساب این شرح و ترجمه فارسی به سهروردی به دلایلی تردید دارند) و تعقیب حکمت مشرقی وی نشانه توجه سهروردی به ابن سیناست. ابن سینا بسی بیش از سهروردی «مشائی مسلک» بود و چنانکه محقق معاصر مصری «عبد الرحمن البداوی» بر اساس يك نامه ابن سینا استنباط می‌کند، وی با تفسیر مشرقی «بغدادی» فلسفه ارسطو کمتر موافق بود تا با تفسیر یونانی و اسکندرانی آن.

سهروردی عرفان را با فلسفه، اشراق را با منطق در آمیخت و حلقه واسطی است مابین

این دو جریان و دو نحله فکری. خود سهروردی بر آن است که ابن سینا برای ایجاد یک «فلسفه اشراقی» کوشیده (و مادر صفحات گذشته و در زیر نویس صفحه ۸۹ فصل قبل در این مورد توضیح لازم را دادیم) ولی بر آن دست نیافته است، و لذا وی خود را در ایجاد این فلسفه بکلی مبدع می‌داند. «ابن سینا» و «سهروردی» طی سده‌های متمادی، دو تن از علم‌داران و سرمداران تفکر فلسفی ایران باقی ماندند. «شهرزوری»، «قطب‌الدین شیرازی»، «میرداماد» و «صدرالدین شیرازی» از اندیشه‌های سهروردی سخت متأثرند و ما آن را در قسمت‌های بعدی بررسی خواهیم کرد. «صدرالدین شیرازی» او را در آثار خود، «شیخ‌العظیم» می‌نامد (بر قیاس آنکه بوعلی سینار «شیخ‌الرئیس» می‌نامند). برای ما ایرانیان «خردگرا»، سهروردی به جهات ذیل علی‌الخصوص وجود بسیار محترم و عزیزی است که مایه افتخار است:

- ۱- اینکه به خاطر علم و تعقل علمی به شهادت رسید.
- ۲- اینکه به ازلت عالم و عینیت وجود آن باور داشت و این خود یکی از ابتکارات بدیع شیخ در فلسفه اسلامی است.
- ۳- اینکه سنت مثبت و فلسفه خسروانی ایرانی را در باره نبرد نور و ظلمت در فلسفه‌ای بدیع و مبتکرانه وارد ساخته و صرفاً به دنبال تقلید و تکرار نرفته است.
- ۴- اینکه به اصالت و قاهریت مبدأ «عالم انوار معنوی» معتقد بوده و غلبه آنها را بر «غواشق برزخی» مسلم می‌گرفته و لذا «فلسفه نور» خود را به فلسفه نبرد حق علیه باطل و به فلسفه امید و روشنی مبدل کرده است.
- ۵- بالاخره اینکه مفاهیم بدیعی که او در فلسفه خود مطرح می‌کند، تنها پس از قریب به ۷۵۰ سال، در جهان غرب توسط دانشمندان، فلاسفه، فیزیکدانان و روانشناسان، و از جمله «کارل گوستاو یونگ» مجدداً طرح و عنوان می‌شوند که در این مورد در فصل بعد گفتگو خواهیم کرد.

منابع حکمت اشراق (فلسفه نور)

با آنکه نظام و صورت تألیفی حکمت اشراق بدیع و نو ظهور و ساخته و پرداخته شخص «شیخ شهاب‌الدین» می‌باشد، اما چنانچه اشاره شد، مانند سایر نظام‌های فلسفی

عناصر و مواد آن در فلسفه‌ها و جریانات تفکری، دینی و عرفانی پیشین موجود بوده است و در مورد آن زمینه‌های قبلی، بویژه باید از منابع یونانی، هندی، ایرانی و عربی سخن گفت. در واقع، لزوم این بحث بدین خاطر است که «فلسفه اشراق» شیخ پیش از هر سیستم دیگر فلسفی دوران پس از اسلام کوشیده است تا سنتهای ایران باستان و ایران اسلامی را با منطق و حکمت یونانی و بویژه «نوافلاطونی» و حکمت هر مسی و غنوصی پیوند دهد، لذا این سؤال پیش می‌آید که «آیا این کار ابتکار صرف سهروردی است یا قبل از او هم انجام شده است؟» «آیا سهروردی صرفاً راوی و ناقل نظریات «حکمت خسروانی» و نظریات «فهلویون» است که شاید تحت تأثیر مکتب «نوافلاطونی» در دوران ساسانیان تنظیم شده است و یا چنین «حکمت خسروانی» وجود خارجی نداشته است؟» «آیا به غیر از سهروردی، دیگران و از آن جمله «ابن سینا» در کتاب خود «حکمت المشرقیه» که از آن، تنها بخشی باقی مانده نظیر این نظریات را به میان آورده‌اند؟» «آیا «مجدالدین جیلی» استاد سهروردی یا خود او با محافلی از نوع «گشتک دفتران» دوران ساسانی و «حوزه‌های سجستانی» و «اخوان الصفا»ی پس از اسلام در ارتباط بوده‌اند؟» و «آیا «علوم غریبه و باطنی»^۱ (که «یونگ» آنقدر به آنها علاقمند بود که تعدادی کتاب در این موارد نوشته است، از جمله: «روانشناسی و کیمیاگری») و «حکمت هر مسی» و «آئین غنوصی» و نظریات مانوی و عقاید مهرپرستی و غیره... بایک آموزش منظم به نام «فلسفه خسروانی» در این حوزه‌ها تبلیغ و تدریس می‌شده است؟» برای پاسخ به چنین سؤالاتی لازم است تا منابع «حکمت اشراق» را مورد بررسی قرار دهیم:

الف - منابع یونانی: در این بحث مایل هستیم نشان بدهیم که بین فرهنگ معنوی ایران از سویی با یونانیان و از سوی دیگر با هندیان پیوسته روابط بسیار نزدیک به صورت «تأثیر و تأثر متقابل»^۲ وجود داشته است و فرهنگ ایرانی از طرفی بین فرهنگ‌های هندی و حتی چینی، با فرهنگ غربی، یونان و روم و بیزانس و شرق دریای مدیترانه نقش یک

1. Esoteric Knowledge

2. Interaction

«واسطه»^۱ را بازی کرده و از سوی دیگر خود کاملاً خصلت ترکیبی^۲ و تألیفی یافته است. اسناد و مدارك متعددی حاکی از روابط فراوان ایرانیها و یونانیها در دوران هخامنشی است. زناشویی با همسران یونانی، داشتن پزشکان و جراحان یونانی در دوران هخامنشی در خاندان سلطنت و اشراف امری است عادی. در ایالات یونانی نشین که گاه در تصرف شاهان هخامنشی بود و نیز در اثر جنگها و مبادلات بازرگانی، آمدن یونانیها برای تحصیل «حکمت مغان» به نزد ایرانیان، رفتن ایرانیان برای تحصیل فلسفه و حکمت به نزد یونانیان حتی تا شهر «آتن»، اموری هستند که نشان‌دهنده تماس وسیع ایرانیان و یونانیان در همه زمینه‌های علمی و فرهنگی می‌باشند و نمونه‌های فراوانی را دارند و «هرودوت»، «گزنون»، «کتزیاس»، «تئوپومپ»، «پلوتارک» و سایر مورخان از آنها به کرات سخن رانده‌اند. رفورمهای «زرتشت» و نظریات او پیوسته در محیط یونانی انعکاس یافته و در این باره هم مدارك تاریخی در دست هستند «هانری شارل پوش» مستشرق فرانسوی در مقاله خود «ایران و فلسفه یونان» که تحت عنوان «تمدن ایرانی» توسط آقای دکتر عیسی بهنام به فارسی ترجمه شده است (صفحات ۱۲۰ تا ۱۲۷)، اطلاعات مشخصی درباره روابط فلاسفه یونانی از قبیل «هراکلیت»، «فیثاغورث»، «امپدوکل»، «دموکریت»، «پروتاگوراس»، «افلاطون»، «ارسطو» و «فلاسفه رواقی» ارائه می‌دهد که نشان‌دهنده تأثیر عقاید «مزده‌یسن» و نظریات سایر مغان ایرانی بر این فلاسفه و بالعکس است.

از جمله فلاسفه‌ای که عناصر تفکر ایرانی در سیستم فلسفی او تأثیرات عمیقی داشته است، «افلاطون» است که خود بعدها مجدداً در افکار فلاسفه کشور ما اثرات بسیار عمیقی گذاشته است (و جالب اینجاست که «شیخ اشراق» و «یونگ» هر دو متأثر از فلسفه اشراقی افلاطون هستند). در زمینه تأثیر اندیشه‌های ایرانیان در سیر تکامل فلسفه یونان، دو نمونه را ذکر می‌کنیم: «فروریوس» (پروفیر) در «تاریخ فلسفه» خود و در شرح زندگی «فیثاغورس» (ویا «فیثاغورث») چنین می‌نویسد: «فیثاغورس بیش از همه به راست بودن

1. Catalyst

2. Synthetic

توصیه نموده است. از اینکه آدمی فقط به واسطه راستی ممکن است مانند خدا گردد. زیرا چنانکه او از «مغها» آموخته بود، خداوند را که آنان هر مز می نامند پیکری می دانست بسان فروغ و روانی چون راستی.^۱ (به نقل از «یسنّا» - تألیف استاد پورداد - جلد اول - صفحه ۱۰۱). همچنین «استاد پورداد» در «یشتها» (جلد اول - صفحه ۵۲۸) درباره تأثیر اندیشه «فروهرها» در «فلسفه افلاطون» چنین می نویسد: «... بسیار بعید به نظر می رسد که افلاطون در فلسفه خویش تحت نفوذ «مزده یسنّا» نبوده باشد» و در جایی که می گوید: «هریک از اجسام را یک صورت ذهنی و معنوی موجود است»، از «فره‌وشی» (فروهر) بی اطلاع بوده باشد. در واقع بیان مفهوم «ایده»^۱ یا «پارادایگما»^۲ در فلسفه افلاطون، سخت یادآور مختصاتی است که در اوستا برای «فره‌وشی‌ها» ذکر شده است.

پس از دوران هخامنشی و تسلط اسکندر و استقرار حکومت سلوکی‌ها و رواج «هلنیسم»^۳ (یونانی مآبی) در ایران، جریان تعامل (تأثیر و تأثر متقابل) فرهنگی و تفکری یونان و ایران در یکدیگر باز هم شدت یافت.

«هلنیسم»، از عصر قدرت «اسکندر مقدونی» (از ۳۳۴ تا ۳۲۴ قبل از میلاد) تا سال ۳۰ قبل از میلاد، هنگامی که امپراتوری رُم، مصر را به تابعیت خود درآورد، یعنی به مدت سیصد سال فرهنگ غالب بود. از این سیصد سال، مدت ۸۰ سال به طور کامل و مدت ۱۵۰ سال به طور ناقص به ترتیب همه یا بخشی از ایران تحت سلطه و نظارت سلوکی‌ها بود، زیرا پارتها از سال ۲۴۸ قبل از میلاد سلطنت خود را نخست در بخش شرقی ایران و از سال ۱۴۰ تا ۱۲۹ قبل از میلاد در سراسر ایران برقرار کردند. به هر جهت، یک قرن تا یک قرن و نیم ایران تحت سیطره مستقیم تمدن یونانی (هلنیستی) بود و حتی پس از آنکه آزاد شد، شاهان اشکانی که خود را «یونانی دوست»^۴ می نامیدند، آثار تمدن یونانی مانند فلسفه، میتولوژی، تئاتر، معماری، آرایش مو و جامه، دکوراسیون داخلی منازل و غیره... را تا

1. Idea

2. Paradeigma

3. Hellenism

4. Philohellen

حدودی محفوظ داشتند. لذا اگر در دوران هخامنشی تأثیر و تأثر تمدن ایران و یونان چندان مستقیم نبوده، در دوره سلوکیه و اشکانیان به طور کاملاً مستقیم انجام گرفته است. و اما این دوران هلنیستی، دوران بعدی تکامل جهان‌بینی فلسفی یونان و پیدایش «مکتب اسکندریه» است. «موزه ثوم» (یا موسه یون) اسکندریه، هم کتابخانه‌ای عظیم و هم مدرسه‌ای معتبر بود و نقش «آکادمی افلاطون» و «لی که یای ارسطو» را بازی می‌کرد. علاوه بر آن در انطاکیه که پایتخت سلوکیان و در پرگام و سیراکیوز و شهرهای مهم دیگر نیز «موزیوم»‌هایی تشکیل شد و فلسفه عتیق یونان و فلسفه معاصران اپیکوری، رواقی، کلیبی در آنجا تدریس می‌شد. تأثیر شیوه اندرزگویانه ایرانی و روشهای مرتاضانه و هندی بویژه در فلسفه رواقی و کلیبی کاملاً مشهود است. در این دوران است که سیستم‌های صوفیانه مذهبی آمیخته با فلسفه و منطق افلاطون و ارسطو بروز می‌کند. مثلاً «فیلون» یهودی (۱۱۰ الی ۸۰ قبل از میلاد) کوشیده است تا شرایع «ربنهای» یهود را با فلسفه یونان در آمیزد و به همه آنها رنگ عرفانی بزند. اساطیر شرقی درباره «مهر» و عقاید شرقی درباره «سرنوشت» در این دوران تأثیر گذاشته و به طور گسترده اشاعه می‌یابد.

اختلاط و امتزاج «دین-فلسفه-عرفان (صوفی‌گری)» به صورت یک جریان تألیفی و ترکیبی که بعدها پایه و اساس «آئین غنوصی»^۱ قرار گرفت، چنانکه گفتیم از دوران هلنیسم ریشه می‌گیرد و از همین دوران نیز سرایت آن به افکار ایرانیان آغاز می‌گردد. «آئین غنوصی» (مشتق از واژه گنوستیکوس یونانی به معنای «عرفان») یک جریان مختلط «مذهبی-فلسفی-عرفانی» است که در قرون اول و دوم میلادی بر پایه در آمیزی و اتحاد جریان مسیحی و الهیات یکتاپرستانه یهودی و افکار صوفیانه «وحدت وجودی»^۲ پدید می‌آید. عقاید «هندی»، «بابلی»، «ایرانی»، «مصری» در شکل‌گیری افکار عرفانی «وحدت وجودی» غنوصیان (پیروان آئین غنوصی) مؤثر بوده است (در این کتاب بارها درباره اعتقاد «یونگ» به «آئین غنوصی» صحبت کرده‌ایم. از همین جابه شباهت آراء و عقاید «یونگ» و «سهروردی» که

1. Gnosticism

2. Pantheism

هر دو متأثر از آئین غنوصی بوده اند می توان پی برد). اندیشه «اشراق» و «کشف و شهود» به مثابه راه معرفت و نیل به حقیقت، اندیشه فیضان و اشراق به مثابه شکل آفرینش، اندیشه فرومایگی و پستی هیولی^۱ و قبول نوعی ثنویت خیر و شر و نور و ظلمت و سرانجام اندیشه ریاضت تن به عنوان وسیله نجات روح مبانی عمده مکتب غنوصی (گنوستیک) است.

بسادگی می توان دریافت که بسیاری از عوامل و مفاهیم «فلسفه اشراق» (حکمت نور) و افکار عرفانی ایرانیان، از «اصحاب تقشف»^۲ (مانند غزالی) گرفته تا «اصحاب تعشق» (نظیر بایزید بسطامی) در این منابع و مآخذ دور غنوصی وجود دارد که خود آن در عین حال نتیجه تأثیر افکار باستانی ایران زمین و نیز مکاتب تفکری هند است.

به هر صورت، همان طور که در میان «تألیف و ترکیب گرایان» دوران هلنیستی، «فیلون» اثرات ویژه ای از خود باقی گذاشته، در میان «تألیف و ترکیب گرایان» غنوصی (گنوستیک) نیز «مرقیون»^۳ از اهل پُنطس که از ۸۵ تا قریب ۱۶۵ بعد از میلاد می زیسته و یک غنوصی مسیحی بود مقام مهمی دارد. وی سخت تحت تأثیر اندیشه «نور و ظلمت» و «فلسفه عشق» مهرپرستان بود و خود نیز به نوبه خود در افکار ایرانیان بویژه در «مانیگری» اثرات زیادی باقی گذاشته است.

«مرقیون» که بعدها، در دوران عباسیان باور به نظریات او یکی از دلایل اسناد تهمت «زندیق» بودن می شد، به «ذومراتب» بودن حقیقت و احده عالم معتقد بود و جهان را به سه بخش تقسیم می کرد. بخش لاهوتی آن محل خداوند بود و بخش میانگین عرصه انسان بود و بخش فرودین را محل ماده می دانست. بعدها در فلسفه اشراق سهروردی این ذومراتب بودن وجود به شکل معینی، چنانکه خواهیم دید، منعکس شده است. یکی دیگر از غنوصی هایی که تأثیر فراوان در اندیشه ایرانی داشته، «ابن دیصان»^۴ است. غنوصی ها را بر حسب آنکه در اندیشه آنها عناصر فلسفه یونانی غلبه داشت با عناصر ثنویت مزدیسنائی

1. Materia

۲. تقشف: به معنی به کم ساختن، قناعت، سخت گزاندن، جامه درشت پوشیدن.

3. Markion

4. Bardesane

(پارسیسم)، به «اسکندرانی» و «سوریائی» (منسوب به «اسکندریه» در شمال مصر و کنار دریای مدیترانه و «سوریه» در شرق دریای مدیترانه) تقسیم می‌کردند. آن تقسیم حکمت به «شرقی» و «غربی» که در نزد سهروردی دیده می‌شود از همینجا منشأ می‌گیرد. بعدها شرق، بغداد و غرب، سوریه شد. تاریخ مکتب غنوصی (گنوستیسیسم) از نظر زمانی به تاریخ پیدایش مکتب «نوافلاطونی» که تأثیر آن در مکتب اشراق و عرفان ایران و تأثیر ایران و هند به طور مستقیم و غیرمستقیم در پیدایش آن بر همه روشن است، متصل می‌گردد. تاریخ «نوافلاطونیان» سخت طولانی و پیچیده است ولی نگارنده می‌کوشد تا خلاصه‌ای روشن از این تاریخ را تا آنجا که مورد نیاز این رساله است، ارائه دهد. مکتب نوافلاطونی که از قرن سوم میلادی پدید می‌آید و تا قرن ششم میلادی دوام می‌آورد، یکی از مهمترین و بانفوذترین مکاتب فلسفی جهان کهن است که دارای سه عنصر متشکله است: «تعالیم افلاطون»، «تعالیم ارسطو» (بویژه در قسمت‌هایی که با تعالیم افلاطون تناقض ندارد) و «ایمانتیسیم»^۱ («وحدت وجود» دوران هلنی و «گنوستیک» که به وحدت عالم و من، پیوند وجود کل و هستی انسانی و امکان آمیزش معنوی این دو معتقد بود). علاوه بر این سه عنصر اصلی، عقاید فیثاغورثیان درباره اعداد و رواقیون و سپس مسیحیت و یهودیت نیز در اشکال بعدی نوافلاطونی رخنه کرد. در میان نوافلاطونیان سه جریان عمده پدید آمد: یک جریان که برجسته‌ترین نماینده آن «فلوطين» (شیخ الیونانی) و معلمش «آموناس ساکاس» و شاگردان معروفش «آمه لیوس» و «فر فریوس» است. جریان دوم موسوم به «مکتب سوریه» است که در قرن چهارم میلادی پدید آمد و مهمترین نماینده اش «یامبلیکوس» است که بویژه به علوم رمزی و غریبه (خفیه) توجه کرده و خود را از پیروان «هرمس الهرامسه» (هرمس سه بار کبیر)^۲ می‌داند. و بالاخره جریان سوم «مکتب آنتی» است که از قرن ۵ تا قرن ۶ میلادی پائید و بنیانگذارش «ابرقلس»^۳ معروف است. فلاسفه متعلق به همین مکتب بودند که در زمان «خسروانوشیروان» به ایران آمدند و چندی در میهن ما درنگ کردند و

1. Immanentism

2. Hermestrismegistos

3. Prokles

سپس طبق قرارداد معین دولتی به وطن خود باز گشتند.

وظیفه مشترکی که این مکاتب سه گانه در برابر خود نهاده بودند، منظم و مدون کردن آراء و عقاید «افلاطون» و «ارسطو» و آشتی آنها بود. آنها به اقالیم ثلاثه «واحد»، «عقل کل» و «نفس کل» معتقد بودند و در عین وحدت وجود، برای آنها «سلسله مراتب»^۱ خاصی قائل بودند و به همین جهت در فلسفه اسلامی نیز می گویند، «فهلویون» (که شاید نوعی از نوافلاطونیان ایرانی بوده اند) در عین اعتقاد به «وحدت در حقیقت وجود»، معتقد به اختلاف مرتبه هادر آن بوده اند. مرحوم «حاج ملاهادی سبزواری» (نوافلاطونی قرون اخیر) در «منظومه» می گوید:

«الفهلویون وجود عندهم حقیقة ذات تشکّل تعسم»

نوافلاطونیان، نظریات ارسطو را درباره هیولی و صورت، قوه و فعل، و تمام تعالیم منطقی وی را پذیرفته بودند ولی در کنار آن به عرفان و تصوف و علوم غریبه باور داشتند و جهان را نتیجه فیضان از «واحد» می دانستند. این مکتب در ابتدا برای مقابله با مذاهب یهودی، مسیحی و زرتشتی پدید آمد ولی پس از آنکه در برابر این ادیان الهی شکست خورد، خود را با آنها تطبیق داد. از آنجا که روش نوافلاطونی به اشکال مختلف آن در تمام دوران ساسانی، ایدئولوژی فلسفی متداول بود و سپس به ایدئولوژی رسمی امپراتوری بیزانس تبدیل شد، سرایت آن از طریق فلاسفه و سپس مبلغان مسیحی به افکار ایرانیان محل انکار یا تردید نمی تواند داشته باشد. آنچه محل بحث است آن است که آیا در دوران ساسانی آمیختگی مکتب نوافلاطونی با زرتشتی نوعی «حکمت خسروانی» به وجود آورده است یا نه؟ در این باره نیز سخن خواهیم گفت.

پس از غلبه اسلام و آشنایی مسلمانان ایرانی و عرب با مکتب نوافلاطونی، ما تأثیر قوی آن را در آثار «الکندی»، «فارابی»، «ابن سینا»، «غزالی»، «سهروردی» و حتی «ابن رشد» که در مشائیت پیگیر تر بوده است، مشاهده می کنیم. بخش هایی از کتاب «فلوطين» به نام «اثولوجیا» («الربوبیه»)^۲ یا «الهیات» و کتاب «العلة» ابرقلس به حساب ارسطو گذاشته

1. Hierarchy

2. Theology

شد (سهروردی به اشتباه تصور می‌کرد که مؤلف «اثولوجیا»، ارسطو است و در یکی از نوشته‌های خود از رؤیایی حکایت می‌کند که در آن با مؤلف «اثولوجیای ارسطو» روبرو شده است و از او پرسیده است که آیا مشائسانی چون فارابی و ابن‌سینا را می‌توان فیلسوف واقعی در اسلام دانست یا نه؟ «ارسطو» در جواب وی گفته است که: «یک در هزار هم چنین نیست، بلکه حکمای واقعی، «بایزید بسطامی» و «ابوسهل تستری» صوفی بوده‌اند». در این داستان سه موضوع جالب توجه وجود دارد: اولاً - اشتباه سهروردی که ارسطو را به جای «فلوطين» به عنوان مؤلف کتاب «اثولوجیا» می‌دانسته ثانیاً - توجه خاص سهروردی (نظیر یونگ) به رؤیای که خود بیانگر تشابه شخصیت سهروردی و یونگ است و ثالثاً - اینکه سهروردی مهمترین اسلاف بلاواسطه خود را در جهان اسلامی، فلاسفه معروف نمی‌دانست، بلکه نخستین «صوفیان» را به عنوان اسلاف تفکر خود معرفی می‌کرد.^۱ و لذا ما هرگز در فلسفه اسلامی با پیروان تعالیم «خالص» افلاطونی و ارسطویی روبرو نیستیم و

۱. نظر سهروردی درباره انتقال این حکمت کلی جهانی به وسیله سلسله حکمای باستانی (که بعضی از ایشان حکیمان و پادشاهان اساطیری ایران بوده‌اند) را می‌توان به صورت ذیل خلاصه کرد:

«هرمس» (حضرت ادریس نبی (ص))

«آغانا ذیمون»* (شیث نبی یا شیث بن آدم (ص))

اسقلیوس**	شاه کاهنان ایرانی
فیثاغورس	کیومرث
انبازقلس***	فریدون
افلاطون (و نوافلاطونیان)	کیخسرو
ذوالنون مصری	ابویزید بسطامی
ابوسهل تستری (شوشتری)	منصور حلاج
	ابوالحسن خرقانی

شیخ شهاب‌الدین سهروردی

چنانکه مشاهده می‌شود، شیخ اشراق خود را همچون «نقطه کانونی» می‌دانسته که دو میراث حکمتی که از شاخه واحد نخستین پیدا شده بودند، دوباره در آن نقطه به هم رسیده و یکی شده‌اند. اندیشه وی آن بود که حکمت زرتشت و افلاطون را با یکدیگر ترکیب کند، همان گونه که «گمیستوس پلثون»، سه قرن بعد، به چنین کوششی در تمدن مجاور روم شرقی دست زد، گو اینکه تأثیر و اهمیت این دو مرد کاملاً با یکدیگر متفاوت بوده است. با وجود این، نباید چنین

نوافلاطونیان مهر و نشان غربی بر فلسفه، اشراق و عرفان باقی گذاشته‌اند. منتها به ظاهر مجادلات نوافلاطونیان «اسکندرانی» و «سوری» و «آنتی» یعنی آثار «فلوطين» و «یامبلیکوس» و «ابرقلیس» در افکار فلاسفه اسلامی رخنه کرده و تنوعی از «الکندی» و «فارابی» گرفته تا «ابن سینا»، «ابن رشد» یا «غزالی»، «ابن العربی» و سهروردی را پدید آورده است. روشن است که این متفکران، مقلدان جامدی نبوده‌اند. عصر و مصر آنها در ایشان تأثیر می‌کرده و خود نیز ابتکاراتی می‌ورزیده‌اند و بنا به طبقه و گرایش روحی خود، این یا آن عنصر فلسفه کلاسیک را بسط می‌داده‌اند و از مکتبی که خود در آغاز متنوع و رنگین بوده است، باز هم رنگها و آهنگهای تازه‌ای می‌ساخته‌اند.

خلاصه آنکه شیخ نسبت به حکمای الهی یونان احترامی فوق العاده قائل بوده است و حتی برخی از آنان را به اصطلاح خود از «اهل السفارة» یعنی سفیران و رسولان حق و شارعان نوامیس می‌خواند. از جمله «آغاثادیمون» را همان «حضرت شیت بن آدم» و «هرمس» را همان «حضرت ادریس نبی» (پیامبران پیش از طوفان) معرفی می‌نماید و «افلاطون» را «امام الحکمة» و پیشوای حکمای اشراق و صاحب قدرت بحث و نظر و نیز دارای نور کشف و عیان، یعنی مُتَوَغِّل در حکمت بحثی و ذوقی می‌داند. او که خود از متبحران و مُتَوَغِّلان در حکمت مشاء بود و حکمت مشاء و بحث و استدلال را مقدمه اشراق می‌دانست و تأکید می‌کرد که: «کسی که در علوم بحثی مهارتی ندارد دوی را به کتاب من، «حکمة الاشراق» راهی نباشد»، (و به همین جهت «حکمت مشاء» را نیز باید در زمره «منابع

→

پنداشت که سهروردی با بهره‌برداری از این همه منابع مختلف، نوعی مکتب التقاطی تأسیس کرده است. بلکه وی خود را کسی می‌داند که آنچه را که «الحکمة الدنیه» و «الحکمة العتیقه» نامیده از نو حالت وحدتی بخشیده است. وی چنان معتقد بود که این حکمت کلی و جاودانی است که به صورتهای مختلف در میان «هندیان»، «ایرانیان»، «بابلیان» و «مصریان» و نیز در میان «یونانیان» تا زمان ارسطو وجود داشته است. حکمت ارسطو در نظر سهروردی آغاز فلسفه یونانی نبوده بلکه پایان آن بوده است و به عقیده وی ارسطو، با محدود کردن حکمت به جنبه استدلالی، میراث قدیمی را به نهایت رسانیده است. (به نقل از «سه حکیم مسلمان» - دکتر سیدحسین نصر صفحات ۷۱ تا ۷۳).

* Agathodaimon

** Asklepios

*** Empedocle

حکمت اشراق» دانست که دیگر ضرورتی به توضیح بیشتر آن نمی‌بینیم). به ابن سینا اعتراض می‌کند که «چرا مقام ارسطو را بیش از حد بالا برده و سرمایه علمی افلاطون را اندک شمرده و به این صورت افلاطون را تحقیر کرده است. در صورتی که ارسطو شاگرد افلاطون و به اصطلاح حسنه‌ای از حسنات اوست»، و نیز ارسطو و ارسطوئیان را در رد «مثل افلاطونی» گمراه، و قبول مثل را خالی از اشکال دانسته و از آنها انتقاد کرده است که با انکار مثل، اشیاء را در درجات عالتر عاری از وحدت واقعی پنداشته‌اند.

ب- منابع ایرانی، هندی و عربی: شیخ اشراق در آثار خود از «فلسفه خسروانی» و «فهلویون» سخن می‌گوید و کسانی مانند «فراشوشتر»، «جاماسپ»، «کیومرث»، «جمشید»، «فریدون»، «کیخسرو»، «بزرگمهر» و دیگران را به مثابه نمایندگان «حکمت خسروانی» معرفی می‌کند. علاوه بر برخی از این اسامی که همه‌ما ایرانیان با آنها از روی اساطیر شاهنامه آشنا هستیم، باید گفت که «فراشوشتر» از خاندان معروف «هوگوا»^۱ و برادر «جاماسپ» است که خود پدر زن زرتشت بود و این دو، به حکایت اوستا، در زمان «کی گشتاسب» می‌زیسته‌اند. جاماسپ وزیر این پادشاه و داماد زرتشت (شوهر کوچکترین دختر زرتشت به نام «پوروچیستیا») بوده است. نام جاماسپ، چنانکه «استاد پورداد» در «گائها» متعرض می‌گردد، در نوشته‌های یونانی به صورت «Zamaspes» آمده است. این نام در اوستا مکرر آمده است ولی روشن است که از افکار او چیز روشنی در دست نیست، جز آنکه در کتابی موسوم به «پندنامه جاماسپ» سخنانی به وی نسبت داده شده است، از توضیحات صفحات قبل روشن می‌گردد که در اثر تأثیر متقابل مکاتب آتن و اسکندریه و انطاکیه در ایران، از فیثاغورس گرفته تا ابرقلس، احتمال زیادی هست که در دوران «اشکانی» و «ساسانی»، علاوه بر جریانات و نحله‌های فکری که ما می‌شناسیم - یعنی مزده‌یسن، مهرپرستی، زروانی‌گری، مانوی‌گری، مزدکی‌گری - نوعی تفکر ترکیبی «فلسفی - دینی» نیز وجود داشته است. می‌توان حدس زد که بعد از آمدن هفت تن از فلاسفه یونانی نوافلاطونی مکتب آتن که از پیروان ابرقلس بودند (پس از آنکه به فرمان «ژوستینیانوس»

در سال ۵۲۹ میلادی این مکتب بسته شد) در ایران زمینه‌های آنچه که بعدها «حکمت مشرقی» نام گرفت، چیده شده باشد. مابین این هفت تن، خاصه یکی از آنها به نام «پریسکیانوس»^۱ با «خسرو انوشیروان» (پادشاه ایران و دعوت کننده آنها به ایران) مباحثاتی در گرفته که رساله ناقصی درباره این مباحثات باقی مانده است. از یکی دیگر از این هفت تن به نام «داماسکیوس» نیز رساله‌ای باقی مانده است.

با توجه به آنکه در آن ایام فعالیت مسیحیان نسطوری و یعقوبی و مونوفیزیت در ایران شدید بوده و بسیاری از آنان منطق ارسطو و افکار افلاطون و فلوپین را در ایران و در مدارس عدیده‌ای پخش می کرده‌اند و با توجه به تمام واقعیات مهمی که قبلاً توضیح داده‌ایم، خطاست اگر تصور کنیم که بحث فلسفی در ایران تنها پس از اسلام آغاز می گردد و اشارات ابن سینا و سهروردی به «حکمت شرقی» اشارات بدون محتوایی بوده‌اند.

نیز با توجه به روابط وسیعی که بین ایران و «هند» در دوران هخامنشی، سلوکی، پارتی و بویژه در دوران ساسانی وجود داشته، افکار هندوان و از آن جمله نظریاتی که در رسالات «اپانیساد» درباره اتحاد مخلوق و خالق یا برهمن (یعنی آنچه که در این فلسفه «موکشا»^۲ نام دارد) و همچنین «بوداگری»، «آئین جین» و «شیوه یوگا» (جوکی گری) - که همگی به اشکال مختلف نیل به سعادت را از راه خوار شمردن تن میسر می دانند - و نیز فلسفه مادی «چاروکا» مسلماً در تشکل جهان بینی‌های ایرانی تأثیر داشته‌اند. در غالب سیستم‌های فلسفی هندوستان مسأله نیل و وصول مستقیم به حقیقت از طریق «کشف و شهود» و «اشراق»، یعنی آنچه که آن را «دارشانا»^۳ یا «تاتوا دارشانا» می نامند، جای مهمی دارد.

وطن علوم غریبه همراه با ریاضت تا حدود زیادی هندوستان است. مخصوصاً در

1. Priskianos

۲. Moksa به علت نزدیکی تلفظ «س» و «ش» در زبان سانسکریت و زبان هندی امروزی، رسم بر این است که لغات دارای حرف «ش» را در انگلیسی با «S» می نویسند و حال آنکه می بایست با «Sh» نوشته شود تا «ش» تلفظ گردد. اما «S» تقریباً «ش» تلفظ می گردد.

3. Darsana

کنار فلسفه، جوکیان (یوگی‌ها) بر اساس سحر و جادوی کهن، تمرینات غریبی را که برخی دارای محتوای جالب تجربی هستند، گردآورده بودند. در نزد «سهروردی» نیز ما این اجتماع «عرفان» و «علوم غریبه» را با یکدیگر مشاهده می‌کنیم. همچنان که همین اجتماع «عرفان - علوم غریبه» در نزد «کارل گوستاو یونگ» نیز به وضوح مشاهده می‌شود و رد آنها را می‌توان تقریباً در تمامی آثار یونگ دید که حاکی از نزدیکی دیدگاه‌ها و علائق این دو شخصیت فلسفی، عرفانی و علمی به یکدیگر است، هر چند که ما بین آنها يك فاصله زمانی تقریباً ۷۵۰ ساله وجود داشته است.

در مورد تأثیرات هندوستان در ایران که خود يك واقعیت تاریخی است، جز آنچه راجع به آوردن «کلیله و دمنه» و رواج داستان مذهبی و فلسفی هندی «بلوهر و بوذاسف» در زمان ساسانیان می‌دانیم، مطلب مشخص دیگری در نوشته گذشتگان نیست. با این حال مسلم است که مقولات «موکشا» یا اتصال با خالق و «داراشانا» (شهود حقیقت) که چنانکه گفته شد مقولات مهمی در فلسفه هندی هستند، بی‌شک در منابع ایرانی و یونانی تأثیر بخشیده‌اند. هر دوی این مقولات البته به شکل ویژه‌ای در «حکمت اشراق» نیز وارد شده‌اند. در فلسفه هندی دو جریان عمده «ارتدکس» (آستیکا) که به اصول «ودا» وفادار مانده‌اند و «غیر ارتدکس» یا «مبدع» (ناستیکا) که به کلی اصول «ودا» را کنار گذاشتند (مانند: چارواک، بوداگری، آئین جین) دیده می‌شوند. زندیکان و بددینان و اهرموکان یا آشموغان در دوران اشکانی و ساسانی که به راه زروانی گری، مانی گری، راست دینی می‌رفته‌اند در واقع از گروه مبدع و غیر ارتدکس محسوب می‌گردند. البته آنچه در فلسفه هندی رخ داده، يك جریان طبیعی تشعب جهان‌بینی هاست و ویژه هند نیست و نظایر آن در سایر نقاط نیز به وقوع پیوسته است.

پس از غلبه اعراب و مسلمانان، بحثهای نظری و فلسفی در متصرفات آنها به تدریج آغاز شد و بالا گرفت. بویژه در دوران برخی از خلفای عباسی این نوع مناظرات امری عادی بود. مثلاً مأمون تمایل داشت که جلساتی را برای شنیدن نظریات دینی - عرفانی و فلسفی مختلف ترتیب دهد و حتی چنانکه از کتاب «گجستگ ابالبیش» برمی‌آید، علاقه داشت که مناظرات ارباب مذاهب دیگر را نیز که خود با هر دو طرف مناظره مخالف بود

باشنود (نظیر مناظره آخر فرنبغ زرتشتی با ابابلیش دهری). مسأله اینکه آیا خیر و شر در جهان از آن يك مبدء هستند یا دو مبدء و آیا صواب و خطای انسان به خود است یا نابه خود، یعنی انسان مجبور است یا مختار و آیا عالم صغیر (انسان) و عالم کبیر (جهان) با هم مربوطند یا غیر مرتبط و آیا عالم لاهوت (آسمان) و عالم ناسوت (زمین) با هم پیوسته اند یا نه و آیا خالق عالم، جهان را از عدم صرف آفریده است یا جهان فیضان وجود اوست و اینکه جوهر اصلی وجود کدام است و آیا اصالت با وجود است یا با ماهیت، مطالب اساسی بحثهای فلسفی، دینی و کلامی این دوران است که از دوران پیش از اسلام باقی مانده بودند.

در کنار مسلمانان و در داخل آنان که خود دم به دم به فرق مختلف تقسیم می شدند، جبریه و قدریه یا جهمیه و جهنیه، معتزله و اشعریه، شعوبیه و مخالفان آنها، زنادقه، ثنویه مجوس، فرق مختلف نصاری، شمنان، صائبان و گروههای مختلف فلاسفه در اطراف همین مسائل که بر شمرديم سرگرم بحث و جدال بودند و در سطح نازل علم و فن آن زمان قادر به حل درست و جامع مسائل نبودند و هر يك نکته ای را مطلق کرده، آن را بیرق خود ساخته و سخت به جان هم افتاده بودند.

آنچه از دوران پیش از ساسانیان به جای مانده بود با تراجم متعددی که از آثار منتسب به ارسطو و افلاطون و فلاسفه مکتب نوافلاطونی به وسیله مترجمان سریانی و مسیحی (مانند: حنین بن اسحق، ثابت بن قره، قسط بن لوقا و سایرین) صورت گرفته بود در هم آمیخت. «سهروردی» در واقع با حکمت اشراق خود به کلیه سؤالات حساس مطروح در دوران خود، بر پایه فرهنگ فلسفی عصر خویش پاسخ می گوید و از آنجا که فلسفه او نوعی «وحدت گرایی»^۱ مبتنی بر «اصالت نور» است و هیولی و به طور کلی «غواسق برزخی» را نیز نوعی «عدم نور» یا «فقر مبدء نورانی» می انگارد و رابطه لاهوت و ناسوت و انسان و خدا را با مسأله فیضان و تجلی و شوق و قهر حل می کند، لذا به عقیده خود به تمام دشواریها، پاسخ مقنع داده است.

فلسفه اشراقی سهروردی لااقل از جهت نام خود بویژه در نزد ابوعلی سینا مؤلف کتاب

«حکمت‌المشرقیه» سابقه دارد. در ذکر منابع این فلسفه جادارد سخنی چند گفته شود. چنانکه در بررسی تأثیر منابع یونانی دیدیم، اندیشه‌های فلسفی و مذهبی و صوفیانه کسانی مانند: افلاطون، ارسطو، فیلون، فلوپین، مرقیون، یامبلیکوس و دیگران از همان دوران اشکانی و ساسانی در ایران تأثیر داشته، چنانکه خود آنها از افکار مزده‌یسن، میترائیسم و زروانی‌گری ایران و اندیشه‌های هندی متأثر بوده‌اند. پس از اسلام که ایرانیان با آثار فلاسفه یونان آشنا شدند، مفسران اسکندرانی و مفسران بغدادی که آنها را به مغربی و مشرقی تقسیم می‌کردند، دو نوع تفسیر از ارسطو ارائه دادند که اولی (اسکندرانی) به ارسطوی واقعی و دومی (بغدادی) به تعبیر هلنیستیک، گنوستیک و نوافلاطونی از ارسطو نزدیکتر است.

سهروردی در «غربت‌الغریبه» در واقع تفسیر اسکندرانی را نوعی گمراهی می‌شمرد و از آنجاست که مفهوم تقابل بین نور و ظلمت، تقابل بین شرق و غرب و حکمت غربی و شرقی یا «حکمت شرقی» و «غربت غربی» در فلسفه سهروردی پیدا شد. سهروردی شرق را مرکز نور پاک و منتهای آن را «یَمَن» می‌داند که از «یَمین» به معنای «راست» (برخلاف «یسار») آمده و غرب را مرکز نور متراکم و متکاثف یا ظلمت می‌شمرد که منتهای آن «قیروان» است (و از همین جاست که دو اصطلاح «در یَمَن بودن» یعنی در سرمنزل مقصود بودن و «در چاه قیروان افتادن» یعنی در حضیض مادی سقوط کردن مشتق شده است). تشابه نظر سهروردی با نظریات فیزیک مدرن بویژه در مورد امکان تبدیل ماده به انرژی و بالعکس و اینکه جهان مادی چیزی جز صورت دیگر انرژی نیست و یا در زمینه تشعشع نور از اتم زمانی که الکترون‌ها از مدار بالاتری به مدار پائین‌تر (نسبت به هسته) جهش می‌کنند و لذا انرژی حاصله را به صورت نور منتشر می‌نمایند، حیرت‌انگیز است.

بدین ترتیب در بحثی که راجع به معنای واقعی حکمت «المشرقیه» است و در این باره نظریات مختلف و گاه متضادی بیان می‌شود، می‌توان گفت که: اولاً - تلفظ «مشرقیه» که برای اولین بار «س. آ. نالینو»^۱ به میان کشید، چنانکه بویژه «پرفسور هانری کربن» نشان

داده‌اند درست نیست و باید «مَشْرِقیّه» خواند و ثانیاً در این لفظ مَشْرِقیّه دو نکته در عین حال منعکس است: اوّل آنکه، این فلسفه مبتنی بر تفسیر مفسّران شرقی (بغدادی) ارسطو است. دوّم آنکه، این فلسفه به نظریّات حکماء خسروانی و فهلوی مشرق زمین تکیه دارد. «ابن سینا» علاوه بر نوشتن کتاب «حکمت المَشْرِقیّه» (که گویا حتّی «صدرالدّین شیرازی») آن را به طور کامل در دست داشته) در بخشهایی از «شفا» و «نجات» نظریّه خود را درباره فیضان و تجلّی برای نشان دادن آنکه چگونه کثیر از واحد صادر می گردد بیان می کند. برای روشن شدن مطلب باید بگوئیم که برخی ادیان و از جمله دین مبین اسلام، خلقت را از عدم صرف می داند ولی ارسطو هیولی را ابدی می شمرد و به قدیم بودن جهان معتقد است. امّا فلوطین و به پیروی او فارابی و ابن سینا به تئوری صدور و فیضان می پیوندند تا بتوانند برای «خلق» عالم، در عین قبول ازلیّت آن، پایه فلسفی ایجاد کنند. البته این تئوری فیضان ابن سینا مورد تعرّض عده‌ای از فلاسفه اسلامی واقع شده و غزالی آن را «تاریک» و ابن رشد آن را «غلط» می شمرد. همان طور که مرحوم دکتر سیاسی در مقاله «عرفان ابن سینا» بدرستی متوجّه است فرق بین فلسفه فلوطین و ابن سینا، اندک است و عرفان وحدت وجودی در سرپای سیستم او از همان آغاز ریشه عمیق داشته است.

مادر اینجا از بحث تفصیلی در نظریّات ابن سینا راجع به آنکه چگونه از واجب الوجود، از طریق تفکّر در ذات خود، عقل اوّل و از عقل اوّل، عقل ثانی و سپس نفس فلک اوّل جسم فلک اول و عقل ثالث و نفس فلک دوّم و جسم فلک دوّم و الخ... تاده عقل و ده فلک صادر می گردد و سرانجام به فلک قمر و عقل فعّال که فصل آخر فیضان است می رسد، خودداری می کنیم ولی همین قدر می گوئیم که این تئوری فیضان و تجلّی با سیستم فلسفی سهروردی تفاوت زیادی ندارد. ابن سینا در «نجات» (صفحه ۳۹۸) چنین می نویسد: «ان واجب الوجود بذاته عقل و عاقل و معقول و عاشق و معشوق». با بررسی «حکمة الاشراق» در می یابیم که سهروردی فقط به جای واجب الوجود، «نور الانوار» و به جای عقول، «انوار قاهره» می گذارد و بین آنها با امشاسپندان و ملائکه ارتباط برقرار می سازد. شاید بتوان گفت که فلسفه سهروردی فاقد جنبه تلفیقی صرف فلسفه ابن سیناست که از مقدمات ارسطو به نتایج نوافلاطونی و عرفانی می رسد و یکدست تر است.

به هر صورت «حکمت المشرقیه» که در واقع تفسیر ویژه نوافلاطونی ارسطو و خود نتیجه يك سوء تفاهم بود که یکی از کتب «فلوطين» به نام «اثولوجيا» به نام کتاب «ارسطو» تلقی شد و به احتمال قوی ریشه‌هایی از دوران ساسانی در ایران داشته، در مقابل «غربت غربی» قرار گرفت. این حکمت هم از جهت قبول سیستم فیضان و تجلی در زمینه مبحث «وجود» (انتولوژی) و هم از جهت قبول اسلوب کشف و ذوق و اشراق به جای تعقل منطقی در زمینه مبحث «معرفت» (گنوسئولوژی) با فلسفه مشائی ارسطو تفاوت بارز و بین پیدا می‌کند. ابن سینا و سهروردی هر دو می‌خواهند این دو بخش متناقض را در مباحث وجود و معرفت به هم وصل کنند ولی سهروردی از ابن سینایی گیرتر است، یعنی ابن سینا «مشائی‌تر» و سهروردی «نوافلاطونی‌تر»، ابن سینا «یونانی‌مآب‌تر» و سهروردی «ایرانی‌مآب‌تر» مانده است و لذا در تاریخ فلسفه ایران، ابن سینا به عنوان پیشوای مشائیون و سهروردی به مثابه پیشوای اشراقیون وارد شدند و حال آنکه «وجوه مشترک» بین آنها بسیار است و خود سهروردی به ابن سینا به نظر معاند و مخالف نمی‌نگرد: فلسفه فیضان و اشراق که ابن سینا بدان معتقد بود، سهروردی را، با توجهی که به افکار زرتشتیان داشته، طبیعتاً به این نتیجه رساند که «واحد» و «مبدأ کل» باید نورانی و نور الانوار باشد تا بتواند تشعشع و فیضان کند.

اگر علاوه بر تأثیر افکار فلسفی قبل از اسلام و ابن سینا، تأثیر نادقه، مانویون و اخوان‌الصفاء و غیره... را نیز از نظر دور نداریم، پدیده سهروردی، پدیده‌ای است کاملاً مفهوم و منطقی و سری در پیدایش آن نیست.

حکمت اشراق (فلسفه نور) و مبانی اساسی آن

اندیشه اصالت نور به مثابه ماده و هیولای اساسی و واحد وجود، سه بار در تاریخ تکامل جهان‌بینی در ایران ظهور کرده است. دوبار به شکل خالص مذهبی (در مزده‌یسنای مهرپرستی) و یک بار به شکل فلسفی و استدلالی (در فلسفه اشراق یا حکمت النوریه سهروردی) و به همین جهت است که سهروردی خود را «مُجدد» و نوآور فلسفه «خسروانی» و «فهلویون» می‌داند. مامی کوشیم بر اساس آثار سهروردی و تحقیقاتی که درباره او شده،

فلسفهٔ او را که خودوی مغلق و با اصطلاحات خاصی بیان کرده، با بیانی ساده عرضه کنیم.

سهروردی فلاسفه را به سه گروه عمده تقسیم کرده است:

۱. آنان که فقط به «حکمت لدنی» که حکمت ذوقی و کشفی است دست یافته‌اند می‌توانند معانی و مجردات را از راه کشف و شهود ببینند. چنانکه شیخ در مقدمهٔ بر حکمت اشراق می‌گوید، این گروه را می‌توان «متألّهین» یا «طالبان تاله» نیز نامید و خلافت و قطیبت و ریاست واقعی خاص این گروه متوغلین در تاله است. آنها «اشراقیون» هستند و به کمک «سوانح نوریّه» بارقه الهی بر قلوبشان تا حدی که ملکه شود می‌تابد.

۲. آنان که مانند پیروان طریقهٔ مشاء و مکتب ارسطو، طرفدار حکمت عتیق هستند و آنها را می‌توان «بحثیه و نظریه» نامید و در اثر توجه به استدلال از ذوقیات محروم مانده‌اند.

۳. بین طالبان تاله مطلق یا صاحبان حکمت لدنی و طالبان بحث یا صاحبان حکمت عتیق گروه دیگری نیز هستند که شیخ آنها را «طالبان تاله و بحث» یا «جامع حکمت عتیق و حکمت لدنی» می‌داند. شیخ خود را از این زمره می‌شمرد و کتاب مهم خود «حکمت الاشراق» را نیز به تصریح خود برای این گروه تألیف کرده است. لذا «حکمت اشراق» نوعی از حکمت است و برخلاف عرفان و تصوف که باید آن را تابع تعریف اول یعنی «حکمت لدنی»، حکمت ذوقی و کشفی مطلق دانست، حکمت اشراق علاوه بر ذوق و کشف و خلوت و منازلات، به استدلال و منطق و احتجاج نیز معتقد است. لذا برخلاف عرفان که سیستم‌سازی نمی‌کند و جهان‌بینی خاصی را ارائه نمی‌دهد و معتقد به وحدت وجود است و همه چیز را ظواهر امر یگانه‌ای می‌داند که خداست، حکمت نوریّه هم معتقد به وحدت وجود است و همه چیز را ظواهر امر یگانه‌ای می‌داند که خداست اما در عین حال سیستم فلسفی منظمی است که برای وجود، درجات و مراتب و حالات کیفی متنوع قائل است. اگر چه در این سیستم نیز بالاخره همه چیز از يك مبدأ واحد فیضان می‌کند ولی «طرز افادهٔ مطلب» با عرفان و تصوف تفاوت بین دارد.

شیخ اشراق معتقد است که عالم بر دو قسم است: «عالم انوار معنوی» (شبیه به «سپینته مئینو» در جهان‌بینی زرتشتی) که جهان «ثبات و دوام» است و «عالم غواسق برزخی» (شبیه به «انگره مئینو» در جهان‌بینی زرتشتی) که عالم «حرکت و کون و فساد» است. از

صبح ازل، ظهور «نور الانوار» (مانند «هرویسپ رشنی» که در مزده یسنا از صفات اهور مزداست) وجود داشته است که نور «لنفسه و فی نفسه» و ظهور اعلی و اشرف و حضور اشد و آقهر و قیوم مطلق و از شائبة ظلمانی مبرّی و یگانه است و اشراقات او اشراق محض است از نور الانوار، انوار قاهره فیضان و اشراق می‌کنند و این اشراقات لایتناهی است، ولی اشراقات انوار قاهره، اشراقات تبعی و عرضی هستند. نخستین نتیجه فیضان یا اشراق نور الانوار «نور قاهر اول» است که منشأ تمام حرکات است و «نور قاهر اقرب» یا «نور العظیم» یا به اصطلاح «فهلویون و حکمای خسروانی»، «بهمن» نام دارد و بین او و نور الانوار (شیدان شید) حجابی نیست. سپس نور دوم و سوم و غیره فیضان می‌کنند. هر نور عالی نسبت به نور سافل «قاهر» است و تام و غنی، و هر نور سافل نسبت به نور عالی «شائق» است و ناقص و فقیر. رابطه نور و عوالم باهم «عشق» است. عالم چون اشراق نور نخستین یا نور اقرب است که وجود او نسبت به نور الانوار به اتصال یا انفصال نیست، بلکه ذاتی وجود نور الانوار است و مانند او قدیم است ولی چون خود موضوع اشراقات مکرر نوری است مانند نور الانوار یا نور اقرب واجب الوجود نیست بلکه ممکن الوجود است. از نور اول «انوار قاهره اعلون» که مانند «عقول و نفوس مترتبه و طولیه» حکمت مشاء است و «انوار قاهره سافله یا نازل» که برابر با «عقول متکافئه عرَضیه» حکمای مشائی است و «انوار متصرفه یا مدبّره بر ازخ» که مانند «نفوس ناطقه فلکی و انسی» حکمت مشاء است، فیضان می‌کند.

اشراقات و انوار متوسط همان است که حکماء خسروانی آنها را «امشاسپندان» می‌نامیدند (مانند: شهریور و اردیبهشت و خرداد و مرداد) و متکلمین آنها را «ملائکه» می‌دانند (مانند: جبرائیل و اسرافیل و میکائیل و عزرائیل) و آنها واسطه‌هایی بین جهان ما و جهان انوار هستند. لذا «عقول»، «افلاک»، «نفوس فلکی»، «زمان»، «حرکت» در حکم ارباب انواعند که «فهلویون» آن را «امشاسپندان» و متکلمین آن را «ملائکه» می‌نامیدند.

سهروردی نور را به دو قسم تقسیم می‌کند: «نور قائم معقول» که ویژه «عالم عقول محض» است و چنانکه گفتیم بهمین و دیگر امشاسپندان (یا ملائکه) مظاهر آنند و آنها «عالم ملکوت اعلی» را تشکیل می‌دهند و دوم «نور عارض محسوس» که نور «عالم تحت القمر»

است. عالم تحت القمر را نیز می‌توان به دو بخش تقسیم کرد: «عالم نفوس یا ملکوت اسفل» و «عالم عناصر». در عالم نفوس «روان» یا «نور مجرد نفسانی» یا به بیان سهروردی در حکمت اشراق «نور الاسفهبدا الانسی» («نور اسپهبد انسانی») از جانب انوار عالم عقول محض دارای خلافت کبری است. بخش دوم عالم تحت القمر همانا عالم عناصر است و چنانکه خواهیم دید با «غواسق برزخی» مربوط است. ولی در میان این عناصر، «آتش» را می‌توان برادر «نور اسپهبد انسانی» دانست. آتش در عالم عناصر از جانب عالم عقول محض، خلافت صغری دارد و لذا شیخ اشراق، سنت گرامی داشتن آتش در آتشکده‌های (بیوت نیران) زرتشتی را بسیار می‌پسندید.

شیخ اشراق برای نور جسمیت قائل نیست و تنها آن را «هیئتی» می‌داند و می‌گوید که نور منشأ «حرارت» و «حرکت» است. حرارت خود موجد قوای شوقی است، اعم از عشق و محبت، یا شهوت و غضب. حرکت را هم می‌توان به حرکت روحانی و حرکت جسمانی تقسیم کرد ولی به نظر شیخ اشراق، حرارت و حرکت عین نور یا علت وجودی نور نیستند بلکه پدید آورنده نور (مظهر) و زمینه‌ساز وجود آن (بعد حصول) هستند.

از نور الانوار که «ینبوع النور» است و نور قاهر اقرب و انوار سافله دیگر خواه به واسطه و خواه بلا واسطه، مکرر در مکرر و درجه به درجه پرتوهای ساطع می‌شود که رابطه آن از عالی به سافل، بنا به اصطلاح سهروردی «اضافه اشراقی» یا «تسلط نوری» یا «قهر ظهوری» است. شیخ در آثار خود و از آن جمله در «پرتو نامه» تصریح می‌کند که همین «اضافه اشراقی» (به زبان امروزی‌ها «رابطه تابش») است که «فهلویون» آن را «خره» یا «فره» ایزدی می‌گفته‌اند (و در اوستا به صورت «خورنگه» آمده است). شیخ این «فره» را که آنها را «اضواء مینویه» و «ینبایع الخره والرأی» نیز می‌نامد بر سه قسم تقسیم می‌کند: یکی از آنها موجد دل‌آوری و شجاعت است، دیگری موجب جاذبه و نفوذ معنوی و سومی موجد هیبت و سطوت سلطنت، و این آخری است که قدما آن را «کیان خره» می‌نامیدند. توجه شیخ به «اضافه اشراقی» و «خره» بسیار مهم است زیرا ایرانیان در برابر اصل «خلافت»، اصل امامت موروثی را در واقع بر این پایه فلسفی متکی می‌ساخته‌اند و بر آن بودند که نور نبوت و رسالت در حرکت خود فقط می‌تواند به آل محمد (ص) که از صلب علی بن ابیطالب (ع) و

بطن فاطمة الزهر (اس) باشند، منتقل گردد و لا غیر.

اما عالم «غواسق برزخی» و نیز اصطلاح «تم اخوان»، جهان تاریکی نیز که عالم هیولی و اجسام است خود دارای مراتبی است و از «غاسق اول» که «غاسق بالذات» است، آتش و زمین و آب و هوا یا آسمان پدید آمده است که به ترتیب برای «انوار واسطه» یا «امشاسپندان» از قبیل اردیبهشت و اسفندار مذو و مرداد و شهر یور در حکم طلسم محسوب می‌گردند. غواسق یا ظلمات در واقع نتیجه عدم نورند و جنبه «عدمی» دارند.

شیخ اشراق برای آن که سیستم خود را مستند کند، شواهد و استدلالاتی از احادیث اسلامی و آیات قرآنی ذکر نموده است. مثلاً می‌گفت در قرآن کریم نیز آمده که خداوند نور آسمان و زمین است و از مؤمنین و مؤمنات نوری تابان است. به عنوان مثال در سوره الحديد آمده است: «یوم تری المؤمنین و المؤمنات بسعی نور هم بین ایدیهم بایمانهم» و یا «یوم یقول المنافقون و المنافقات للذین آمنوا انظرونا مقتبس من نور کم، قیل ارجعوا ورائکم فاقتبسوا نورا». نوراً).

لذا هویت اشیاء و شخصیت افراد بستگی به درجه نورانیت آنها دارد و درک و دانش نوری است که خداوند رحمان به قلبها می‌تاباند (العلم نور یقذفه الله فی قلب ما یشاء) و هر قدر میزان نور کمتر است آن شیء یا آن شخص به عالم غواسق برزخی نزدیک‌تر است.

بوضوح مشاهده می‌گردد که فلسفه سهروردی، داستان نبرد نور و ظلمت «یزدان پاك» و «اهریمن بدنهاد» رازنده می‌کند، ولی در عین حال آن را با اندیشه‌های ارسطو، افلاطون و نوافلاطونی درباره تجلی و فیضان درمی‌آمیزد و به آن رنگ تعقلی و استدلالی می‌دهد و نیز آن را با آیات قرآنی متصل می‌گرداند و موضع خود را به عنوان يك حکیم مسلمان همچنان حفظ می‌نماید.

این نکته که اصل جهان نور است و خالق جهان نور الانوار، در ادیان ناتورالیستی ریشه دارد و از کیش پرستش خورشید که در همه مذاهب ناتورالیستی کلیه ملل و اقوام دارای مقام مهمی است نشأت گرفته است. در ایران، مهرپرستی (میترائیسم) مظهر مهم چنین دینی است. چنانکه گفتیم شیخ اشراق برای نور جسمیت قائل نبود و آن را «هیئت» می‌دانست و محتمل می‌شمرد که ماده مخصوصی حامل نور باشد. بر خلاف وی، «صدرالدین

شیرازی» برای نور «جرمیت» قائل بود، ولی «جسمیت» قائل نبود.

دانش امروزی تفاوتی بین انواع انرژیها و از آن جمله انرژی نورانی که یکی از اشکال ماده است (به معنی واقعیت خارجی که حواس ما از آن حکایت می کند) و اشکال دیگر ماده نمی بیند و «وحدت گرایی»^۱ از این جهت، هم به «وحدت وجود»^۲ عرفانی و هم به فلسفه اصالت نور (که حتی ماده را نور متکاثف می شمرد) نزدیک است. زیرا شیخ اشراق «ثنوی گرا»^۳ نیست و از ثنویت مجوس و مانویان به قول خودش سخت تبرّی می جوید و معتقد به وحدت هیولای اولای عالم است. منتها همه چیز را نتیجه فیضان دور و نزدیک نور الانوار می شمرد و یا نتیجه تکاثف نور و کم شدن قدرت فیضان و تشعشع آن می داند.

بین عالم انوار قاهره و عالم غواسق برزخی، عالم «برازخ قاهره» است که افلاك و اجرام علوی که بر عناصر و «موالید ثلاث» (جماد، نبات، حیوان) مسلط هستند، از آن جمله اند. عالم برازخ قاهره را شیخ اشراق به «برازخ علویّه» و «برازخ سفلیّه» تقسیم می کند. «برازخ علویّه» افلاك هستند و از آن جمله «برزخ اعلی فلك کلی» یا «فلك اطلس حکماست». برازخ علویّه خود به «برازخ مستقلّه» (افلاك) و «برازخ غیر مستقلّه» (کواکب) تقسیم می شوند. کواکب را از آن جهت غیر مستقلّه می نامند که «مرکوز در ثخن افلاك» هستند. اما «برازخ سفلیّه» همان عناصرند که نازلترین آنها «جمادات» هستند. در واقع «برازخ سفلیّه» همان عالم «غواسق برزخی» است. لذا اگر در این سیستم طبقه بندی دقت کنیم، به نظر سهروردی از «نور الانوار»، «نور اقرب» و سپس «انوار قاهره اعلون» (مانند «عقول طولیه» حکمای مشائی است) و بعد از آن «انوار قاهره سافله» یا «انوار قاهره صوریّه» (مانند «عقول عرضیه» حکمای مشائی است) و سپس «انوار مجردّه متصرفه» یا «اسپهبدیه» یا «مدبره برازخ» (مانند «نفوس ناطقه فلکی و انسی حکمای مشائی) و بعد از آن «برازخ علویّه مستقلّه و غیر مستقلّه» (افلاك و کواکب) و سپس «برازخ سفلیّه» یا «غواسق برزخی» یعنی عالم ماده و اجسام و عناصر فیضان می کند.

در واقع سهروردی همان سیستم «جهان شناسی» مشائیون ایرانی را که مابین ذات

1. Monism

2. Pantheism

3. Dualist

واجب الوجود و جهان «متکثرات» نوعی حدّ متوسط، به صورت «عقول طولی مترتبه» (عقول عشره) و «عقول عرضی متکاثفه» (یا ملائکه و ارباب انواع) قائل شدند، با استفاده از فلسفه نور و ظلمت و با اصطلاحات دیگری مجدداً به میان آورد و برای «اشراق» و «عشق»، پایه‌های فلسفی ایجاد نمود و در عین حال وارد بحث و مناظره بغرنجی نیز با فلاسفه مشائی شده و سیستم آنها را ناقص و متناقض دانسته است.

در «فلسفه اشراق» (حکمت نور)، قبول تضادّ درونی وجود، قبول نبرد درونی هستی، مستتر است و از این جهت پیرو خود را ناگزیر به دفاع از «عوالم معنوی نورانی» بر ضدّ «غواسق برزخی» می‌خواند و خصلت «حق طلبانه» و «پیکار حق علیه باطل» را با خود به همراه دارد.

اکنون ضروری می‌بینیم که مبحث «طبیعیات و علم النفس» را در «فلسفه اشراق» مورد مذاقه بیشتری قرار دهیم، گو اینکه به طور ضمنی در سطور گذشته مطالب کلی و بنیادی را بیان کردیم. ولی به جهت عطف توجه این رساله به «علم روانشناسی» لازم است تا این مقوله را در فلسفه شیخ اشراق عمیق‌تر بررسی کنیم:

طبیعیات و علم النفس در فلسفه اشراق

«شیخ شهاب‌الدین» پس از پایان دادن به بحث در جهان فرشتگان، به توصیف جهان اجسام و نفوس، یعنی به «طبیعیات و علم النفس» پرداخته است. همان گونه که قبلاً گفتیم، طبیعیات وی، بر پایه «نور» بنا شده، نه بر پایه «هیولی» (البته جز این هم نمی‌توان انتظار داشت) و «صورت ارسطویی»، که شیخ در حقیقت آن را (یعنی «هیولی» و «صورت ارسطویی» را) طرد کرده است. همه اجسام در جاتی از نور و سایه (ظلّ) هستند، و طبیعیات عبارت است از بحث در نوری که شدّت آن به علّت ظلّ جهان مادی کاهش یافته است. وی اجسام را به سه دسته تقسیم کرده است: یکی آنها که راه نور را می‌بندند و مانع نفوذ آن می‌شوند. دوم آنها که نسبت به نور شفافیت دارند و مانع عبور آن نمی‌شوند و بالاخره دسته سوم آنها هستند که نور را به درجات مختلف اجازه عبور می‌دهند و به این ترتیب خود به دسته‌های چندی تقسیم می‌شوند. بدین صورت، آسمانها در حالت نورانیت

به دسته دوم تعلق دارند و زمین به دسته اول، و آب در حالت متعارفی به دسته دوم و هوا به دسته سوم که شامل چند درجه است. آتش را که عنصر چهارم از عناصر است، سهروردی عنصر زمینی نمی داند، بلکه آن را صورتی از نور و خلیفه نور اعلی در محیط زمین می شناسد. سهروردی با تکیه بر این زمینه، به بحث در نمودهای گوناگون طبیعی، بویژه آنها که به آثار جوئی مربوط می شود می پردازد، و از همان روش عمومی مشائی پیروی می کند، منتها تکیه گاههای بحث او با فلسفه مشائی اختلاف دارد. مثلاً با آنکه تبخیر و نظریه بخار را می پذیرد، در همه نمودهای کاینات جوئی و تغییرات به اهمیت نور اشاره می کند. واقع این است که تمام طبیعیات سهروردی اصولاً مبتنی بر بحث در اجسام، همچون برزخی میان درجات نوری است که به اندازه های مختلف منعکس یا منتقل می کنند. اجسام در زیر فرمان افلاکند و افلاک در فرمان نفوس، و نفوس در فرمان طبقات مختلف فرشتگان، و فرشتگان مقهور نور الانوارند که بر سراسر جهان استیلا دارد. از اختلاط عناصر با یکدیگر، سه مملکت موجودات یا «موالید ثلاثه» (که قبلاً توضیح داده شد پیدا می شوند که هر یک از آنها طلسم فرشته خاصی است. مثلاً در جهان معدنیات، طلا و گوهرهای گرانبها درخشندگی خاصی دارند و تأثیرشان بر نفس آدمی این است که مایه شادی و خوشبختی آن می شوند، و این از آن جهت است که نور مندرج در آنها به نور مندرج در نفس آدمی شباهت دارد. به همین ترتیب، در گیاهان و جانوران نور فرشته ای غالب است و بر اعمال هر یک از انواع فرمانروایی می کند.

سهروردی در شمارش قوای نفسهای نباتی و حیوانی، از طرح کلی ابن سینا و دیگر مشائیان پیروی کرده است. نفس نباتی یا نفس نامیه، بنابه نظر شیخ اشراق، دارای سه قوه اصلی «غاذیه، نامیه و مولده» است. غاذیه بنوبه خود عبارت از چهار قوه جاذبه، ماسکه، هاضمه و دافعه است. نفس حیوانی، علاوه بر اینها، قوای حرکتی را نیز دارد که عبارت است از آرزو، خشم و شهوت که از خصوصیات نفس حیوانی است. ولی همه این قوا، چه در نفس نباتی و چه در نفس حیوانی، جلوه هایی از نور ملکوتی حاضر در هر یک از انواع است، و عمل و وظیفه آنها بایستی از طریق پیوستگی با نور فهمیده شود.

انسان که عالی ترین نوع حیوان است، علاوه بر اینها و بر پنج حس خارجی که در آنها

با بعضی از حیوانات عالی تر شریک است، پنج قوه درونی نیز دارد که تأثیرات دریافت شده از جهان خارجی را به «نور اسفهبدی» که در داخل آن موجود است منتقل می‌کنند. این پنج حس باطنی را سهروردی به نامهای «حس مشترك»، «متصوره»، «مدرکه»، «متخیله»^۱ و «حافظه» نامیده که «نفس ناطقه» (یا در واقع همان «نور اسفهبدی») همچون تاجی بر سر آنهاست و این خود جرعه‌ای از نور فرشته‌ای است که چنان در قلعه بدن اسیر شده است که غالباً منزلگاه اصلی خویش را فراموش می‌کند. البته «شیخ شهاب‌الدین» (و نیز سایر اشراقیان)، بیش از آنکه در بند شمردن قوای نفس باشند، به این نکته توجه دارند که وضع رقت باری را که نفس دچار آن شده نشان بدهند، و بگویند که چگونه باید با یادآوری گذشته، نفس را متوجه جایگاه اصلی خویش سازند و در خط بازگشتن به آن جایگاه بیندازند.

در این فصل، نگارنده کوشیده است تا «حکمت اشراق» یا «فلسفه نور» را که مبتنی بر احتجاجات و استدالات و استنتاجات وسیعی است، در حد توش و توان و بضاعت مزاجه علمی خود به شکل شماتیک بیان دارد زیرا غرض این رساله، بحث فلسفی در مورد مسائلی نیست که شیخ اشراق آنها را در کتب متعدد خود و به ویژه «حکمت الاشراق» بیان کرده است و بعد از او «قطب‌الدین شیرازی» و «صدرالدین شیرازی» به نوبه خود در آثار خویش از آن به تفصیل یاد کرده‌اند، بلکه همان گونه که از عنوان رساله پیداست و تاکنون هم همواره این امر را رعایت کرده‌ایم، صرفاً معرفی عقاید و آرای «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» جهت مقایسه آن با نظریه یونگ است که این مقایسه در فصل بعد صورت گرفته است.

۱. نکته فوق العاده حائز اهمیت از نظر موضوع این رساله در اینجاست که سهروردی همچنین به وجود «عالم خیال جداگانه‌ای» معتقد است که نفس به آنجا سفر می‌کند تا «صورتی» را کسب کند که بعد از آن در متخیله بشری آشکار می‌شود. این جهان متوسط که «جهان صورتهای معلق» («صور المعلقه» یا «عالم المثالی») نامیده می‌شود، میان عالم محسوس و عالم «رب النوعها» (اساطیر و صورتهای مثالی) قرار دارد و در مسائلی مانند آفرینش و معاد در نظر سهروردی (و نیز ابن عربی و ملاصدرا) نقش اساسی دارد. دو مفهوم «جهان صورتهای معلق» و «صورت» در نظر سهروردی بسیار نزدیک و شبیه به مفاهیم «ناخودآگاه جمعی» و «الگوهای باستانی» (یا «صورتهای مثالی») در نظریه یونگ هستند و شیخ اشراق تقریباً همان مفاهیمی را در فلسفه خود ارائه نموده که حدود ۷۵۰ سال بعد، یونگ به علت تیپ شخصیتی مشابه با سهروردی و تأثیرپذیری از همان مشرب فکری، همان مفاهیم را با بیانی امروزی تر در نظریه خود وارد کرده است. در این باره در فصل بعد سخن خواهیم گفت.

فصل ششم

وجوه تشابه نظریات یونگ و شیخ اشراقی

در خلال سطور و مطالب فصل قبل، هر کجا که مناسبتی وجود داشت به وجوه تشابه نظریه یونگ و فلسفه اشراقی اشاره کردیم. اینک در این فصل مایلیم تا عصاره آن مطالب را در یک جمع بندی کلی ارائه نماییم. این فصل بویژه از آن جهت حائز اهمیت خاصی است که مقایسه نظریه یونگ و فلسفه شیخ اشراق (به عنوان بنیانگذار فلسفه اشراق در ایران پس از اسلام و مشهورترین و مهمترین سخنگوی فلاسفه اشراقی) حتی در عنوان این رساله نیز راه یافته است. موارد قرابت و شباهت دیدگاههای این دو متفکر بر جسته را در سه مورد اساسی ذیل می توان بررسی نمود:

- ۱- یکسانی منابع و مآخذ و نحله های فلسفی، عرفانی و تفکری که «یونگ» و «سهروردی» هر دو از آنها متأثر بوده اند.
- ۲- توجه خاصی که یونگ به مسأله «نور» داشته است و یکسانی این موضوع با بنیادهای اساسی فلسفه نور شیخ اشراق.
- ۳- تشابه دو مفهوم «تاخود آگاه جمعی» و «صورت های مثالی» در نظریه یونگ با مفاهیم «عالم المثال» («صور المعلقة») و «صورت» در حکمت اشراق شیخ شهاب الدین.

اکنون به بررسی اجمالی هریک از سه مورد فوق می‌پردازیم.

یکسانی منابع و مآخذ و مشربها و نحله‌های دینی-عرفانی-فلسفی و تفکری

در فصل چهارم این رساله و پس از یک بررسی مبسوط و مشروح، به این نتیجه رسیدیم که «منابع و مآخذ» اصلی نظریه یونگ و آن مشربهایی که یونگ متأثر از آنها بوده است عبارتند از: «حکمت هرمسی»، «آئین غنوصی (گنوستیک)»، «فلسفه اشراقی افلاطون، نوافلاطونیان و بویژه فلوپین»، «تفکرات دینی-عرفانی-فلسفی هندوستان»، «حکمت زرتشتی» و غیره... از طرفی در فصل پنجم، مفصلاً در مورد «منابع حکمت اشراق» سخن گفتیم و نشان دادیم که «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» بوضوح متأثر از همین منابع و مآخذ بوده است و با ضرس قاطع گفتیم که «در فلسفه اشراق، شیخ، بیش از هر سیستم فلسفی دیگر در دوران پس از اسلام، کوشیده است تا سنتهای ایران باستان و ایران اسلامی را با منطق و حکمت یونانی و بویژه «نوافلاطونی» و حکمت هرمسی و غنوصی پیوند دهد». که دیگر ضرورتی در توضیحات بیشتر نمی‌بینیم.

یونگ صراحتاً در جای جای آثار خود به این تأثیرپذیری اذعان دارد. به عنوان مثال در فصل هفتم (عنوان فصل «کار» است) کتاب «خاطرات، رؤیایا، اندیشه‌ها» در صفحه ۲۰۷ ترجمه فارسی چنین می‌نویسد: «بین سالهای ۱۹۱۸ و ۱۹۲۶ جداً به مطالعه آثار «غنوصی‌ها» (یا غنوصی‌ها) پرداختم، زیرا آنها نیز با دنیای اولیه ناخودآگاه مواجه شده و با محتویات آن، سروکار یافته بودند، با تصاویری که البته به دنیای غریزه، آلوده بود. ... به نظر من بسیار بعید می‌نماید که ادراک غنوصی‌ها از این تصاویر روانشناسانه بوده باشد. لیکن آنان از من خیلی دورتر از آن بودند که بتوانم در خصوص سؤالاتی که در برابرم قرار گرفته بود، با آنها ارتباطی برقرار کنم. تا آنجا که می‌توانستم ببینم، سنتی که بتواند غنوصی‌ها را به زمان حال مربوط سازد، گسسته می‌نمود و تا مدتی دراز، ناممکن به نظر می‌رسید که بتوان میان «مذهب غنوصی» یا «نوافلاطونی» و دنیای معاصر پلی یافت.»

متأسفانه «یونگ» از وجود «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» و فلسفه اشراقی پس از او و بویژه از «حکمت متعالیه ملاصدرا» بی‌اطلاع بوده است و گر نه متوجه می‌شد که چنین

«پلی» وجود دارد. هر چند که پس از نابودی و به تعطیل کشیده شدن حوزه‌های علمی و فلسفی آتن، اسکندریه و انطاکیه، فلسفه نوافلاطونی و آئین غنوصی رو به زوال رفت و ارتباط آن با دنیای معاصر مغرب زمین تقریباً قطع گردید، ولی همین فلسفه در دنیای شرق بویژه در ایران قبل از اسلام شکفته شد و به حیات خود ادامه داد و در ایران اسلامی نیز «شیخ اشراق» آن را احیاء کرد و زنده نگه داشت و این روند همچنان استمرار یافت تا اینکه «ملاصدرا» شیرازی «فلسفه اشراقی» و «فلسفه مشائی» را ترکیب نمود (نهضت تألیف و ترکیب یک بار دیگر در این مقطع خود را نشان می‌دهد) و «حکمت متعالیه» خود را پایه‌ریزی کرد. پس از او «حاج ملاهادی سبزواری» مجدداً احیاء کننده «فلسفه نوافلاطونی» در جهان معاصر بوده است و این روند همچنان در حوزه‌های علمی و دینی ایران تا زمان حال ادامه داشته است. زهی تأسف که نه یونگ از این روند مطلع شد و نه فلاسفه و علمای ایرانی در جهان معاصر، کوششی در خور، جهت معرفی این سیر تحولی به دنیای غرب نمودند، و به همین جهت یونگ گمان می‌کرد که هیچ‌گونه «پلی» تفکرات «نوافلاطونی» و «غنوصی» را به دنیای معاصر غرب متصل نساخته، که البته این طور نیست و غور و تفحص در پدید آیی و سیر تحول «فلسفه اشراق» و پس از آن، «حکمت متعالیه» نشان دهنده وجود چنین «پلی» است.

یونگ در فصل هشتم کتاب «خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها» تحت عنوان «برج» در خصوص خرید زمینی در ناحیه «بولینگن»، کنار دریاچه زوریخ و ساختن خانه‌ای در آن زمین بر اساس رؤیاها، خود (که به «برج بولینگن» معروف شد) توضیح می‌دهد و در همین فصل به آشنایی عمیق خود با «تعالیم هر مسی» اذعان می‌نماید. از جمله، پس از اینکه در خصوص تغییراتی که پدر بزرگش در علائم خانوادگی «خاندان یونگ» داده بود توضیح می‌دهد (صفحه ۲۴۰)، می‌افزاید: «کیفیت نمادین این سلاحها یا به فراماسونها مربوط است و یا به «رُزی کروسین‌ها»^۱. بدان گونه که صلیب و گل سرخ مبین مسأله «اضداد رُزی

۱. Rosicrucian: اعضای جمعیتی مخفی و سری بودند که هم خود را صرف مطالعه در «علوم خفیه»، «کیمیاگری» و «تعالیم هر مسی» می‌کردند. می‌گویند نجیب‌زاده‌ای آلمانی موسوم به «کریستیان روزن کروز» این انجمن را بنیان نهاد. وجود این انجمن در قرن هفدهم میلادی فاش شد.

کروسین‌ها» («از صلیب تا گل سرخ»)^۱ یعنی بیانگر ارکان مسیحیت و «مذهب دیونزی» است؛ صلیب وانگور نیز مظاهر روح آسمانی و زمینی‌اند و مظهر متحد‌کننده، همان «ستاره زرین» یعنی «طلای فلاسفه»^۲ است (ترجمه «طلای فلاسفه» درست نیست، منظور «سنگ فلاسفه» یا «اکسیر اعظم» یا همان «کیما» است). «رزی کروسین»‌ها حاصل «فلسفه هرمتیک» («هرمسی») و «کیما» هستند. «مایکل مایر»^۳ یکی از کیمیاگران معروف و معاصر جوان «سراردوس دورنئوس»^۴ (اواخر قرن شانزدهم) که نسبتاً گمنام‌تر، اما مهم‌تر از اوست، از بنیانگذاران این انجمن بود و رساله‌هایش، جلد اول «Theatrum Chemicum» سال ۱۶۰۲ را پُر می‌کند. این دومرد، در فرانکفورت که ظاهرأ در آن زمان مرکز فلسفه کیمیا (منظور «آئین هرمسی») بود می‌زیستند. کاملاً مشخص است که یونگ از آراء و عقاید «هرمسی» و فعالیت پیروان آن مکتب بخوبی مطلع بوده است. کتاب «روانشناسی و کیمیاگری» یونگ که به فارسی هم ترجمه شده است، تماماً به معرفی «آئین هرمسی» و برداشتهای یونگ از آن مکتب اختصاص دارد.

در مورد تأثیرپذیری یونگ از مکاتب «دینی-عرفانی-فلسفی» هندوستان، با آنکه قبلاً (در فصل چهارهمین رساله) توضیح داده‌ایم ولی لازم می‌دانیم تا به مطلب ذیل نیز اشاره کنیم: یونگ در فصل یازدهم کتاب «خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها» تحت عنوان «در باب زندگی پس از مرگ»، در صفحه ۳۲۴ ترجمه فارسی، چنین می‌نویسد: «یکی از اسطوره‌های رایج در مورد آخرت، به علت تصورات و تصاویری به وجود آمده است که بنیان بر «تناسخ» دارد. در یکی از ممالکی که فرهنگ تفکری آن بسیار پیچیده و کهن‌تر از فرهنگ تفکری ماست. و البته منظورم هندوستان است. عقیده به تناسخ همان قدر مسلم است که عقیده ما به آنکه خداوند جهان را آفریده است و یا آنکه يك «هادی روح»^۵ وجود دارد.

1. "per crucem ad rosam"

2. aurum philosophorum

3. Michael Maier (1622 - 1658)

4. Cerardus Dorneus

5. Myth (s)

6. Spiritus rector

هندوهای فاضل می‌دانند که مادر این عقیده با آنها سهیم نیستیم، لیکن این مطلب آنها را ناراحت نمی‌کند. بنابر روح شرق، پیوستگی ولادت و مرگ به صورت تداومی بی‌پایان در نظر گرفته می‌شود، به صورت گردونه‌ای ابدی که برای همیشه بی‌هدف و مقصد می‌چرخد. انسان زندگی می‌کند، دانش می‌اندوزد، می‌میرد و باز از نو شروع می‌کند. فقط با «بوداست» که عقیده به مقصد پیدا می‌شود و آن یعنی غلبه بر زندگی خاکی.

نیازهای اساطیری غربی نوعی آفرینش تکاملی جهان را توأم با «آغاز و مقصد»، طلب می‌کند. غربی علیه آفرینش جهانی توأم با آغاز و پایان صرف قیام می‌کند، درست همان طور که نمی‌تواند عقیده به گردش ابدی حوادث ایستا و جنایع را بپذیرد. از طرف دیگر به نظر می‌رسد که شرقی یارای کنار آمدن با این عقیده را دارد. ظاهر آن در مورد طبیعت دنیا، احساس توافق وجود ندارد، همان طور که بین کیهان‌شناسان معاصر در خصوص این مسأله، هیچ توافق کلی احساس نمی‌شود. از نظر انسان غربی، بی‌معنابودن جهانی صرفاً ایستا، تحمل‌پذیر نیست. او باید فرض کند که این جهان معنایی دارد. ولی شرقی نیازی به پرداختن چنین فرضی ندارد، بلکه خود او تجسم این فرض است. آنجا که غربی به کامل کردن معنای دنیا، احساس نیاز می‌کند، شرقی به کامل کردن معنی در انسان می‌کوشد و خود را از دنیا و هستی جدا می‌کند (بودا).

باید بگویم که هر دو بر حقیقت ظاهر انسان غربی، اغلب «برونگرا» و انسان شرقی، «درونگراست». غربی معنی را منعکس می‌کند و آن را در موضوعات، موجود می‌داند و شرقی معنی را در خودش احساس می‌کند. لیکن معنی هم در بیرون وجود دارد و هم در درون. عقیده به «ولادت مجدد» از عقیده به «کارما»^۱ تفکیک‌پذیر نیست. مسأله قطعی این است که آیا «کارما» شخصی است یا نه؟ اگر هست، پس سرنوشت مقدری که يك آدم با آن به عرصه حیات گام می‌نهد، حاکی از موفقیت در زندگی‌های قبلی است و از این رو تداوم شخصی وجود دارد. اما اگر چنین نباشد و شخص موقع تولد، «کارما» بی‌شخصی را بگیرد، این «کارما»، بدون آنکه هیچ تداوم شخصی وجود داشته باشد، باز تجسم می‌یابد.

(به صفحه ۸۸، فصل چهارم همین رساله مراجعه فرمائید.) I. karma

مردان «بودا» دوبار از او پرسیدند که آیا «کارما» شخصی است یا نه و او هر بار سؤال را رد کرد و وارد موضوع نشد و گفت، دانستن این موضوع به انسان کمک نخواهد کرد تا خودش را از فریب حیات برهاند؛ «بودا» برای مردانش بسیار مفیدتر دانست که در مورد زنجیر «نیدانا» (سلسله علت و معلول) تعمق کنند، یعنی در مورد تولد، زندگی، پیری و مرگ در مورد علت و معلول و رنج.

من پاسخ این سؤال را نمی‌دانم که آیا «کارما» بی‌کی که من انجام داده‌ام، حاصل زندگیهای گذشته من است یا نه و یا آنکه این «کارما» اندوخته اجداد من است که میراثشان در من جمع شده است؛» (اشاره به مفهوم «ناخود آگاه جمعی» که در پاسخ به همین سؤال اساسی توسط یونگ ارائه گردید.) «آیا من ترکیب زندگیهای این اجداد و آیا این زندگیها را دوباره تجسم بخشیده‌ام؟ آیا در گذشته به صورت شخصیتی خاص زندگی کرده و در آن زندگی آنقدر پیشرفت کرده بودم که اکنون بتوانم در جستجوی راه حلی برآیم؟ نمی‌دانم.» (باز هم رگه‌های مفهوم «ناخود آگاه جمعی» منتها به معنای هندی آن یعنی «سامسکارا» را می‌توان در بیان فوق مشاهده کرد. یعنی یونگ از خود سؤال می‌کند که آیا در گذشته در این جهان زندگی کرده است و آیا خاطرات، دانش، تجربیات و معلومات آن زندگی یا زندگیهای گذشته روی هم انباشته شده‌اند و ناخود آگاهی را به وجود آورده‌اند که به او در این زندگی فعلی اش منتقل شده است و این ناخود آگاه او را به سوی علائق، سؤالات، کنجکاویها و اطلاعات فعلی اش سوق داده است؟ می‌دانیم که یونگ با عرضه مفهوم «ناخود آگاه جمعی» در واقع به این سؤال جواب مثبت داده است اما مفهوم «تناسخ» را از صورت مسأله حذف کرده و به جای آن تجربیات و یادگیری‌ها و معلومات ابناء بشر و گذشتگان را قرار داده است.) «یونگ» پس از گفتن «نمی‌دانم» چنین ادامه می‌دهد: «بودا این پرسش را بی‌جواب گذاشت و من خیال می‌کنم که خود او در مورد آن یقین نداشت. بخوبی می‌توانم تصور کنم که در قرون گذشته زیسته‌ام و با مسائلی مواجه شده بودم که در آن هنگام یارای پاسخ گفتن به آنها را نداشتم، و چون وظیفه‌ای را که به من مجول شده بود انجام نداده بودم باز می‌بایست به دنیا می‌آمدم. وقتی بمیرم اعمالم با من همراه خواهند بود، تصور من در این خصوص چنین است. آنچه را که کرده‌ام با خود خواهم آورد. در این میان آنچه مهم است این است که

اطمینان یابم، سرانجام دستهایم خالی نباشد. ظاهراً «بودا» نیز چنین تصویری داشت که کوشید مردان خود را از تلف کردن وقت با پندارهای بیهوده باز دارد».

کمی جلوتر، در صفحات ۳۲۶ و ۳۲۷، یونگ چنین ادامه می‌دهد: «مسأله «کارما» و نیز مسأله ولادت مجدد شخصی و یا تناسخ ارواح برای من مبهم است. من با «ذهنی آزاد و باز» اصول مذهبی هند را راجع به ولادت مجدد بدقت گوش می‌کنم، و در دنیای تجربه خودم اطراف رامی‌نگرم تا ببینم که آیا در جایی و به طریقی، علامتی موثق که به «تناسخ» اشاره کند، وجود دارد. البته مدارك نسبتاً متعددی را که در غرب راجع به اعتقاد به تناسخ وجود دارد به حساب نمی‌آورم. «اعتقاد» فقط «پدیده اعتقاد» را به من ثابت می‌کند و نه مضمون آن را. مضمون آن باید از لحاظ تجربی بر من معلوم شود تا آن را بپذیرم. تا چند سال پیش نتوانستم در این خصوص چیز متقاعدکننده‌ای بیابم، گرچه با چشم باز به دنبال چنین علایمی بودم. لیکن اخیراً سلسله‌رؤیاهایی دیده‌ام که ظاهراً فرآیند تناسخ را در یکی از آشنایان متوفای من توصیف می‌کند. اما هرگز در دیگران بارؤیاهایی از این گونه مواجه نشده‌ام و به همین سبب مأخذی جهت مقایسه ندارم. از آنجا که این مشاهده، ذهنی و منحصر بفرد است، ترجیح می‌دهم که فقط وجود آنرا متذکر شوم و وارد موضوع نشوم مع هذا باید اعتراف کنم با آنکه در موقعیتی نیستم که بتوانم عقیده‌ای قاطع ابراز دارم، پس از این تجربه مسأله تناسخ را کمابیش به دیده‌ای دیگر می‌نگرم.

اگر فرض کنیم که زندگی «در آنجا» ادامه می‌یابد، نمی‌توانیم هیچ نوع موجودیتی جز موجودیت روانی را متصور شویم، زیرا زندگی روان محتاج زمان و مکان نیست. موجودیت روانی و بالاتر از همه تصاویر درونی که در اینجا با آن سروکار داریم، خمیرمایه تمام تفکرات اساطیری مربوط به زندگی در آخرت را فراهم می‌آورد و من آن زندگی را استمرار در دنیای تصاویر می‌پندارم. بنابراین شاید «روان»، آن زندگی‌ای باشد که آخرت یا وادی اموات در آن قرار دارد».

بدین ترتیب بوضوح مشاهده می‌کنیم «یونگ» کاملاً از «آئین غنوصی»، «فلسفه افلاطونی و نوافلاطونی»، «مکتب و فلسفه هر مسی» و «تفکرات دینی-عرفانی-فلسفی هندوستان» (اعم از «هندوایسم» و «بودایسم») مطلع بوده است و مادر فصول گذشته این رساله،

بویژه فصل «چهارم»، این موضوع را نشان داده‌ایم و در این فصل نیز آن را مؤکداً یادآوری نمودیم. بنابراین معلوم می‌گردد که «شیخ شهاب الدین سهروردی» و «کارل گوستاو یونگ» به عنوان دو متفکر و فیلسوف، یکی متعلق به قرن ششم هجری و دیگری از قرن بیستم میلادی (با بیش از ۷۵۰ سال فاصله زمانی)، هر دو از نحله‌ها و مشرب‌های تفکری، فلسفی، عرفانی و حتی دینی یکسانی متأثر بوده‌اند و به همین خاطر زبانی مشترک و البته مُغلق را در آثار این دو نفر می‌توانیم ببینیم.

یکسانی مفاهیم «نور» و «ظلمت» در نظریه یونگ و فلسفه اشراق

مسأله «نور» و «ظلمت»، یا «سایه» دو واژه کلیدی^۱ و بنیادی «حکمت اشراق» شیخ شهاب الدین سهروردی هستند که ما به تفصیل در فصل پنجم این رساله در خصوص آنها صحبت کرده‌ایم که دیگر ضرورتی به تکرار آن مطالب نیست. شیخ شهاب الدین «نور» را سازنده و پدیدآورنده همه عالم می‌داند و این مفهوم آنقدر در فلسفه او حائز اهمیت است که فلسفه وی را می‌توان «فلسفه نور» نامید.

اکنون ببینیم نظر «یونگ» در این خصوص چیست: «یونگ در فصل دوازدهم کتاب «خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها» تحت عنوان «افکار بعدی» (و در صفحه ۳۳۵ ترجمه فارسی) چنین می‌نویسد: «...چیزی که در مسیحیت فوق‌العاده است آن است که در نظام اصول عقاید خود، «استحاله»^۲ در الوهیت را پیش‌بینی می‌کند، یعنی فرآیند تغییر تاریخی را در «طرف دیگر»، و این پیش‌بینی را در قالب اسطوره جدید نفاق در بهشت انجام می‌دهد و نخست به اسطوره آفرینش اشاره می‌کند که در آن دشمن «افعی گون آفریدگار»^۳ ظاهر می‌شود و آدم را با وعده معرفت آگاهانه بیشتر، «تشخیص خیر و شر»^۴ به نافرمانی تشویق می‌کند.

1. key word (s)

2. Metamorphosis

۳. اشاره‌ای است به ابلیس که بنا به روایت کتاب مقدس به صورت ماری بر حوا ظاهر شد و او را فریفت. (توضیح از مترجم کتاب).

4. Scientes bonum et malum

اشاره دوم به سقوط فرشتگان است؛ تهاجم نابهنگام محتویات «ناخود آگاه» به دنیای بشری. فرشتگان، گونه‌ای غریبند: آنها دقیقاً آن چیزی هستند که هستند و نمی‌توانند چیز دیگری باشند. آنها در خود، موجوداتی بی‌روحند که چیزی جز افکار و الهامات خداوندگار خود را متجلی نمی‌کنند. از این رو فرشتگانی که گرفتار هبوط می‌شوند، منحصرأ فرشتگان «بدند». اینها اثر شناخته شده «نخوت» را که امروز نیز آن را در بیماری «خود بزرگ بینی»^۱ خود کامگان می‌بینیم، منتشر می‌کنند: فرشتگان با انسان، نژادی از غولهارا به وجود می‌آورند که به قول کتاب «خنوخ»^۲ به جایی می‌رسد که نوع بشر را به فرو بلعیدن تهدید می‌کند. به هر حال، سومین و مهمترین مرحله این افسانه، در آمدن خدا به قالب انسانی، در تحقق عقیده کتاب عهد قدیم راجع به وصلت الهی و نتایج آن است. در اوایل دوران مسیحیت ابتدایی، عقیده به تجسد آن قدر پالایش یافت که مکاشفه «مسیح را در درون ما» در بر گیرد. بدین ترتیب تمامیت «ناخود آگاه» به قلمرو روانی تجربه درونی نفوذ کرده و انسان از تمام چیزهایی که به هیئت واقعی او وارد شد، آگاه گشت. این امر گامی قطعی بود و نه تنها برای انسان، که برای آفریدگار نیز، که در چشم آنهایی که از تاریکی رها شده بودند، از قالب صفات تاریک خود در آمد و به «خیر مطلق»^۳ تبدیل شد. این اسطوره به مدت هزار سال، بی‌چند و چون باقی ماند، تا آنکه در قرن یازدهم نخستین علائم دیگر مرحله دگرگونی خود آگاهی، آغاز به ظهور کرد.^۴ از آن به بعد، علائم اضطراب و تردید فزونی گرفت، تا آنکه در پایان هزاره دوم، زمینه‌های فاجعه‌ای جهانی، نخست به صورت خطری برای خود آگاهی، پیدا شد. این تهدید، که متضمن غول گرایی است و به بیان دیگر، «نخوت خود آگاهی»، در این عبارت بیان می‌شود: «هیچ چیز بزرگتر از انسان و اعمال او نیست». تمایل به دنیای دیگر، تفوق اسطوره مسیحیت، گم شد و همراه با آن، عقیده به آنکه تمامیت در جهان دیگر کسب می‌شود.» پس از این مقدمه نسبتاً طولانی، «یونگ» به مسأله اصلی مورد بحث در اینجا

1. Megalomania

2. Enoeh

3. Sumum bonum

4. Cf. Aion (cwq, II) pp.82.ff

می‌پردازد و چنین می‌نویسد:

«نور» را «سایه»، یعنی وجه دیگر آفریدگار، دنبال می‌کند. این تحول در قرن بیستم به اوج خود رسید و اکنون جهان مسیحی بر استی با اصل «شر»^۱، بی‌عدالتی آشکار، خودکامگی، دروغ، بردگی و ضرورت وجدان مواجه است. ظاهر آ این تجلی شر آشکار، در ملت روسیه قالب دائمی یافت، لیکن نخستین انفجار خشن آن در آلمان اتفاق افتاد.^۲ برون ریزی «شر» نشان داد که مسیحیت در قرن بیستم تا چه حد ریشه کن شده است. در برابر این امر، دیگر نمی‌توان شر را با حسن تعبیر «فقدان خیر»^۳ کوچک کرد. شر، به صورت واقعیتهای تصمیم‌گیرنده در آمده است و دیگر نمی‌توان آن را با لفاظی از دنیا راند. ما باید اداره کردن آن را بیاموزیم، چه به اینجا آمده است تا بماند. در حال حاضر، قابل درک نیست که چگونه می‌توان با آن زیست، بی آنکه نتایجی هراس‌انگیز بیار آید. در این سطور بخوبی اعتقاد یونگ به «خیر و شر» یا همان مفهوم کهن «نور و سایه» که اساس فلسفه نور شیخ اشراق را تشکیل می‌دهد، هویدا است و این مبحث، دومین وجه اشتراک نظریات این دو متفکر ارزشمند همة قرون و اعصار می‌باشد.

بررسی رگه‌های دو مفهوم «ناخودآگاه جمعی» و «الگوهای باستانی» («صور مثالی») در حکمت اشراق

در صفحه پایانی فصل قبل و در زیر نویس گفتیم که بررسی آثار «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» بویژه نظریات ایشان در «علم النفس» ما را به این موضوع هدایت می‌کند که شیخ به وجود «عالم خیال جداگانه‌ای» قائل است که نفس به آنجا سفر می‌کند تا «صورتی» را کسب کند که بعد از آن در متخیله بشری آشکار می‌گردد. این «جهان متوسطه» که «جهان صورتهای معلق» («صُورُ الْمُعَلَّقَةِ») یا «عالم المثل» نیز نامیده می‌شود و شیخ از آن با همین تعبیر سخن می‌گوید، میان «عالم محسوس» (خودآگاه) و «عالم رب النوعها»

۱. اشاره یونگ به استقرار بولشویسم به رهبری استالین در روسیه و به ظهور و سقوط نازیسم به سرکردگی هیتلر در آلمان است. (توضیح از مترجم کتاب).

2. privatio boni

(اساطیر) قرار دارد. دقت در بیان شیخ معلوم می‌دارد که دو مفهوم «عالم صور المعلقه» («عالم المثال») و «صور» (یا همان «صورتهای معلق») دقیقاً معادل «ناخودآگاه جمعی»^۱ و «صُور مثالی»^۲ یونگ هستند و این افتخار بزرگی برای ایرانیان است که يك حکیم ایرانی مسلمان همان مفاهیمی را در نظریه خود ارائه می‌دهد که افزون بر ۷۵۰ سال بعد و در قرن بیستم، يك دانشمند عالیقدر مجدداً آنها را در نظریه خود عرضه می‌کند، بدون آنکه مطلع باشد که این مفاهیم در «فلسفه شیخ اشراق» عرضه شده بودند و این سومین وجه اساسی تشابه این دو دانشمند، فیلسوف و عارف عالیقدر است.^۳

1. collective unconscious

2. Archetype

۳. چنانکه در زیر نویس صفحه ۹۴ این کتاب توضیح دادم تا زمانیکه مدارك و شواهدی در مورد دسترسی یونگ به آثار شیخ اشراق بدست نیامده است، ناچاریم فرض کنیم که یونگ از وجود شیخ بی اطلاع بوده است.

بخش سوم

بررسی جنبه‌های علمی دو مفهوم ناخودآگاه جمعی و الگوهای باستانی

شامل فصول:

- ۷- مقدمه: نظریات تکاملی
- ۸- نظریات کلاسیک در مورد توارث (علم ژنتیک)
- ۹- نظریه «ویلسون» و «مک‌لین» در مورد توارث مفاهیم یادگیری شده
- ۱۰- تحلیل نظریه یونگ بر اساس یافته‌ها و نظریه‌های نوین

فصل هفتم

مقدمه: نظریات تکاملی^۳

در بخش قبل جنبه‌های «فلسفی» دو مفهوم «ناخودآگاه جمعی» و «الگوهای باستانی» را مورد بررسی قرار دادیم و در این بخش به جنبه‌های «علمی» این دو مفهوم خواهیم پرداخت. اما پیش از هر چیز لازم است توضیح دهیم که منظور ما از «جنبه‌های علمی» چیست؟

در بخش گذشته - که یکی از دو بخش اساسی این رساله است - ضمن بررسی «جنبه‌های فلسفی نظریات یونگ» در مورد مفاهیم فوق، نشان دادیم که یونگ متأثر از مشربهای «دینی، عرفانی» مشرق زمین و فلسفه اشراقی، چنین مفاهیمی را در نظریه شخصیتی خود وارد کرده است و بدین ترتیب دریافتیم که پذیرش چنین مفاهیمی از طرف یونگ، عمده‌تأ جنبه عرفانی و فلسفی داشته است تا جنبه علمی. اما قدر مسلم آنکه یونگ روانپزشکی بوده که در دامان «علم» و «نگرش علمی» پرورش و رشد یافته بود، بنابراین، این سؤال مطرح می‌گردد که آیا جهان علم می‌پذیرد که مفاهیمی در گذشته‌های دور توسط ابناء بشر آموخته شده باشند و آیا این یادگیرها می‌توانند در ذهن بشر رسوب کرده، و بدین طریق «الگوهای باستانی» و «ناخودآگاه جمعی» را به وجود آورند؟ و بالاخره آیا

ممکن است این مفاهیم نسل اندر نسل در بین انسانها از طریق «توارث» منتقل گردند و هر نسل جدیدی از انسانها آن مفاهیم کهن و الگوهای باستانی را از نسلهای پیشین به ارث ببرد و در ناخودآگاه خود حفظ نماید و با خود به همراه داشته باشد؟ آیا چنین مکانیسمی از نظر دانش زیست‌شناسی، تکامل، ژنتیک و انسان‌شناسی معاصر قابل قبول و پذیرش است؟ و آیا یونگ نیز به واقعیت‌های علمی در خصوص ارائه نظریه خود توجه داشته است؟ شاید به نظر برسد که منظور یونگ از «به ارث رسیدن» مفاهیم کهن و الگوهای باستانی، «میراث فرهنگی و اجتماعی»، که از طریق توارث اجتماعی رسوم، آداب، سنن، خط و کتابت، هنر و همه «دست‌آفریده»‌های انسانی و خلاصه «فرهنگ»^۱ که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌گردد و مجموع «میراث فرهنگی» ملل و اقوام را تشکیل می‌دهند، باشد، ولی چنین نیست. یونگ به صراحت اعلام می‌دارد که منظور او دقیقاً یک مکانیسم «وراثتی»^۲ و «ژنتیک»^۳ است. این بیان صریح را می‌توانیم در کتاب «چهار صورت مثالی؛ مادر، ولادت مجدد، روح، مکار» بوضوح مشاهده کنیم. یونگ در صفحات ۲۰ الی ۲۲ (ترجمه فارسی) این کتاب چنین می‌نویسد:

«به شرط آنکه باز از راه مبالغه، قربانی «بافندگیهای روان‌شناسانه» نشویم، خیال می‌کنم شیوه نگرش و طرز تفکر نقادانه‌ای که در اینجا تعریف شد، گریزناپذیر است و اساس، اصل، و روش «روان‌شناسی جدیدی» را تشکیل می‌دهد. در تمامی اعمال انسان، عاملی پیشینی وجود دارد و آن یعنی ساختمان فطری و خاص «نیمه خودآگاه»^۴ و «ناخودآگاه»^۵ روان. مثلاً ضمیر نیمه خودآگاه یک نوزاد ظرفی تهی نیست که بتوان در شرایط مساعد، هر چیزی در آن ریخت (این نظر یونگ، درست نقطه مقابل نظریات «فلاسفه تجربی انگلیس» بویژه «جان لاک» و هم‌تاهای امروزی آنها، مکاتب «تداعی‌گرایی» و «رفتارگرایی»

1. Artifact.

2. Culture.

3. Hereditic (→Heredity)

4. Genetics

5. Preconscious: «نیمه‌هشیار»

6. Unconscious.

است)، بلکه برعکس جوهر خاص بسیار پیچیده و بدقت مشخص شده‌ای است که چون نمی‌توانیم مستقیماً آن را ببینیم، در نظرمان مبهم می‌نماید. اما در لحظه‌ای که نخستین علائم قابل رؤیت «حیات روانی» آغاز به تجلی می‌کند، باید کور بود تا «سیرت فردی» یعنی آن شخصیت منحصر بفرد پشت آنها را تشخیص نداد. به دشواری می‌توان تصور کرد که تمام این جزئیات فقط در لحظه ظهور به وجود می‌آیند. وقتی موردی از استعداد ابتلاء به بیماری در والدین وجود دارد، استنباط ما از آن، انتقال موروثی از راه «جرم پلاسما»^۱ است. آقای دکتر ابوالقاسم امین در کتاب «زیست‌شناسی جانوری» خودشان، در صفحه ۲۰۸ این لغت را «پلاسمای زاینده» ترجمه کرده‌اند و در توضیح آن چنین می‌نویسند: «وسیله ابقاء دودمان موجودات مختلفی که از راه تولید مثل جنسی تکثیر می‌یابند، وجود یاخته‌های تناسلی است که ناقل کلیه صفات و مختصات موجود زنده از نسلی به نسل دیگر می‌باشد. بدین سبب، منشأ این یاخته‌ها از دیر زمان مورد توجه زیست‌شناسان واقع بوده است. «وایزمن»^۲ یاخته‌های بدن را به دو بخش تقسیم کرد: بخش اول «یاخته‌های جنسی» است که به هیچ‌وجه تحت تأثیر تغییرات خارجی واقع نمی‌گردند و ناقل صفات و مختصات فردی و گونه‌ای محسوب می‌شوند.

بخش دیگر «یاخته‌های بدنی» است که به آنها «یاخته‌های رستنی» نیز گفته می‌شود و تحت تأثیر تغییرات محیطی قرار می‌گیرند. «وایزمن» یاخته‌های بخش اول را «پلاسمای زاینده» یا «Germ Plasm» و بخش دوم را «پلاسمای بدنی» یا «Somatoplasm» نامید. برای هر نسل جدید، پلاسمای زاینده پدري و مادري، یاخته‌های بدنی و زاینده نسل جدید را درست می‌کند. لذا هسته تخم گشوده شده، از اولین تقسیم، به این دو بخش تبدیل می‌گردد. بر طبق مکانیسم انتقال ژنها، امروزه محرز گردیده که کروموزومهای موجود در زیگوتهای والدین، ناقل کلیه خصوصیات «فردی» و «گونه‌ای» هستند». همچنین آقای دکتر ابراهیم

۱. Germ Plasm: قسمتی از پروتوپلاسم است که گمان می‌رود قدرت تولید مثل در آن قرار دارد و از نسلی به نسلی منتقل می‌شود (توضیح از مترجم کتاب است).

2. A. Weismann (1834-1914)

یزدی در کتاب «مبانی ژنتیک مولکولی» خود، در صفحات ۴۵۷ الی ۴۵۹ در توضیح اصطلاح «جرم پلاسما» چنین می نویسد: «اگوست وایزمن»، «ایدیو پلاسما» و «توکلین» را شرح داد و نظریه جدیدی را به نام «جرم پلاسما» یا «تئوری هسته‌ای وراثت»، که در واقع مقدمه‌ای بود بر طرح «نظریه کروموزوم»، در گام بعد، عنوان نمود. واژه «کروموزوم» در سال ۱۸۷۷ توسط «والتر فلمینگ»^۱، از آلمان عنوان شد. او این اجسام هسته‌ای را کروموزوم؛ «کروم»^۲ به معنای «رنگ» و «زوما» یا «سوما»^۳ به معنای «جسم»؛ خواند. یعنی «جسم رنگی»، یا «جسم رنگ‌پذیر». اولین شرح علمی از «تقسیم میوزی» یا «تقسیم نقصانی»^۴ سلول، در سال ۱۸۸۰ منتشر شد. و در همان زمان، اگوست وایزمن و «رو دو وری»^۵ نظریه وراثتی کروموزومها را به عنوان عوامل توسعه موجود زنده مطرح ساختند. ... به این ترتیب نظریه کروموزومی وراثت بسرعت جای خود را پیدا کرد. «ای. بی. ویلسون»^۶ در سال ۱۸۹۶، در یکی از تألیفات خود، «سلول در وراثت توسعه‌ای»^۷، نقش کروموزومها را در وراثت چنین توضیح داده است: «... کروموزومها یک مجتمع^۸ یا مجموعه‌ای از واحدهای حیاتی نامرئی خود تکثیر شونده هستند که هر یک از آنها دارای قدرت تبیین توسعه و انکشاف یک کیفیت ویژه موجود زنده می‌باشد.» او در همین کتاب خود، «نظریه جرم پلاسما وایزمن» را چنین شرح داده است: «درک وایزمن از این واحدهای وراثتی این است که به صورت گروههای خطی به هم پیوسته‌اند... تا کروموزومها را تشکیل بدهند.» توجه داریم که این مباحث مربوط به اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم هستند. و گر نه امروزه ژنتیک سلولی-مولکولی آنچنان رشد و گسترش یافته که بحثهای مربوط به کروموزوم و ژن حل شده‌اند بشر در آستانه شناسایی کامل آناتومی ژنوم

1. Flemming, W.

2. Chrom

3. Soma

4. Reduction Division

5. Roux de-Vries

6. A.B. Wilson

7. The cell in Developmental Inheritance

8. Congeries

انسان و ترسیم نقشه کامل آن قرار گرفته است.) و به خاطر مان خطور نمی کند که مثلاً صرع را در فرزند مادری مصروع، يك «جهش ناگهانی»^۱ غیر قابل توجیه بدانیم. به طریق اولی، استعدادها و آمادگیهایی را که می توان اثرشان را در نسلهای گذشته یافت، بنابر اصل توارث توجیه می کنیم و نیز به همین ترتیب است تعبیر ما از تکرار اعمال پیچیده غریزی در حیواناتی که هرگز والدین خود را ندیده اند و ممکن نیست که از آنها «آموخته» باشند.

یونگ در ادامه این اظهار نظر خود چنین می نویسد: «امروزه، تا جایی که آمادگی و استعداد مورد نظر است، باید با این فرضیه شروع کرد که هیچگونه اختلاف اساسی بین انسان و موجودات دیگر وجود ندارد. انسان مانند هر حیوانی، صاحب «روانی» است از پیش شکل گرفته که نوع خود را به وجود می آورد و در مطالعه دقیق تر می بینیم که خصوصیات مشخصی را بروز می دهد که در سوابق خویشاوندی اش قابل پی جویی است. کوچکترین دلیلی در دست نداریم تا تصور کنیم که اعمال و کنشهای انسانی معینی وجود دارند که بتوان آنها را از این قاعده مستثنی کرد و نیز در باب آنکه کدام آمادگیها و یا استعدادها، اعمال غریزی را در حیوانات ممکن می سازد، قادر به پرداختن نظریه ای نیستیم. به همین میزان، آگاهی از ماهیت تمایل «ضمیر نیمه خود آگاه» که طفل را قادر می سازد تا انسان گونه واکنش نشان دهد، نیز برایمان ناممکن است و فقط می توانیم تصور کنیم که رفتار او بر آمده از الگوهای کنشی است که من آنها را «تصاویر ذهنی» تعریف کرده ام. منظور از اصطلاح «تصویر ذهنی» آن است که نه تنها شکل فعالیتی که انجام می گیرد، بلکه آن «وضع نمونه ای» را بیان کند که فعالیت در آن امکان بروز می یابد.^۲ این «تصاویر ذهنی» تا جایی «صور از لی»^۳ هستند که مختص يك «نوع»^۴ باشند و چنانچه «مبدایی» داشته اند، این مبدأ باید لا اقل با آغاز پیدایش آن «نوع» مقارن باشد. این «تصاویر ذهنی»، عبارتند از «صفت انسانی» انسان، یعنی

1. Mutation (مترجم کتاب، موتاسیون را «جهش ناگهانی» ترجمه کرده اند.)

۲. ر. ک. «Instinct and the Unconscious» (غریزه و ناخود آگاه) پاراگراف ۲۷۷، اثر مؤلف.

۳. Primordial Image اصطلاحی است که نخستین بار یونگ آن را به معنای «صور متشالی» یا «الگوی باستانی»

(Archetype) بکار برد. (توضیح از مترجم کتاب است.)

4. Species

قالب خاصی که رفتار انسان به خود می‌گیرد. این قالب خاص موروثی است و از قبل در «جرم پلاسما»^۱ وجود دارد و عقیده به اینکه موروثی نبوده، بلکه در هر طفلی جدیداً به وجود می‌آید، به اندازه این فکر بدوی مهمل است که می‌گوید خورشیدی که در صبح طلوع می‌کند با خورشیدی که عصر روز گذشته غروب کرد فرق دارد.

بدین ترتیب، بروشنی ملاحظه می‌گردد که منظور و مقصود یونگ از به ارث رسیدن «الگوهای باستانی» و تشکیل «ناخود آگاه جمعی» در نسلهای انسانی به صورت پی‌درپی و مستمر، دقیقاً جنبه «زیستی» این مفهوم است که در حوزه «علم ژنتیک» قرار می‌گیرد.

بنابر این ما ناگزیریم تا با ورود به مباحث علوم زیست‌شناسی، تکامل، ژنتیک و نوروساینس، مسأله را از بُعد علمی آن نیز پیگیری کنیم و ببینیم آیا یونگ در اظهار چنین نظر صریحی بر حق بوده است؟ و پارادایمها و مکاتب علمی حاکم بر جهان دانش نوین و امروزی تا چه حد بر این مطلب صحه می‌گذارند و تا چه میزان آن را می‌پذیرند.

از آنجایی که مبحث «ژنتیک رفتار»^۲ يك موضوع «بین رشته‌ای»^۳ است که هم به مبحث «تکامل» و «نظریات تکاملی» و هم به مباحث «اکولوژی» و «اکولوژی رفتاری»، «ژنتیک»، «نوروساینس» و دانش نوینی به نام «زیست‌شناسی اجتماعی»^۴ مربوط می‌گردد، لذا در این فصل در مورد «نظریات تکاملی» صحبت می‌کنیم و پیشینه مسأله را مورد بررسی قرار می‌دهیم و در فصل بعد (فصل هشتم) موضوع را از بُعد «ژنتیک» و «نظریات کلاسیک در مورد توارث» پیگیری می‌نمائیم و در فصل نهم نظریات دو دانشمند شهیر معاصر، «ئی.ا. ویلسون» (E.O. Wilson) بنیانگذار «زیست‌شناسی اجتماعی» و استاد دانشگاه هاروارد، و نیز «پل مک‌لین» (Paul Maclean) دانشمند نوروساینس معاصر و محقق ارشد «انستیتو ملی بهداشت روانی»^۵ آمریکا و سرپرست آزمایشگاه «تکامل مغز و رفتار»^۶ را در

1. GermPlasm

2. Behavioral Genetics or Genetics of Behavior

3. Interdisciplinary or Multidisciplinary

4. Sociobiology

5. National Institute of Mental Health (NIMH): (Bethesda) ایالت مریلند (واقع در شهر «بتسدا»)

6. Laboratory of Brain Evolution and Behavior.

این خصوص ذکر می‌کنیم و بالاخره در فصل دهم، نظریه یونگ را با این نظریات مقایسه نموده و بدین وسیله میزان پذیرش دانش نوین و امروز بشری را نسبت به دو مفهوم «الگوی‌های باستانی» و «ناخودآگاه جمعی» در نظریه یونگ نشان خواهیم داد.

نظریات تکاملی

الف - نظریات کهن

«تکامل»^۱ هم مانند بسیاری از نظریات جدید علمی، اصولاً به وسیله فیلسوفان ارائه شد. با ظهور فیلسوفان «یونانی» در یونان، مفهوم تغییر در طبیعت شکل گرفت. «انباذقلس» با تألیف نظریات اسلاف خود مفاهیمی خلق کرد که می‌توان آنها را با نظریه مدرن تکامل سازگار شمرد. وی معتقد بود که اشکال ابتدایی حیات به صورت «خلق الساعه» به وجود آمده‌اند ولی اشکال عالی حیات طی یک روند آرام و تدریجی از اشکال پست‌تر نشأت یافته‌اند. به نظر «انباذقلس»، گیاهان نخستین موجودات زنده‌ای هستند که بر کره خاک ظهور یافته‌اند. از دید وی، گیاهان به وسیله آتش درونی از میان گل ولای از زیر سطح زمین به بالا رانده شده‌اند. جانوران از گیاهان زاده شده‌اند و این انتقال نظیر بسیاری از تغییراتی که در میان موجودات زنده رخ می‌دهد، سریع نیست بلکه روزگاری دراز به طول می‌کشد و از تأثیر تصادفی دو قوه عظیم عشق و نفرت بر چهار عنصر آتش، هوا، آب و خاک به وجود می‌آید. پس جانوران عالی به همین صورتی که هستند به وجود نیامده‌اند، بلکه در آغاز مخلوقات عجیب و وحشتناک و غول‌پیکری بوده‌اند که بیشتر آنها به علت عدم سازگاری با محیط از میان رفته‌اند. طبیعت، پس از آزمونه‌ای بی‌شمار به ترکیب‌هایی دست یافت که می‌توانستند زندگی کنند و نوع خود را تکثیر نمایند. نظریات «انباذقلس» ممکن است خام و ابتدایی به نظر برسد، اما وی به واقعیاتی دست یافت

۱. Evolution: هر چند به جهت پاره‌ای دلایل که از موضوع بحث فعلی خارج هستند، لغت «تطور» به عنوان معادل فارسی این اصطلاح ترجیح داده می‌شود و نگارنده نیز با آن لغت موافق است ولی به جهت مرسوم و مانوس بودن لغت «تکامل»، در این نوشتار از این لغت استفاده کرده‌ایم.

که امروز هم زیست‌شناسان به آنها معتقدند: ۱- اشکال عالی بتدریج ظهور یافته‌اند. ۲- گیاهان پیش از جانوران به وجود آمده‌اند. ۳- اشکالی که قدرت سازگاری آنها با محیط کمتر بوده است جای خود را به اشکالی داده‌اند که قدرت سازگاری بیشتری داشته‌اند، به عبارت دیگر سازگارترها ماندند و تولید مثل کردند و ناسازگارترها منقرض شدند.

«ارسطو» هم به لجن به عنوان منشأ پیدایش اشکال پایین حیات اعتقاد داشت و هم مانند انبازقلس فکر می‌کرد که اشکال بالاتر در یک سلسله مرتبه‌ای یا برآمدی قرار می‌گیرند. به نظر ارسطو مقام هر شکل در این سلسله به درجه «روان» موجود در آن شکل بستگی دارد. گیاهان و جانوران گیاه مانند نظیر اسفنج تنها روح نباتی (نفس نباتی) دارند. جانوران پست تنها روح حیوانی (نفس حیوانی) دارند، جانوران عالی روح عقلی دارند و نوع والای «انسان» دارای روح (نفس) خردمند است. بنابر این فرض بر وجود یک سلسله تکامل نژادی گسترده نهاده می‌شد. ارسطو عقیده داشت که یک طرح یا نقشه عظیم کلی، همه کائنات و همه موجودات زنده را دربر می‌گیرد اما این نقشه به نحوی طرح شده است که بر اساس آن تغییر و برآمد می‌تواند صورت پذیرد. تغییر در طبیعت حاصل ضرورت است. این اندیشه به اعتقاد به تأثیرات پیش از تولد و توارث صفات اکتسابی منجر شد. ارسطو بیش از پیشینیان و همروزگاران و بسیاری از اخلاف خود به تجربه و قیاس علاقمند بود. اما این روشها را در مطالعات و تحقیقات گسترده در باره تکامل به کار نگرفت، بلکه صرفاً با استدلال فلسفی با آن برخورد کرد. با آنکه نظریات ارسطو در باره تکامل ضعف بسیار داشت ولی برای مدت زمانی حدود ۲۰۰۰ سال نظریه بلامنازع و غالب بود. امروز هم با آنکه بسیاری از نظریه‌های خاص وی در این زمینه یارده شده‌اند و یا مورد تجدیدنظر قرار گرفته‌اند، کلیات نظریه تکاملی وی مورد پذیرش است.

بعضی از متألهین عهد مسیحیت هم در مورد تکامل اظهار نظر کرده‌اند. مثلاً «سنت آگوستین» (۳۵۴-۴۳۰ میلادی) به تعبیر تمثیلی «سفر پیدایش» کتاب مقدس تمایل داشت و با صراحت مفهوم تکامل را بر مفهوم مخالف آن یعنی آفرینش جداگانه ترجیح می‌داد. شش روز آفرینش به «سلسله عللی» تعبیر شده‌اند که برای تکوین آنچه که اراده خداوند به ایجاد آن تعلق می‌گیرد فرصت کافی فراهم می‌آورند.

سنت آگوستین در بحثهای خود موضع میانه‌ای در قبال پیدایش و تکامل موجودات زنده و پیدایش و تکامل موجودات بیجان اتخاذ می‌کند. وی از همان آغاز می‌گفت؛ دو نوع «جرثومه» بر روی زمین وجود دارد: ۱- آنچه مرئی است و با کالبدهای گیاهی و حیوانی همراه است. ۲- آنچه نامرئی است و در شرایط مناسب بدون مشارکت ارگانیزم‌های زنده دیگر در کالبدهای زنده رشد می‌کند. وی این نظریه را حتی به موجودات بی‌جان نظیر ماه، خورشید و زمین هم تسری می‌دهد که به عقیده او همگی در ابتدا «جرثومه» («هیولی») بوده‌اند. در این روند که به محض استقرار، بقای خود را تضمین می‌کند، پذیرفتن تغییرات مستمر اجتناب‌ناپذیر است.

ب- تکامل گرایان پیش از داروین

از روزگار فیلسوفان یونان باستان تا نخستین ایام عهد مسیحیت، مسأله تکامل، آزادانه و بدون هیچ تعصبی دست کم در میان هسته‌ای از علما مورد بحث واقع می‌شد. آباء لیبرال کلیسا از این اندیشه یک‌ه نمی‌خوردند و حتی برخی از آنها تکامل را تالی دیگری برای نظریه آفرینش جداگانه می‌شمردند و میان آن و متن کتاب مقدس تعارضی نمی‌دیدند. در قرون وسطی علاقه‌چندانی به اینگونه مباحث ابراز نمی‌شد ولی دوران رنسانس دوران پیشرفت‌های برق‌آسا در زیست‌شناسی بود. در این عصر کمتر دانشمندی عمیقاً با فلسفه در پیوند بود، در نتیجه کمتر کسی به طور جدی با تکامل برخورد می‌کرد. قرنهای هفدهم و هجدهم، ایام حاکمیت نظام دهندگان بود که به طبقه‌بندی موجودات طبیعی از جمله گیاهان و جانوران در نظامهای مشخص می‌پرداختند. لینه و پیروانش به نظریه «ثبات انواع» باور داشتند و در چنین فضایی طبعاً تکامل از صحنه خارج می‌شد و تا قرن نوزدهم، این نظریه در بوته بی‌توجهی افتاد. جنبه‌های دیگر زیست‌شناسی پیش از قرن نوزدهم پیشرفت کرد ولی تکامل مورد بی‌مهری بود.

۱- «بوفن»: «ژرژ لویی لکلر، کنت بوفن»^۱، طبیعی‌دان، سیاستمدار و نویسنده فرانسوی در باره تکامل به تفصیل به بحث پرداخته و در مقاطع مختلف زندگی

1. George Louis Leclerc, Comte de Buffon (1707-88)

موضعگیری‌های متفاوتی در قبال آن داشته است. در آغاز زندگی، نظیر لینه به شیوه‌ای افراطی از نظریهٔ آفرینش جداگانه هواداری می‌کرد اما در موارد دیگر با لینه موافقت نداشت. وی رده‌بندی پیشنهادی لینه را جزئی و مصنوعی می‌شمرد. «بوفن» جهان را به عنوان يك كل در نظر می‌گرفت و به جای جستجوی تفاوت‌های جزئی، در جستجوی مشابهت‌های عظیم بود و پیداست که این بینش ملاحظات وسیعی را در مورد روابط طبیعی و تکامل دربر می‌گیرد.

«بوفن» بعداً در بارهٔ توارث صفات اکتسابی، موضعی افراطی گرفت. عواملی که به نظر او بر تغییرات تکاملی اثر می‌گذارند عبارتند از: (۱) تأثیر مستقیم محیط. (۲) مهاجرت. (۳) جدایی جغرافیایی. (۴) تراکم جمعیت و تنازع بقاء. به نظر وی این عوامل بایستی باعث ظهور تدریجی اشکال جدید حیات شوند نه تغییرات سریع و جهشی.

«بوفن» در مرحلهٔ بعدی زندگی حرفه‌ای درگیر کار سیاست‌شد و موضع لیبرال‌تر و میانه‌روتری گرفت و میان مواضع افراطی اولیه خود در نوسان بود و با اندیشه‌هایی غریب، تکامل را با آفرینش جداگانه آشتی داد. به عنوان مثال وی گراز را ترکیبی از جانوران دیگر می‌دانست، و عقیده داشت که خر همان اسب انحطاط یافته و میمون، انسان انحطاط یافته است. «بوفن» نویسنده‌ای پرکار بود که به شرح و تعبیر افکار معاصر خود می‌پرداخت و ولی محقق ابداع‌گری نبود. به ریاضیات، علوم فیزیکی و زیست‌شناسی علاقهٔ گسترده‌ای داشت و دست به نوشتن يك «تاریخ طبیعی» زد که قرار بود همة آگاهی‌های علمی را دربر بگیرد. از این اثر در حدود ۴۴ جلد منتشر شد که بعضی از آنها را دستیاری پس از مرگ وی منتشر کرد.

۲- «اراسموس داروین»: «اراسموس داروین» فیلسوف، پزشک و متفکر انگلیسی در بارهٔ تکامل نظری روشن‌تر از نظر «بوفن» داشت. بهترین کتاب او که Zoonomia (۱۷۹۴) نام داشت، بیانگر قوانین زندگی آلی بود. داروین در این کتاب موضوع «توارث صفات اکتسابی» را مطرح ساخت، سن زمین را بر حسب میلیون‌ها سال بیان کرد و توده‌های پروتویلاسمی اولیه را به عنوان منشأ حیات فرض نمود. «تنازع بقا» که بعداً به وسیلهٔ

«چارلز» نوۀ اراسموس تکمیل شد، در این کتاب عرضه شده بود. اراسموس در مقدمه Zoonomia می نویسد: «خالق بزرگ همه موجودات، مخلوقات بینهایت متفاوتی دارد اما در عین حال بر خصوصیات متعدد طبیعت، مهر شباهتی مشخص رازده است، چنانکه گویی همه از پشت يك پدر و مادر زاده اند. همه قیاسهای منطقی بر این اساس بنیاد شده است.» داروین به طور مستقل به این نتیجه رسید که انواع از اسلاف مشترکی منشأ گرفته اند. او به ملاحظه تنوع جانوران، تولید مثل اقویاء «و تنازع بقاء» پرداخت. امروزه معلوم شده است که «چارلز داروین» بیش از آنچه تاکنون تصور می شد به پدر بزرگ خود مدیون است، چون در قبال هر فصلی که «چارلز» نوشته است فصل مشابهی در کتاب «اراسموس» دیده می شود. «چارلز» در یکی از نوشته های خود مرتب یأس خود را از این امر که Zoonomia را بیش از آنکه «علمی بیابد»، «شهودی» یافته است ابراز می دارد.

۳- «لامارک»: مهمترین تکامل گرای قرن هجدهم، «ژان باپتیست لامارک»^۱ بود. وی هنگام مرگ پدرش شانزده ساله بود (کوچکترین فرزند در میان ۱۱ فرزند) و در کالج یسوعی درس می خواند. پس از مرگ پدر، مدرسه را ترك گفت و در جنگهای هفت ساله به ارتش فرانسه پیوست و در موناکو به خدمت پرداخت. در نزاع با يك همقطار، گردنش آسیب دید و برای معالجه به فرانسه بازگردانده شد. يك غده لنفاوی وی مختل شد و لامارک دیگر هرگز حتی پس از عمل جراحی نتوانست سلامت خود را بازیابد. هنگامی که به حد کافی قوی شد، مطالعه طب و گیاهشناسی را در پاریس آغاز کرد و با کار نیمه وقت در دفتر يك بانکدار به امرار معاش پرداخت. در پاریس تحت تأثیر «ژوسیو» گیاهشناس مقبول آن ایام قرار گرفت. در سال ۱۷۸۱ و ۱۷۸۲ به سراسر اروپا سفر کرد و به مطالعه گیاهان و یادداشت برداری برای کتاب «فرهنگ گیاهشناسی»^۲ مشغول شد. بعداً «اتلس گیاهان فرانسه»^۳ را نوشت که به وسیله دولت فرانسه انتشار یافت.

1. Jean Baptist Lamarck (1744-1829)

2. Dictionary of Botany

3. Flora of France

با كمك «بوفن» شغلی در موزه تاریخ طبیعی به دست آورد و در آنجا به غنای آثار گیاه‌شناسی كمك كرد. «لامارك» در نیمه راه تبدیل شدن به يك گیاه‌شناس خوب، حوزه کار خود را به شناخت جانوران بی‌مهره تغییر داد و با صرف سالها وقت، يك پژوهش سیستماتيك هفت جلدی در مورد بی‌مهرگان فراهم آورد. مشهورترین نوشته او «جانورشناسی فلسفی»^۱ (۱۸۰۹) است. وی چهار بار ازدواج کرد، فرزندان بسیار یافت، همواره فقیر باقی ماند و در اواخر عمر نابینا شد. در ۸۵ سالگی به هنگام مرگ، تنها و از یاد رفته بود.

لامارك سهم مهمی در بوجود آمدن علوم «سیستماتيك جانوری»، «گیاه‌شناسی» و «آناتومی تطبیقی» دارد، با این وجود در مبحث تکامل هم سهم اساسی داشت، اما قدر و منزلتش هرگز شناخته نشد. لامارك دنیای حیوانات را سلسله‌ای (یا سلسله مراتبی) می‌شمرد که به ترتیب از اشکال ساده به بغرنج می‌رسد. برعکس «کوه» به زوال گروهها بر اثر انقلاب عقیده نداشت، بلکه معتقد بود که هر شکل به شکل دیگر تبدیل می‌شود. وی مانند «بوفن» و «کوه» تحصیل کرده نبود، ولی نخستین دفاع مشروع از تکامل را او به عمل آورد. در توضیح مکانیسم تکامل، از نظریه «توارث صفات اکتسابی» که از یونانیان بر جای مانده بود و به وسیله «اراسموس داروین» و «بوفن» گسترش پیدا کرده بود بهره گرفت. «لامارك» ملاحظات جسورانه‌ای به عمل آورد و موضوع را به تفصیل فراوان مورد امعان نظر قرار داد و با آنکه نمی‌توان او را مبتکر مفهوم «توارث صفات اکتسابی» دانست، اما نامش همواره با این مفهوم همراه است (در حقیقت «یونگ» نیز با ابداع دو اصطلاح «الگوهای باستانی» و «ناخودآگاه جمعی» و اعتقاد به توارثی بودن آنها، زنده کننده همین مفهوم «توارث صفات اکتسابی» در قرن بیستم است. زیرا او معتقد است که «آر که تاییها» یا «الگوهای باستانی» مفاهیم «یادگیری شده» کهنی هستند که از زمان پیدایش انسان؛ و حتی قبل از آن و در دوران اجداد حیوانی انسان؛ بتدریج آموخته شده‌اند. این مفاهیم سپس در طول هزاران و میلیونها سال توارثی گردیده‌اند و بدین سبب در بین ابناء بشر نسل به نسل

منتقل می‌گردند و «ناخودآگاه جمعی» انسان را می‌سازند. لذا از این نظر، باید نظریه یونگ را در زمره نظریات «لامارکی جدید» یا «نولامارکی» قلمداد نموده و قرار داد. «لامارک» به طور خلاصه معتقد بود که: ۱) «محیط»، جانوران و گیاهان را اصلاح می‌کند. ۲) نیازهای جدید باعث اصلاح اندامهای قدیمی و در کار آوردن اندامهای نو می‌شوند. ۳) «کاربرد» یا «عدم کاربرد» («استعمال» یا «عدم استعمال»)، خط سیر رشد را تعیین می‌کنند و ۴) این دگرگونی‌ها به ارث می‌رسند. (یادآور نظریه یونگ). نظریات دیگر «لامارک» در مورد تکامل، از ملاحظات وی در مورد «توارث صفات اکتسابی» بی‌منطق تر بود و به همین جهت این یکی در خاطره‌ها باقی ماند و آنهای دیگر از یاد رفتند. وی به نقش «جداافتادن» یا «انفرا» گونه‌های موجودات زنده و لذا پیدایش انواع و گونه‌های جدید، پی‌برد و تأثیر مجاورت را در زوال تفاوت‌های میان صنف‌های هر نوع درک کرد، در طبیعت «وحدت» می‌دید و برای اولین بار، شجره تکامل را رسم نمود و دست کم به صورت کلی، تعادل اکولوژیک موجود در طبیعت و فیزیولوژیک ارگانیسم زنده را شناخت. وی نخستین کسی بود که برای نامیدن کوچکترین واحد طبیعی در برگیرنده جانوران و گیاهان یکسان و مربوط به هم، واژه «نوع»^۱ را به کار برد. «ارسطو» قبلاً این اصطلاح را در معنایی دیگر به کار برده بود و این اصطلاح سالها در منطق به کار می‌رفت. «جان ری» و دیگر دانشمندان علم «سیستماتیک»، این کلمه را برای مشخص کردن گروه‌های جانور و گیاه به کار می‌بردند، ولی تعبیر امروزی کلمه از «لامارک» است.

۴- «کوویه و سنت هیلر»: «کوویه» سهم بزرگی در پیشبرد علوم «نظام دهی» (سیستماتیک)، «آناتومی تطبیقی» و «دیرین‌شناسی» دارد. او عملاً در تکمیل تقویم زمین‌شناسی مشارکت داشت و معلومات بنیادی لازم برای «تکامل» را هم دارا بود، اما تأثیر وی بر «علم تکامل» منفی بود. «کوویه» بروشنی با تکامل به عنوان نظریه مخالف بود و از «نظریه ثبات انواع» هواداری می‌کرد. نظریه او که مبتنی بر انقلاب و آفرینش‌های متوالی جدید بود به قیمت قربانی شدن نظریات «لامارک» در مورد تغییر تدریجی، شهرت یافت. او

«لامارك» را تحقیر می‌کرد و گناه بی‌توجهی نسبت به «لامارك» در سالیان آخر عمر، تا حد زیادی به گردن اوست.

«ژوفر و اسنت هیلر»^۱، همکار و هم عصر «کویه» با وی مخالفت کرد و به دفاع از نظریه تکامل برخاست. او با «بوفن» و «لامارك» در مورد تأثیر مستقیم محیط در ایجاد تنوعهای کوچک همراهی بود. «سنت هیلر» تأثیرات تکاملی «جدا افتادن» («انفراد») را پذیرفت و هم «انفراد فیزیولوژیکی» و هم «انفراد جغرافیایی» را در تشکیل انواع مؤثر دانست. اختلاف نظر میان «کویه» و «سنت هیلر» بر سر منشأ ماهی مرکب، موجب رویداد معروفی شد. طرفین به جای اینکه این اختلاف را در آرامش و به طور خصوصی به بحث بگذارند، اعلام يك مناظره عمومی کردند و موضوع بیش از آنکه علمی باشد، به امری عاطفی بدل شد. «سنت هیلر» به تکامل اعتقاد داشت، اما مشاهدات وی خام و ضعیف بود و با آنکه در کلیات حق با او بود اما در جزئیات ضعیف و بدون آمادگی بود. «کویه» منشأ ماهی مرکب را بر اساس نظریه «آفرینش جداگانه» توضیح داد. وی در کلیات بر خطا بود اما با آمادگی تمام به تفصیل جزئیات پرداخت و با بهره‌گیری از قدرت بحث و سخنرانی نمایشی، در مناظره پیروز شد. این امر مطالعه درباره تکامل را چند نسل به تعویق انداخت.

ج- چارلز داروین و مفهوم تکامل

«چارلز داروین» طی سفر پنجساله خود با کشتی «بیگل»، گیاهان و جانوران و سنگواره‌های مناطق مختلف جهان را جمع‌آوری و مطالعه کرد. در جزایر «گالاپاگوس» از دیدن لاک‌پشته‌های عظیم الجثه و خرچنگهای بزرگ که با جانوران مشابه خود در ساحل اصلی (ساحل کشور اکوادور در آمریکای جنوبی) که ۶۰۰ مایل آن سوتر بود تفاوت داشتند، به حیرت آمد. به تنوع سهره‌ها توجه کرد که فارغ از رقابت، در جزایر متخصص اشغال چال‌هایی شده بودند که در سرزمین اصلی (منظور قاره آمریکا) نتوانسته بودند اشغال

1. Geoffroy Saint-Hilaire (1772-1844)

کنند. این پرندگان بر حسب اختصاص به محیط‌های زیست خاص، تغییرات ساختاری مناسبی یافته بودند مثلاً شکل و اندازه منقار آنها تفاوت داشت. به نظر داروین این امر نشانه آن بود که یک یا چند شکل که جدّ این اشکال به حساب می‌آیند به جزیره آمده و اعقاب آنها به جزایر مختلف در مجمع‌الجزایر گالاپاگوس رفته و انواع جدیدی را به وجود آورده‌اند. این مشاهدات در پیدایش نظریه و مفهوم تکامل در اندیشه داروین اثری عمیق و سرنوشت ساز داشت.

۱- «پیدایش یک نظریه»: داروین مشاهده کرد که در جزایر مختلف، انواع مختلفی از جانورانی که پوشش دفاعی دارند دیده می‌شوند ولی اشکال واسطه گاهی دیده می‌شوند و گاهی وجود ندارند. وی این مشاهدات را یادداشت کرد و به تأمل درباره این روابط عجیب پرداخت. هر چه اطلاعات وی بیشتر می‌شد، اعتقادش نسبت به «ثبات انواع» سست‌تر می‌گردید. در سال ۱۸۳۸ پس از بازگشت به انگلستان «نشریه تحقیق» را منتشر ساخت و به بررسی موضوعات مهم و فوری پرداخت، پس از انجام این وظایف، بار دیگر به کاوش در یادداشت‌هایی که در مورد تشکیل انواع فراهم آورده بود مشغول شد و روزها را به تأمل درباره اهمیت مشاهدات خود گذراند.

مسأله‌ای که می‌بایست حل می‌شد این بود که آیا انواع، ثابت و تغییرناپذیرند. یا گروه‌های موجودات زنده در طبیعت طی زمانهای طولانی اصلاح می‌شوند و اگر چنین است، چگونه؟ عقیده عمومی در آن عصر بر این بود که جانوران و گیاهان از آغاز به همان شکلی که هستند، آفریده شده‌اند. تنها تعداد ناچیزی از مشاهده‌گران بر این فرض بودند که انواع موجود از انواع دیگری که بتدریج و طی یک فرآیند، اصلاح شده‌اند، به وجود آمده‌اند. اما چرا انواع باید اصلاح شوند؟ همه می‌دانستند که انسان قادر است انواع دلخواهی از حیوانات اهلی را «برگزیند» و مشخصات آنها را دگرگون کند، اما مسأله انتخاب ارگانیسم‌های زنده در طبیعت، اسرارآمیز می‌نمود.

داروین ابتدا صرفاً به طبقه‌بندی موضوعات مورد مشاهده پرداخت، اما همینکه نظریه‌اش شکل گرفت، دیگر با هدف معین کار می‌کرد. در سال ۱۸۴۸ با مطالعه مقاله «تامس رابرت مالتوس» با عنوان «مقاله‌ای درباره اصل جمعیت یا نظری به تأثیرات قدیم و

جدید آن بر خوشبختی انسان»^۱ کلید حل مسأله را به دست آورد. موضوع این مقاله به طور خلاصه این بود که جمعیت انسان با آهنگی سریع تر از منابع غذایی افزایش می یابد بنابراین برای دستیابی به حوایج زندگی، تنازع پیش می آید. در این مسابقه، جایزه کسی که در رقابت پیروز می شود، ادامه زندگی است و پیروزی هر فرد به معنای شکست دیگران است. داروین به این نتیجه رسید که اگر بتواند نشان دهد که تغییرات مساعد در جمعیت های زنده تمایل به ماندن دارند و تغییرات نامساعد روی به زوال می نهند، می تواند نشان بدهد که چگونه انواع جدید پا به عرصه هستی می گذارند. وی تلاش کرد دربابی که در طبیعت واقعاً چه بر سر واحدهای جمعیت زنده می آید. هرچه بیشتر کار می کرد، بیشتر به موضوع علاقمند می شد. در مجموع داروین قریب به سی سال روی این موضوع کار کرد (از سال ۱۸۳۱ که با کشتی بیگل عازم سفر دور دنیا شد تا سال ۱۸۵۹، سال انتشار کتاب «منشأ انواع») در اواسط این دوره، یعنی در سال ۱۸۴۲، مقاله ای در مورد طرح کلی نظریه نوشت و برای اظهار نظر به دوستان زیست شناس خود ارائه داد. با بهره گیری از نظریات این دوستان، به تقویت نقاط ضعف نظریه خود پرداخت و با مطالعه، بحث و مشاهده، تلاش کرد که موضوع را تا سرحد امکان روشن سازد. وی طرح تهیه کتابی را ریخت که همه اطلاعات را شامل شود و در همان هنگام که این کتاب عظیم آماده می شد، نوشتن چکیده ای از آن را هم به عهده گرفت. اما در نیمه راه بود که ضربه خرد کننده ای بر او وارد شد، دستنوشته کوتاهی با عنوان «درباره گرایش صنف ها به اشتقاق از نمونه اصلی»^۲ نوشته «آلفرد راسل والاس»^۳ برای اظهار نظر به دست او رسید. این مقاله آن قدر به نظریات وی نزدیک بود که می توانست آن را چکیده آثار خود بداند. دو محقق و مؤلف نامدار «نظریه تکامل» از راه های متفاوت به نتایج مشابهی رسیده بودند. («شولتز و شولتز» مؤلفان کتاب ارزشمند «تاریخ روانشناسی نوین»، این اتفاق را ناشی از تأثیر «روح زمان»^۴ می دانند و در صفحات ۳۴ الی ۴۰ جلد اول کتاب، ترجمه

1. An Essay on Principle of Population, or a View of its Past and Present Effects on Human Happiness.

2. On the Tendency of Varieties to Depart from the original type.

3. Alfred Russel Wallace (1823 - 1913)

4. Zeit geist

فارسی، چنین می‌نویسند: «برای تبیین اینکه چگونه علمی مانند روانشناسی تحول می‌یابد، دورویکرد می‌توان برگزید: نظریهٔ «شخصیت‌گرا»^۱ یا به اصطلاح «بزرگ‌مرد» و نظریهٔ «طبیعت‌گرا»^۲. مفهوم شخصیت‌گرای تاریخ علمی بر پیشرفت‌ها و خدمات فراوان افراد بخصوصی تأکید می‌ورزد. بر طبق این نظر، پیشرفت‌ها و تغییرات مستقیماً به اراده و نیروی اشخاص منحصر بفردی که به تنهایی تاریخ را رقم زده و آن را تغییر داده‌اند نسبت داده می‌شود. بنابراین، ناپلئون‌ها، هیتلرها، کپرنیک‌ها، داروین‌ها، فرویدها، اینشتین‌ها محرکان و شکل‌دهندگان به رویدادهای عظیم بوده‌اند. نظریهٔ شخصیت‌گرا چنین می‌گوید که اگر ظهور مردان و زنان بزرگ نبود، رویدادها هرگز به وقوع نمی‌پیوستند. این نظریه چنین نتیجه می‌گیرد که در واقع اشخاص، زمان‌ها و دوران‌ها را می‌سازند... نظریهٔ شخصیت‌گرا نظریه‌ای معتبر است، اما آیا برای تبیین تحول یک علم یا یک جامعه کافی است؟ نه. بیشتر اوقات کار دانشمندان و فلاسفه در یک زمان مورد غفلت قرار گرفته یا انکار شده و تنها مدتها بعد با پذیرش کامل مواجه شده است؛ مورد «گریگور مندل» و کشف قوانین ژنتیک مثال مشهوری است. این اتفاق‌ها نشان می‌دهند که «زمان» ممکن است تعیین‌کننده‌های یک دانشمند مورد توجه قرار خواهند گرفت یا مورد غفلت؛ از آن تقدیر به عمل خواهد آمد یا به بونهٔ فراموشی سپرده خواهد شد، نظیر اتفاقی که برای «لامارک» افتاد. تاریخ علم مملو از موارد زیادی از طرد اکتشافها و بینش‌های تازه است. حتی بزرگترین ذهن‌ها (شاید مخصوصاً بزرگترین آنها) به وسیلهٔ آنچه که «روح زمان»، یعنی «روح یا جو فکری مسلط بر هر عصر و زمان»، نامیده می‌شود با محدودیت روبرو شده‌اند. بنابراین، پذیرش و کاربرد یک اکتشاف، ممکن است به وسیلهٔ الگوی فکری غالب بر یک فرهنگ، یک منطقه، یا یک زمان محدود شود، اما اندیشه‌ای که تازگی‌اش بیش از حدی است که در یک دوره از تمدن مورد پذیرش قرار گیرد، ممکن است در یک دوره یا یک قرن بعد بآسانی مورد پذیرش واقع شود. به نظر می‌رسد، «تغییر آهسته» قاعدهٔ پیشرفت علمی است. پس این تصور که شخص سازندهٔ

1. Personalistic

2. Naturalistic

زمان است کاملاً درست نیست. شاید، همان گونه که نظریه «طبیعت گرای تاریخ» می گوید، زمان شخص را می سازد، یا حداقل زمینه را برای پذیرش آنچه شخص بیان می دارد، ممکن می گرداند. مادام که «روح زمان» برای پذیرش يك اندیشه آماده نباشد، کسی حرف صاحب اندیشه را گوش نخواهد کرد، یا او مورد تمسخر قرار خواهد گرفت و یا حتی در آتش سوزانده خواهد شد، این هم باز به روح زمان وابسته است. نظریه «طبیعت گرا» چنین پیشنهاد می کند که مثلاً، اگر «داروین» در کودکی مرده بود، باز هم در اواسط قرن نوزدهم يك «نظریه تکامل» ارائه می شد. کس دیگری آن را ارائه می داد، زیرا روح زمان راه تازه ای را برای توجیه علل تنوع گونه ها و انواع جانوران و تبار نوع انسان می طلبید. همان گونه که دیدیم، واقعاً کس دیگری هم، چنان نظریه ای را پیشنهاد کرد؛ دیدگاه «آلفرد راسل والاس» به طرز اعجاب انگیزی به دیدگاه داروین شبیه بود.)).

داروین برای تدوین نظریه خود نزدیک به سی سال کار و اطلاعات جمع آوری کرده بود، در حالی که «والاس» با سه، چهار سال کار با آخر خشی از «کشف و شهود» بر آن دست یافته بود (اهمیت نظریات شیخ شهاب الدین سهروردی در خصوص «اشراق والهام» و نیز نظریه یونگ در مورد جنبه «شهودی» شخصیت در اینجا معلوم می گردد). در فوریه سال ۱۸۵۸، «والاس» که بر اثر ابتلاء به تب زرد (ناشی از زندگی در مناطق حاره و استوایی) ناگزیر بود در بستر بماند، فرصت کافی داشت تا درباره چگونگی رسیدن موجودات زنده به وضع کنونی خود به تأمل و تعمق بپردازد. وی نظر مالتوس درباره جمعیت را که چند سال پیش خوانده بود در ذهن مرور می کرد و درباره اطلاق آن به جانوران و گیاهان می اندیشید، که اندیشه «بقای اصلح» به ذهنش خطور کرد. این مفهوم را در ذهن خود خوب پروراند و همان شب طرح موجزی از آن آماده ساخت. دو روز بعد مقاله ای که برای داروین فرستاده شد آماده بود.

داروین با بزرگواری نقش این همکار جوان و گمنام را ارج نهاد و پیشنهاد کرد تا مقاله او فوراً انتشار یابد. «چارلز لایل» و «جی. دی. هوکر» که از کار مداوم داروین روی این موضوع باخبر بودند پیشنهاد کردند که دو دانشمند پیشتاز در يك اثر مشترك به توضیح نظریه جدید تکامل بپردازند. مقاله مشترکی با عنوان «درباره گرایش انواع به ایجاد صنف ها

و ماندگار شدن صنوف و انواع از طریق انتخاب طبیعی»^۱ در اول ژوئیه ۱۸۵۸ در انجمن لینه به وسیله لایل و هوکر خوانده شد و پس از آن در ۲۰ اوت ۱۸۵۸ در نشریه «صورت جلسات انجمن لینه» انتشار یافت. عکس العمل عظیمی در برابر این نظریات نشان داده شد. طی سالهای بعد «والاس» به بحث در مورد جنبه‌های تکامل پرداخت و در حوزه توزیع جغرافیایی جانوران صاحب رأی شد، ولی «داروین» مسئولیت گسترش نظریه‌ای را بر عهده گرفت که مشترکاً با «والاس» به ارائه آن دست زده بود.

۲- «اصل (منشأ) انواع»: آن کتاب بزرگ که داروین در نظر داشت تألیف کند، هرگز نوشته نشد. هم‌اوپیشتر صرف اتمام چکیده‌ای شد که ۱۳ ماه وقت او را گرفت و در ۳۵۰ صفحه چاپی در ۲۴ نوامبر ۱۸۵۹ با عنوان «در باره اصل (منشأ) انواع به وسیله انتخاب طبیعی یا بقای نژادهای مناسب در تنازع حیات»^۲ منتشر شد. تمام نسخه‌های چاپ اول این اثر در همان روز انتشار به فروش رفت. در حقیقت داروین نخستین واضع نظریه تکامل نبود. او احتمالاً بسیاری از جنبه‌های نظریه خود را از پدر بزرگش گرفته بود. بسیاری از محققین متأخر معتقدند که داروین بیش از استحقاق خود حرمت یافته است اما در عین حال او را به خاطر ردّ حدسیات و نشانه‌ها و فرضیه‌های نامناسب سزاوار تحسین می‌دانند. قدر مسلم آنکه در سال ۱۸۳۱ هنگام عزیمت کشتی بیگل از بندر پلیموت، تقریباً هیچ دانشمند برجسته‌ای به اندیشه تکامل علاقمند نبود. در آن ایام که او در یادداشتهای خود غورو تفحص می‌کرد تا آنجا که می‌دانیم تنها انسانی بود که به طور جدی امکان اصلاح اعضای يك نوع و ایجاد انواع دیگر را در مد نظر داشت.

«داروینیسیم» یا نظریه انتخاب طبیعی، ابداع خود داروین بود، گرچه بر پایه نظریات «اراسموس داروین» بنیاد شده است. این نظریه را می‌توان به شرح ذیل خلاصه کرد: «موجودات زنده به قدری سریع تکثیر می‌یابند که اگر بخش عظیمی از هر نسل آنها بدون

1. On the Tendency of Species to form Varieties; and on the Perpetuation of varieties and Species by Natural Means of Selection.

2. On the origin of Species by Means of Natural Selection or the Preservation favored Races for life.

بر جای نهادن زاد و ولد از بین نروند بزودی جهان را پر می کنند، اما واقعیت نشان می دهد که میزان جمعیت گیاهان و جانوران جهان تقریباً ثابت می ماند. بین انواع مختلف و در درون هر نوع، برای حفظ حیات رقابتی در گیر است که در آن مجازات شکست، مرگ است. در نتیجه آن عضو که بر بقیه اعضای انواع، به مناسبتی برتری دارد، بیش از دیگران شانس زنده ماندن خواهد داشت. این فرد مناسب بیش از بقیه احتمال و فرصت زاد و ولد دارد و اخلاف وی آن امتیازات برتری را که موجب نجات اجدادشان شده است، به ارث می برند. «داروین معتقد بود که تنوعها به ارث می رسند اما از کیفیت این توارث اطلاعی نداشت و کشف مسأله توارث به عهده «گریگور مندل» قرار گرفت که در فصل بعد در این باره گفتگو خواهیم کرد.

۳- «منشأ تنوع»: در حقیقت، داروین در مورد مکانیسم (سازوکار) غایی «تنوع» متحیر بود و آن را یکی از مسائل مهم دانش زیست شناسی می دانست که در عصر انتشار «اصل انواع» یعنی سال ۱۸۵۹ حل نشده مانده بود. بالاخره هنگامی که کتاب «تنوع جانوران و گیاهان اهلی شده»^۱ به اتمام رسید، پاسخی برای چگونگی رویداد تنوع یافت: «همه زایی»^۲.

این نظریه بر تعبیر اصلاح شده «نظریه توارث صفات اکتسابی» متکی است. ارائه این نظریه صرفاً تلاشی برای شناساندن منشأ تنوع بود و ربطی به موضوع اصلی یعنی «انتخاب طبیعی»^۳ (اصل بنیادی نظریه داروین) ندارد. «انتخاب طبیعی» بر پایه صفات ذاتی ارگانیسم بنیاد شده است. یکی از مثالهای مشهوری که در تغییرات تکاملی بارها مورد بحث قرار گرفته است، گردن دراز زرافه است. «لامارک» تصور می کرد که درازی گردن زرافه بدان علت است که زرافه ها نسل بعد نسل برای رسیدن به شاخه های بالایی درختان، گردن می کشیده اند و در هر نسلی مقداری جزئی بر درازی گردن آنها افزوده شده و این صفت ناشی از شرایط محیطی به نسلهای بعدی منتقل گردیده است و لذا در طول میلیونها سال گردن زرافه به وضع کنونی آن درآمده است. نظریه داروین بر آن است که زرافه هایی که

1. The Variation of Animals and Plants Under Domestication

2. Pangenesis

3. Natural Selection

عامل ارثی ضروری برای گردن دراز را به ارث برده‌اند کمتر در معرض خطر مرگ از گرسنگی قرار گرفتند و لذا شانس بقاء بیشتری یافتند و استمرار این وضع در طول زمان طولانی موجب پیدایش گونه‌های کنونی زرافه شده است. به عبارت دیگر، اگر تعداد زرافه‌ها بسیار زیاد شود و از حیث مواد غذایی احساس کمبود به وجود آید، زرافه‌های گردن کوتاه پس از اتمام شاخه‌های پائینی درختان از گرسنگی تلف خواهند شد و فقط زرافه‌های گردن دراز به سن بلوغ و تولید مثل می‌رسند و از آنها اولاد گردن دراز به وجود می‌آید که شانس بقاء می‌یابند. بنابراین زرافه‌ها نسل به نسل گردن دراز تر می‌شوند، تا هنگامی که دیگر دراز شدن گردن امتیازی به حساب نیاید. داروین نتوانست مکانیسم این «تنوع» از نسلی به نسل دیگر را کشف کند اما دریافت که صفات ویژه همواره به ارث می‌رسند و در بین جامعه هر نوع از جانداران به صورت متنوع همواره پخش و پراکنده هستند و وجود دارند و در عین حال «به طریقی از محیط زندگی تأثیر می‌گیرند» (بازگشت به «نظریهٔ موروثی شدن صفات اکتسابی»). داروین برای آنکه نشان دهد که انتخاب طبیعی قابل اعمال است، متذکر شد که: (۱) با دخالت انسان و از طریق «انتخاب مصنوعی»^۱ می‌توان اشکال جدیدی را به دست آورد. (۲) در طبیعت شرایط به گونه‌ای است که این نوع انتخاب را در جهان طبیعی ایجاب می‌کند. (۳) تنوع گستردهٔ اشکال موجود در جهان را تنها به این ترتیب می‌توان توضیح داد. نتیجهٔ این تفکر این است که جانوران از يك نسلند. در این زمینه مشاجرات فراوانی پیش آمد و در این مشاجرات کسانی حرارت و شور بیشتری نشان می‌دادند که از اصول اولیه «زیست‌شناسی» و «علم» کوچکترین اطلاعی نداشتند.^۲

درك تأثیر داروین تنها با مطالعه زندگی و مرور آثار وی میسر نیست. او مردی متدین و خداپرست و درستکار و با وجدان اخلاقی قوی و طبیعی دانی خستگی‌ناپذیر و متفکری شریف بود. اما تدین، درستکاری، خستگی‌ناپذیری و شرافت در وجود بسیاری از مردمان جمع است، بدون آنکه بتوانند تأثیر و نفوذی چون او داشته باشند. او علاوه بر تأثیرات

1. Artificial Selection

۲. داروین کتب و آثار فراوانی از خود به جای گذاشت که چون از موضوع مورد بررسی ما در این بخش و این رساله خارج هستند از ذکر آنها خودداری می‌کنیم. خوانندگان علاقمند می‌توانند به کتب «تاریخ زیست‌شناسی» مراجعه نمایند.

عمیق بر دانش زیست‌شناسی و تکامل، بر علم «روانشناسی» نیز عمیقاً تأثیر گذاشت و کارهای عمده او نیروی عمده‌ای برای شکل گرفتن روانشناسی نوین بودند. جالب است بدانیم که داروین مطالعات وسیعی در مورد تظاهر «هیجانها» در انسانها و حیوانات انجام داد و استدلال کرد که تغییرات در گفتار «ایما و اشاره»^۱ و وضع یا «حالت‌گیری بدنی»^۲ که هیجان‌ات عمده را مشخص می‌سازند، می‌توانند بر حسب «نظریه تکامل» تفسیر شوند. در کتاب «تظاهر هیجانها در انسان و حیوانها»^۳، که یکی از نخستین کارها در نوع خود بود و در سال ۱۸۷۲ منتشر گردید، ادعا کرد که «تظاهرات هیجانی، بازمانده حرکاتی هستند که زمانی کارکردهای عملی داشته‌اند» (حتی بین این گفته داروین و نظریه یونگ در خصوص «الگوهای باستانی» و «ناخودآگاه جمعی» تشابه مشاهده می‌گردد). داروین در آغاز سال ۱۸۴۰ شروع به نوشتن خاطرات روزانه درباره نوزاد پسرش کرد و به ثبت جریان «رشد کودک» پرداخت و در مجله «ذهن»^۴ در ۱۸۷۷ مقاله «یک طرح شرح حال گونه از یک نوزاد»^۵ را منتشر ساخت. این مقاله نیز یکی از منابع اولیه برای «روانشناسی نوین کودک» است. به هر صورت پایان زندگی داروین در ۱۹ آوریل ۱۸۸۲ در ۷۳ سالگی فرار سید و علم در فقدان اندیشمندی که طرز تفکر انسان را درباره جهان تغییر داد، سوگوار شد. «چارلز داروین» را در کلیسای جامع «وست مینستر» در کنار گور «اسحاق نیو تن» به خاک سپردند.^۶

د- لامار کیسم جدید

۱- «کوپ» و «جیار د»: به موازات توسعه نظریه داروینیسم جدید، در آخرین دهه قرن

1. Gesture
2. Posture
3. The Expression of the Emotion in Man and Animals
4. Mind
5. A Bibliographical Sketch of an Infant

۶. بررسی تفصیلی زندگینامه داروین و بویژه تأثیراتی که او بر بیدایش علم روانشناسی نوین داشته است، هر چند موضوعی جذاب و فوق‌العاده مهم است اما از بحث این رساله خارج است. لذا در این مورد بیش از این صحبت نمی‌کنیم و علاقمندان را به کتاب «تاریخ روانشناسی نوین» اثر شولتز و شولتز صفحات ۲۱۷ الی ۲۲۹ جلد اول ترجمه فارسی و سایر کتب «تاریخ زیست‌شناسی» و «تاریخچه و مکاتب روانشناسی» ارجاع می‌دهیم.

نوزدهم، یک جریان فکری هوادار نظریهٔ «اثر شرایط محیطی زندگی بر موجودات زنده» و «موروثی شدن صفات اکتسابی» پدید آمد. این جریان، که تأیید نظریهٔ «برون زایی» (اپی ژنز) را به همراه داشت، نظریهٔ داروین و نقش انحصاری «یاخته‌های زاینده» در انتقال صفات اکتسابی را بی اعتبار می دانست. «ادوارد کوپ»^۱، استاد زمین شناسی و دیرین شناسی دانشگاه پنسیلوانیا و مدافع «لامار کیسم جدید»، در یکی از تألیفات خود تحت عنوان «منشأ اصلح» که به سال ۱۸۸۷ (پنج سال پس از فوت داروین) منتشر کرد، ابتدا نارسایی نظریهٔ انتخاب طبیعی را خاطر نشان می سازد و می نویسد: «در داروینسم جدید، نقش انتخاب طبیعی در «ایجاد صفات جدید» (یعنی همان مسألهٔ «تنوع صفات» در موجودات زنده از یک نوع) مبهم است و این ابهام با ادعای دخالت عوامل وراثتی در بروز تغییرات کاهش نمی یابد. زیرا صفات وراثتی موجودات زنده با وراثت تغییر نمی کنند و فقط از نسلی به نسل دیگر انتقال می یابند و تغییر صفات وراثتی موجودات زنده مربوط است به زمانی قدیمی تر و قبل از عبور این صفات از غربال انتخاب طبیعی». به عقیده «کوپ»، صفاتی که قبل و یا نزدیک دورهٔ تولید مثل در جمعیتی ظاهر می شوند یا از بین می روند، احتمالاً به اعقاب منتقل می گردند و بدین ترتیب «منشأ اصلح» واقع می شوند. علاوه صفات سازشی یا غیر سازشی موجودات زنده از فراوانی یا کمبود نیروی رشد، یعنی از هجوم مواد غذایی به نقطه ای از بدن و یا انتقال این مواد از این نقطه ناشی می شوند؛ مثلاً دندانهای بزرگ ماموت و انیاب فوقانی برگشته گراز مالزیایی بر اثر فراوانی مواد غذایی، و از بین رفتن دُم در بعضی از میمونها، پرندگان و نهنگها بر اثر کمبود مواد غذایی در مناطق مربوطه است. نامبرده سپس رابطهٔ بین صفات سازشی و محیط زیست و یا رابطهٔ بین امکان استفاده از ساختی معین و یا احتیاج به آن ساخت و ظهور آن را مورد سؤال قرار می دهد و ضمن توجه دادن به این تجربهٔ روزمره که تغییرات محیط بدون توجه به آمادگی موجودات زنده صورت می گیرند، چنین نتیجه می گیرد که تغییرات آب و هوا، وضعیت زمین شناسی، جمعیت و نظایر آنها بر زندگی و صفات سازشی موجود زنده تقدّم دارند.

1. Edouard cope (1840-1897)

«کوپ» در یکی دیگر از تألیفات خود به نام «عوامل نخستین تکامل آلی» که به سال ۱۸۶۹ انتشار یافت، «نظریه لامار کیسم جدید» را چنین بیان کرد: «تغییر، نتیجه مستقیم تحریکاتی است که از داخل یا خارج اثر می کنند، و تکامل عبارت است از موروثی شدن این تغییرات و بقای افراد شایسته از طریق انتخاب طبیعی».

«آلفرد جیارد»^۱ دانشمند فرانسوی و دیگر «لامار کی جدید»، در سال ۱۹۰۴ نقش عوامل محرک خارجی و داخلی مورد نظر کوپ را در تغییر، به این صورت بیان کرد: «عوامل نخستین، عواملی را گویند که به طور مستقیم (از طریق تأثیر بر روی عناصر جنسی) بر روی افراد یک نسل، و به طور غیر مستقیم بر روی افراد نسل بعد اثر می کنند. نور، حرارت، آب و هوا، نوع آبها برای موجودات آبی، و همچنین واکنشهای رفتاری جانوران یا گیاهان در مقابل محیط غیر آلی و محیط زنده، جزء عوامل نخستین محسوب می شوند».

به عقیده «کوپ»، «نظریه برون زایی» را می توان در هفت نکته زیر خلاصه کرد:

- (۱) تغییرات در جهت های مشخص ظاهر می گردند.
- (۲) تغییرات در نتیجه تأثیر متقابل موجود زنده و محیط خارج او بر یکدیگر حاصل می شوند.

(۳) تغییرات اکتسابی می توانند موروثی شوند.

(۴) بقای تغییرات به طور مستقیم انجام می گیرد، زیرا با شرایط محیطی در حال تغییر سازش پیدا می کنند (همان انتخاب طبیعی).

(۵) تمایلات موجود زنده به وسیله حواس و سایر «امور نفسانی آگاه» تحریک و یا هدایت می شوند.

(۶) تمایلات عادی، از «تمرین آگاهانه» مشتق می شوند.

(۷) تفکر منطقی در نتیجه تجربه و با استفاده از «عمل حافظه» و طبقه بندی مطالب، پرورش می یابد.

۱. Alfred Giard (1846-1908) «آلفرد جیارد» به تلفظ فرانسه

بنابراین، چنین نظریه‌ای در تقابل با داروینیسم خواهد بود که به نظر «کوپ» در آن، تغییرات از طرفی مبهم و متنوع و از طرف دیگر غیر موروثی در نظر گرفته می‌شوند، در حالی که عمل انتخاب می‌تواند هم تمایلات موجودات زنده و هم توسعه فکر منطقی آنها را توجیه کند. «کوپ» عوامل اصلی تکامل را در سه فرآیند اساسی خلاصه می‌کند:

(۱) «کاتاژنز»^۱: یا تغییرات قهقراپی، یعنی آفرینش در نتیجه تخصص یافتن انرژی

(۲) «فیزیوژنز»^۲: یعنی اثر «عوامل فیزیکی محیط» در ساخت جانداران

(۳) «سینتوژنز»^۳: یعنی رشد و نمو تحت اثر خواسته‌ها

در مورد فرآیند اخیر، «کوپ» تصریح می‌کند که عامل محرك تعیین کننده «سینتوژنز» عبارت از «کششی است که بر اثر احتیاج هماهنگ شده بین موجود و محیط او ایجاد می‌شود و «سینتوژنز» نتیجه کوشش موجود برای منطبق کردن خود با این کشش است. همچنین به محض برقراری تعادل، کشش عامل محرك قطع می‌گردد و یا بشدت کاهش می‌یابد و تکامل در این جهت ختم می‌شود. چنین تعادلی موقعی برقرار می‌گردد که «سازمان‌بندی»^۴ يك جانور برای جوابگویی به احتیاجات آن کافی باشد.

مطلب اساسی در «نظریه لامارکیسم جدید»، «موروثی شدن صفات اکتسابی» است که در این مورد «کوپ» چنین می‌نویسد: «اگر چه «وایزمن»^۵ ثابت کرده است که پایداری و جدایی «پلاسمای زاینده»^۶ بیشتر از سایر بافتهاست، ولی این نکته را اثبات نکرده است که عوامل خارجی مطلقاً در آن بی‌تأثیرند. زیرا نمو «پلاسمای زاینده» عملاً به وجود مواد غذایی بستگی دارد که باید به وسیله «پلاسمای روینده» در اختیار آن قرار گیرد و واضح است عوامل محركی که در «پلاسمای روینده» اثر می‌کنند، از این طریق به «پلاسمای زاینده» نیز دسترسی پیدا می‌کنند. بعلاوه، کسانی که در غیر موروثی بودن صفات اکتسابی

1. Catagenesis

2. Physiogenesis

3. Cinetogenesis

4. Organization

5. A. Weismann (1834-1914) در همین فصل مراجعه شود

6. Germ Plasm (به صفحه ۱۴۳ در همین فصل مراجعه شود)

اصرار می‌ورزند فراموش می‌کنند که کسب صفتی به وسیله «پلاسمای روینده» شبیه «پلاسمای زاینده» است و تفاوت آنها در مستقیم بودن راه کسب صفت در اولی و غیر مستقیم بودن آن در دومی است. «کوپ»، «فرضیه وراثت غیر مستقیم صفات اکتسابی» را «نظریه دیپلوژنز»^۱ نامیده است.

به طوری که ملاحظه می‌شود «لامار کیسم جدید» با اصل اساسی داروینسم یعنی «انتخاب طبیعی» کاملاً موافق است و فقط از نظر مکانیسم پیدایش «تنوع» در موجودات زنده و تأثیر عوامل محیطی و صفات اکتسابی در این امر، به آن نظریه تفاوت دارد، بنابراین نظریه‌های «لامارک» و «داروین» در طول زمان (از طریق «داروینسم جدید» و «لامار کیسم جدید») به همدیگر بسیار نزدیک شده‌اند و این نزدیکی، چنانکه در نظریه داروین مشاهده گردید، بیشتر در زمان حیات و مخصوصاً اواخر عمر داروین صورت گرفته است و نظریات «ادوارد کوپ» و «آلفرد جیارد» موجبات نزدیکی هرچه بیشتر این دو نظریه را، که هر دو مبتنی بر تحول و تطور تدریجی موجودات زنده یا تکامل آنها هستند، فراهم کرده‌اند.

۲- «میچورینسم» این نظریه حاصل تحقیقاتی است که توسط «ایوان ولادیمیروویچ میچورین»^۲ بر روی درختان میوه صورت گرفته است. روش کار «میچورین»، پیوند گیاهان و ایجاد دورگه‌های رویشی از آنها بود. در این صورت صفات وراثتی گونه‌هایی که در نقاطی دور از یکدیگر به سر می‌برند، به دورگه‌ها منتقل می‌شوند. انتقال این صفات به نسل بعد با تولید مثل جنسی امکان‌پذیر است. ولی عملاً صفات وراثتی اکتسابی گوناگون با شدت‌های مختلفی در نسل بعد ظاهر می‌شوند: بعضی از این صفات از صورت بارز به صورت نهفته در می‌آیند و بعضی دیگر بیش از پیش بارز می‌گردند. بعلاوه مشاهدات «میچورین» در دورگه‌های حقیقی یا زایشی نشان می‌دهد که انتقال صفات وراثتی از والدین به اولاد، تنها تابع عوامل ژنتیکی والدین نبوده و در دوره رویش گیاهان والد و دوره لقاح و تشکیل و رشد میوه گیاهان لقاح یافته، به شرایط خارجی، از جمله فشار هوا، درجه حرارت، میزان رطوبت،

1. Diptogenesis

2. Ivan Vladimirovitch Michourine (1855-1935)

شدت نور و امثال آن بستگی دارد. این قبیل مشاهدات، نارسایی «قوانین مندل» و «نظریه کروموزومی وراثت» (در فصل بعد در مورد قوانین مندل و نظریه کروموزومی وراثت و سایر مسائل مربوط به علم ژنتیک صحبت خواهیم کرد) را نشان می‌دهند و لزوم اصلاحات و وارد کردن نکات تکمیلی در این قوانین را مدلل می‌سازند.

پس از «میچورین»، شاگرد و پیرو او، «تروفیم دنیسوویچ لیسنکو»^۱ تجربیات او را دنبال کرد و نظریه «داروینیسیم فعال» را در اتحاد شوروی (سابق) پایه‌گذاری نمود. نامبرده، در سال ۱۹۴۳، در یکی از تألیفات خود تحت عنوان «وراثت و قابلیت تغییر آن» چنین می‌نویسد: «علت تغییراتی که در ماهیت یک موجود زنده آشکار می‌شود، تغییری است که در «هماندسازی» و «متابولیسم» آن صورت می‌گیرد. عامل این تغییرات «شرایط خارجی» است، ولی پس از ظهور تغییرات در همانندسازی و متابولیسم، این عامل از خارج به داخل منتقل و جزء ذرات تشکیل‌دهنده موجود زنده می‌شود و در عین حال، در خارج، مواد غذایی و شرایط لازم برای رشد و نمو فراهم می‌سازد.» «لیسنکو»، تشکیل یاخته‌های مختلف از یک یاخته و اثر شرایط خارجی را در ظهور این تغییرات، دلایل صحت نظریه خود ذکر کرده، تغییر صفات وراثتی گیاهان به وسیله تغذیه و اثر شرایط محیطی در دوره‌های رویشی را دلیل صحت «اکتسابی بودن صفات وراثتی» نظریه لامارک و عدم صحت وراثت کروموزومی مندل و «توماس مورگان» می‌داند. به عقیده وی، با تنظیم شرایط محیط می‌توان تغییرات گیاهان را در جهت دلخواهی هدایت کرد و نمونه‌های مورد نظر خود را از آنها به دست آورد.

«لیسنکو» در سال ۱۹۴۸، در طی گزارش خود به «فرهنگستان علوم کشاورزی اتحاد شوروی»، ژنتیک مورگان و مندل را «ژنتیک سرمایه‌داری» معرفی و دلایلی در رد این ژنتیک ارائه کرد. بعلاوه، با استفاده از دلایلی مبتنی بر «فلسفه ماتریالیسم دیالکتیک»، نظریه وراثتی «وایزمن» را مورد حمله قرار داد و آن را نظریه‌ای ایده‌آلیستی و «عرفانی» اعلام کرد که جاویدان بودن ماده وراثتی، مستقل بودن آن از اختصاصات کیفی نمو در ماده زنده، حاکم

1. Trophime Denissovitch Lyssenko (1898-1976)

بودن آن بر جسم فناپذیر و ناتوان بودن آن در ایجاد نظیر خود را ایجاب می‌کند (اگر نظر «لیسنکو» در مورد «عرفانی بودن» نظریه «وایزمن» را بپذیریم در آن صورت درمی‌یابیم که چرا «یونگ» به نظریه وایزمن گرایش داشته است و چنانکه در صفحات اول همین فصل نشان دادیم، به صراحت از نظریه وایزمن نام می‌برد و از آن جانبداری می‌کند).

به عقیده «لیسنکو»، موجود زنده و شرایط لازم برای زندگی او، مجموعه‌ای غیر قابل تفکیک از یکدیگرند. موجودات زنده مختلف برای نمو به شرایط محیطی مختلفی نیاز دارند. با مطالعه اختصاصات این نیازمندیها، خود به خود اختصاصات کیفی و ماهیت موجودات زنده مورد مطالعه قرار می‌گیرند و اختصاصات کیفی وراثت مشخص می‌گردند. مطابق این اصل، موجودات زنده، تحت تأثیر «شرایط محیط» قابل تغییرند و این تغییرات در نسلهای بعد به صورت موروثی ظاهر می‌شوند. «لیسنکو»، در مورد «چگونگی موروثی شدن صفات حاصل از تغییر محیط» چنین می‌گوید: «اگر موجودات زنده برای وراثت خود، در شرایط مناسب قرار گیرند، به طریقی مشابه با نسلهای پیش از خود، به زندگی ادامه می‌دهند. ولی اگر در چنین شرایطی قرار نگیرند و مجبور به تطبیق خود با شرایط موجود شوند، بخشی از بدن آنها یا تمام آن تغییر می‌یابد. هرگاه نسل بعد، از بخش تغییر یافته مذکور حاصل شود، بین موجودات زنده این نسل و نسل قبل تفاوت‌هایی مشاهده خواهد شد». به عقیده «لیسنکو»، درجه انتقال این تغییرات به میزان ورود مواد حاصل از بخشهای تغییر یافته در زنجیره کامل فرآیند تشکیل یاخته‌های مولده، اعم از زایشی یا رویشی، بستگی دارد. نظریه «میچورین» و «لیسنکو» در سالهای ۱۹۳۴ تا ۱۹۶۴، یعنی به مدت سی سال، در اتحاد شوروی (سابق) اهمیت فراوان داشته است، ولی از آن پس، نظریه وجود پایگاه ژنتیکی در یاخته‌جانشین آن گردید.

در دنیای معاصر ما و در سالهای اخیر نیز «لامارکی‌های جدید» دیگری پیدا شده‌اند که از جمله آنها «ویلسون» می‌باشد و ما در فصل نهم به نظریات کاملاً جدید مرتبط با موضوع این رساله اشاره خواهیم کرد.

بدین ترتیب، در این فصل سعی کردیم نشان بدهیم که «نظریه یونگ» تاچه حد با نظریات تکاملی «لامارک» و «لامارکیسم جدید» تشابه و نزدیکی دارد و جز اینهم

نمی‌توانست باشد زیرا یونگ از يك سو پزشك و روانپزشكى بود كه به خوبى از «علم» و روش‌های علمى و علوم زیستى زمان خود آگاه بود و از سوى دیگر گرایش وی به فلسفه و عرفان و اساطیر برای او شرایطى را فراهم آورده بود كه از بین نظریات علمى، آنهایی را برگزیند كه با خط فكرى و مشرب عرفانى و فلسفى او جور دربیایند. لذا یونگ متأثر از نظریات «لاماركى» و «لاماركیسم جدید» بخوبى مى‌پذیرفت كه «صفات اكتسابی» ابنای بشر در گذشته‌های دور قادرند وراثتى شده و نسل اندر نسل به همه افراد نوع انسان به ارث برسند.

فصل هشتم

نظریات کلاسیک در مورد تئاری (علم ژنتیک)

«ژنتیک» در قرن بیستم، پس از «کشف مجدد» کار عظیم «مندل» در سال ۱۹۰۰ به صورت «علم» درآمد. بنیادهای علم ژنتیک معاصر نیز نظیر همه شاخه‌های علوم و معارف بشری، ریشه در دوران باستان دارد. شکی نیست که پرورش دهندگان باستانی گیاهان، با وجود عدم اطلاع از اصول دانش ژنتیک، عمل انتخاب و پیوند زدن را به کار می‌برده‌اند. بر روی لوحه‌های سنگی بابلیان که مربوط به حدود ۶ هزار سال پیش است، شجره‌نامه چندین نسل متوالی آسبان دیده می‌شود. این امر نشان‌دهنده تلاش آگاهانه مردمان باستان در جهت اصلاح نژاد حیوانات می‌باشد. در عین حال، برخی دیگر از نقوش سنگی همین دوران مبین مهارت بابلیان در زمینه بارورسازی درخت خرما به طریق مصنوعی (گرده افشانی انتقالی) است. چینیان باستان، سالها پیش از میلاد مسیح دست به اصلاح واریته‌های (انواع) مختلف برنج زدند. سرخپوستان آمریکا در نیمکره غربی، در نخستین مراحل تاریخ خود به کشت و اصلاح انواع ذرت پرداختند. سقراط، ارسطو و دیگر فیلسوفان یونانی در زمینه اصول ژنتیک مشاهداتی انجام دادند و نظریاتی را ابراز داشتند. البته در اظهار نظرهای آنان عناصری از حقیقت به طور مبهم وجود دارد که با

نظریات اشتباه در آمیخته است. یونانیان در مورد موجودات و گیاهان دور گه غیر معمول، افسانه‌هایی خلق کردند و «پلینی» و «گسنر» و دیگر نویسندگان محبوب هم عهدشان، این افسانه‌ها را با شاخ و برگهای تخیلی اضافی مجدداً تکرار کردند. آنها تصور می کردند، زرافه موجودی دور گه بین شتر و پلنگ است، شتر دو کوهانه از آمیزش شتر و گراز نر به وجود آمده یا شتر مرغ از جفت گیری شتر و گنجشک پدیدار شده است. در عین حال، گیاهان را برای انجام پیوندهای جالب توجه مستعد می دانستند. برای مثال معتقد بودند اگر درخت اقاقیا (صمغ عربی) را با درخت خرما پیوند بزنیم، درخت موز به دست می آید. این برداشتهای تخیلی در مورد مکانیسم تولید مثل و تعیین جنسی، با افسانه‌های مذکور ارتباط داشت، هر چند برخی از این حکایتها اعتبار خود را همچنان حفظ کرده، ولی پیش از قرن هفدهم میلادی نیز بشر اطلاعاتی در زمینه علم ژنتیک در اختیار داشته است.

طی قرون هفده، هجده و نوزده میلادی يك سلسله مشاهدات پراکنده در مورد مکانیسم‌ها (سازوکارهای) ژنتیکی انجام شد. در قرن بیستم، اصول بنیادی وراثت و تنوع، مجدداً، کشف شد و در مورد تمامی موجودات زنده به کار رفت. از طریق روشها و قوانین علوم شیمی، فیزیک و علوم سلولی و مولکولی، بنیادهای علم ژنتیک کشف و قوانین عام آن توضیح داده شدند و ژنتیک به صورت يك حوزه یکپارچه و اصلی زیست‌شناسی درآمد.

مندل و آزمایش‌های او

«گرگور یوهانس مندل»^۱، بحق «پدر علم ژنتیک» نام گرفته است. او با انجام آزمایش‌های خود بر روی گیاه نخود فرنگی در باغ صومعه، اثری سرنوشت ساز از خود بر جای گذاشت و پایه‌های علم ژنتیک را پی افکند. وی پس از هشت سال زحمات شبانه‌روزی و کار علمی دقیق و صبورانه موفق به کشف قوانینی شد که بعدها به عنوان بنیادی‌ترین اصول علم وراثت شناخته شدند. «مندل» دهقان زاده‌ای بود که به سال ۱۸۲۲

1. Gregor Johannes Mendel (1822 - 1884)

در دهکده «هایزendorf»^۱ (واقع در کشور «جمهوری چک» فعلی) پایه عرصه وجود نهاد. در نوجوانی رؤیای دانشمند شدن را در سر می‌پروراند ولی روزگار با او سر سازگاری نشان نداد و به علت عدم استطاعت مالی ناچار شده به خدمت کلیسا در آید و کشیش شود. لذا در سال ۱۸۴۳ وارد صومعه‌ای شد و نام «پدر گرگور» را برای خود انتخاب کرد. وی که آیام فراغت خود را به کشت گیاه نخود فرنگی در باغ صومعه اختصاص داده بود با دقت و حوصله فراوان تمام انواع مختلف این گیاه را با هم آمیزش داده و نتایج کار خود را در جداولی یادداشت می‌کرد. نحوه کار «مندل» باروش عمل محققان دیگر تفاوت کلی داشت. ابتکار اصلی «مندل»، مطالعه و بررسی صفات به طور جداگانه بود، در حالی که دانشمندان قبل از وی مجموعه‌ای از صفات را در آن واحد مورد مطالعه و بررسی قرار می‌دادند. به هر حال، انتخاب نوع گیاه، روش دقیق و کنترل شده در آزمایش‌ها، طرح مسأله به صورتی درست و صحیح، استفاده از ریاضیات برای تفسیر نتایج حاصله، عواملی بودند که موجب موفقیت مندل در کشف قوانین اولیه و بنیادی وراثت شدند. او در طول هشت سال کار مداوم، متجاوز از ده هزار بوته گیاه را مورد بررسی دقیق قرار داد و نتیجه استنباطاتش را در یکی از نشریه‌های معمولی انجمن علمی به چاپ رسانید. حاصل تحقیقات مندل در روز هشتم فوریه سال ۱۸۶۵ به چاپ رسید اما متأسفانه در مجمع دوستداران علمی شهر «برنو»^۲ (در جمهوری چک فعلی) هیچکس از گفته‌هایش سر در نیاورد و حتی عده‌ای او را خیالباف و دیوانه پنداشتند. نوزده سال بعد، یعنی در سال ۱۸۸۴ مندل بدرد حیات گفت و شهرتی را که حقاً سزاوارش بود در زمان حیات خود به دست نیاورد. سی و پنج سال پس از انتشار مقاله مندل، یعنی در سال ۱۹۰۰ میلادی، سه دانشمند گیاه‌شناس، جدای از یکدیگر و بدون اطلاع از کار همدیگر، مجدداً «قوانین مندل» را کشف کردند اما برای آنکه حق تقدم این کشیش اتریشی (در آن زمان شهر «برنو» جزء خاک کشور اتریش بود) محفوظ بماند، این قوانین را «قوانین مندل» و نحوه انتقال صفاتی را که طبق این قوانین به ارث می‌رسند «توارث مندلی» یا «مندلیسم» نام نهادند و روز

1. Heizendorf

2. Brno

«هشتم فوریه سال ۱۸۶۵» به عنوان «روز تولد علم ژنتیک» در نظر گرفته شد.

مندل در يك آزمایش، دو نوع نخودفرنگی بلند و کوتاه را در باغچه خود پرورش داد. او اجازه داد نژادهای بلند با گرده‌های خودشان عمل لقاح را انجام دهند لذا همه نخودفرنگی‌های نسل بعد دارای خصوصیت «بلند بودن» شدند. به همین ترتیب، نخودفرنگی‌های کوتاه نیز نخودفرنگی‌های کوتاه دیگری را به وجود آوردند. مندل مشاهده کرد که «شرایط آب و هوا، خاک و رطوبت بر میزان رشد نخودفرنگی مؤثر است اما دریافت که وراثت بر اندازه این دو نوع، تأثیر اساسی و تعیین کننده و نقش کنترل کننده دارد». دست کم در شرایط آزمایش مندل، وراثت عامل اساسی محدود کننده بود. ارتفاع گیاهان بلند ۶ تا ۷ فوت بود در حالی که اندازه بوته‌های کوتاهی که در همان شرایط پرورش یافته بودند ۹ تا ۱۸ اینچ بود. در مشاهدات مندل هیچکدام از نخودفرنگی‌های کوتاه به بلند تبدیل نشدند و در عین حال هیچکدام از نخودفرنگی‌های بلند، حتی در شرایط آب و هوایی نامساعد، به کوتاه تبدیل نگردیدند. این بار مندل نخودفرنگی‌های بلند و کوتاه را با یکدیگر لقاح داد. تمام گیاهان نسل اول حاصل از این لقاح (F_1)، بلند بودند. خصیصه کوتاهی در این نسل (F_1) پدیدار نشد. هنگامی که گیاهان دورگه نسل اول با گرده‌های خودشان لقاح داده شدند، نسل دوم (F_2) به وجود آمد و این بار خصیصه نهفته آشکار گردید. از گیاهان (F_2) برخی بلند و برخی کوتاه بودند. از طریق طبقه‌بندی دقیق نمونه‌ها، نسبت گیاهان کوتاه به بلند به طور متوسط يك به سه بود. مندل در دورگه‌های دیگر جفت خصیصه‌های متضاد را مورد مطالعه قرار داد. او در مطالعات خود به این امر پی برد که هفت جفت صفت^۱ مورد مطالعه در نخود، خصایص موروثی مجزایی را نشان می‌دهند. برای مثال، مشاهده کرد که

۱. هفت صفت مورد مطالعه مندل در گیاه نخودفرنگی عبارت بودند از: «بلندی ساقه»، «وضع گل»، «رنگ نیام»، «شکل نیام»، «رنگ پوست دانه»، «رنگ دانه» و «شکل دانه» به صورت مقابل:

صفات	بلندی ساقه	وضع گل	رنگ نیام	شکل نیام	رنگ پوست	رنگ دانه	شکل دانه
غالب	بلند	محوری	سبز	صاف	رنگی	زرد	گرد
مغلوب	کوتاه	انتهاهی	زرد	فرورفته	سفید	سبز	چروکیده

در تمام پیوندهای دورگه، نسبت يك به سه در نسل دوم (F_2) برقرار است. به نظر می‌رسد در وهلهٔ اول یکی از خصایص دوگانه بر دیگری غلبه می‌یابد و در برابر خصیصهٔ «مغلوب»^۱، خود را به صورت خصیصهٔ «غالب»^۲ بروز می‌دهد. استنتاجهای مندل در مورد پیوندهای انجام شده بر مبنای خصیصه‌های یکتا، یعنی غلبهٔ یکی از جفت خصیصه‌ها بر دیگری و جدایی عناصر ژنتیکی جفت خصیصه‌های متضاد قرار داشت. مندل آنچه را که مشاهده نموده بود بر مبنای این فرض تفسیر و تعبیر کرد که ارگانیسم‌های زنده از طریق مکانیسم تولیدمثل به وسیلهٔ برخی «ذرات مادی» که به صورت واحدهای مستقل عمل می‌کنند، خصوصیات ارثی خود را به نسل‌های بعدی منتقل می‌سازند. او با دقت و صراحت جالب توجهی تصور می‌کرد که این «ذرات مادی» می‌توانند متضمن وراثت باشند و واژهٔ آلمانی «Anlage»^۳ را در مورد آنها به کار برد؛ مندل بدین ترتیب استدلال کرد که چون هر کدام از خصیصه‌هایی که از والدین انتقال می‌یابند، می‌توانند در نسل اول به صورت نهفته باقی بمانند و سپس در نسل دوم آشکار گردد، «Anlagen» (جمع لغت «Anlage»)، که بعدها «ژن» نامیده شد، می‌بایست به صورت دوتایی باشند. او معتقد بود که ترتیب مختلف هر دو عنصر يك جفت خصیصه، خصوصیات متضاد بذریه یا گیاه را به وجود می‌آورد.

مهم‌ترین نتیجه‌گیری مندل که از نخستین آزمایش‌هایش در مورد «اصل جدایی» به دست آمد، توضیح او را جمع به افتراق جفت ژنها بود. وقتی والدینی که دارای دو جفت ژن متفاوت بودند، با یکدیگر لقاح داده می‌شدند، تمام اعضای نسل F_1 دارای خصوصیت ژنهای غالب می‌گردیدند. در نسل F_2 از میان آن ژنهایی که طبق انتخاب مندل دارای دو جفت ژن مستقل از دیگر ژنها بودند، همواره نسبت يك به سه یا «۹:۳:۳:۱»^۴ به دست می‌آمد. این آزمایش، مندل را به دومین نتیجه‌گیری خود یعنی «ترکیب و آمیزش مستقل»

1. Recessive

2. Dominant

۳. «Anlage» به معنای «عامل» است.

۴. بر اساس معادلهٔ درجهٔ دوم $(a+b)^2 = a^2 + ab + ab + b^2 \Rightarrow (3+1)^2 = 9+3+3+1$ خواهیم داشت: چون نسبت ۳ بر ۱ است پس فضای احتمال $(3+1)$ خواهد بود و چون ۲ صفت هستند، کل حالت‌های ممکن از $(3+1)^2$ به دست می‌آید.

یا «نظم مستقل» رهنمون ساخت. بدین ترتیب نتایج بدست آمده توسط مندل را می‌توانیم چنین خلاصه کنیم:

(۱) برای انتقال صفات از طریق وراثت عوامل مشخصی (که بعدها «ژن» نامیده شدند) وجود دارند.

(۲) گیاه برای هر صفت دو «ژن» دارد. این دو «ژن» ممکن است «جور» یا «ناجور» باشند.

(۳) هنگامی که دو «ژن» ناجورند، یکی ظاهر می‌شود (غالب) و دیگری مخفی باقی می‌ماند (مغلوب یا پسررفته).

(۴) هر دو «ژن» با احتمال برابر در سلولهای زاینده توزیع می‌شوند.

(۵) ترکیب تصادفی سلولهای زاینده در موقع لقاح، نسبت اقسام اولاد را قابل پیشگویی می‌سازد.

البته توجه داریم که در عصر مندل، از وجود کروموزوم و ژن و مکانیسمهای تقسیم سلولی، اطلاعی در دست نبود و او فقط براساس نتایج آزمایشهای خود به کشف قوانین وراثت و پیش‌بینی عوامل وراثتی - یعنی ژنها - توفیق یافت.

بدین ترتیب مندل با کار علمی و دقیق خود نهایتاً به کشف دو قانون نائل آمد که امروزه به «قوانین (اول و دوم) مندل»^۱ معروف هستند و به طور خلاصه عبارتند از: «قانون اول مندل» (قانون وحدت شکل): وقتی والدین از نظر یک جفت صفت خالص، باهم اختلاف داشته باشند، فرزندان نسل اول همه یکسان و شبیه به یکدیگر خواهند شد (از نظر «فنوتیپ»^۲ مشابه، از نظر «ژنوتیپ»^۳، «هتروزیگوت»^۴) و نر یا ماده بودن هم در انتقال صفات دخالتی ندارد.

«قانون دوم مندل» (قانون انفصال ژنها): عوامل ارثی نهفته (مغلوب یا پسررفته) در

1. Mendel's Laws

2. Phenotype

3. Genotype

4. Heterozygote

نسل اول به دلیل تفرق در زمان ایجاد یاخسته‌های جنسی، در $\frac{1}{4}$ افراد نسل دوم ظاهر می‌گردند.

چنانکه دیدیم مندل، حاصل مطالعاتش را طی گزارشی در سال ۱۸۶۵ انتشار داده است. بسیاری از زیست‌شناسان و پرورش‌دهندگان حیوانات و گیاهان، بدون اطلاع از وجود چنین گزارشی، همچنان به تحقیق در امر وراثت اشتغال داشتند ولی توفیقی به دست نمی‌آوردند و آنانکه از وجود آن آگاه بودند، ظاهراً از آن سر در نمی‌آوردند. فراموش شدن گزارش مندل، یکی از حوادث عجیب و جالب تاریخ علم است و شاید «نظریه طبیعت‌گر» و تأثیر «روح زمان»، که در فصل پیشین همین رساله به آن اشاره داشتیم، را تأیید کند. از طرفی شاید اگر مندل یک دانشمند و محقق مشهور در یک دانشگاه معتبر و معروف بود، به نظریات وی بیش از این اهمیت داده می‌شد. به هر صورت، معدودی از زیست‌شناسان هم که گزارش مندل را خوانده بودند، نمی‌توانستند بپذیرند که ریاضیات بتواند فرآیندهای زیستی همچون تولید مثل گیاهان را توضیح بدهد (همچنانکه امروزه برخی نمی‌توانند بپذیرند که فرآیندهای عالی عصبی و روانی بر اساس قوانین علوم زیستی و نوروساینس و ریاضیات پیشرفته نظیر «منطق فازی»^۱ قابل توضیح و تفسیر می‌باشند). مندل از جهتی از معاصران خود جلوتر بود. او حتی در گزارش خود اشاره کرده بود که یافته‌هایش می‌توانند برای مطالعه مبحث «تکامل»^۲ سودمند باشند و این در شرایطی بود که مقاله او فقط شش سال پس از انتشار کتاب اصل انواع داروین منتشر شد و داروین تشنه یافتن قوانینی برای توضیح دادن علل تنوع موجودات زنده و اساس وراثتی تنوعها بود، ولی هرگز از وجود مقاله مندل اطلاع حاصل نکرد.

در سال ۱۹۰۰ میلادی، درست سی و پنج سال پس از انتشار گزارش مندل و شش سال پس از مرگ وی، سه دانشمند زیست‌شناس و گیاه‌شناس اروپایی، بدون اطلاع از مطالعات یکدیگر، به همان نتایجی دست یافتند که قبلاً مندل آنها را کشف کرده بود و در

۱. fuzzy logic کاشف و بنیان‌گذار این منطق، دانشمند شهیر ایرانی پرفسور علی اصغر لطفی‌زاده هستند که استاد و محقق دانشگاه کالیفرنیا در برکلی می‌باشند.

عین حال به کشف گزارش مندل نیز توفیق یافتند. این سه، عبارت بودند از «هوگو دوورس»^۱ گیاه‌شناس هلندی که با «نظریه جهش» خود و نیز مطالعه بر روی گیاه پامچال شهرت یافته بود، «کارل کورنس»^۲ گیاه‌شناس آلمانی که بر روی ذرت، نخود فرنگی و لوبیا مطالعه می کرد و «اریش فُن چرماک سیزنگ»^۳ گیاه‌شناس اتریشی که بر روی گیاهان متعددی از جمله نخود فرنگی مطالعه می کرد. آنها به طور مستقل و از طریق مطالعات شخصی خودشان به اصول مندل دست یافتند، به ارزش این شیوه تحقیق پی بردند، و مقاله مندل را کشف کردند و در نوشته‌های خود از آن صحبت به میان آوردند. «کورنس» و «چرماک» اساساً به جنبه کاربردی این اثر، بویژه در مورد «توان پیوندی گیاهان»^۴ علاقه داشتند و کار مندل را بسط و گسترش ندادند و تکامل نبخشیدند. در عوض، «دوورس» که بر روی «نظریه جهش»^۵ و دیگر مسائل زیست‌شناختی مربوط به ژنتیک بنیادی کار می کرد، کشف واقعی تحقیقات نظری اثر مندل را ممکن ساخت.

«دوورس» تحصیلات خود را در دانشگاه «لایدن»^۶ هلند و دانشگاه‌های «هایدلبرگ»^۷ و «وورتسبورگ»^۸ آلمان به اتمام رسانید و به عنوان استادیار و سپس استاد گیاه‌شناسی و مسئول باغ گیاه‌شناسی به استخدام دانشگاه «آمستردام»^۹ هلند درآمد. او بویژه به «تنوع» و اختلاف میان موجودات زنده و مسأله «تنوع در روند تکامل» علاقه‌مند بود (یعنی همان مسأله‌ای که داروین نتوانسته بود جواب متقنی برای آن بیابد و لذا هنوز نظریه‌اش در این مورد نارسا بود). «دوورس» با مطالعه بر روی «گیاه پامچال»^{۱۰} موفق گردید «نظریه جهش» را به جهان علم عرضه نماید که پس از کشف کروموزوم و ژن و

1. Hugo de vries (1848 - 1935)

2. Carl Correns (1864 - 1933)

3. Erich Von Tschemark - Seysenegg

4. Heterosis

5. The Mutation Theory

6. Leiden

7. Heidelberg

8. Würzburg

9. Amsterdam

10. Oenothera Lamarckiana

پیشرفتهای ژنتیک مولکولی، امروزه به صورتی متقن و گسترده برای توضیح منشأ تنوع موجودات زنده، کاملاً مورد قبول است.

گیاه پامچال از آمریکا به اروپا آورده شده و به شکل وسیعی در سرتاسر اروپا پخش شده بود و در دوران «دوورس» عمدتاً در علفزارهای نزدیک آمستردام می‌روئید. بذرهایی انواع شناخته شده این گیاه معمولاً نمونه‌هایی با خصایص مشخص به وجود می‌آوردند، اما گاهی اوقات نمونه‌هایی پدید می‌آمدند که دارای خصوصیات جدید کاملاً متفاوت با دیگر انواع بودند. یکی از این نمونه‌های جدید، بلند و دیگری، کوتاه بود، نمونه‌برگچه‌دار نیز مشاهده شده بود. «دوورس» مشخص کرد که این نمونه‌ها اصیل هستند و در ابتدا آنها را جزء انواع جدیدی دانست. البته این مشاهدات تجربی که «دوورس» به عنوان روشی برای مطالعه روند تکامل معمول ساخت، به طور قطع باروش استنتاج نظری برخی از معاصران وی، مغایرت داشت. در هر حال، «دوورس» با این بررسی نتیجه گرفت که «گیاه پامچال» در عوامل وراثتی خود «جهش» حاصل کرده است و صفات جدیدی را بروز داده که در گذشته هرگز دارای آن صفات نبوده و بدین ترتیب «نظریه جهش» متولد گردید، این نظریه توانست به شرح تنوع مشاهده شده در طبیعت بپردازد. جهشها، تغییراتی ناگهانی هستند که بدون تدارک قبلی، قابل رؤیت و بدون هیچگونه اشکال انتقالی قابل مشاهده، به وجود می‌آیند. «دوورس» در کتاب خود تحت عنوان «نظریه جهش» (۱۹۰۱)، این نظریه را به شکل جدید خود، نشان داد.

طرح نظریه جهش در سال ۱۹۰۱ مخالفتهای بسیاری را بویژه در میان پیروان داروین برانگیخت. مخالفان می‌گفتند که خطوط اصلی و بنیادهای تجربی مورد استفاده «دوورس» خالص و ناب نبوده است و خصیصه‌های جدید می‌توانسته از آمیزش‌های مجدد به وجود آمده باشند. برخی از زیست‌شناسان معتقد بودند که «نظریه دوورس» با نظریات رایج مورد قبول تفاوت بسیار دارد. در واقع «نظریه جهش» نه تنها با «نظریه انتخاب طبیعی داروین» هیچگونه تضادی نداشت، بلکه همان گونه که بعدها مشخص شد، از طریق معلوم نمودن منشأ تنوع و کثرت، که با نظریات پیروان «لامارک» (که داروین آنها را بابتی میلی پذیرفته بود) فرق داشت و موجب تقویت نظرگاه و دعوی داروین شد. داروین در نظریه خود هیچ‌جایی برای تغییرات ناگهانی و ژرف در نظر نگرفته بود. به هر صورت

بنیان نظریه جهش، بتدریج حكَ و اصلاح شد و اکنون از نظریات کاملاً جا افتاده و مورد قبول است. در دوران حاضر که نظریهٔ ژن مطرح شده، جهش (موتاسیون) را تغییر در ساختار مولکولی ژن می‌دانند.

تولد یک علم

«علم ژنتیک» بعد از سال ۱۹۰۰ سرعت گسترش یافت و بزودی جای شایستهٔ خود را در بین سایر علوم زیستی به دست آورد. در رشد انفجاری اولیهٔ دانش ژنتیک پژوهشگران متعددی سهمیم بوده‌اند که از بین آنها، دانشمندان صاحب نام ذیل از دیگران مشهورتر هستند: «ویلیام بیت سون^۱ انگلیسی»، «لوسین کوئه نو^۲ فرانسوی»، «دبلیو. اس. سوتون^۳ آمریکایی»، «دبلیو. ئی، کاسل^۴ آمریکایی»، «ویلهلم ال. یوهانسن^۵ دانمارکی»، «کارل کورنس^۶ آلمانی» و «تامس مورگان^۷ آمریکایی»^۸.

«مندل» طرح ریاضی دقیقی را برای انتقال ژنها (که او آنها را «عوامل» می‌خواند) صورت بندی کرد ولی هیچ تصویری از ساختمان میکروسکوپی سلول و مکانیسمها (سازو کارهای) زیستی این امر نداشت. زیرا در عصر وی روشهای رنگ کردن سلول و مرئی ساختن اجزای آن در زیر میکروسکوپ هنوز ابداع نشده بودند. در دهه‌های ۱۸۷۰ و ۱۸۸۰ عده‌ای از زیست‌شناسان که به مطالعهٔ ساختمان سلول اشتغال داشتند، توضیح دقیقی از جریان تقسیم غیر مستقیم سلول (میتوز)^۹ و تقسیم با کاهش کروموزومی (میوز)^{۱۰} دادند،

1. William Bateson (1861-1926)

2. Lucien cuénat (1866-1951)

3. W.S.Sutton (1876-1916)

4. W.E.Castle (1867-1962)

5. Wilhelm L.Johannsen (1857-1926)

6. Carl Correns (1864 -1933)

7. Thomas Hunt Morgan (1866-1945)

۸. کارهای علمی این دانشمندان عالیقدر از موضوع مورد بحث این رساله خارج است، لذا از پرداختن به تک تک آنها صرف نظر می‌کنیم و صرفاً از دو مورد بسیار مهم و اساسی یعنی کارهای «سوتون» و «مورگان» نام می‌بریم.

9. Mitosis

10. Meiosis

اما تا سال ۱۹۰۰ کسی نتوانست یافته‌های مندل را در وراثت با آنچه در جریان «میتوز» و «میوز» روی می‌دهد مربوط سازد. این کار به دست دانشمند جوان آمریکایی «ویلیام اس. سوتون» که تازه از دانشگاه کلمبیا فارغ التحصیل شده بود صورت گرفت و در سالهای ۱۹۰۲ و ۱۹۰۳ انتشار یافت. نخستین مرحله استدلال «سوتون» به شرح زیر است: «آنچه نسلی از جاندار پر سلولی را به نسل بعد مربوط می‌سازد، دو سلول بسیار کوچک است: سلول نر (اسپرماتوزوئید) و سلول ماده (اوول). بنابراین ژنها باید جایی در این دو سلول قرار داشته باشند و به وسیله آنها از نسلی به نسل بعد انتقال یابند. از طرفی گرچه تفاوت‌هایی در شکل و اندازه سلول نر و ماده دیده می‌شوند، این دو سلول در انتقال خصوصیات ارثی سهم یکسانی دارند» (مندل قبلاً به این نکته اشاره کرده بود و چنانکه دیدیم، خواه سلول نر از بوته دارای صفت غالب انتخاب شود و یا از بوته دارای صفت نهفته، نتیجه همواره یکسان است و این مسأله در نسبت دانه‌های حاصل تغییری به وجود نمی‌آورد و مندل به اهمیت یکسان سلول نر و ماده در انتقال صفات اشاره کرده بود). «سوتون» می‌افزاید «اگر سهم سلول نر و ماده در انتقال خصوصیات ارثی یکسان است، پس ژنها باید در جای معینی در هر دو نوع سلول زاینده وجود داشته باشند. «کجای سلول نر و ماده می‌تواند جایگاه ژنها باشد؟» سلول نر بیشتر هسته است و اندکی سیتوپلاسم دارد. هسته سلول ماده شبیه هسته سلول نر است ولی سیتوپلاسم آن بسیار زیاد است. بنابراین وجه مشترک این دو «هسته» است و «هسته» باید احتمالاً جایگاه ژنها باشد. کروموزومها در هسته جای دارند و رفتار آنها همان است که در ژنها دیده‌اند». «سوتون» پس از این مقایسه، فرضیه زیر را عنوان کرد: «ژنها واحدهای مادی واقعی هستند و هر ال از آنها روی یکی از کروموزومهای جفت قرار دارد.» با این فرضیه، رفتار کروموزومها در میوز و در موقع لقاح با آنچه از آزمایش استنباط شده است جور درمی‌آید. تئوری «سوتون» مبنی بر اینکه کروموزومها جایگاه ژنها هستند، ظاهراً تئوری خوبی بود ولی می‌بایست تأیید شود تا مورد قبول قرار بگیرد. بنابراین «جاننداری» لازم بود که مطالعه «وراثت» و «کروموزومها» یش با هم امکان‌پذیر باشد و سپس با مقایسه اطلاعات حاصل از خصوصیات ارثی و کروموزومی بتوان مدرکی بر له تئوری سوتون به دست آورد. این وظیفه را «تامس هانت مورگان» دانشمند زیست‌شناس آمریکایی و استاد دانشگاه کلمبیا

بر عهده گرفت. «مورگان» یک زیست‌شناس به معنای واقعی کلمه بود چرا که او پژوهشهای اولیه خود را در زمینه «جنین‌شناسی» آغاز کرد و نخستین اثرش در این حوزه، تحت عنوان «رشد تخم قورباغه» (۱۸۸۷)، در راستای «ریخت‌شناسی» شکل گرفت. وی بزودی به حل مسائل «رشد» روی آورد و «مکتب جنین‌شناسی تجربی» را بنیاد نهاد. این امر وی را به حوزه «ترمیم‌شناسی» رهنمون شد که سالها بدان پرداخت و کتابی هم با عنوان «ترمیم»^۱ (۱۹۰۱) انتشار داد. «مورگان» سپس با اشتیاق آتشی که در مورد آزمایش داشت به مطالعه «تکامل» پرداخت و در کتابی که با عنوان «تکامل و سازگاری»^۲ (۱۹۰۳) نوشت، حقایق تجربی بسیاری را ارائه نمود. چیزی از کشف «مندلیسم» نگذشته بود که «مورگان» به پژوهش در زمینه ژنتیک مشغول شد و در آغاز «موش» را موضوع مطالعه خود قرار داد، اما در سال ۱۹۰۹ بالاخره جانداري که همه خصوصیات لازم برای آزمایش‌های ژنتیکی را دارا بود یافت: «مگس سرکه» یا «مگس میوه»^۳. قدرت سازگاری مگس سرکه قبلاً به وسیله «کاسل»^۴، «مونک‌هاوس»^۵، «لوتس»^۶ و «پاین»^۷ نشان داده شده بود. پژوهش وسیع و کامل «مورگان» در مورد این موجود، اطلاعات فراوانی را در تأیید مفهوم «ژن» و دیگر جنبه‌های علم ژنتیک فراهم آورد.

بدین ترتیب بیشتر مدارکی که برله تئوری کروموزومی وراثت به دست آمد، از طریق مطالعه مگس سرکه بوده است. «دروزیلا» چشمهای «قرمز تیره» دارد. روزی «مورگان» در میان مگسهایی که پرورش داده بود، «مگس نری» را پیدا کرد که چشمهای «سفید» داشت. وی این مگس نر سفیدچشم را با مگس ماده‌ای دارای چشمهای قرمز تیره جفت کرد. همه مگسهای نسل اول (F_1) دارای چشمان قرمز تیره شدند. حصول چنین نتیجه‌ای طبیعی بود، زیرا اگر بپذیریم که رنگ «سفیدی چشم» صفتی مغلوب در

1. Regeneration

2. Evolution and Adaptation

۳. با نام علمی: *Drosophila Melanogaster*

4. Castle

5. Moenkhaus

6. Lutz

7. Payne

مگس سر که است، قاعداً در نسل اول (F_1) مگس سفید چشمی نباید به وجود بیاید. «مورگان» برای به دست آوردن نسل دوم (F_2)، مگسهای نسل اول را با هم ترکیب کرد. نتیجه حاصل، $\frac{3}{4}$ مگس دارای چشمهای قرمز تیره بود و $\frac{1}{4}$ مگس سفید چشم. این نتیجه نیز با اصول مندل تطبیق می کرد.

اما مسأله جالب این بود که «همه مگسهای سفید چشم، «نر» بودند». سفیدی چشم، به خلاف دیگر صفات، به جنس مگس سر که «وابسته» بود. از این رو سفیدی چشم دروزفیل را «صفت وابسته به جنس»^۱ می نامند. تئوری «سوتون» مبنی بر اینکه ژنها روی کروموزومها جای دارند، برای توضیح این کشف کافی نبود. سؤالی که پیش می آید این است که: «آیا میان دروزفیلای نر و ماده از نظر وضع کروموزومی تفاوتی وجود دارد؟» بررسی های دقیق تری که از کروموزومهای سلولهای دروزفیلای نر و ماده نشان دادند که «بله» میان کروموزومهای جنس نر و ماده تفاوت هست. در واقع دروزفیلای چهار جفت کروموزوم دارد. سه جفت از کروموزومها در نر و ماده یکسان هستند که به آنها «اتوزوم»^۲ می گویند و یک جفت باقیمانده که در نر و ماده متفاوت است را «کروموزومهای جنسی»^۳ می نامند. دو کروموزوم جنسی در دروزفیلای ماده جفت و میله مانند هستند، اینها را کروموزومهای X می گویند. اما از دو کروموزوم جنسی دروزفیلای نر یکی میله مانند و نظیر کروموزوم X ماده است و دیگری سری خمیده دارد که به کروموزوم Y معروف است. مشاهدات «مورگان» درباره کروموزومهای دروزفیلای نر و ماده که دربار تقسیم «میوز» می دانست، وی را بر آن داشتند که بپذیرد «دروزیلای نر دو گونه سلول جنسی (زاینده) تولید می کند» و نیمی از گامت های نر حاوی کروموزوم X و نیم دیگر حاوی کروموزوم Y هستند. هر گامت نر، از هر «اتوزوم» هم یکی خواهد داشت. و حال آنکه دروزفیلای ماده فقط یک نوع گامت ماده تولید می کند و هر گامت ماده یک کروموزوم X دارد و از هر «اتوزوم» نیز یکی خواهد داشت. بدین

1. Sex-Linked trait

2. Autosome

3. Sex-Chromosomes

ترتیب «مورگان» پس از کشف کروموزومهای جنسی توانست تجدید نظری در تئوری «سوتون» به عمل آورد تا بتواند وراثت وابسته به جنس را توضیح دهد. کروموزومهای جنسی نه تنها جنس جاندار را تعیین می کنند، بلکه به همان صورت که درباره سفیدی چشم در دروزفیلای دیده شد، حامل ژنهای صفات ارثی نیز هستند. اما دو کروموزوم هر جفت «توزوم» به هم شبیه اند و ژنهای مشابه دارند و حال آنکه کروموزومهای جنسی به هم شبیه نیستند. از این رو «مورگان» به این فکر افتاد که ژنهای کروموزومهای جنسی احتمالاً متفاوت اند. پس از کشف کروموزوم Y در دروزفیلای نر، این فکر تقویت شد که کروموزوم Y الیلهایی برای مقابله با ژنهای کروموزوم X ندارد. «مورگان» برای توضیح چگونگی وراثت سفیدی چشم در دروزفیلای چنین فرض کرد که «ژن سفیدی چشم روی کروموزوم X هست و کروموزوم Y الیلهای مربوط به آن را ندارد». به عبارت دیگر، کروموزوم Y در وراثت سفیدی چشم نقشی ندارد و از این گذشته بعضی از ژنهای کروموزوم X، الیلهای روی کروموزوم Y ندارند تا با آنها مقابله کنند. بنابراین: «هر صفتی که ژن آن در کروموزوم X هست، اگرچه مغلوب (نهفته) باشد، در مگس سرکه نر ظاهر خواهد شد، مگر آنکه الیلهای غالب آن روی کروموزوم Y باشد». به عبارت دیگر این «مورگان» بود که معلوم داشت: «رابطه مستقیمی میان يك صفت ارثی (مثلاً سفیدی چشم در دروزفیلای) و يك کروموزوم معین (نظیر کروموزوم X در دروزفیلای نر) وجود دارد». که این یافته بسیار مهم، «تئوری سوتون» را تأیید کرد و برای آن بنیاد آزمایشی به وجود آورد.

بدین ترتیب در سال ۱۹۱۰ میلادی، سه دستاورد بنیادی از آزمایشگاه مورگان در دانشگاه کلمبیا حاصل شد: (۱) گزارش نخستین جهش خلق الساعة ژنی در مگس سرکه (سفیدی چشم). (۲) توضیح وراثت وابسته به جنس و (۳) نخستین اعلام «نظریه ژنی وراثت» که شامل «اصل اتصال» و «کراسینگ اُور»^۱ بود و بدین شکل «ژنتیک مولکولی» می رفت تا تولد یابد.

ژنتیک مولکولی

ژنتیک مولکولی حاصل همگرایی و آمیزش علم زیست‌شناسی با شیمی (بیوشیمی) و فیزیک (بیوفیزیک) است. این بخش از دانش ژنتیک به علت نیاز و وابستگی به وسایل آزمایشگاهی و تجهیزات مدرن و پیدایش روشهای آزمایشی خاص، تأیید از نیمه قرن بیستم نمی‌توانست موجودیت یابد. کسی که در «ژنتیک مولکولی» صاحب نظر است، به مطالعه در مورد واحدهای شیمیایی که اجزای متشکله نظامهای ژنتیکی هستند می‌پردازد و همان قدر که به ساختارها علاقه نشان می‌دهد، به عملکردها هم توجه دارد. سالهای طولانی، جزء پروتئینی کروموزوم ماده اصلی حامل اطلاعات از یک سلول به سلول دیگر و از نسلی به نسل دیگر دانسته می‌شد، اما این تصور، پس از آنکه آزمایش‌های متعدد نشان دادند که ژنها همان قطعات اسید نوکلئیک‌ها هستند و ترکیب پروتئین‌ها را تعیین می‌کنند، اعتبار خود را از دست داد. امروزه کاملاً مشخص و اثبات شده است که «کروموزوم» چیزی جز همان مولکول «DNA»^۱ (در برخی از موجودات زنده نظیر پاره‌ای از ویروسها، ماده وراثتی «RNA»^۲ است) نیست. این مولکول، یک مولکول عظیم الجثه منحصر به فرد در عالم است زیرا تنها مولکول شیمیایی است که قدرت «همانندسازی»^۳ دارد. واحدها و قطعات ساختمانی در طول این مولکول فوق‌العاده طویل، «ژنها» هستند و لذا هر «ژن» قسمتی از مولکول «DNA» است که از نظر فضایی فرم ویژه‌ای دارد که براساس آن فرم ویژه در یک فرآیند بسیار ظریف، دقیق و جالب ساخته شدن یک پروتئین خاص را کنترل می‌کند. همین پروتئین‌ها موجب بروز صفات گوناگون در موجودات زنده می‌گردند و بدین ترتیب دستور العمل سنتز پروتئین (که خود پروتئین عامل بروز صفت خاصی است) عبارت است از فرم فضایی قسمتی از مولکول DNA یعنی «ژن». آنچه از این مبحث برای موضوع این رساله مهم و قابل توجه است این است که کشفیات غیر قابل تردید و اساسی در «ژنتیک مولکولی» بیانگر این واقعیات هستند که:

1. Deoxyribonucleic Acid
2. Ribonucleic Acid
3. Replication

- (۱) «ژنها» عامل انتقال صفات در مکانیسم توارث موجودات زنده هستند.
 - (۲) هر «ژن» بخشی از مولکول نوکلئیک (هسته‌ای) است که به جهت فرم ساختمانی خاص خود موجب ساخته شدن یک پروتئین ویژه می‌گردد.
 - (۳) ژنها در مکانهای (لوکوسهای) یکسان در جفت کروموزومهای هومولوگ (متشابه) قرار دارند.
 - (۴) کروموزوم همان مولکول نوکلئیک (هسته‌ای) است.
 - (۵) مکانیسم انتقال صفات از والدین به فرزندان بر اساس روابط غالب یا مغلوب بودن ژنها نسبت به یکدیگر تعیین می‌گردد.
 - (۶) فرم فضایی و ساختاری ژنها ممکن است بر اثر عوامل فیزیکی و شیمیایی گوناگون (عوامل جهش‌زا) تغییر کند، در این صورت ژن، «جهش» یافته و صفت دیگری را ظاهر خواهد ساخت.
 - (۷) صفتهای حاصل از جهش ژنی ممکن است مخرب، کشنده و نامناسب باشند و به هلاکت موجود زنده منتهی گردند و یا مفید و بالارزش باشند و موجبات «سازگاری» هر چه بهتر و بیشتر موجود با محیط و بالمآل سازش بیشتر برای بقا گردد.
 - (۸) وجود «تنوع» در بین موجودات زنده می‌تواند به دلیل «روابط غالب و مغلوبی ژنها»، «جابجایی در قطعات کروموزوم (کراسینگ‌اور)» یا «جهش ژنها» باشد.
- ملاحظه می‌گردد که تمامی یافته‌های علم ژنتیک و ژنتیک مولکولی در جهت تأیید «پارادایم داروین»^۱ هستند و پیروان «مکتب لامارک» و «لامارکی‌های جدید» عمدتاً شواهد و مدارک مولکولی برای اثبات نظریه خود در دست ندارند. با این وجود، مکانیسم ساخته شدن پروتئین از روی مولکول DNA آنقدر ظریف و پیچیده است که در طی آن هر اتفاقی ممکن است بیفتد. با این حال طرفداران «لامارکیسم جدید» و کلیه کسانی که معتقدند مفاهیم «یادگیری شده» (به عنوان «صفات اکتسابی») می‌توانند وارد ساختار ژنتیکی مولکول DNA گردند و به نسلهای بعدی منتقل شوند، لازم است در صدد توضیح روند مولکولی این

فر آیند باشند و یا اثبات کنند که انتقال صفات از طرق دیگری غیر از مکانیسم ژنی آن‌هم می‌تواند صورت بگیرد. با همه این احوال، دانشمندان صاحب نام و برجسته‌ای وجود دارند که به این پدیده اعتقاد دارند. یکی از آن دانشمندان در قرن بیستم «کارل گوستاو یونگ» بوده است. در مورد برخی دیگر که نظریاتشان به موضوع این رساله مربوط است در فصل بعد گفتگو خواهیم کرد. اکنون بی‌مناسبت به نظر نمی‌رسد که گاهشماری از رویدادهای مهم علم ژنتیک را نیز ارائه نماییم:

«گاه‌شمار (تقویم) مهمترین رویدادهای دانش توارث»

۱. بیشتر جانوران و گیاهانی که قابلیت اهلی شدن را داشتند، اهلی شدند حدود ۷۰۰۰ سال قبل از میلاد
۲. تلاش آگاهانه دامپروران و خرماکاران برای بهبود کیفیت گیاهان و جانوران حدود ۵۰۰۰ سال قبل از میلاد
۳. بقراط، ارسطو و دیگر فلاسفه و دانشمندان یونانی در مورد وراثت به تفکر نظری پرداختند حدود ۴۰۰ الی ۲۰۰ قبل از میلاد
۴. تی. فرچایلد؛ پیوند موفقیت آمیز «گل میخک» با «گل حسن یوسف» ۱۷۱۷ میلادی
۵. ی. کول رویتز؛ وراثت کمی ۱۷۶۰ میلادی
۶. گرگور مندل؛ گزارش آزمایش‌هایی در مورد انتقال صفات در نخود فرنگی و اشاره به «عامل» وراثت ۱۸۶۵ میلادی
۷. فردریک میشر؛ کشف تصادفی ماده‌ای در هسته سلول و اطلاق نام «نوکلین» (Noclein) به آن ۱۸۶۹ میلادی
۸. دبلیو. راو؛ فرض عملکرد کروموزومهای هسته به عنوان حامل عوامل وراثت ۱۸۸۳ میلادی
۹. ه. دوورس، ک. کورنس؛ فن چرم‌ک، کشف جداگانه قوانین مندل و کشف مقاله مندل ۱۹۰۰ میلادی
۱۰. ه. دوورس؛ مشاهده جهش در گل پامچال و طرح نظریه جهش ۱۹۰۱ میلادی
۱۱. دبلیو. اس. سوتون، تی. باوری؛ فرضیه کروموزومی وراثت ۱۹۰۲ میلادی
۱۲. ویلیام بیت سون؛ وضع اصطلاحات اساسی علم ژنتیک: آلل، گونه، هوموزیگوت، هتروزیگوت، ژنهای ایستاتیک F_1 و F_2 ، وی به اتفاق ل. کوئنه، و. ا. کاسل، و. ل. یوهانسن، ک. کورنس مقالاتی در تأیید وراثت مندلی منتشر ساختند ۱۹۰۲-۱۹۰۹ میلادی
۱۳. و. ل. یوهانسن، وضع اصطلاحات اساسی علم ژنتیک: ژن، ژنتیک، ژنوتیپ، فنوتیپ ۱۹۰۳-۱۹۰۹ میلادی
۱۴. ویلیام بیت سون، ر. ک. پانت، پیوستگی در نخود شیرین ۱۹۰۶ میلادی
۱۵. قانون هاردی-واینبرگ ۱۹۰۸ میلادی
۱۶. ه. نیلسون، اله، فرضیه چندژن ۱۹۰۸-۱۹۱۰ میلادی

۱۷. گ. ه. شول؛ غلّه پیوندی، ا.ا. گارود، مقاله‌ای در مورد بیوشیمی ژنتیک:
«خطاهای ذاتی متابولیسم» ۱۹۰۹ میلادی
۱۸. ت. ه. مورگان، جهش رنگ سفید چشم، پیوستگی جنسی و اتوزومال، نظریه ژنی وراثت ۱۹۱۰ میلادی
۱۹. ه. استارت وانت؛ مفهوم پیوستگی ازدور و نقشه کروموزومی ۱۹۱۳ میلادی
۲۰. ج. ه. مولر، کشف جهش مرگ آور در مگس سرکه که موجب ایجاد روشهایی برای
ردیابی جهشهای مرگ آور مربوط به جنس شد ۱۹۱۸ میلادی
۲۱. ک. ب. بریجز، تربیلونیدهای میان جنسی مگس سرکه ۱۹۲۱ میلادی
۲۲. کایلین، سیتو کرومهارا در میتوکندری کشف کرد ۱۹۲۵ میلادی
۲۳. ه. ج. مولر؛ جهشهای القایی به وسیله پرتو X (X-RAY) ۱۹۲۷ میلادی
۲۴. ف. گریفیت؛ سمّ سینه پهلوی در موشها از نمونه‌های آلوده به پنوموکوک به
نمونه‌های سالم انتقال می‌یابد ۱۹۲۸ میلادی
۲۵. ر. ا. فیشر، نظریه ژنتیکی انتخاب طبیعی ۱۹۳۰ میلادی
۲۶. س. رایت؛ تکامل در جمعیت‌های مندلی، کتاب فیشر، مبنای ریاضی ژنتیک را تشکیل داد ۱۹۳۵-۱۹۳۰ میلادی
۲۷. ک. استرن، ه. ب. کرتون؛ ب. مک کلین تاك، پایه سلول شناسی کراسینگ آور ۱۹۳۵ میلادی
۲۸. گ. و. بیدل، پ. افروسی، تولید بیوزنتیکی پیگمانهای چشم در مگس سرکه ۱۹۳۵ میلادی
۲۹. ر. ب. گلدشمیت، نظریه زن به عنوان ماده شیمیایی به جای ساختار فیزیکی ۱۹۳۷ میلادی
۳۰. ت. دوبرژانسکی، ژنتیک و منشأ انواع ۱۹۳۷ میلادی
۳۱. ک. پ. اولیور، شبه غالب بودن مرکز LZ در مگس سرکه ۱۹۴۰ میلادی
۳۲. گ. و. بیدل، ا. ل. تاتوم، ژنتیک بیوشیمیایی «نوروسپورا» و نظریه يك ژن - يك آنزیم ۱۹۴۱ میلادی
۳۳. ا. ت. ایوری، ک. م. مک لئود، م. مک کارتی، اصل انتقال، DNA و نه پروتئین ۱۹۴۴ میلادی
۳۴. م. دلبروک، و. ت. بیللی، ترکیب مجدد ژنتیکی در باکتریوفاژ ۱۹۴۶ میلادی
۳۵. ی. لدربرگ، ا. ل. تاتوم، ترکیب مجدد ژنتیکی در باکتری ۱۹۴۶ میلادی
۳۶. م. م. گرین، ک. گ. گرین، توصیف کراسینگ آور در درون مرکز LZ در مگس سرکه ۱۹۴۹ میلادی
۳۷. ا. چارگاف، ارائه ساختار شیمیایی اسیدهای نوکلئیک ۱۹۵۰-۱۹۵۵ میلادی
۳۸. ن. د. تسیندر، ج. لدربرگ، انتقال در سالمونلا ۱۹۵۲ میلادی
۳۹. د. ا. د. هرشی، م. چیس، تنها DNA در عفونت فاژ به سلول میزبان وارد می‌شود و پروتئین
در این مورد نقشی ندارد ۱۹۵۲ میلادی
۴۰. ج. د. واتسن، ف. ه. ک. کریک، کشف شکل ساختمانی مولکول DNA ۱۹۵۳ میلادی
۴۱. س. بنزر، کشف ساختار ظریف مواد ژنتیکی فاژ T₄، باکتری E. Coli ۱۹۵۵ میلادی

۴۲. ف. جیکوب، ا. ل. ولمن، یک قسمت از کروموزوم در جفت گیری *E. Coli* به دیگری داده می شود ۱۹۵۶ میلادی
۴۳. س. اوچوا، ا. کورنبرگ، پلیمرهای ریبونوکلئوتیدها و دی اکسی ریبونوکلئوتیدها ۱۹۵۶ میلادی
- رادر آزمایشگاه به دست آوردند
۴۴. ه. فرانکل-کنرات، ر. ک. ویلیامز، ویروس دورگه ویروس موزائیک توتون را به دست آوردند ۱۹۵۶ میلادی
۴۵. ف. جیکوب، ا. ل. ولمن، نشان دادند که گروههای منفرد اتصالات مدور در *E. Coli* به وسیله تزریق از خانواده های مختلف قابل تغییرند ۱۹۵۶ میلادی
۴۶. م. مزلسون، ف. و. اشتال، تولید مثل «نیمه نگهدارنده» را در سلولهای باکتریائی نشان دادند ۱۹۵۸ میلادی
۴۷. ف. ه. ک. کریک، «کشف انتقال RNA» را پیش بینی کرد ۱۹۵۸ میلادی
۴۸. پ. ک. تسامک نیک، مجتمع های RNA انتقال اسیدهای آمینه را مشخص ساخت ۱۹۵۸ میلادی
۴۹. ف. جیکوب، پروتئین ها در ریبوزوم ساخته می شوند و m-RNA دستور العمل ساخت را از DNA به ریبوزوم می برد ۱۹۶۱ میلادی
۵۰. م. م. نیرنبرگ، س. اوچوا، DNA را شکستند، کشف رمزهای سه تایی m-RNA ۱۹۶۱ میلادی
۵۱. پیشرفتهای بی سابقه و غیر قابل انتظار در فن آوری مهندسی ژنتیک دهه ۱۹۷۰ میلادی
۵۲. ادوارد آ. ویلسون، انتشار کتاب جنجالی و چالش برانگیز «Sociobiology»، لقب «داروین دوم» برای ویلسون ۱۹۷۵ میلادی
۵۳. آلن ویلسون، کشف نیای مادری واحد برای انسانها از روی ترتیب کامل نوکلئوتیدهای ژنوم میتوکندریا ۱۹۸۷ میلادی
۵۴. طرح بین المللی شناسایی و نقشه برداری کامل آناتومی ژنوم انسان، ارتباط ژن با رفتار و مغز در دهه ۱۹۹۰ میلادی

«مغز انسان حاوی فسیل خاطرات دیرین اوست؛
همان گونه که لایه‌های زمین حاوی فسیل گربه‌های
تیردندان و هیولا‌های شاخدار است.»
«لورن آیسلی»^۱

فصل نهم

نظریه «ویلسون» و «مک‌لین» در مورد توارث مفاهیم یادگیری شده^۳

عبارت فوق حاوی عصاره و چکیده نظریه یونگ در مورد «ناخودآگاه جمعی» و «الگوهای باستانی» است. این نظر تا چه اندازه صحیح است؟ لازمه قبول چنین نظری، پذیرش این پیش فرض بنیادی است که مفاهیم، اطلاعات و مطالب یادگیری شده در گذشته‌های دور توانسته‌اند در ساختارهای توارثی انسان وارد شوند و سپس نسل به نسل به همهٔ ابناء بشر منتقل گردند و به ارث برسند. آیا دانش امروزی بشر، اجازهٔ پذیرش چنین پیش فرضی را به ما می‌دهد؟ آیا در جهان امروز دانشمندانی وجود دارند که به چنین پیش فرضی باور داشته باشند؟ و اگر بله، دلایلشان برای این باور چیست؟ اینها سؤالاتی هستند که سعی می‌کنیم در این فصل به آنها پاسخ بدهیم.

در فصل هفتم این رساله بیان کردیم که منظور یونگ از «توارث مفاهیم کهن» دقیقاً جنبه ژنتیکی کلمه است و سپس نشان دادیم که یونگ در این دیدگاه خود، پیرو و متأثر از نظریات «لامارک» و «لامارکیسم جدید» و نیز نظریات «اگوست وایزمن» عالم ژنتیک بوده

1. Loren Easley

است. از طرفی پارادایم غالب بر دنیای زیست‌شناسی، تکامل و ژنتیک امروز، مبتنی بر نظریه تکاملی داروین و نظریه مندلی و یافته‌های ژنتیک مولکولی است و هنوز «نوروساینس»^۱ نتوانسته است مکانیسم دقیق بدام افتادن اطلاعات در مغز و ایجاد یادگیری (و نیز حافظه) را بروشنی توضیح بدهد تا چه رسد به اینکه گفته شود «مطالب یادگیری شده حتی قادر به ژنتیکی شدن هستند». از طرف دیگر، می‌دانیم که «کارل گوستاو یونگ» در ششم ماه ژوئن سال ۱۹۶۱ وفات یافت ولی پیشرفت‌های برق‌آسا و جهش‌های خارق‌العاده علوم زیستی، بویژه «ژنتیک مولکولی»، و پیدایش علوم نوینی همچون «نوروساینس» از حوالی ۱۹۶۰ به بعد تا زمان حاضر صورت گرفته‌اند، به طوری که از یک سو دهه آخر قرن بیستم (۱۹۹۰-۱۹۹۰) بنا به پیشنهاد ریاست جمهوری وقت آمریکا، (جورج بوش) و پذیرش کشورهای عضو «سازمان بین‌المللی تحقیقات مغز»^۲ به عنوان «دهه مغز»^۳ نامگذاری شده و نیز در چهارمین کنگره بین‌المللی نوروساینس در تابستان ۱۳۷۴ (۱۹۹۵ میلادی) در کیوتو ژاپن، قرن بیست و یکم به عنوان «قرن مغز»^۴ نامیده شده است و از سوی دیگر، «طرح بین‌المللی شناسایی کامل آناتومی ژنوم انسان» از آوریل ۱۹۹۰ در تمام مراکز معتبر علمی جهان آغاز گردیده و بشر امروزی در این دهه آخر قرن بیستم، با آرمان محاسبه، شناسایی، نقشه‌برداری و تعیین ترتیب کامل ژنوم با عظمت انسان، بالغ بر ۳ میلیارد جفت باز، چند گامی بیش فاصله ندارد. اکنون این سؤال مطرح است که اگر «کارل گوستاو یونگ» اکنون در قید حیات بود، باز هم بر عقیده قبلی خود راسخ بود و یا تحت تأثیر پارادایم‌های علمی غالب قرار می‌گرفت؟ آیا در برابر پارادایم عظیم «داروینی-مندلی-ژنتیک مولکولی» که امکان توارثی شدن مفاهیم یادگیری شده را نمی‌پذیرد، آلترناتیو قوی دیگری وجود دارد که «یونگ» در صورت حیات داشتن به آن آلترناتیو متمایل گردد و آن را به عنوان اساس علمی نظریه خود در نظر بگیرد؟ باید بگوئیم: بله. با وجود همه دستاوردهای عظیم علمی که پایه‌های پارادایم

۱. ترجمه این لغت به فارسی بسیار مشکل است اما می‌توان آن را «علم عصب‌شناختی» در نظر گرفت: Neuroscience

۲. International Brain Research Organization (IBRO): World Federation of Neuroscientists

۳. Decade of the Brain

۴. Century of the Brain

علمی غالب بر جهان دانش زیست‌شناسی امروز را هرچه بیشتر تقویت کرده‌اند، دانشمندان صاحب‌نامی وجود دارند که با آن پارادایم غالب موافقت ندارند و نظرگاههای متفاوتی را به صورت آلترناتیوی در مقابل آن پارادایم عرضه می‌کنند و هدف ما در این فصل، بررسی نظریات دو تن از مشهورترین این افراد است. این دو نفر، «ادوارد ا. ویلسون»^۱؛ استاد جانورشناسی، حشره‌شناسی و اتولوژی^۲ دانشگاه هاروارد آمریکا و ریاست موزه جانورشناسی آن دانشگاه و نظریه‌پرداز «اکولوژی رفتاری» و «تکامل»، و «پل مک‌لین»^۳؛ دانشمند و محقق معروف «نوروساینس» در «انستیتوی ملی بهداشت روانی» آمریکا و ریاست آزمایشگاه «تکامل مغز و رفتار» در آن انستیتو هستند. این دو دانشمند صاحب‌نام معاصر، از دو مسیر مختلف، به نتایج واحدی دست یافته‌اند و هر دو «وراثتی شدن اطلاعات و مفاهیم یادگیری شده» را میسر می‌دانند. البته محققان و دانشمندان دیگری هم وجود دارند که بر همین باور هستند^۴، اما عمدتاً متأثر از دیدگاههای همین دو نفر، و به ویژه «ویلسون»، بوده‌اند و لذا در این فصل، صرفاً به معرفی نظریات این دو تن اکتفا می‌کنیم و ضرورتی برای بررسی نظریات سایرین که عموماً همکاران یا شاگردان «ویلسون» بوده‌اند و در مکتب او آموزش دیده‌اند، نمی‌بینیم.

الف- نظرگاه «ادوارد ا. ویلسون»

در سال ۱۹۷۵ در آمریکا و سپس در جهان کتابی تحت عنوان «زیست‌شناسی اجتماعی»^۵ (سوسیوبیولوژی) منتشر گردید که بناگاه طوفانی از اعتراضات و مخالفتها و نیز حمایتها و پشتیبانیها را در محافل علمی جهان به راه انداخت. مؤلف این کتاب «ادوارد ا. ویلسون» استاد دانشگاه هاروارد بود. او در این اثر آنچنان دیدگاه نویی را ارائه داد که در

1. Edward O. Wilson

2. Ethology

3. Paul Maclean

۴. دانشمندان مشهور دیگری که در همین زمینه کار کرده‌اند و با «پارادایم ویلسون» موافقت دارند عبارتند از: R.L.Trivers;

R.D.Alexander; M. Daly; M. Wilson; W.D.Hamilton; J.B.S.Haldane و گروهی دیگر...

5. Sociobiology

کمتر از سه سال به عنوان پرسرو صداترین زیست‌شناس جهان پس از داروین شناخته شد. طوفانهای مخالفت با او آنچنان عظیم بودند که نزدیک بود او را از استادی دانشگاه‌ها و ارد اخراج کنند. برخی او را «دیوانه» پنداشتند، برخی به او لقب «لامارک دوم» دادند و برخی نیز او را «داروین دوم» نامیده‌اند (به جهت انقلابی‌ترین نظریه‌ای که پس از نظریه داروین، توسط وی ارائه شده است). بنیادی‌ترین و در عین حال بحث‌انگیزترین جنبه نظریه او، اعتقاد وی به امکانپذیر بودن «وراثتی شدن مفاهیم یادگیری شده»؛ یعنی همین مسأله اساسی این رساله و نکته مهم «نظریه یونگ» است و بیان این اعتقاد از جانب يك دانشمند زیست‌شناس موجب براه افتادن طوفانهای مخالفت در مجامع علمی با وی گردید. «ویلسون»، خود در کتاب معروف و جنجال‌برانگیزش در مورد این نظریه، چنین می‌نویسد:

«یکی از مباحث تکامل مغز انسان، ناشی از ایده‌های ما درباره مفهوم یادگیری در انسان است. چگونه کنش یادگیری از نسلی به نسل بعد انتقال می‌یابد؟ فکر وقوع این پدیده در مفهوم ذهنی ما از تکامل نمی‌گنجد. مثلاً شما می‌توانید با گذراندن يك دوره آموزش خاص يك عصب‌شناس بشوید و اگر فرزندان هم بخواهد عصب‌شناس بشود او هم باید دوره آموزشی مربوطه را بگذراند. به این ترتیب اگر مغز از تجربه متأثر باشد، بنا بر دیدگاههای سنتی، نقش «انتخاب طبیعی» باید آماده نگهداشتن «لوح ضمیر» و قابلیت انعطاف آن باشد. ولی ما چنین باوری نداریم. در واقع بخشهای کوچکی از مغز با «لوح ضمیر» شباهت دارد و مابقی آن شبیه يك نگاتیو مصرف شده است که آماده قرار گرفتن در درون ماده ظهور باشد.» او در مقایسه‌ای دیگر چنین می‌گوید: «فرض کنید شطرنج‌باز بزرگی در اطاق خود نشسته و بازی شطرنج‌بازان مشهور جهان را مطالعه می‌کند. او به علت شیفتگی به تکنیک و اینکه بازیها چگونه انجام شده‌اند و یا می‌توانستند انجام شوند، توجه چندانی به سؤالات نسبتاً ساده‌ای، از این قبیل که حرکات شطرنج از کجا آمده‌اند و یا قوانین آن را چه کسی وضع کرده که محتملاً از جانب کودکی مطرح می‌شود، ندارد. بر همین قیاس، وقتی ما درباره تکامل مغز و «ذهن» بحث می‌کنیم و سؤالاتی فلسفی مطرح می‌نمائیم، وضع مشابهی به وجود می‌آید. «برتراند راسل»، يك بار خاطر نشان ساخت که فلاسفه قبل از اقامه دلیل، به نتایج مطلوب و مورد نظر خودشان

وقوف دارند و تکیه آنان بر صغرا و کبرا ی بیان نشده است. آنها هرگز برای فهم این امر که «دریافت‌ها»^۱ از کجا می‌آیند، تلاشی نمی‌کنند و این بدان سبب است که از «تکامل» و «زیست‌شناسی» اطلاعی ندارند. شما قبل از ترسیم نتایج حقیقتاً منطقی این که «چرا این گونه فکر می‌کنیم» مجبور نیستید درباره زیست‌شناسی، بویژه «زیست‌شناسی مغز» مطلع باشید. شما جز در امتداد زمان نمی‌توانید اصول «روان زیست‌شناسی»^۲ را مورد استنتاج قرار دهید. به عبارت دیگر «روان زیست‌شناسی» در محضر «پیر و مرشد» یا معلم اخلاق و عرفان «گورو»^۳ یادگرفتنی نیست. نکته جالب توجه در مورد «ویلسون» این است که او نه محقق و دانشمند نوروساینس بوده و نه متخصص علم ژنتیک یا اکولوژی یا اتولوژی، بلکه او در رشته «حشره‌شناسی»^۴ تحصیل کرده و فارغ‌التحصیل شده است و لذا اظهار نظر در مورد علوم مغز و رفتار و توارثی شدن یادگیریها و حتی اخلاق و عرفان از زبان يك متخصص حشره‌شناسی، بر سایر دانشمندان متخصص در این علوم «گران» می‌آید و این شاید یکی از دلایل مقاومتها و مخالفتها باشد، هرچند که دلیل اصلی، همان «مخالفت ویلسون با پارادایمهای غالب بر جهان دانش امروز» است. «ویلسون» بر آن است تا «اساس بیولوژیکی ارزشها و اخلاقیات انسانی» را توضیح دهد و روشن سازد و به نظر او مطالعه این موضوع ظاهراً بیگانه با علوم ناب برای يك «دانشمند» به همان اندازه مناسب است که مطالعه جامعه حشرات برای خود وی مناسبیت دارد.

«ویلسون» در کتاب «سوسیوبیولوژی» خود با بیان مطلب زیر، موجب طرح بحثهای زیادی شده است. او چنین می‌نویسد: «زیست‌شناسی زمانی که با طرح سؤالات فیزیولوژی و تاریخ تکامل روبرو می‌گردد، درمی‌یابد که «خودآگاهی»^۵ به وسیله مراکز کنترل عواطف^۶ و

1. Perceive

2. Psychobiology = Biological Psychology

۳. Guru در هندوستان به «پیر»، «مرشد»، «مراد» اطلاق می‌گردد. در مذهب «سیک» (Sikh) ده گورو هدایت مردم را بر عهده داشته‌اند.

4. Entomology

5. Self - Knowledge

6. Affect, Affection

هیجان واقع در «هیپوتالاموس^۲ و سیستم لیمبیک^۳» متجلی می گردد. این مراکز آگاهی ما را با انواع احساسهای هیجانی، همچون عشق، نفرت، تقصیر، ترس و غیره... که از لحاظ درك استانداردهای خوبی و بدی، مورد بحث فلاسفه و علمای اخلاق هم قرار گرفته اند،

1. Emotion
2. Hypothalamus
3. Limbic System

توضیح: هیپوتالاموس به بخشی از مغز گفته می شود که در مجاورت کف بطن سوم و در طرف داخلی تالاموسها و ناحیه فوقانی غده هیپوفیز قرار دارد.

(شکل ذیل). این ناحیه يك مرکز عالی نظارت بر اعمال خودکار و احساسی است و دارای هسته های خاکستری متعدّد

است (محل قرار گرفتن جسم سلولی نورونها). تعدادی از

هسته های مذکور مانند «هسته پیش بصری» (Preoptic) و

«فوق بصری» (Supraoptic) در بخش قدامی

هیپوتالاموس قرار دارند. برخی دیگر در

نواحی خلفی تر هیپوتالاموس واقعند

که هسته های پشتی و شکمی از آن

جمله هستند و بالاخره بعضی از

هسته های خاکستری، «اجسام

پستانی» (Corpus mammillaris)

را تشکیل می دهند.

«آوران» های بسیاری از هسته های قاعده ای مغز،

بادامک، لوب بویائی، تالاموس و قشر حرکتی مخ به

هیپوتالاموس وارد می شوند و «وابران» هایی از

آن به تالاموس، پل مغز، مرکز سمپاتیک و

پاراسمپاتیک بصل النخاع و هیپوفیز می روند. (سنگولا)

بین هیپوتالاموس و بخش خلفی غده هیپوفیز،

ارتباط عصبی و بین هیپوتالاموس و بخش

قدامی غده یادشده ارتباط خونی وجود دارد. در

واقع بخش اصلی هیپوفیز خلفی از اکسونهای

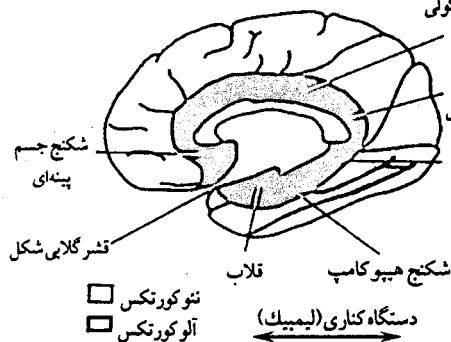
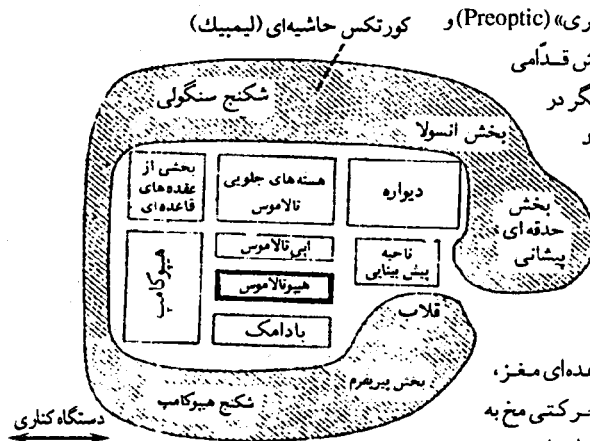
نورونهای ساخته شده است که اجسام سلولی

آنها در هیپوتالاموس قرار دارند. هیپوتالاموس

در وسط مناطقی از مغز که مجموعاً «دستگاه

کناری» یا «حاشیه ای» مغز (Limbic System)

خوانده می شود قرار دارد و با مناطق مذکور در ارتباط نزدیک است (شکل فوق).



مملو ساخته‌اند. سؤال اجباری بعدی این خواهد بود که هیپوتالاموس و سیستم لیمبیک چگونه به وجود آمده‌اند؟ آنها محصول انتخاب طبیعی‌اند. به منظور توضیح اخلاقیات و فلسفه اخلاقی، این اظهار ساده بیولوژیکی باید مورد پیگیری قرار بگیرد. «ملاحظه می‌شود که «ویلسون» در یک جهت گیری غیر معمول، «نظامهای ارزشی و اخلاقی انسان» را به «هیپوتالاموس و سیستم لیمبیک» مغز ارتباط می‌دهد و معتقد است که «رفتار» و «تکامل» دوروی یک سکه هستند. در حقیقت به نظر او، «رفتار» موجب پیدایش «تکامل» و «تکامل» موجب پیدایش «رفتار» می‌گردد. به عنوان مثال، در مورد رفتار «نوع دوستی»^۱ او معتقد است که پیدایش این رفتار موجب تسهیل زندگی اجتماعی و روابط بین فردی در جوامع گردیده است که این امر موجب «تکامل» شده است و همین تکامل موجب وراثتی شدن این رفتار و تثبیت آن در مغز گردیده و لذا «رفتار نوع دوستی» به عنوان یک رفتار پسندیده اخلاقی دارای بنیادهای زیستی و عصبی شده است و بدین ترتیب همچنان باقی مانده و به همین جهت است که «علمای اخلاق» معتقدند که «فطرت انسانی گرایش به خیر دارد و نه به شر». یعنی انسان «ذاتاً و فطرتاً» متمایل به بروز رفتارهای صالح و شایسته از جمله

→ «سیستم لیمبیک» همراه با «هیپوتالاموس» به صورت یک مجموعه هماهنگ عمل می‌کند و در کنترل رفتارهای هیجانی نقش اساسی دارد. تشکیلات زیر قشری سیستم لیمبیک، شامل ناحیه دیواره (Septal)، قاعده یاز بویانی (هیپوکامپ، Hypocampus)، بادامک، هسته‌های قدامی تالاموس و بخشهایی از عقده‌های قاعده‌ای مغز است. قسمت‌های قشری سیستم لیمبیک نیز به صورت حلقه‌ای در سطوح میانی و شکمی هر نیمکره از ناحیه حلقه‌ای بر روی سطح شکمی لوب‌های پیشانی شروع شده و در جلو و بالا و عقب جسم پینه‌ای ادامه می‌یابد، حلقه‌ای از قشر باستانی مخ (پالئو کورتکس) در سطوح میانی و شکمی هر نیمکره به وجود می‌آورد که بخشهای عمقی سیستم لیمبیک را فرا گرفته و موجب ارتباط متقابل آن با قشر جدید مخ (نئو کورتکس) می‌گردد. از نظر عملی نیز بین تشکیلات مشبک و هیپوتالاموس و سیستم لیمبیک ارتباط زیادی وجود دارد. از هیپوتالاموس، پیامهایی در جهت پائین به سوی تشکیلات مشبک مزانسفال و پل مغز و بصل النخاع و در جهت بالا بطرف تالاموس و قشر لیمبیک ارسال می‌شوند. ضمناً هیپوتالاموس با فعال کردن یا بازداشتن دستگاه فعال کننده مشبک تنه مغزی، به صورت غیر مستقیم بر قشر مخ اثر می‌گذارد. اعمال اصلی هیپوتالاموس شامل اعمال نباتی دستگاه عصبی خودکار (سمپاتیک و پاراسمپاتیک)، تنظیم و ترشح هورمون، تنظیم گرمای بدن، سوخت و ساز آب و مواد غذایی، گرسنگی و تشنگی، خواب و رفتار جنسی است. علاوه بر آن چنانکه در فوق اشاره کردیم، هیپوتالاموس به همراه سیستم لیمبیک در پدیده‌های هیجانی و عاطفی و رفتارها نیز نقش اساسی دارند. (به نقل از کتاب: «فیزیولوژی اعصاب و غدد» تألیف: آقای دکتر علی حائری روحانی. تهران: انتشارات سمت ۱۳۶۸ صفحات ۷۲ الی ۷۴).

1. Altruism, Altruistic behavior (Philanthropism, Philanthropy).

«نوع دوستی» است. بدین ترتیب «ویلسون» ضمن آنکه با علمای اخلاق موافق است و انسان را «فطر تاؤ ذاتا» خیر جو و متمایل به عمل صالح می داند در عین حال در صدد است تا مکانیسم بیولوژیک این خیر خواهی و خیر جویی را در سیستم عصبی انسان پیدا کند و آن را توضیح بدهد. او می گوید: «مراکز لذت در هیپوتالاموس موجب پیدایش احساس لذت از کمک به هم نوع و رفتار نوع دوستی گردیدند، به محض اینکه این رفتار بروز کرد، هم فرد احساس لذت کرد و هم این رفتار موجب تسهیل روابط اجتماعی گردید و لذا همین «تسهیل» به عنوان يك صفت برتر، شانس زندگی بیشتری را به آن گروه که چنین رفتاری را بروز داده بودند، داد (بقای اصلح) و لذا مکانیسم انتخاب طبیعی به کار افتاد و گروه دارای این رفتار با شانس بقاء بیشتر، باقی ماندند و لذا «رفتار نوع دوستی» دارای مابازاء مغزی و ژنتیکی شد و به صورت يك خصلت توارثی باقی ماند. گروهی که این رفتار را نداشتند از تسهیلات اجتماعی و زیستی آن برخوردار نشدند و شانس بقاء کمتری یافتند و بتدریج معدوم گشتند و آنها که این رفتار را داشتند ادامه حیات دادند و توانستند از دیاد نسل کنند و باقی ماندند. لذا يك «رفتار»، موجب بقاء يك گروه و عدم وجود آن موجب فناى گروه دیگری می گردد و با استفاده از مکانیسم انتخاب طبیعی موجبات «تکامل» را فراهم آورد و همین «تکامل» باعث شد که گروه باقیمانده (دارای شانس بقاء) همواره از «رفتار نوع دوستی» خود لذت برده اند و می برند و لذا این رفتار موجب تحريك مراکز لذت در «سیستم لیمبیک» آنها می گردد، پس به تکرار این رفتار و بروز دادن مستمر آن ادامه می دهند و نیز همین تکامل موجب شده، کسانی زنده بمانند که به صورت ژنتیکی قابلیت بروز «رفتار نوع دوستی» را داشته باشند و آنها که ندارند نابود گردند، پس این «رفتار»، ژنتیکی و توارثی شده است و در نسلهای آتی هم استمرار و ادامه خواهد یافت.»

به همین جهت «ویلسون»، «سوسیوبیولوژی» را چنین تعریف می کند: «به ساده ترین عبارت «سوسیوبیولوژی»، دانش کشف بنیانهای زیست شناسی برای رفتارهای انسانی است». او می گوید: «جامعه شناسی، روانشناسی و حتی تاریخ تا جایی که راه خود را ادامه می دهند، مناسب هستند اما بُرد و دامنه وسیعی ندارند زیرا هرگز با دیدگاههای ترکیبی (سینتتیک) کنونی نظیر، فرضیات داروینیست های جدید

که در صدد تبیین «رفتار» به وسیله فرآیند «تکامل سازگاران»^۱ در طول میلیون‌ها سال هستند، هیچگونه ارتباط و تعاملی به وجود نیاورده‌اند. او در جای دیگر می‌گوید: «نقش سازگاری اجتماعی»^۲ در تکامل زیستی موجودات زنده بویژه انسان، به هیچ وجه کمتر از نقش «سازگاری زیستی»^۳ نیست، بلکه برای تکامل انسان هوشمند متفکر و متمدن باید صرفاً بر نقش «سازگاری اجتماعی» تأکید کنیم و نقش «سازگاری زیستی» را بسیار ناچیز بدانیم و این نکته‌ای است که همواره مورد غفلت قرار گرفته است. بوضوح مشاهده می‌گردد که «ویلسون» خود را يك «داروینیست جدید» می‌نامد که به اصول بنیادی نظریه داروین، یعنی «انتخاب طبیعی» و «بقای اصلح» معتقد و وفادار است، تنها تغییری که او در این نظریه ایجاد کرده است، در نظر گرفتن نقش «سازگاری» به عنوان يك فاکتور مهم که می‌تواند موجبات بقا یا فناى موجودات زنده را فراهم آورد، می‌باشد و این عامل را در تکامل «رفتارهای انسان» و پیدایش سیستم‌های ارزشی و اخلاقی، تعیین کننده می‌داند.

«ویلسون»، همانند «مک‌لین» (که در همین فصل از او سخن خواهیم گفت)، به موقعیت برجسته‌ای دست یافته است. زمانی که «مک‌لین» نظریه خود را بر «مطالعه تطبیقی مغز حیوانات» بنیانگذاری کرد، «ویلسون» که به اعتراف خودش، «به اندازه او در مورد مغز اطلاع ندارد»، «روان زیست‌شناسی» را بر بنیان مشاهدات دقیق الگوهای رفتار اجتماعی هزاران نوع حیوان استوار ساخت. این چنین مطالعاتی موجب شد تا او و «مک‌لین»، جایگاه فعلی انسان و سمت و سوی تکاملی وی را دریابند و هر دوی آنها از دو مسیر متفاوت به يك نقطه رسیدند: به «سیستم لیمبیک» در مغز انسان.

ویلسون می‌نویسد: «ما درباره چیزهای بخصوصی، عواطف و هیجانات خاصه داریم. از افراد بیگانه بیمناکیم و بدمان می‌آید و همچون يك شیء مورد تنفر، او را به صورتی مورد حمله قرار می‌دهیم. نحوه ابراز این احساس درونی متأثر از «فرهنگ» است و از قومی

1. Adjustmental Evolution

2. Adjustment «سازگاری»

3. Adaptation «سازگاری زیستی» یا «انطباق»

به قوم دیگر فرق می‌کند. در يك «جامعه جنگلی» ممکن است ماجرا به قتل فرد بیگانه، و در يك جامعه صنعتی به طرد او و امتناع از پذیرفتن او در همسایگی یا در يك نیمکت در کلاس درسی در مدرسه بینجامد که در هر صورت واسطه این «احساس درونی»، «سیستم لیمبیک» است و مسئولیت نهایی آن با بخشهای آگاه در کورتکس مغز است. در اینجا «فرهنگ» دارای اهمیت فراوانی است. این همان قسمتی از «سوسیوبیولوژی» است که عموماً از درك آن عاجزند. یعنی ارتباط «رفتار - فرهنگ - سیستم لیمبیک - کورتکس». من اهمیت «فرهنگ» را عمده نمی‌کنم، بلکه توجه من بیشتر بر زمینه‌های الزام‌آور بیولوژیکی، بویژه آنهایی که در سیستم لیمبیک متمرکز هستند، می‌باشد که مسئول اصلی پاسخهای رفتاری «عاطفی - هیجانی» عموماً غیر عقلایی است. این امر موجب می‌شود که احتمالاً «سیستمهای ارزشی و اخلاقی انسان» به مقدار نامعلومی به وسیله پاسخهای «عاطفی - هیجانی» برنامه‌ریزی شده در سیستم لیمبیک مغز، متأثر گردند. کیفیت‌های متفاوت و مختلف صیانت ذات در انسان، از دست دشمنان طبیعی در صحرای کالاهاری تا رهایی از اراذل و اوباش خیابانهای نیویورک، مطمئناً تا حدود زیادی مدیون الزامهای موجود در جوامع انسانی است. مسأله مهم در اینجا تعیین درجات شدت و ضعف این الزامها و فهم اهمیت هر يك از طریق بازسازی «تاریخ تکامل ذهن» است.

با بررسی آثار باقیمانده از «داروین» و «والاس» در می‌یابیم که زمانی، «آلفرد والاس» هم به اهمیت «سازگاری اجتماعی» در تکامل مغز انسانی پی برده و این موضوع را با داروین مطرح کرده بود. «والاس» در سال ۱۸۶۹ چنین نوشت: «با مطالعه بر روی نوع «انسان متفکر» در می‌یابیم که «انتخاب طبیعی» در شرایط معمول، فقط می‌توانسته مغزی را به انسانهای اولیه وحشی اعطاء کند که «کمی از مغز میمونها بزرگتر» باشد و این عطیه، موجودی پدید می‌آورد که از يك فرد معمولی و متوسط آموزش دیده در جامعه ما بسیار فروتر و پائین تر است. پس باید عامل مهمتری در کار بوده باشد، که منجر به پیدایش مغزی چنین پیچیده برای انسان و متعاقب آن بوجود آمدن دستاوردهای عظیم علمی و فنی و خلاصه «فرهنگ و تمدن» توسط وی، گردیده است.

«داروین» که آشکارا معنای این اظهارات «خطرناک» والاس را دریافته بود، در نامه‌ای

به او می‌نویسد: «امیدوارم به طور کامل اقدام به قتل کودک مشترکمان (نظریهٔ تکامل مبتنی بر انتخاب طبیعی و بقای اصلح یا همان «نظریهٔ داروین-والاس») نکرده باشی!» و این همان مسأله مهمی است که «ویلسون» این قدر روی آن تأکید می‌ورزد.

«جیمز دبلیو. کالات»^۱ در کتاب «روان‌شناسی زیستی» خود (که در فارسی تحت عنوان «روان‌شناسی فیزیولوژیک» ترجمه و چاپ شده است)، در صفحات ۳۳ الی ۳۹ جلد اول (ترجمهٔ فارسی)، در توضیح این مطلب چنین می‌نویسد: «هر الگویی از ژنها که ویژگی بسیاری از گونه‌ها یا همهٔ گونه‌هاست، احتمالاً محصول «تکامل» است. ما تصور می‌کنیم که ژنها سودمندند زیرا افرادی که آنها را دارند نسبت به افرادی که فاقد آنها هستند، مزایایی را به دست می‌آورند. استثناهایی نیز وجود دارد. برای مثال یک ژن که موجب ویژگی مفیدی می‌شود، ممکن است اثراتی تصادفی به صورت خنثی (نه مفید و نه مضر) نیز داشته باشد. بنابراین می‌توانیم فرض کنیم که قهوه‌ای بودن رنگ کبد^۲ انسان فرآوردهٔ تصادفی ژنهایی است که به علت اثرات دیگری انتخاب شده‌اند. نمی‌توان تصور کرد قهوه‌ای بودن کبد حتماً سودمند است. از طرفی ممکن است یک ژن در شرایط «هتروزیگوس»^۳ مفید، اما در شرایط «هموزیگوس»^۴ مضر و حتی کشنده باشد. به عنوان مثال، افرادی که دو ژن «کم خونی داسی شکل»^۵ را با هم دارند (شرایط هموزیگوس)، احتمالاً خیلی دوام نمی‌آورند و در جوانی خواهند مرد. اما آنهایی که فقط یک ژن کم خونی داسی شکل را به صورت مغلوب دارند (شرایط هتروزیگوس) مقاومت بیشتری در برابر بیماری مالاریا خواهند داشت. به علت چنین مزیتی، ژن مغلوب کم خونی داسی شکل در بخشهایی از آفریقا که آلوده به مالاریاست، شیوع بیشتری دارد. این یک قاعده یا «اصل» کلی است که، «خصوصیات شایع ژنتیکی، بیانگر «سودمندی» در تاریخچه تکامل گونه‌ها هستند». این اصل را می‌توان برای «رفتار» نیز همانند سایر ویژگیهای آناتومیک و فیزیولوژیک به کار برد. پروانه‌ای که بابر واز، از صدای دارای فرکانس

1. James W. Kalat (1946 -)

2. Liver

3. Heterozygous

4. Homozygous

5. Sickrle - Cell anemia

بالا، دور می‌شود، از آنجایی که در تاریخچهٔ تکامل، این پروانه با دور شدن شانس بیشتری برای فرار از دست خفاش‌های صیاد و لذا انتقال ژنهای خود، نسبت به بقیه پروانه‌ها داشته است، باقی می‌ماند و نوع خود را حفظ می‌نماید و آن بقیه که چنین «رفتاری» را نداشتند، بتدریج نابود می‌گردند (انتخاب طبیعی و بقای اصلح). با این حال در موارد بسیاری بحث پیرامون تکامل جنبهٔ خاصی از رفتار، مسأله ساز است. مردم زیادی در سرتاسر جهان از تاریکی می‌ترسند. آیا با این فرض که چنین ترسی، مفید است می‌توان نتیجه گرفت که ما به گونه‌ای تکامل یافته‌ایم که از تاریکی بترسیم؟ لزوماً نه. ممکن است مردم سراسر جهان ترس از تاریکی را یاد گرفته باشند و ژنتیک و تکامل با این یادگیری هیچ ارتباطی نداشته باشند و یا در مثالی دیگر، ملاحظه شده که معمولاً مردان بیش از زنان تمایل به پرخاشگری (حداقل با اندازه گیریهای خاص) دارند. این در حالی است که زنان در مقایسه با مردان بیشتر وقتشان را به مواظبت از فرزندان خود می‌گذرانند، آیا می‌توان نتیجه گرفت که تکامل این رفتارهای متفاوت وابسته به جنسیت را ایجاد کرده است؟ باز هم نمی‌توان مطمئن شد که این تفاوت‌های رفتاری تا چه حد به تفاوت‌های ژنتیکی بین دو جنس و تا چه حد به تفاوت‌ها در تجارب گذشته و یادگیری‌های افراد مربوط است. در واقع این موضوع که «وراثت»^۱ و «محیط»^۲ (یا همان «فطرت»^۳ و «تربیت»^۴) چگونه با هم «تعامل»^۵ دارند، یک سؤال و مشکل اساسی و همیشگی در روان‌شناسی است.

به این ترتیب می‌بینیم که «ویلسون» در حقیقت یک مفهوم جدید را وارد نظریهٔ تکاملی داروین کرده است و آن مفهوم «سودمندی رفتار» است. او معتقد است که «سودمندی رفتار» یک عامل مهم و اساسی در جهت تکامل و پیدایش گونه‌ها و انواع جدیدی از موجودات زنده است که الگوهای رفتاری جدیدی را صاحب هستند و از خود بروز می‌دهند، الگوهایی که قبلاً در سایر انواع آن جانور وجود نداشته است. لذا با دقت در این موضوع، در می‌یابیم که «نظریه ویلسون» در واقع «حلقهٔ مفقوده» ما بین «نظریه لامارک» و

1. Heredity
2. Environment
3. Nature
4. Nurture
5. Interaction

«نظریه داروین» است. «ویلسون» با ارائه این نظریه توانسته برای «نظریه لامارک» بنیادهای ژنتیکی مهیا نماید و آنرا به «نظریه داروین» و «دانش ژنتیک مولکولی» پیوند بزند.

«ویلسون» با «نظریه داروین» و یافته‌های ژنتیک مولکولی، کاملاً موافقت دارد. آنچه که او به این معلومات افزوده است، به طور خلاصه این است که وی می‌گوید: «جهشهای ژنی، به هر طریق و به هر دلیلی، می‌تواند موجب پیدایش «الگوهای رفتاری» خاصی در یک نوع از موجودات زنده شود. اگر این «الگو و فرم رفتاری خاص» برای زندگی آن موجود، بویژه زندگی اجتماعی و تعامل با هم‌نوعان خود، «سودمند و مفید» باشد، باعث می‌گردد که آن موجود نسبت به سایر گونه‌ها از شانس بیشتری برای بقا برخوردار گردد، لذا بتدریج توالد و تناسل می‌یابد و خزانه ژنی خود را مرتباً منتقل می‌کند، در حالی که سایر گونه‌ها از این فرصت محرومند و بتدریج نابود می‌شوند و در اثر این فرآیند، آن موجودی که دارای «الگوی رفتاری خاصی» شده بود، در تنازع بقا، «انتخاب» می‌شود و نسل او حفظ می‌گردد و سایرین که آن «الگوی رفتاری خاص» را ندارند از بین می‌روند. بنابراین در گونه باقیمانده، آن «الگوی رفتاری» منتشر و همه گیر می‌شود و تثبیت می‌گردد و بروز آن، استمرار می‌یابد».

با تعمق در «نظریه ویلسون» در می‌یابیم که او همان چیزی را که در «نظریه لامارک» مسکوت مانده بود و «لامارک» نتوانسته بود آن را توضیح بدهد، توضیح داده است. «لامارک» معتقد بود که موجودات زنده بر اثر «فشارهای محیطی» تغییر می‌یابند اما اینکه چگونه این فشارها در تغییر آنها مؤثر است، چیزی نمی‌گفت. «ویلسون» می‌گوید: بر اثر جهش، مجموعه‌های ژنی ای به وجود می‌آیند که موجب پیدایش «الگوهای رفتاری سودمند» می‌گردند و این «الگوهای رفتاری سودمند»، سازگاری موجود زنده را در برابر «فشارهای محیطی» افزایش می‌دهد و آن جاندار، شانس بقا می‌یابد.

بنابراین بر اساس این نظریه، «رفتار» نیز می‌تواند عاملی برای تکامل باشد و یک «الگوی رفتاری» در طول میلیون‌ها سال در جمعیت موجود زنده، تثبیت گردد و باقی بماند.

«ویلسون» معتقد است که اگر «رفتار» به عنوان یک عامل مهم تکاملی مطرح نبود، مغز انسان به این مرتبه تکامل و پیچیدگی امروزی خود در یک مدت کوتاه (حدوداً ۵۰۰ هزار ساله) دست نمی‌یافت. او در این باره چنین می‌نویسد: «از مهمترین مشکلات ما،

در بررسی تکامل مغز، این مسأله است که چگونه می‌توان درباره وضعیت مغز در میلیون‌ها سال پیش گفتگو کرد؟ آنچه هم اکنون در درون جمجمه خود داریم، پس از مرگ نرم و متلاشی شده و غلظت آن در فاصله چند روز به غلظت یک بستنی گرم شده تقلیل می‌یابد. با توجه به چنین دگرگونی، چگونه می‌توانیم درباره وضع مغز اجداد ما قبل تاریخ خود اظهار نظر کنیم؟ جواب چنین سؤالی این خواهد بود که ما به هیچ طریق مستقیمی قادر به دستیابی به مغز نیستیم و تنها راه موجود بررسی فسیل جمجمه انسانهای اولیه است. با پر کردن فسیل جمجمه آنان با استفاده از مواد پلاستیکی خاصی، می‌توان تصویر کلی سطح مغز را به دست آورد و حجم آن را برآورد کرد. بدین ترتیب معلوم شده است که رشد مغزی تعداد زیادی از مهره‌داران پست در مقایسه با رشد بدنی آنها نشان‌دهنده افزایش خاصی نیست. یعنی مغز هم مانند قلب و شش و سایر اندامها، با بزرگ شدن جثه حیوان، بزرگ شده و تمایز افزایشی خاصی را نشان نمی‌دهد، اما مغز انسان و دلفین شش برابر بیش از مغز سایر پستانداران رشد کرده‌اند و این رشد، کاملاً خارج از تناسب معمول بین رشد بدن و مغز در سایر پستانداران است. با این وجود حتی در دلفین‌ها هم که رشد نسبی مغزشان مشابه انسان بوده است، در بیست میلیون سال اخیر رشد مغزی قابل ملاحظه‌ای مشاهده نمی‌گردد و «بهره هوشی» یک دلفین امروزی هم سطح اجداد بیست میلیون سال پیش آنهاست. ولی در مورد انسان وضع به کلی متفاوت است. برابر آخرین بررسی‌ها که -زمانی در حدود یکصد و پنجاه میلیون سال را در بر می‌گیرد- مغز پستانداران بیشترین رشد خود را در سه میلیون سال اخیر داشته است، حال آنکه مغز «انسان حقیقی» یا «انسان متفکر»^۱ در دوست و پنجاه تا پانصد هزار سال اخیر به اوج رشد خود رسیده است. به عبارت دیگر، مغز سایر پستانداران در طول میلیون‌ها سال رشد چندانی نیافته، اما مغز انسان در طول مدتی بسیار کوتاه‌تر، بیشترین تکامل جهشی خود را کسب کرده است. ولی چرا؟ چه عاملی موجب این تفاوت گردیده است؟ به زعم «ویلسون»: «الگوهای رفتاری سودمند»، به همراه چند عامل اساسی دیگر: «ایستادن انسان بر روی دو پا» (راست قامت شدن)^۲ و لذا

1. Homo Sapiens - Sapiens

2. Homo erectus (لغت «هومو ارکتوس» به معنی «انسان راست قامت» است)

«آزاد شدن دستها»، «قرار گرفتن انگشت شست در برابر چهار انگشت دیگر» و لذا «امکان استفاده از ابزار»، «تغییر رژیم غذایی از گیاه خواری به گوشت خواری» و لذا «رشد مغز در جهت ایجاد شبکه‌های عصبی متناسب با چابکی دست و پا و یکارگیری میکروعضلات»، «موجبات تکامل خارق العاده مغز را فراهم آورده‌اند.

بدین ترتیب ملاحظه می‌گردد که چگونه «ویلسون» از طریق مشاهده الگوهای رفتاری، بتدریج به حوزه تکامل مغز، که بخشی از نوروساینس است وارد گردید و نظریه او در این بخش با «نظریه مک‌لین» تقاطع و تداخل یافت. در خصوص ارتباط «نظریه ویلسون» و «نظر یونگ» در مورد مفاهیم «ناخود آگاه جمعی» و «الگوهای باستانی» در فصل بعد سخن خواهیم گفت و اکنون به بررسی در زمینه یافته‌های «مک‌لین» و نظر او درباره مغز انسان می‌پردازیم.

ب- نظرگاه «پل مک‌لین»^۱

«پل مک‌لین» دانشمند ۸۲ ساله نوروساینس معاصر، نخستین کسی بود که به وجود «سیستم لیمبیک» پی برد. او در سال ۱۹۵۲ این سیستم را کشف کرد و بدین نام، نامگذاری نمود. او یکی از بزرگترین متخصصان مسأله نظریه «تکامل مغز» در جهان است و عمر خود را در راه ارائه نظریه‌ای پیرامون تکامل مغز و کاربرد آن در تبیین ماهیت «هشیاری» در انسان صرف کرده است.

«مک‌لین» در سال ۱۹۱۳ متولد شد. از دانشگاه ییل^۲ چندین لیسانس گرفت. در نظر داشت برای ادامه تحصیل در رشته فلسفه به «دانشگاه ادینبرو»^۳ (اسکاتلند) برود اما قبل از رسیدن به «ادینبرو» (تلفظ صحیح این لغت در لهجه انگلیسی بریتانیا، «ادینبرو» است که به غلط آن را «ادینبورک» می‌نویسند و می‌خوانند) تحت تأثیر طب قرار گرفت و از مطالعه فلسفه صرف نظر کرد و در «ادینبرو» و سپس «ییل» در رشته طب تحصیل کرد. در

1. Paul D. Maclean (1913 -)

2. Yale University

3. University of Edinburgh

هنگام جنگ جهانی دوم در ارتش آمریکا خدمت کرد و پس از جنگ و یک سال کار بالینی در «طب داخلی»، تصمیم گرفت تا پژوهش پیرامون «مغز و نقش آن در عملکردهای روانشناختی» را دنبال کند. هدف «مک لین» درک چونی و چرایی رفتارهای آشکار نبود بلکه او می خواست به ماهیت «تجربه هشیاری»^۱ پی ببرد و از این بابت، موضع او مغایر پارادایم غالب بر محافل روانشناسی آن زمان آمریکا، یعنی «رفتار گرایی» بود.

«مک لین» مغز انسان را به یک منطقه باستانی تشبیه می کند. همچنان که در حفاریهای باستانشناسی، طبقات جدیدتر در بالا و لایه های قدیمی تر و باستانی در پایین قرار دارند، در مغز انسان نیز لایه های باستانی و کهن توسط لایه های جدیدتر بیرونی احاطه گردیده اند. او فرض می کند که مغز انسان به طور کلی شامل «سه مغز» است: ۱- «مغز خزندگان»^۲، ۲- «مغز پستانداران قدیمی»^۳، ۳- «مغز پستانداران جدید»^۴.

«مغز خزنده ای» انسان از ساختارهایی تشکیل شده که در مغز خزندگان وجود داشته و دارد و آنها از این ساختارها به نحو احسن استفاده می کنند. «مغز خزنده ای»، تنفس، حرکت، مبارزه و دیگر اعمال ثابت و رفتارهای قالبی و کلیشه ای را که برای محافظت از خود و تولیدمثل مورد نیازند و در سطح خزندگان هم کاربرد دارند، کنترل می کند. «مغز خزنده ای» با «مغز پستانداران قدیمی» احاطه شده است و این قسمت شامل «ساختارهای مغز میانی» است که ما آنها را در خزندگان نمی بینیم بلکه در پستانداران به وجود آمده و رشد کرده اند. این ساختارها کم و بیش در مغز همه پستانداران وجود داشته و دارند. «مک لین» می گوید، «مغز پستانداران قدیمی» در بروز «هیجانات و عواطف» از جمله ترس، خشم، دوستی، عشق، نظایر اینها دخالت دارد. نهایتاً، «مغز پستانداران قدیمی» با «مغز پستانداران جدید» احاطه شده که از قشر مغزی چند لایه ای تشکیل گردیده است. این ناحیه در انسانها، بیش از سایر نخستی ها^۵، دلفین ها، وال ها و دیگر پستانداران تکامل یافته است. اگرچه این سه مغز، باهم

1. Consciousness (Conscious Experience)
2. Reptilian Brain
3. Old - mammalian Brain
4. New -mammalian Brain
5. Primates

فعالیت می‌کنند اما می‌توان تصور کرد که ممکن است تعارضاتی در بین آنها به وجود آید و این تعارضات احتمالاً موجب «پیشانی روان‌شناختی»^۱ و «بی‌کفایتی»^۲ و «اختلال»^۳ گردند. «نظریه مک‌لین» نظریه بسیار جالبی است که در حقیقت مکمل «نظریه ویلسون» است. نظریه او انسان را به یاد طبقه‌بندی سه‌گانه «نفس» در نظر فلاسفه اسلامی نظیر «کندی»، «فارابی»، «ابن‌سینا»، «غزالی»، و دیگران و نیز به یاد ساختار شخصیت انسان مشتمل بر «Id»، «Ego» و «Super Ego» در نظریه معروف «زیگموند فروید» می‌اندازد. ما در فصل بعد، نظریه «مک‌لین» و «یونگ» را مقایسه خواهیم کرد و در ادامه این فصل اجمالاً در مورد نظریه «مک‌لین» و «ویلسون» گفتگو می‌کنیم.

در واقع نظریات این دو نفر زمینه را برای پدیدآیی و رشد و تحول علوم جدیدی باز کرد که حاصل تلفیق و برخورد «روانشناسی»، «ژنتیک» و «نوروساینس» هستند. از جمله این علوم می‌توانیم از: «ژنتیک رفتاری»^۴، «نوروساینس رفتاری»^۵، «نوروزنتیک»^۶، «سایکوزنتیک»^۷ و «اکولوژی رفتاری»^۸ نام ببریم که نکته اصلی و اساسی پژوهشی در آنها «رابطه بین ژن، ساختارهای عصبی و الگوهای رفتاری» است و امروزه در سطح وسیعی در مراکز علمی معتبر جهان، فعالیتهای پژوهشی در این علوم صورت می‌گیرد.

«جو دیت هوپر» و «دیک ترسی» نویسندگان کتاب «عالم سه‌پوندی»^۹ که در ایران تحت عنوان «جهان شگفت‌انگیز مغز» ترجمه و منتشر شده است، در صفحات ۷۸ الی ۱۰۰ ترجمه فارسی، ضمن شرح مصاحبه‌ای که با «مک‌لین» انجام داده‌اند، نظریات او را

-
1. Psychological distress
 2. Inefficiency
 3. Disorder, disturbance, impairment
 4. Behavioral Genetics
 5. Behavioral Neuroscience
 6. Neuro - Genetics
 7. Psycho-Genetics
 8. Behavioral Ecology
 9. The Three-Pound universe

توضیح می‌دهند. آنها چنین می‌نویسند: «زمانی «فروید»، شخصیت انسان مدرن را، در ورای پوشش آرام خارجی‌اش مورد بررسی قرار داد و يك «خود» قدیمی‌تر و ابتدایی‌تر را در اعماق روان‌وی کشف کرد. «پدر روانکاوی» معاصر، خود را در نقش يك «باستانشناس روان^۱ انسان» می‌دید که از «اشیاء عتیقه‌روانی»، که به سالهای کودکی و گذشته فرد مربوط می‌شدند، «خاک‌برداری» می‌نمود. بعدها «یونگ» از این هم پافرا تر نهاد و در نقش يك «دیرین‌شناس روان^۲ انسان»، از يك طرف به لایه^۳ «ناخودآگاه شخصی»، مربوط به دوران زندگی خود فرد (ontogenic) و از سوی دیگر به لایه‌های عمیق و کهن «ناخودآگاه جمعی»، مربوط به گذشته‌های بسیار دور اجدادی (phylogenic) اشاره کرد و سعی نمود هم از «اشیاء عتیقه‌باستانی» در ناخودآگاه شخصی و هم از «فسیل‌های» موجود در «ناخودآگاه جمعی»، «خاک‌برداری» کند و آنها را کشف و نمایان سازد. او چنین استدلال می‌کرد که، انسانها ممکن است به آن نقطه‌ای از تحول رسیده باشند که لباسهای فاخر بدوزند، عینک‌ها و دوربینهای ظریف و دقیق بسازند و بر اتوموبیل‌های زیبا سوار شوند اما «شخصیت ماقبل تاریخ آنها»، به گونه‌ای و به نحوی، تماماً در ناخودآگاهشان باقی مانده است.

«جودیت هوپر» و «دیک ترسی» چنین ادامه می‌دهند: «فروید به مایک «خود» سه واحدی مرگب از Super Ego, Ego, Id داد، اما «پل مک‌لین» چیزی به مراتب مشخص‌تر و واقعی‌تر به ما داده است و آن مفهوم «مغز سه‌واحدی» یا «تثلیث مغز» است. «مک‌لین» معتقد است که مغز «هوموساپینس» یعنی انسان کنونی، مخزنی از اطلاعات انباشته شده است که یادگاری از گذشته‌های بسیار دور وی می‌باشد. نظیر يك مرکز یا محل باستانی خاک‌برداری شده یا يك شهر قدیمی از زیر خاک بیرون کشیده شده، که آثار تمدن‌های قدیمی‌تر در زیر بقایای تمدن‌های جدیدتر دفن شده‌اند، مغز نیز چنین حالتی را دارد. به طوری که در لایه‌های عمیق‌تر مغز می‌توان به بقایای «عصر دایناسورها»^۳ پی برد. به نظر

1. Psychological Archaeologist

2. Psychological Palaeontologist

۳. Dinosaur Age: واژه «دایناسور» به معنای «سوسمار مخوف» است. این جانوران، خزندگان عظیم‌الجثه، بلکه بزرگترین حیوانات روی زمین بوده‌اند که در دوران «مزوزوئیک» (Mesozoic)، حدود ۲۲۵ تا ۶۵ میلیون سال قبل سر تاسر زمین را اشغال کرده بودند.

«مک‌لین»، انسانهای کنونی در زیر لایه‌های نئوکورتکس متمدن و امروزی خود، صاحب یک مغز به ارث رسیده از اجداد خزنده خود و نیز یک مغز بر جای مانده از اجداد پستاندار قدیمی^۱ خود هستند. این سه نوع مغز، در یک مغز واحد، «نظیر سه کامپیوتر زیستی، که از درون به هم مرتبط و متصل هستند»، کار می‌کنند، اما هر یک، ذکاوت و هوش خاص خود، ذهنیات مربوط به خود، احساس خاص خود از زمان و مکان، و خاطره و حافظه خاص خودشان را دارا هستند. قسمت کاملاً مشخص انسانی، البته «نئوکورتکس»^۲ است، که به قول «مک‌لین»: «مادر اختراعات و پدر تفکرات انتزاعی» می‌باشد. «آینده‌نگری»، «گذشته‌نگری» و «درون‌نگری»، برخی از اعمال و فرآورده‌های این بخش از مغز است. همین بخش از مغز است که استدلال می‌کند، نگران است، خاطره می‌نویسد، شعر می‌سراید، خلاقیت دارد، اختراع و ابتکار و ابداع می‌کند و برای مغزهای مصنوعی، بنام کامپیوتر، برنامه‌ریزی می‌کند. از طریق مراکز بینایی، شنوایی، بویایی و چشایی و حواس جسمی مغز است که مادیای خارج را «حس» و سپس «درک» می‌کنیم.

مغز «پستانداران قدیمی» در «سیستم لیمبیک» یا مرکز و قرارگاه فرماندهی «احساسات و عواطف و هیجانات» قرار دارد. کار «سیستم لیمبیک»؛ با «بازگشت به اصل خویشتن»^۳؛ بازگشت به اعمال اجداد پستاندار انسان و خویشاوندان پستاندار او نظیر موشها، گربه‌ها، خرگوشها، و غیره...؛ صرفاً به «بقای خود» و «بقای نوع خود» محدود است و رفتارش حول چهار عمل یا کنش مربوط به بقاء، یعنی: تغذیه، تخاصم، فرار و تلذذ جنسی، دور می‌زند. به نظر «مک‌لین»: «یکی از ویژگی‌های عجیب احساسات و عواطف این است که، بی‌طرف نمی‌باشند، یا قابل قبول هستند و یا غیر قابل قبول (قانون همه یا هیچ)^۴. ما پستانداران چنین ساخته شده‌ایم که اگر کاری که می‌کنیم موجب بقای خودمان یا نوعمان

۱. palaeomammalian: منظور پستانداران اولیه‌ای است که حدود ۶۵ میلیون سال قبل و در اوایل دوران «سنوزوئیک» (cenozoic) می‌زیسته‌اند و اجداد پستانداران کنونی هستند.

2. Neocortex

3. Feeling

4. Atavism

5. All or none Law

گردد، احساس لذت می‌نمائیم و اگر بقای ما را دچار خطر سازد احساس درد خواهیم کرد. درد و لذت (همچون «ین» و «یانگ»^۱) هر دو کنش «سیستم لیمبیک» هستند و بر اساس آنها، تمام تجارب خارجی مورد قضاوت قرار می‌گیرند». (ملاحظه می‌گردد که در اینجا «نظریه مک‌لین» با «نظریه ویلسون» تلاقی می‌یابد. قبلاً گفتیم که: «در نظریه ویلسون» يك «رفتار سودمند»، که وجود آن می‌تواند عامل بقاء خود یا نوع و عدم وجود آن موجب نابودی و فناء خود یا نوع گردد، باعث تحريك سیستم لیمبیک و پیدایش احساس لذت می‌گردد. به همین جهت، موجود زنده به این «رفتار سودمند» ادامه می‌دهد تا لذت بیشتری ببرد و همین «رفتار سودمند» شانس بقاء او یا نوع او را افزایش می‌دهد، به طوری که سایر انواع بتدریج حذف می‌گردند و همین نوعی که دارای آن «رفتار سودمند» است باقی می‌ماند و لذا بدین وسیله بر اثر «انتخاب طبیعی»، «تکامل» صورت می‌گیرد. اکنون ملاحظه می‌کنیم که «مک‌لین» همین معنارابه زبانی دیگر بیان می‌کند. در واقع او از مسیری متفاوت، به همان نتایج «ویلسون» رسیده است). بالاخره «مغز قدیمی خزنده»، در ساقه مغز و ساختارهای اطراف آن قرار دارد که به قول «مک‌لین»، «نظير يك آواز خوان دوره گرد در زیر يك پل (اشاره به يك داستان اساطیری اسکاندیناوی) زندگی می‌کند».

«عقدۀ آر» (R-complex)، نام قسمتی از مغز در این بخش است و حاوی بسیاری از «خاطرات و برنامه‌های رفتاری باستانی و کهن» می‌باشد که نیروی محرکهٔ سوسمارها و مارها بوده و هستند. رفتارهای مغز خزنده‌ای انسان، شامل: خشونت، وسواس، زورگویی، سطحی‌نگری، قشری‌گرایی و افکار پارانوئید است. «مغز خزنده» ای از «باورها و خاطرات اجدادی» انباشته شده است و به علت ریشه دار بودنش، اجباراً گذشته‌ها را مرتباً تکرار می‌کند. مغز کهن و قدیمی خزنده‌ای انسان از تجارب بهره‌ای نمی‌گیرد و چیزی نمی‌آموزد. نویسندگان کتاب «جهان شگفت‌انگیز مغز» مصاحبه‌ای با «پل مک‌لین» به عمل آورده‌اند که ذکر قسمت‌هایی از آن را ضروری می‌بینیم: «... به نظر «مک‌لین»، رفتارهای

۱. Yang و Yin: در فلسفه قدیم چین، دو پدیدهٔ ضد و نقیض با یکدیگر که از ترکیب آنها یا همکنشی بین آنها «حیات» پدیدار می‌شود. تشابه این دو مفهوم با مفاهیم «نور و ظلمت» در فلسفه اشراق بسیار جالب توجه است. «یونگ» نیز به این دو مفهوم، بویژه در طرح «دایرهٔ ماندالا» توجه خاص داشته است.

خزندگان می‌بایستی در مغز ما و سایر پستانداران، در ناحیه «عقدۀ آر» همچنان فعال و زنده باقی مانده باشد. او برای آزمایش نظریۀ اش، طی چند سال به طور منظم روی مغز بعضی از میمونهایش جراحی کرد. هر بار که او ناحیه «گلوبوس پالیدوس»^۱ را در ساقۀ مغز تخریب می‌کرد، میمون دیگر به تصویر خود در آئینه واکنشی نشان نمی‌داد. جمع‌بندی «مک‌لین» این است که مغز خزنده‌ای قدیمی، مسئول این قبیل رفتارهای نمایشی در پستانداران است. او می‌گوید: «تیر کشیدن پرها، سیخ شدن موها از بن پوست؛ چگونه این مغزهای ابتدایی آموخته‌اند که با این واکنش‌ها، هیئت ترسناکی پیدا کنند تا حریف را به وسیلۀ آن از میدان بدر نمایند؟ آن مغز مهمل و بی‌شعور و ابتدایی، چگونه چنین چیزی به نظرش رسیده است؟ شما نمی‌توانید به این سؤالات پاسخ بدهید، طبیعت مملو از حیل و ترفند است، طبیعت یک جادوگر است». (در حقیقت پاسخ به این سؤالات دقیقاً در «نظریه ویلسون» نهفته است). او اضافه می‌کند: «فیزیولوژیست‌ها عمر خود را صرف این می‌کنند تا بفهمند که ما چگونه یک تصویر کامل را می‌بینیم، اما هیچکس در پی آن نیست که ببیند ما چگونه مظاهر نسبی طرح اصلی را می‌بینیم. بوقلمونی در محوطه حرکت می‌کند، یک چیز کوچکی او را تحریک می‌نماید و شروع می‌کند در خلأ جفت‌گیری کردن، در یک حرکت تجاوزگرانه، سنجابها آلت جنسی خود را به عنوان تهدید به نمایش در می‌آورند، اما این صرفاً یک حرکت نمادی (سمبلیک) است». و «همین طور است «جام‌جم»، «صلیب»، «ستاره داود»، «چراغهای قرمز توقف»، «داس و چکش»، «صندلیهای مبله با دسته‌های طلایی»، «اشیاء غیر عادی مورد پرستش»، «علائق زودگذر»، «مدها»، «لباسهای جین نمایشی»، «اشیاء پر زرق و برق که به کادیلاک‌ها می‌بندند»، «تصاویر نئونی در شهر لاس وگاس»، همه و همه ... نمادهایی هستند. ما انسانها نیز نظیر اجداد حیوانی مان، طوری «تنظیم شده‌ایم» که به «کُل» و به «مظاهر نسبی» واکنش نشان می‌دهیم. مغز ما «جزئی» را از «کُل» می‌گیرد. در لکه‌های «آزمون رورشاخ»، مارها، مادرها و هتلهای ویژه ماه عسل را می‌بیند». «مک‌لین» به ما می‌گوید: «به اشیاء مصنوع

۱. Globus Pallidus: یا «گویچۀ پالیدوس»، قسمت داخلی و سبکتر «هسته عدسی» (Lenticular) در «جسم مخطط»

(Corpus Striatum) مخ می‌باشد.

بشر، به نقاشیهای درون غارها نگاه کنید، «چشم» همه جاهست، «آلت جنسی» همه جا هست. «جزء» معرف «کل» است. ممکن است «روانکاوی» بر همین اساس قرار گرفته باشد. (و دقیقاً هم روانکاوی بر همین اساس قرار گرفته است. آنچه «یونگ» در مورد «سمبلها»، «الگوهای باستانی» و «ناخودآگاه جمعی» می گوید، چیزی جز این نیست. «یونگ» نیز در مطالعه گسترده و عمیق فرهنگها و تمدنها و آثار بشری، به همین وجه مشترک، یعنی «سمبلها» پی برد و به این نتیجه رسید که این سمبلها، مفاهیمی مشترک و یکسان هستند که ریشه های اساطیری دارند و در همه جوامع و تمدنهای بشری، به صورتی یکسان دیده می شوند. بر این اساس او محلی را در قعر «ناخودآگاه» انسان فرض کرد، آن را «ناخودآگاه جمعی» نامید و گفت که این «سمبلها» بیانگر «مفاهیم» و «موضوعاتی» بسیار کهن و قدیمی هستند به نام «الگوهای باستانی» که از گذشته های دور و از اجداد حیوانی انسان و انسانهای نخستین و اولیه به بشر امروزی به ارث رسیده اند و محل حفظ و نگهداری این «مفاهیم و الگوهای باستانی»، که «سمبلها» نمودگارهای عینی آنها هستند، در «ناخودآگاه جمعی» است. تشابه نظریات «یونگ» و «مک لین»، با توجه به اینکه این دو دانشمند عالیقدر در دوز مینه بظاهر متفاوت (ولی به عقیده نگارنده این سطور، «یکسان»!) کار می کرده اند و هرگز مراد و ارتباطی باهم نداشته اند، در نظر ناظر ساده اندیش برآستی حیرت آور است ولی اگر به کنه مفاهیم این نظریات توجه کنیم، متوجه خواهیم شد که آنها هر يك «قطعاتی از حقیقت» را بیان می دارند و این قطعات حقیقت همانند قطعات يك «پازل» بزرگ، هرگاه به یکدیگر متصل شوند، «حقیقت اصلی و کلی» هویدا خواهد شد و نگارنده این سطور در تألیف این رساله همین رسالت را برای خود قائل بوده است که در حد بضاعت مزاجه علمی خود بتواند برخی از قطعات این پازل را به هم متصل گرداند. در فصول بعدی به این مقوله بیشتر خواهیم پرداخت و اکنون ادامه مصاحبه «مک لین» را تعقیب می نمایم).

«آرتور کوستلر»^۱ در کتابش به نام «روح در ماشین»^۲ در باره «مغز سه واحدی»

1. Arthur Koestler

2. The Ghost in the Machine

بدله‌گویی کرده و می‌نویسد: «وقتی بیماری که قرار است مورد روانکاو قرار گیرد، روی تخت دراز می‌کشد، یک تمساح و یک اسب نیز به همراه او روی تخت دراز می‌کشند!» (اشاره به حضور مغز خزنده‌ای و مغز پستانداران در مغز انسان). از دید «مک‌لین» آنچه ما نیاز داریم، یک «دیرین-روانشناسی»^۱ است، یک «روانشناسی دیرینه‌ای-خزنده‌ای» تا بتواند به دو مغز پائین‌تر نفوذ کند. سه نوع ذهنیتی که در درون ما هست، از هم مجزا و اغلب با یکدیگر در تعارضند. در زیر پوشش کورتکس یا قشر مغزی، مراکز اعمالی نظیر مراسم قدیمی سلطه‌جویی و سلطه‌پذیری و اطاعت، رفتار جنسی، خوشامدگویی و پذیرش، لانه‌سازی، ذخیره‌سازی، علامت‌گذاری قلمرو، سرخم کردن و سجده کردن به رهبران، توطئه و حمله کردن به تازه‌واردان، قرار دارد. «مک‌لین» اضافه می‌کند: «مردم عموماً تعجب می‌کنند که چرا تا این اندازه افراد «پارانویید» وجود دارند. خوب، دلیلش این است که ما این مغز اساساً خزنده‌ای را داریم. همه باید پارانویید باشند و اگر شما هم کمی پارانویید نبودید، نمی‌توانستید برای یک لحظه هم زنده بمانید. هر زمان که من می‌خواهم از عرض خیابان عبور کنم، کمی پارانویید می‌شوم و به این طرف و آن طرف نگاه می‌کنم».

چند سال قبل، «مک‌لین و همکارانش» به این فکر افتادند که ببینند «هامستر» بدون کورتکس چه وضعی پیدا خواهد کرد. لذا آنها با عمل جراحی، کورتکس هامسترهای نوزاد را روز بعد از تولد برداشتند. اما هامسترها کاملاً نرمال باقی ماندند، چرا که حیوانات بدون کورتکس، هنوز هم می‌توانند بازی کنند و به بچه‌های خود شیر بدهند و از آنها مواظبت به عمل آورند. «مک‌لین» این صفات کاملاً متمایز پستانداران را به «سیستم لیمبیک» یا «مغز پستانداران عتیق» نسبت می‌دهد، اما به ما می‌گوید: «اگر شما همچنین «شکنج سینگولا»، یا جدیدترین قسمت سیستم لیمبیک، را تخریب کنید، حیوانات دیگر «بازی» نخواهند کرد». او می‌گوید: «اخیراً بر من روشن شده است که «شکنج سینگولا» حداقل جایگاه سه نوع رفتاری است که ما در پستانداران مشاهده می‌کنیم ولی در خزندگان آن را نمی‌بینیم. آنها عبارتند از «شیر دادن و مراقبت‌های مادرانه»، «بازی» و «ارتباطات زبانی».

شنوایی». من خودم مغز مارمولک را مورد بررسی و مطالعه قرار داده‌ام و چیزی شبیه به «شکنج سینگولا» در آن نیافتم. به نظر من این خود نوعی انقلاب است. اما اکثر دانشمندان در این باره با من هم عقیده نیستند. آنها می‌گویند: «خوب، چه «چیزی» یافته‌اید! همه حیوانات بازی می‌کنند، همه حیوانات از نوزادانشان مراقبت می‌نمایند». اما این درست نیست، از نظر تحول زیستی در انسان هیچ چیزی مهم‌تر از پیدایش و توسعه وضعیت خانوادگی و سایر مسائلی که به همراه خانواده وجود دارند، نظیر «بازی و تکلم»، نیست. ممکن است «بازی» راهی برای ارتقاء هماهنگی در لانه باشد تا کوچولوها یکدیگر را نوك نزنند، گاز نگیرند و زخمی نکنند».

به نظر «مک‌لین»، در حالی که «نئوکورتکس» با دستگاه‌های حسی‌اش دنیای خارج را بررسی و مطالعه می‌کند، «سیستم لیمبیک» خط مشی خود را از «درون» می‌گیرد و يك درك و دریافت نامنسجم از جهان واقع دارد. در دهه ۱۹۴۰ «مک‌لین» با مشاهده و بررسی بیماران مبتلا به «صرع لوب گیجگاهی»^۱، که «سیستم لیمبیک» آنها دچار اختلال تشنجی شده بود، شگفت زده گردید. او به یاد می‌آورد که این بیماران وقتی دچار تشنج و غش می‌شدند، احساس «کشف و شهود»^۲ غریبی به آنان دست می‌داد، احساس يك الهام و وحی که «این يك حقیقت است. حقیقت مطلق است. چیزی جز حقیقت نیست». چنین به نظر می‌رسید که خود «سیستم لیمبیک» بدون آنکه «نئوکورتکس» آن را با واقعیات هماهنگ کند، توانسته است احساس‌های متضاد «آشناپنداری»^۳ یا «بیگانه‌پنداری»^۴، خاطرات ناگهانی، رؤیاهای بیدار کننده (شونده) دریافت پیام‌هایی از جانب خداوند، حتی تغییر مذهب را به وجود بیاورد».

«مک‌لین» ناگهان می‌گوید: «آنچه مرا در مورد مغز ناراحت می‌کند، این است که «سیستم لیمبیک»، این مغز ابتدایی، که نه می‌تواند بنویسد و نه بخواند، احساس‌هایی که

-
1. Temporal Lobe Epilepsy
 2. Intuition
 3. déjà-Vu
 4. Jamais-Vu

واقعی، حقیقی و مهم هستند را در اختیار ما می‌گذارد. و این مسأله آرامش برابر هم می‌زند. چرا که این مغز نامنظم و غیر دقیق، مثل يك هیئت منصفه می‌نشیند و به آن کامیوتر باشکوه که در آن بالا، یعنی نئو کورتکس، قرار گرفته خط می‌دهد و به آن می‌گوید که: «بله، شما می‌توانید این را باور کنید! ... این اگر غذایی است خوراکی یا اگر کسی است که با من نرد عشق می‌بازد، خوب است ... بله، يك خانم است یا بله، يك آقا است». و اگر بگوید: «بله، این فکر خوبی است، برو آن را دنبال کن!» در آن صورت ما چگونه می‌توانیم چیزی را باور کنیم؟ منطقاً من هرگز نتوانسته‌ام از این بن‌بست بیرون بیایم». «مک‌لین» در اینجا طنزی را نقل می‌کند: «و حالا يك بیان تازه‌ای از داستان «فاوست»^۱: نسب و دودمان ما به ۲۵۰ میلیون سال قبل، به عصر «تراپسیدها»^۲، خزندگان شبه‌پستاندار، که منسوبین خیلی دور ما هستند برمی‌گردد و این برابر با ده میلیون نسل انسانی و زمانی بسیار طولانی است. به هر حال، شیطان به «فاوست» می‌گوید: اگر من در ۲۵۰ میلیون سال بعد، رمز هستی و جهان را به تو بگویم، آیا به معامله با من راضی می‌شوی؟ فاوست می‌گوید: بله. و به این ترتیب ۲۵۰ میلیون سال دیگر می‌گذرد و شیطان دوباره برمی‌گردد و همه چیز را برای فاوست توضیح می‌دهد، اما فاوست به او می‌گوید: «من نمی‌فهمم». شیطان می‌گوید: «تو چطور انتظار داری آن را بفهمی؟ مغز تو طی ۲۵۰ میلیون سال رشدی نداشته است!» فاوست می‌گوید: «آه، نه. من فراموش کردم وقتی با هم معامله می‌کردیم، در این مورد از تو سؤال کنم!». بدین ترتیب «مک‌لین» می‌خواهد بگوید که در طول این ۲۵۰ میلیون سال، هر چند تکامل مغز صورت گرفته و نئو کورتکس به وجود آمده اما هنوز زیر سلطه لیمبیک قرار دارد.

زمانی «جی. بی. واتسون»^۳ اعلام کرد که: «نوزادان را به من بسپارید تا او را آن طور که می‌خواهید تربیت کنم ... و من او را طوری آموزش می‌دهم که با دستهایش از دیوار بالا

۱. Faust (اثر گوته)

۲. Therapsida: گروهی از خزندگان که آنها را اجداد پستانداران کنونی می‌دانند.

۳. John B. Watson (1878-1958)

برود. من از او يك دزد، يك راهزن، يك آدم معتاد خواهم ساخت. امكانات شكل دادن رفتار او در هر جهتی كه بخواهیم، تقریباً بی نهایت است». این نظر افراطی، زمانی پارادایم غالب بر دنیای روانشناسی بود. در نظر «رفتار گرایان»^۱، مغز يك نوزاد انسانی نظیر يك «لوح یا صفحه ساده و سفید»^۲ می باشد كه تجربه می تواند هر متنی را بر روی آن بنویسد. «مك لین» تذكر می دهد كه: «در مقدمه يك كتاب مأخذ در روانشناسی چنین آمده است: «تمام رفتارهای انسانی، اکتسابی یا آموختنی اند». خوب اگر تمام رفتارهای انسانی اکتسابی است، پس در این صورت چرا به رغم تمام هوش و ذكاوت و رفتارهای معین شده فرهنگی، ما هنوز هم تمام آن کارهایی را كه حیوانات دارند، انجام می دهیم؟»

پاسخ «مك لین» به این سؤال، طبعاً وجود «مغز سه واحدی» یا «تثلیث مغزی» با برنامه های بسیار به هم پیچیده اش از گذشته های دور حیوانی است.

آنچه را كه می بایست از «نظریه مك لین» به صورت عصاره و چكیده بیان كنیم، در طول این صفحات ارائه دادیم و پیش از آن نیز، مشروحاً «نظریه ویلسون» را توضیح دادیم. بوضوح مشاهده می گردد كه این دو نظریه تا چه حد مرتبط به هم، لازم و ملزوم یكدیگر، و مكمل همدیگرند. می توان گفت كه «مك لین» و «ویلسون» هر کدام قسمتی از يك نظریه واحد را بیان داشته اند. «مك لین» به نوروساینس و تكامل مغز پرداخته و با يك مدل «دیرین شناسی»، مغز را مورد توجه قرار داده است. «ویلسون» زمینه های رفتاری و تكامل رفتار و شكل گیری الگوهای رفتاری را مورد توجه قرار داده و توضیح داده كه «رفتار» چگونه می تواند به عنوان يك عامل مهم تكاملی عمل نماید و منجر گردد كه انواع و گونه های جانداران، بویژه انسان، در تنازع بقاء، شانس بیشتری برای بقاء به دست آورند و موجب گردد كه مكانیسم «انتخاب طبیعی» به كار بیفتد. به نظر می رسد كه در طول این فصل توضیح كافی در مورد هر دو نظریه داده ایم و در مورد ارتباط این دو نظریه، با «نظریه یونگ» و موضوع مورد بررسی در این رساله، در فصل بعد صحبت خواهیم كرد.

1. Behaviorists

2. Tabula Rasa (واژه ای كه اولین بار «جان لوك» به كار برد)

فصل دهم

تحلیل نظریه یونگ بر اساس یافته‌ها و نظریه‌های نوین

در طول این بخش، که دومین بخش اصلی و اساسی این کتاب است، به مسأله علمی بودن نظریه یونگ در باب دو مفهوم «الگوهای باستانی» و «ناخودآگاه جمعی» پرداختیم و گفتیم که اگر بخواهیم ریشه‌های علمی این دو مفهوم را بررسی کنیم، باید در علوم زیست‌شناسی، تکامل، ژنتیک، نوروساینس و اکولوژی رفتاری غور و تفحص نمائیم و ببینیم آیا پارادایم‌های غالب علمی در دنیای امروز می‌توانند بپذیرند که چنین مفاهیمی واقعاً وجود دارند و بشر صاحب يك «ناخودآگاه جمعی» است که حاوی مفاهیم و موضوعاتی از گذشته‌های دور هستند؟

جهت پاسخگویی به این سؤال بسیار مهم، در طول این بخش، نخست «نظریات تکاملی» و سپس «دیدگاه‌های علم ژنتیک» را بررسی کردیم و در فصل قبل به دو نظریه جدید و مهم اشاره کردیم که همچون حلقه‌ای سایر نظریات تکاملی و ژنتیکی را به هم پیوند می‌دهند و آنها را با اساسی‌ترین مباحث روانشناسی و نوروساینس متصل می‌سازند.

اکنون در این فصل پایانی بخش سوم این کتاب، زمان آن فرا رسیده تا نظریه یونگ را از دریچه این نظریات نوین علمی به تحلیل در آوریم تا بتوانیم برای سؤالات مهمی که در این

بخش مطرح کردیم پاسخی بیابیم.

در صفحات اولیه فصل قبل از خود پرسیدیم که اگر «کارل گوستاو یونگ» در این سالهای پایانی قرن بیستم که دانش تکامل و ژنتیک مولکولی و نوروساینس به پیشرفتهای حیرت‌انگیزی نائل آمده‌اند، زنده می‌بود، آیا باز هم بر همان اعتقاد قبلی باقی می‌ماند و دو مفهوم مورد بحث این کتاب را در نظریه خود حفظ می‌کرد؟ اکنون می‌توانیم بگوئیم: احتمالاً بله. و دلیل مابین است که اولاً - همچنان شاگردان، پیروان و معتقدان به نظریه او، در همین دنیای امروز ما، فعال هستند و بر اساس اصول نظری «یونگ» به فعالیت علمی خود ادامه می‌دهند. «انستیتو کارل گوستاو یونگ» در «کوزناخت» (حومه شهر زوریخ در سوئیس) همچنان فعال است و کعبه پیروان «مکتب یونگ» در سراسر جهان است. و ثانیاً - نظریات جدید معاصر، نه تنها معارض «نظریه یونگ» نیستند بلکه حتی بنوعی آن را تأیید هم می‌کنند و ما قصد داریم در این فصل به همین موضوع بپردازیم.

قبلاً گفتیم که لازمه پذیرش مفاهیم «ناخودآگاه جمعی» و «الگوهای باستانی» در «نظریه یونگ»، پذیرفتن این پیش فرض است که اطلاعات و مطالب و مفاهیم «یادگیری شده»^۱ توانسته‌اند به طریقی در ساختارهای ژنتیکی موجودات زنده در گذشته‌های دور وارد شوند و در طول میلیون‌ها سال، نسل اندر نسل منتقل گردند و نهایتاً به انسان به ارث برسند و در ناحیه‌ای در دستگاه روانی او حفظ شوند و در بین ابناء بشر نیز همین استمرار وراثتی خود را حفظ کنند. اگر بتوان این پیش فرض را اثبات کرد، می‌توان برای «نظریه یونگ» یک بنیان استوار و محکم علمی و زیستی ایجاد نمود.

اکنون می‌بینیم که «ویلسون» به ما می‌گوید: نیازی نیست که «اطلاعات»، «مفاهیم» و «مطالب» یادگیری شده وارد ساختارهای ژنتیکی گردند، بلکه ژنها در اثر قرار گرفتن دائمی در معرض «عوامل جهش‌زا» مرتباً و در طول زمان و به طور طبیعی جهش پیدا می‌کنند. برخی از این جهش‌ها، موجب پیدایش «ساختارهای عصبی»^۲ خاصی می‌گردند که «رفتار

1. Learned

۲. Neuronal Structure معادل مفهوم «cell-assembly» یا «مجتمع یاخته‌ای» در نظریه روانشناس عالیقدر کانادایی «داندل ا. هب» (Donald O. Hebb).

ویژه‌ای» را در موجود زنده ایجاد می‌کنند. اگر این رفتار جدید، در زندگی آن جاندار، «سودمند و مفید» باشد، خود به یک امتیاز بزرگ و مهم در «تنازع بقاء» مبدل می‌گردد و موجب می‌شود که آن جاندار در مقایسه با دیگر انواع «شانس بقای» بیشتری داشته باشد. لذا او زنده می‌ماند و بقیه بتدریج نابود می‌گردند. زنده ماندن آن جاندار به معنای باقی ماندن خزانه ژنتیکی اوست. بنابراین آن ژن یا مجموعه ژنهای جهش یافته؛ که یک ساختار عصبی خاص را به وجود می‌آورند که این ساختار عصبی، رفتار ویژه‌ای را ایجاد می‌کند، حفظ می‌گردند و باقی می‌مانند و به این ترتیب یک «رفتار جدید» که برای آن جاندار «مفید و سودمند» نیز هست و در مغز ما بازاء نرونی هم دارد، به وجود می‌آید و همچنان باقی می‌ماند و نسل اندر نسل حفظ می‌شود و انتقال می‌یابد. سپس «مک‌لین» به ما می‌گوید: وقتی این اتفاق هزاران و میلیون‌ها بار در طول میلیون‌ها سال تکرار گردید و هر بار «رفتاری جدیدتر» و «ساختار عصبی» تازه‌تری پدید آمد، بتدریج مغز تکامل می‌یابد، ساختارهای عصبی آن پیچیده‌تر و پیچیده‌تر می‌گردند و همان گونه که در طول ۲۵۰ میلیون سال گذشته اتفاق افتاده «مغزهای» جدیدتر و تکامل یافته‌تر بر روی قسمتهای کهنه‌تر و قدیمی‌تر شکل می‌گیرند اما ساختارهای عصبی و مغزهای قدیمی و کهن از بین نمی‌روند بلکه همچنان باقی می‌مانند که مانده‌اند و لذا مغز انسان امروزی مجموعه‌ای است از «مغز خزندگان- پستانداران کهن- مغز انسانی». این مجموعه سه تایی، اکنون مغز کلی انسان را می‌سازند، در حالی که هر یک از مغزهای سه گانه، در عین حال کنش خاص خود را دارد و ای بسا بر عملکرد یکدیگر تأثیر داشته و حتی با یکدیگر در تعارض قرار بگیرند.

آیا «نظریه یونگ» چیزی بجز بیان همین معناست؟ البته «یونگ» مکانیسم این فرآیند پیچیده را نمی‌دانسته و لذا در آثار او هرگز از چنین دیدگاهی به مسأله نگریسته نشده است، اما او با دقت نظر و مطالعات عمیق و بررسیهای فراوانی که در ادیان، عرفان، فلسفه، اسطوره‌شناسی، آثار کهن، اجتماعات بدوی انسانی، باورها، خرافات، و همه جنبه‌های مقایسه‌ای تفکر در انسانهای اولیه و کهن و انسان امروزی، بفراسط در یافته بود که انسانها کوله‌باری از اطلاعات، مطالب و الگوهای رفتاری خاص را با خود حمل می‌کنند و این مفاهیم در بین همه نژادها و فرهنگهای انسانی یکسان است و ما آنها را در تمام جوامع بشری

می توانیم پیدا کنیم.

اگرچه «یونگ» هرگز نتوانست دلایل متقن علمی برای نظریه غامض و عمیق خود ارائه بدهد، ولی اکنون دانشمندان شهیری هستند که این کار را کرده اند. «یونگ» نمی دانست که محل «ناخود آگاه جمعی» کجاست؟ اما اکنون «مک لین» به صراحت و روشنی آن را به ما معرفی می کند. «یونگ» نمی توانست شیوه توارث «الگوهای باستانی» را شرح دهد، اما اکنون «ویلسون» از این «راز سر به مهر» پرده برداشته است.

با درك عمیق نظریه «ویلسون» و «مک لین» که بر اصول متقن و غیر قابل تردید و انکار علمی استوار هستند، تبیین و تحلیل و درك «نظریه یونگ» بسیار آسان می گردد و ما در طول این بخش کتاب خود می خواستیم به چنین نقطه ای برسیم. آیا مفاهیمی که یونگ از آنها تحت عنوان «صور مثالی» یا «الگوهای باستانی» نام می برد، همان «الگوهای ویژه رفتاری» نیستند که «ویلسون» بدانها اشاره می کند؟ به زعم نگارنده این سطور؛ چرا، هستند. آنها مفاهیمی بوده اند که محرك رفتارهای خاصی می شدند و این رفتارها به صورت «رفتارهای سودمند و مفید» باقی مانده اند و هنوز هم در بخشهای مختلف «مغز سه گانه» بشر امروزی حفظ شده اند و وجود دارند.

به نظر می رسد که توضیح بیش از این ضرورتی ندارد. هر خواننده علاقمند این کتاب چنانچه مبانی علوم و نظریات ذیل را عمیقاً درك کرده باشد به تشابه و یکسانی نظریات «یونگ»، «ویلسون» و «مک لین» پی می برد. نظریاتی که درك عمیق آنها ضروری است عبارتند از: (۱) نظریه لامارك و لامارك کیسم جدید (۲) نظریه داروین و داروینیسم جدید (۳) اصول و مبانی علم ژنتیک و ژنتیک مولکولی (۴) نظریه ویلسون و اکولوژیستهای رفتاری (۵) اصول و مبانی نوروساینس مدرن (۶) نظریه هب (۷) نظریه مک لین (۸) تاریخچه و مکاتب و سیستم های روانشناسی (۹) نظریه فروید (۱۰) نظریه یونگ. بدین ترتیب بخش سوم، و دومین و آخرین بخش اصلی و اساسی این کتاب را به پایان می بریم و در بخش بعدی، به طور اجمالی يك نتیجه گیری کلی از این کتاب و نیز چکیده مطالب، به همراه فهرست کلی منابع و مأخذ مورد استفاده را، ارائه می کنیم.

بخش چهارم

نتیجه گیری

شامل :

- نتیجه گیری و چکیده مطالب

- فهرست منابع و مآخذ

«الایہا الساقی ادر کأساً و ناولها»
که عشق آسان نمود اول، ولی افتاد مشکلها...
«حضرت حافظ»

نتیجہ گیری و چکیدہ مطالب

همان گونه که در پیشگفتار تذکر دادیم، این کتاب حاصل دوازده سال تفکر و تألم و قریب به دو سال مطالعه مستمر منابع و مآخذ و یادداشت برداری و فیش نویسی، و نیز حاصل جلسات متعدد مذاکره با اساتید و صاحب نظران اندیشمند و فرزانه این مرز و بوم بوده است. در بدو امر، تألیف آن با توجه به سابقه طولانی مطالعه و تحقیق، آسان به نظر می رسید اما در عمل دشواریها و مشکلات فراوانی را برای نگارنده این سطور به همراه داشت. با این حال نگارنده ابداً بر این باور نیست که «همه چیز تمام شده» و «حرف آخر را گفته»، بلکه برعکس معتقد است که «این شروع کار است» و از درگاه خداوند متعال، امکان و فرصت و گشایش و فراغت را مسئلت می نماید تا بتواند به مقاطع تحصیلی، علمی و تحقیقی بالاتر راه بیابد و این کار آغاز شده را همچنان دنبال نماید.

در طول این کتاب، همواره يك خط کلی را تعقیب نموده و سعی کردیم از آن منحرف نشویم. در تمام فصول و بخشها همیشه سعی نگارنده بر آن بود که «موضوع اصلی کتاب» را مدام در مد نظر داشته باشد و مطالب خود را در راستای آن، بیان نماید و آن «موضوع اصلی»: «بررسی جنبه های فلسفی و زیستی دو مفهوم ناخود آگاه جمعی و

الگوهای باستانی در نظریه شخصیت یونگ و مقایسه جنبه‌های فلسفی آن با نظریات شیخ اشراق» بوده است، نه کم و نه بیش.

طبعاً با چنین هدفی، این کتاب دو بخش اصلی و اساسی پیدا کرد: اول- بررسی جنبه‌های فلسفی دو مفهوم فوق در نظریه یونگ و مقایسه آن با نظریه شیخ اشراق و دوم- بررسی جنبه‌های زیستی دو مفهوم فوق در نظریه یونگ.

ولی قبل از ورود به این دو بخش، لازم بود که زندگینامه یونگ هم به صورت توصیفی و هم به شکل تحلیلی مورد بررسی قرار گیرد و رابطه علمی یونگ و فروید و اینکه یونگ چگونه مفهوم ناخودآگاه را از فروید اخذ کرد و آن را موافق مشرب فکری خود بسط و گسترش داد، مورد بررسی قرار بگیرد که این کار در طی دو فصل بخش اول صورت گرفت.

از نتایج مهمی که در آن بخش بدان دست یافتیم، یکی این مسأله بود که «نیاز به امنیت» از يك سو و زندگی در خانواده‌ای با پدری عصبی، خشن و پرخاشگر و مادری نوراتیک و مبتلا به اختلالات شخصیتی، موجب گردید تا یونگ به سوی «دنای درون» خود گرایش پیدا کند و «امنیت» و «آرامش» را در آنجا بجوید، که بدین سبب زمینه‌های پیدایش يك شخصیت «درون‌گرای شهودی» در وی فراهم آمد و دیگر اینکه یونگ به جهت همین شخصیت خاص خود به عرفان و فلسفه و اسطوره و رؤیا و تعبیر آن گرایش داشت که این گرایش او را به سوی رشته روانپزشکی برد و نیز موجبات دوستی و آشنایی او را با فروید فراهم کرد. اما دوستی یونگ با فروید دیری نپائید و ما نشان دادیم که عوامل شخصیتی و مشربهای تفکری این دو نفر نقش اساسی را در جدایی آنها بازی کرد.

آنگاه به این مسأله پرداختیم که یونگ متأثر از تیپ شخصیتی خاص خود و اعتقادات و باورها و نحله‌های دینی-عرفانی و فلسفی مخصوص به خودش، مفهوم «ناخودآگاه» فروید را بسط و گسترش داد و برای آن يك لایه عمیق در نظر گرفت و آن را «ناخودآگاه جمعی» نامید که مخزن و منبع همه مفاهیم و اطلاعاتی است که بشر امروزی از اجداد انسانی و حیوانی خود به ارث برده است و دیدیم که یونگ این مفاهیم را «صور ازل» یا «صور مثالی» یا «کهن الگو» یا «الگوهای باستانی» نامیده است.

اما در اینجا دو سؤال اساسی مطرح می‌گردند:

- ۱- یونگ تحت تأثیر کدام مشربهای فکری این مفاهیم را ابداع کرد؟
 - ۲- آیا اینچنین مفاهیمی از دریچه علم امروزی توجیه‌پذیر و قابل قبول هستند؟
- پاسخ به این دو سؤال، بخشهای دوم و سوم، یعنی دو بخش اصلی و اساسی این کتاب را پدید آورد.

در بخش دوم، نشان دادیم که یونگ حداقل متأثر از آراء و اندیشه‌های ذیل بوده است:

- ۱- حکمت هر مسی ۲- آئین غنوصی (غنوسی) ۳- فلسفه اشراقی افلاطون و نوافلاطونیان
- بویژه «فلوطين» ۴- آئین هندوئیسم ۵- کیش بودیسم ۶- دین زرتشت ۷- اسطوره‌شناسی (میتولوژی) ۸- نظریه روانکاوی فروید و چون «شیخ شهاب‌الدین سهروردی» نیز دست کم از شش مورد اول فوق تأثیر پذیرفته است، لذا بین آراء و عقاید او و یونگ حداقل در سه زمینه کلی تشابه وجود دارد:

- الف- یکسانی منابع و مآخذ مشربها و نحله‌های دینی-عرفانی-فلسفی و تفکری
 - ب- یکسانی مفاهیم «نور» و «ظلمت» (سایه) در نظریه یونگ و حکمت اشراق
 - ج- وجود رگه‌های دو مفهوم «ناخودآگاه جمعی» و «صور مثالی» در حکمت اشراق
- بالاخره در بخش سوم این کتاب، در جستجوی پاسخ برای سؤال دوم بر آمدم و نهایتاً به این نتیجه رسیدیم که با تعمق در نظریات «ویلسون»، «مک‌لین» و اصول و مبانی ژنتیک مولکولی، نوروساینس و اکولوژی رفتاری، می‌توانیم برای «نظریه یونگ» پایه و اساس مستحکم علمی بیابیم و به این نظریه به عنوان يك نظریه قابل قبول از دیدگاه پارادایمهای غالب علمی بر جهان دانش امروز بنگریم.

نگارنده این سطور نه موافق یونگ است و نه مخالف او. سعی وی در تمام طول این کتاب يك بررسی علمی بی‌غرض بوده است و ابدأ در صدر ردّ یا اثبات نظریه یونگ نبوده. به نظر نگارنده هر تحقیق علمی از این دست نیز باید چنین باشد. هرگاه ما در نظریه يك نظریه پرداز، غور و تفحص و مطالعه و بررسی می‌کنیم، می‌بایست موضعی بیطرفانه به خود بگیریم تا بتوانیم صحت و سقم آن نظریه را به تحلیل درآوریم. قدر مسلم هدف نگارنده همین بوده اما تا چه حد به این هدف دست یافته، طبعاً خوانندگان محترم تیزبین و

اندیشمندان صاحب نظر می توانند قضاوت نمایند و او را مطلع گردانند. با آرزوی موفقیت برای همه محققان و اساتید این مرز و بوم و بویژه اساتید محترمی که در تألیف این اثر مرا یاری کردند، این سطور را به پایان می برم. والسلام.

سید محمد علی بتولی

۱۲ آذرماه ۱۳۷۴

فهرست منابع و مآخذ

در بخش پایانی کتاب، تمامی مقالات و کتابهایی که در کل این رساله مورد مراجعه، استناد و بررسی قرار گرفته‌اند یا به هر نحوی از انحاء در شکل‌گیری این کتاب یا شکل‌گیری خطوط فکری مؤلف در تدوین و تألیف کتاب حاضر نقشی بازی کرده‌اند، به ترتیب حروف الفبایی نام مؤلف، ارائه می‌گردند. استثنائاً، کتبی که به صورت «مجموعه مقاله» بوده‌اند و مؤلفان متعددی در تألیف آنها همکاری کرده‌اند و یا اینکه کار به صورت گروهی بوده است و هیچ مؤلفی نقش اساسی در تألیف یا ویرایش کل کتاب نداشته، بر اساس حروف الفبایی «عنوان کتاب» ذکر گردیده‌اند.

برخی از مترجمان و مؤلفان ایرانی را عقیده بر این است که کتب ترجمه شده به فارسی را باید بر اساس حروف الفبایی «نام مترجم» در فهرست وارد نمود. اینجانب به این کار معتقد نیستم و موافقتی ندارم. زیرا اعتقاد دارم که به پاس زحماتی که مؤلف يك اثر در خصوص تحقیق و تألیف متحمل شده است و نیز به جهت آنکه کتب متعدد يك مؤلف واحد که توسط مترجمان مختلفی ترجمه شده‌اند در فهرست پراکنده نشوند و همه در زیر يك نام قرار بگیرند، ضرورت تام دارد تا چنین فهرستهایی بر اساس نام مؤلف تنظیم گردد. در همه آثار و کتبی که در کشورهای دیگر، در آنجاهایی که «تحقیق» جایگاه خاص خود را دارد، منتشر می‌گردند، همین قاعده رعایت می‌شود. با این توضیحات به ارائه «فهرست

منابع و مآخذ کلی مورد استفاده در این کتاب» اقدام می‌کنیم:

الف- منابع و مآخذ انگلیسی

1. Ackerman, sandra (1993) **Discovering the Brain**. Washington, D.C.: National Academic press.
2. Alcock, John (1989) **Animal Behavior**. Sunderland, M.A.: Sinauer Associates, Inc. Pub.
3. Bennet, E. (1961) **Carl Gustav Jung**. London: Barrie and Rocklief Pub. Co.
4. Brennan, James F. (1991) **History and systems of Psychology**. Englewood Cliffs, N. J.: Prentice - Hall International, Inc.
5. Bruno, Frank J. (1986) **Dictionary of key words in Psychology**. London: Routledge.
6. Crick, Francis; Koch, Christof (Sep., 1992) **The Problem of Consciousness**. Scientific American Journal; Page: 153-159.
7. Fordham, Frieda (1964) **An Introduction to Jung's Psychology**. London: Penguin.
8. Gardner, Eldon J. (1972) **History of Biology**. Logan, U.T.: Utah State University Press.
9. Harrison, G.A.; et.al (1990) **Human Biology**. Oxford: Oxford University Press.
10. Hebb, Donald O. (1949) **Organization of Behavior**. NY.: John wiley and sons, Inc.
11. Herskovits, M.J. (1969) **Cultural Anthropology**. New Delhi: Oxford and IBH Pub. co.
12. Hothersall, David (1990) **History of Psychology**. N.Y.: Mc Graw - Hill Pub. co.
13. Jacobi, Jolande (1962) **The Psychology of C.G.Jung**. New Haven: Yale University Press.
14. Jenkins, John B. (1990) **Human Genetics**. N.Y.: Harper and Row Pub. co.
15. Jung, C.G. (1925) **Psychology of the Unconscious**. N.Y.: Dodd and Mead.
16. Jung, C.G; Pauli, w. (1955) **The Interpretation of Nature and the Psyche**. N.Y.: Pantheon.
17. Jung, C.G. (1963) **Memories, Dreams, Reflections**. N.Y.: Pantheon.
18. ——— (1972) **Four Archetypes: Mother, rebirth, Spirit, trickster**. London: Routledge.
19. ——— (1972) **Synchronicity: an acausal Connecting Principle**. London: Routledge.
20. ——— (1973) **Letters (selected and Edited by: Gerhard Adler)**. London: Routledge.

21. ————— (1976) **Analytical Psychology: its theory and Practice**. London: Routledge.
22. ————— (1976) **Modern man in Search of a Soul**. London: Routledge.
23. ————— (1978) **Man and his symbols**. London: Picador.
24. Kalat. James W. (1988) **Biological Psychology**. Belmont, C.A.: Wadsworth Pub. co.
25. Kotpal, R.L.; Khetarpal, R.P. (1987-88) **Concepts of Genetics**. Meerut: Rastogi Pub.
26. Kuper, Jessica (1988) **A lexicon of Psychology, Psychiatry and Psychoanalysis**. London: Routledge.
27. Laszlo, Violet Stab (1959) **The basic writings of C.G.Jung**. N.Y.: Modern Library.
28. Leahey, Thomas H. (1987) **A History of Psychology**. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice - Hall.
29. Lewis, Bradley (Winter, 1994) **Psychotherapy, Neuroscience, and Philosophy of Mind**. American Journal of Psychotherapy: Vol. 48. No.1, page: 85-93.
30. Maddi, salvatore R. (1989) **Personality Theories: A comparative Analysis**. Chicago: The Dorsey Press.
31. Popper, Karl R.; Eccles, John C. (1993) **The Self and its Brain**. London: Routledge.
32. Rastogi, V.B. (1991) **Organic Evolution**. Meerut (India): Kedar Nath Ram Nath Pub.
33. ————— (1992) **A textbook of Genetics**. Meerut: Kedar Nath Ram Nath Pub.
34. Reber, Arthur S. (1985) **Dictionary of Psychology**. Tehran: Roshd.
35. Russell, peter (1994) **The Brain Book**. London: Routledge.
36. Samuels, Andrew; et al (1986) **A critical dictionary of Jungian analysis**. London: Routledge.
37. Stratton, peter; Hayes, Nicky (1988) **A student's Dictionary of Psychology**. NewDelhi: Universal Book Stall.
38. Swann - Lull, Richard (1976) **Organic Evolution**. Delhi: Seema Publications.
39. White, Victor (1964) **God and the Unconscious**. London: Collins.
40. Wilson, Edward O. (1975) **Sociobiology: The New Synthesis**. Cambridge, M.A.: Harvard University press.

ب- منابع و مآخذ فارسی

۱. آشتیانی، جلال‌الدین (۱۳۵۱) منتخباتی از آثار حکمای الهی ایران از عصر میرداماد و میرفندرسکی تا زمان حاضر. تهران: انستیتو ایران و فرانسه، قسمت ایران‌شناسی.
۲. ————— (۱۳۶۹) هستی از نظر فلسفه و عرفان. مشهد: انتشارات زوآر.
۳. آلن، کلیفورد (۱۳۴۷) کشفیات نوین در روانپزشکی (ترجمه: اسماعیل سعادت) تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۴. احدی، حسن؛ بنی جمالی، شکوه‌السادات (۱۳۷۱) علم النفس از دیدگاه دانشمندان اسلامی و تطبیق آن با روانشناسی جدید. تهران: انتشارات دانشگاه علامه طباطبائی.
۵. اردوبادی، احمد (بی تاریخ) روانشناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ. بی محل. بی ناشر.
۶. ازیموف، آیزک (۱۳۶۳) رمز وراثت (ترجمه: محمدحسین رجحانطلب) تهران: دنا.
۷. استیس، والتر ترنس (۱۳۵۸) عرفان و فلسفه (ترجمه: بهاء‌الدین خرمشاهی) تهران: انتشارات سروش.
۸. اقبال لاهوری، محمد (۱۳۵۷) سیر فلسفه در ایران (ترجمه: امیرحسین آریان‌پور) تهران: امیرکبیر.
۹. الفاخوری، حنا؛ الجرّ، خلیل (۱۳۷۳) تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (ترجمه: عبدالمحمد آیتی) تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰. اکو، اومبرتو (۱۳۷۱) چگونه می‌توان یک پایان‌نامه تحصیلی نوشت (ترجمه: غلامحسین معماریان) تهران: دانشگاه علم و صنعت ایران.
۱۱. الیاده، میرچا (۱۳۶۵) اسطوره بازگشت جاودانه، مقدمه بر فلسفه‌ای از تاریخ (ترجمه: بهمن سرکاراتی) تبریز: انتشارات نیما.
۱۲. امام، محمد کاظم (۱۳۵۳) فلسفه در ایران باستان و مبانی حکمة الاشراق و افکار و آثار و تاریخچه زندگانی سهروردی. تهران: انتشارات نوریانی.
۱۳. امین، احمد (۱۹۵۹) سهروردی، ابن سینا و ابن طفیل. بی محل، بی ناشر.
۱۴. امین، ابوالقاسم؛ شکوهی‌نژاد، محسن (۱۳۶۳) زیست‌شناسی جانوری. تهران: امیرکبیر.
۱۵. ایزدی، سیروس (۱۳۵۶) روانشناسی شخصیت از دیدگاه مکاتب. تهران: دهخدا.
۱۶. بارنت، آنتونی (۱۳۶۳) انسان. (ترجمه: محمدرضا باطنی، ماه طلعت نفرآبادی) تهران: نشر نو.
۱۷. باطنی، محمدرضا (۱۳۷۱) فرهنگ معاصر انگلیسی-فارسی. تهران: فرهنگ معاصر.
۱۸. بتولی، سید محمدعلی (۱۳۷۲) بحثی مختصر پیرامون علل و چگونگی شکل‌گیری اصول و مبانی نظریه دکتر زیگموند فروید. مقاله ارائه شده به سمینار بررسی توصیفی و تحلیلی مکتب روانکاوی در دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج در تیرماه ۱۳۷۳. برنده رتبه اول مقالات ارائه شده به سمینار.

۱۹. ————— (۱۳۷۳) شخصیت (Personality) از دیدگاه نوروساینس مدرن. مقاله ارائه شده به سمینار یافته‌های نوین در روانشناسی شخصیت. اسفندماه ۱۳۷۳. چاپ نشده.
۲۰. ————— (۱۳۷۳) بحثی پیرامون مسئله قدیمی «ذهن - بدن» (Mind - Body Problem) و پاسخ نوروساینس مدرن به آن. مقاله ارائه شده به فرهنگستان علوم جمهوری اسلامی ایران. تیرماه ۱۳۷۴. چاپ نشده.
۲۱. ————— (۱۳۷۴) فلسفه روانشناسی آزمایشی و رابطه آن با نوروساینس مدرن. مقاله ارائه شده به سمینار روانشناسی تجربی پیشرفته در دانشگاه آزاد اسلامی واحد کرج. مهرماه ۱۳۷۴ و سمینار نوروساینس در بیمارستان شهدا (دانشگاه علوم پزشکی شهید بهشتی).
۲۲. براهنی، محمدتقی؛ و همکاران (۱۳۶۸) واژه‌نامه روانشناسی و زمینه‌های وابسته. تهران: فرهنگ معاصر.
۲۳. پرونو، فرانک (۱۳۷۰) فرهنگ توصیفی اصطلاحات روانشناسی (ترجمه: مهشید یاسائی، فرزانه طاهری) تهران: طرح نو.
۲۴. بلوم، جerald اس. (۱۳۶۳) نظریه‌های روانکاوی شخصیت (ترجمه: هوشنگ حقنویس) تهران: امیرکبیر.
۲۵. بهزاد، محمود (۱۳۵۷) تئوری تکامل و روانشناسی. تهران: انتشارات جاویدان.
۲۶. ————— (۱۳۶۰) ژتیک. تهران: انتشارات جاویدان.
۲۷. بیانی، مهدی (۱۳۱۷) دور رساله فارسی از شیخ شهاب‌الدین سهروردی از روی يك نسخه خطی هفتصد ساله. تهران. بی‌ناشر.
۲۸. پایکین، ریچارد؛ استرول، آروم (۱۴۰۲ ه.ق) کلیات فلسفه (ترجمه و اضافات: سیدجلال‌الدین مجتبوی) تهران: حکمت.
۲۹. پروین، لارنس ای. (۱۳۷۲) روانشناسی شخصیت (ترجمه: محمدجعفر جوادی، پروین کدیور) تهران: مؤسسه رسا.
۳۰. پورداد، ابراهیم (بی‌تاریخ) ادبیات مزدیسنا؛ یشتها. تهران. بی‌ناشر.
۳۱. ————— (بی‌تاریخ) گاتها؛ سرودهای مقدس زرتشت. تهران. بی‌ناشر.
۳۲. پورنامداریان، تقی (۱۳۶۷) رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی: تحلیلی از داستانهای عرفانی - فلسفی ابن سینا و سهروردی. تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۳۳. پیترز، آر. اس. (۱۳۵۸) تاریخ و مکاتب روانشناسی، جلد اول (ترجمه: غلامعلی سرمد) تهران: انتشارات مدرسه عالی پارس.
۳۴. تبریزی، غلامرضا (۱۳۷۳) نگرشی بر روانشناسی یونگ. مشهد: انتشارات جاودان خرد.

۳۵. حائری روحانی، علی (۱۳۶۸) فیزیولوژی اعصاب و غدد. تهران: سمت.
۳۶. دامپی، یر (۱۳۷۱) تاریخ علم (ترجمه: عبدالحسین آذرنگ) تهران: سمت.
۳۷. داناسرشت، اکبر (۱۳۱۴) خلاصه افکار سهروردی و ملاصدرا. بی محل. بی ناشر.
۳۸. راس، آلن. ا. (۱۳۷۳) روان شناسی شخصیت (ترجمه: سیاوش جمالفر) تهران: بعثت.
۳۹. رستاک، ریچارد (۱۳۷۲) مغز آخرین مرز (ترجمه: هوشنگ گودرزی) تهران: نشر دانا.
۴۰. رندل، ج. ه.؛ باککر، ج. (۱۳۶۳) در آمدی به فلسفه (ترجمه: امیر جلال الدین اعلم) تهران: انتشارات سروش.
۴۱. زیست شناسی عمومی (۱۳۶۳) هیئت مؤلفان. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۴۲. سجادی، جعفر (۱۳۶۳) شهاب الدین سهروردی و سیری در فلسفه اشراق. تهران: انجمن فلسفه.
۴۳. سرانو، میگوئل (۱۳۷۳) بایونگ و هسه (ترجمه: سیروس شمیسا) تهران: انتشارات فردوس.
۴۴. سهروردی، شهاب الدین (۱۳۴۸) مجموعه آثار فارسی (تصحیح، تحشیه و مقدمه: سیدحسین نصر) تهران: قسمت ایرانشناسی انستیتو فرانسوی پژوهشهای علمی در ایران.
۴۵. _____ (۱۳۵۵) مجموعه مصنفات (تصحیح و مقدمه: هنری کوربن) تهران: انجمن فلسفه در ایران.
۴۶. _____ (۱۳۶۱) حکمة الاشراق (ترجمه و شرح: جعفر سجادی) تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۴۷. _____ (۱۳۶۱) رساله عقل سرخ. تهران: انتشارات مولی.
۴۸. _____ (۱۳۶۴) بیگانگی در باخترزمین (ترجمه: حسین خراسانی) تهران: بعثت.
۴۹. سیاسی، علی اکبر (۱۳۲۷) عرفان و ابن سینا. مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران. سال اول شماره ۳.
۵۰. _____ (۱۳۷۱) نظریه های شخصیت. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۵۱. سیدصالحی، سیدعلی؛ و همکاران (۱۳۷۳) نظریه نگاشتهای غیر خطی سلسله مراتبی انجمنی واحدهای گفتاری بعنوان رهیافتی به سوی نحوه عملکرد مغز انسان در درک و شناخت. مقاله ارائه شده به هفتمین کنفرانس مهندسی پزشکی ایران. ۲۷ الی ۳۰ آذرماه ۱۳۷۳ در دانشگاه صنعتی شریف. تهران: منتشر شده در مجموعه مقالات کنفرانس فوق الذکر در صفحات ۱۸۰ الی ۱۸۷.
۵۲. شاملو، سعید (۱۳۶۳) مکتب ها و نظریه ها در روانشناسی شخصیت. تهران: چهر.
۵۳. شایگان، داریوش (۱۳۵۵) بتهای ذهنی و خاطره ازل. تهران: امیر کبیر.
۵۴. _____ (۱۳۶۲) ادیان و مکتبهای فلسفی هند. تهران: امیر کبیر. ۲ جلد.

۵۵. شعاری نژاد، علی اکبر (۱۳۶۴) فرهنگ علوم رفتاری. تهران: امیرکبیر.
۵۶. شنایدر، پیر ب. (۱۳۶۷) روانشناسی پزشکی (ترجمه: محمدحسین سروری) تهران: انتشارات سخن.
۵۷. شولتز، دوان پی؛ شولتز، سیدنی الن (۱۳۷۲) تاریخ روانشناسی نوین (ترجمه: علی اکبر سیف و همکاران) تهران: رشد.
۵۸. شولتز، دوان (۱۳۶۲) روانشناسی کمال، الگوهای شخصیت سالم (ترجمه: گیتی خوشدل) تهران: نشر نو.
۵۹. صفا، ذبیح‌الله (۱۳۵۶) تاریخ علوم عقلی در تمدن اسلامی تا واسط قرن پنجم. تهران: امیرکبیر.
۶۰. طباطبائی، سیدمحمدحسین (بی تاریخ) اصول فلسفه و روش رئالیسم (مقدمه و پاورقی: مرتضی مطهری) تهران: دفتر انتشارات اسلامی.
۶۱. عسکری خانقاه، اصغر؛ کمالی، محمدشریف (۱۳۶۴) مقدمه بر انسان‌شناسی زیستی. تهران: توس.
۶۲. غنی، قاسم (۱۳۳۰) تاریخ تصوف در اسلام. ۲ جلد. تهران: بی‌ناشر.
۶۳. ——— (۱۳۵۶) بحثی در تصوف. تهران: انتشارات زوار.
۶۴. فروم، اریک (۱۳۶۵) بحران روانکاوی. (ترجمه: اکبر تبریزی) تهران: مروارید.
۶۵. فرهنگ فلسفه و علوم اجتماعی (بی تاریخ) هیئت مؤلفان. تهران: پژوهشگاه علوم انسانی.
۶۶. فره‌وشی، بهرام (۱۳۳۷) یسنا. جلد دوم. تهران: بی‌ناشر.
۶۷. ——— (۱۳۴۰) یسنا. جلد اول. تهران: بی‌ناشر.
۶۸. فشاهی، محمدرضا (۱۳۵۴) مقدمه‌ای بر سیر تفکر در قرون وسطی. تهران: انتشارات گوتنبرگ.
۶۸. فلسفه در ایران، مجموعه مقالات فلسفی (۱۳۶۳) گروه مؤلفان. تهران: انتشارات حکمت.
۶۹. فوردهام، فریدا (۱۳۵۱) مقدمه‌ای بر روانشناسی یونگ (ترجمه: مسعود میربهاء) تهران: انتشارات اشرفی.
۷۰. فولر، هورست (۱۳۷۱) زیست‌شناسی نوین (ترجمه: غلامرضا نورزاد) مشهد: جهاد دانشگاهی.
۷۱. کالات، جیمز دبلیو. (۱۳۷۳) روانشناسی فیزیولوژیک جلد اول (ترجمه: اسماعیل بیابانگرد، احمدعلی پور) تهران: دانشگاه شاهد.
۷۲. کربز؛ دیویس (۱۳۷۳) مقدمه‌ای بر اکولوژی رفتار (ترجمه: عبدالحسین وهازاده) مشهد: جهاد دانشگاهی.
۷۳. کرو، آلبر دو (۱۳۵۴) سرگذشت زندگی (ترجمه: سیدعبدالحسین رحیمی لاریجانی) تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۷۴. کوربن، هنری (۱۳۲۵) روابط حکمت اشراق و فلسفه ایران باستان: محرکهای زرتشتی در فلسفه

- اشراق (ترجمه: احمد فردید، عبدالحمید گلشن) تهران: انجمن ایرانشناسی.
۷۵. ——— (۱۳۳۱) ابن سینا و تمثیل عرفانی: قصه حی بن یقظان. تهران: انتشارات انجمن آثار ملی.
۷۶. ——— (۱۳۵۸) تاریخ فلسفه اسلامی از آغاز تا درگذشت ابن رشد (باهمکاری: حسین نصر، عثمان یحیی) ترجمه: اسدالله مبشری. تهران: امیرکبیر.
۷۷. کوهن، تامس س. (۱۳۶۹) ساختار انقلابهای علمی (ترجمه: احمد آرام) تهران: انتشارات سروش.
۷۸. محمودی بختیاری، علیقلی (۱۳۵۸) زمینه فرهنگ و تمدن ایران. دفتر یکم: نگاهی به عصر اساطیر. تهران: بی ناشر.
۷۹. مشکوةالدینی، عبدالمحسن (۱۳۶۱) نظری به فلسفه صدرالدین شیرازی «ملاصدرا». تهران: آگاه.
۸۰. معین، محمد (۱۳۵۵) مزدیسنا و ادب پارسی. تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
۸۱. مکتبهای روانشناسی و نقد آن (۱۳۶۹) هیئت مؤلفان. تهران: انتشارات سمت.
۸۲. منصور، محمود؛ و همکاران (۱۳۵۶) لغت نامه روانشناسی. تهران: انتشارات لوحه.
۸۳. منینگ، اوبری (۱۳۷۲) مقدمه ای بر رفتارشناسی (ترجمه: عبدالحسین وهاب زاده) مشهد: نشر نیکا.
۸۴. مولر، ف. ل. (۱۳۶۷) تاریخ روان شناسی. جلد اول (ترجمه: علیمحمد کاردان) تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸۵. ——— (۱۳۶۸) تاریخ روان شناسی. جلد دوم (ترجمه: علیمحمد کاردان) تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۸۶. میزیاک، هنریک؛ سکستون، ویرجینیا (۱۳۷۱) تاریخچه و مکاتب روان شناسی (ترجمه: احمد رضوانی) مشهد: آستان قدس رضوی.
۸۷. نصر، سیدحسین (۱۳۶۱) سه حکیم مسلمان (ترجمه: احمد آرام) تهران: کتابهای جیبی.
۸۸. واتز، آلن (۱۳۶۲) روان درمانی در مشرق زمین و مغرب زمین (ترجمه: پرویز داریوش، نسرین پودات) تهران: رواق.
۸۹. ولز، هاری کی. (۱۳۵۶) نقدی بر فرویدیسم از دیدگاه روانشناسی علمی (ترجمه: نصرالله کسرائیان) تهران: شبگیر.
۹۰. هال، لوئیس و. ه. (۱۳۶۳) تاریخ و فلسفه علم (ترجمه: عبدالحسین آذرنگ) تهران: سروش.
۹۱. هال، ورنون (۱۳۶۹) راهنمای نظریه های روانشناسان بزرگ (ترجمه: احمد به پژوه، رمضان دولتی) تهران: رشد.

۹۲. هرگنهان، بی. آر. (۱۳۷۱) مقدمه‌ای بر نظریه‌های یادگیری (ترجمه: علی اکبر سیف) تهران: فرهنگ معاصر.
۹۳. همائی، جلال‌الدین (۱۳۶۲) تصوف در اسلام. تهران: نشر هما.
۹۴. ————— (۱۳۶۳) تاریخ علوم اسلامی. تهران: نشر هما.
۹۵. ————— (۱۳۶۳) شعوبیه. اصفهان: کتابفروشی صائب.
۹۶. هوپر، جودیت؛ ترسی، دیک (۱۳۷۲) جهان شگفت‌انگیز مغز (ترجمه: ابراهیم یزدی) تهران: انتشارات قلم.
۹۷. هیلگارد، ارنست؛ باور، گوردون (۱۳۶۷) نظریه‌های یادگیری (ترجمه: محمدنقی براهنی) تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
۹۸. یزدی، ابراهیم (۱۳۷۳) مبانی ژنتیک مولکولی. تهران: انتشارات اطلاعات.
۹۹. یونگ، کارل گوستاو (۱۳۵۰) پاسخ به ایوب (ترجمه: فؤاد روحانی) تهران: بنگاه ترجمه و نشر کتاب.
۱۰۰. ————— (۱۳۵۴) روانشناسی و دین (ترجمه: فؤاد روحانی) تهران: کتابهای جیبی.
۱۰۱. ————— (۱۳۵۹) انسان و سمبولهایش (ترجمه: ابوطالب صارمی) تهران: پایا و امیرکبیر.
۱۰۲. ————— (۱۳۶۸) چهار صورت مثالی؛ مادر، ولادت مجدد، روح، مکار (ترجمه: پروین فرامرزی) مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰۳. ————— (۱۳۷۱) خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها (مترجم: پروین فرامرزی) مشهد: آستان قدس رضوی.
۱۰۴. ————— (۱۳۷۲) جهان‌نگری (ترجمه و تألیف: جلال ستاری) تهران: توس.
۱۰۵. ————— (۱۳۷۲) روانشناسی ضمیر ناخودآگاه (ترجمه و تألیف: محمدعلی امیری) تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
۱۰۶. بی‌چینگ، کتاب تقدیرات (۱۳۶۷) پیشگفتار از: کارل گوستاو یونگ. (ترجمه: سودابه فضاییلی) تهران: نشر نقره.