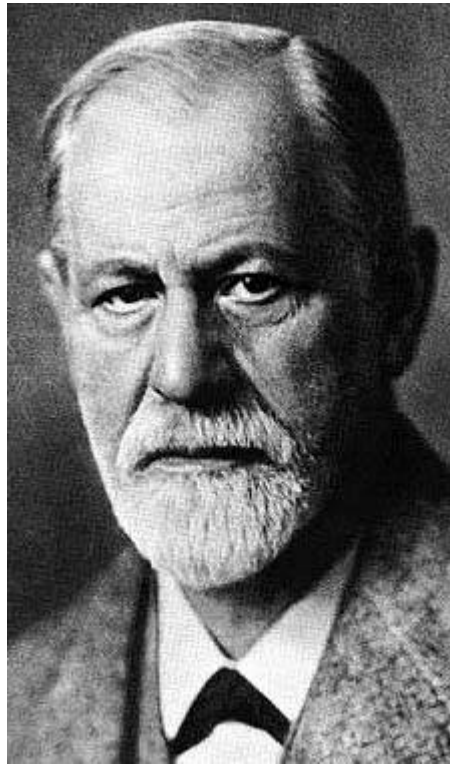


زیگموند فروید



زیگموند فروید به عنوان بنیان گذار روانکاوی بیش از هر کس دیگری در تاریخچه روانشناسی هم به شدت مورد تحسین قرار گرفته است و هم به خاطر نظریه هایش به طرز بیرحمانه ای از او انتقاد شده است. به عنوان یک شخص هم تکریم و هم محکوم شده است و به عنوان یک دانشمند بزرگ بدعتگذار و کلاه بردار معرفی گردیده است. تحسین کنندگان و منتقدان فروید قبول دارند که تاثیر او بر روان شناسی، روان درمانی و نحوه ای مه مردم جوامع غربی درباره خود ما اندیشند بیش از هر کس دیگری بوده که تاریخ علم به یاد دارد.

فروید در ششم ماه مه 1856 در شهر فریرگ (اکنون پریبور جمهوری چک) متولد شد. در سال 1990 این شهر نام میدان استالین خود را به میدان فروید تغییر داد. پدر فروید تاجر نسبتاً ناموفق فرش بود. هنگامی که کار و کاسبی وی در موراوی با شکست مواجه شد خانواده او به لایپزیک آلمان و بعداً وقتی که فروید 4 سال داشت به وین اتریش مهاجرت کردند. فروید نزدیک به 80 سال در وین ماند.

زمانی که فروید به دنیا آمد پدرش 40 سال و مادرش (زن سوم پدر فروید) تنها 20 سال داشت. پدر سخت گیر و خودکامه بود. فروید هنگام بزرگسالی خصومت، انزجار و خشم کودکی خود را نسبت به پدرش به خاطر می آورد. او نوشت که در سن 2 سالگی نسبت به پدرش احساس برتری می کرد. این موقعیت زمینه را برای ایجاد مفهوم عقده ادیپ (بخش مهم نظام فروید و جزء سازنده کودکی وی) آماده کرد. در واقع مقدار زیادی از نظریه فروید بازتابی از تجربیات کودکی اوست و از این رو ماهیت آن را می توان زندگینامه ای دانست.



فروید و مادرش

مادر فروید نسبت به فرزند اول خود احساس غرور می کرد و متقاعد شده بود که وی مرد بزرگی خواهد شد. از جمله ویژگیهای شخصیت دیرین فروید درجه بالایی از اعتماد به نفس، آرزوی شدید برای موفق شدن و رویای شهرت و آوازه بودند. فروید که تاثیر توجه و حمایت مداوم مادرش را در جمله زیر منعکس می کند نوشت: "مردی که محبوب بی چون و چرای مادرش بوده است در تمام طول زندگی احساس یک فاتح را دارد احساس اطمینان از موفقیت که اغلب موجب

موفقیت واقعی می شود".

در خانواده فروید هشت فرزند وجود داشت که دو نفر از آنها برادران ناتنی بزرگسال فروید همراه با کودکانشان بودند. نزدیکترین همدم دوران کودکی فروید برادرزاده اش بود یک سال بزرگتر بود. فروید برادرزاده اش را به صورت منبع دوستی ها و بیزاری های بعدی خود توصیف کرد. فروید از تمام کودکان خانواده بدش می آمد و هنگامی که رقیبی برای محبت مادرش به دنیا می آمد احساس حسادت و خشم می کرد.

فروید از همان سالهای نخستین سطح بالایی از هوش را نشان داد که والدین او به پرورش آن کمک کردند. برای مثال خواهران او اجازه نواختن پیانو را نداشتند مبادا که صدای آن مطالعات فروید را آشفته کند. به او اتاقی اختصاصی داده شده بود که بیشتر وقت خود را در آن می گذراند و حتی غذایش را در آنجا می خورد تا وقت مطالعاتش را از دست ندهد. اتاق وی تنها اتاق آپارتمان بود که چراغ نفتی با ارزشی داشت و باقی افراد خانواده از شمع استفاده می کردند.



خانه ای که فروید در آن به دنیا آمده

فروید یک سال زودتر از معمول وارد دبیرستان شد و اغلب شاگرد اول بود. فروید که زبان آلمانی و عبری را به راحتی صحبت می کرد در مدرسه بر زبانهای لاتین، یونانی، فرانسوی و انگلیسی تسلط یافت و ایتالیایی و اسپانیایی را خودش یاد گرفت. وی از سن 8 سالگی از خواندن آثار شکسپیر به انگلیسی لذت می برد.

فروید علایق زیادی داشت که از جمله آنها تاریخ نظامی بود. اما هنگامی که زمان انتخاب شغل فرارسید در میان مشاغل معدودی که در وین برای یک یهودی گشوده بود وی پزشکی را برگزید. علت این انتخاب این نبود که وی آرزو داشت پزشک شود بلکه او معتقد بود که مطالعات پزشکی به حرفه ای در پژوهش علمی خواهد انجامید که ممکن بود شهرتی را که عمیقاً دوست داشت برایش به ارمغان آورد. در حالی که فروید مشغول کامل کردن مطالعه برای درجه پزشکی خود در دانشگاه وین بود به انجام پژوهش فیزیولوژیکی روی نخاع شوکی ماهی و بیضه های مارماهی پرداخت و از این طریق خدمت شایسته ای به این رشته کرد.

هنگامی که فروید در دانشکده پزشکی بود آزمایش با کوکائین را نیز آغاز کرد. وی این دارو را خودش مصرف کرد و اصرار داشت که نامزد، خواهران و دوستانش نیز آن را امتحان کنند. او به این ماده بسیار علاقه مند شد و آن را دارویی اعجاب آور و سحرآمیز دانست که بسیاری از بیماریها را درمان می کند و می تواند وسیله ای برای بدست آوردن شهرتی که آرزوی آن را داشت باشد.

او در سال 1884 مقاله ای درباره آثار مفید کوکائین منتشر کرد. بعداً این مقاله را از عوامل کمک کننده به شیوع مصرف کوکائین در اروپا و آمریکا دانستند که بیش از 30 سال یعنی تا دهه 1920 ادامه داشت. فروید قویاً به خاطر کمک به برداشتن عنان شیوع کوکائین مورد انتقاد قرار گرفت. این موضوع به جای شهرت برای او بدنامی آورد و برای باقی عمرش سعی کرد حمایت پیشین خود را از این دارو از بین ببرد و کلیه اشاراتی را که به این دارو نموده بود از کتابنامه خود حذف کرد. با این وجود وی شخصاً به مصرف این دارو تا میانسالی ادامه داد.

فروید می خواست پژوهشهای علمی خود را در موقعیت دانشگاهی ادامه دهد اما ارنست بروک (استاد دانشکده پزشکی و مدیر موسسه فیزیولوژیک که فروید در آنجا کار می کرد) این تمایل را به سبب شرایط مالی فروید به یاس مبدل کرد. او به اندازه ای تهیدست بود که نمی توانست سالها صبر کند تا بتواند یکی از معدود کرسیهای استادی را به دست آورد. فروید با بی میلی پذیرفت که حق با بروک است بنابراین تصمیم گرفت در امتحانات پزشکی شرکت کند و به عنوان یک پزشک به شغل آزاد پزشکی اشتغال یابد. وی در سال 1881 به دریافت درجه دکتری نایل شد و به عنوان متخصص بالینی اعصاب به کار پرداخت. او کار طبابت را پرجاذبه تر از آنچه که پیش بینی کرده بود نیافت اما واقعتهای اقتصادی در این میان پیروز شد.

فروید با "مارتا برنایس" که او نیز مانند خودش فقیر بود نامزد شد و آنها ازدواجشان را چند بار به دلیل مشکلات مالی به تعویق انداختند. فروید در سالهای روابط عاشقانه اش با مارتا نسبت به هر کسی که می خواست توجه و محبت او را به خود جلب کند و حتی اعضای خانواده خود مارتا به شدت حسادت می ورزید. فروید در نامه ای به وی نوشت: "از این به بعد تو در خانواده ات چیزی جز یک مهمان نیستی. من تو را به هیچ کس نخواهم داد. اگر نمی توانی به اندازه کافی به من علاقه مند باشی و از خانواده ات چشم پوشی کنی در این صورت ناگزیر من را از دست می دهی زندگی را تبه می کنی و دست آخر از خانواده ات چیزی به دست نمی آوری. در طبیعت من تمایل ظالمانه ای وجود دارد." سرانجام پس از یک دوره نامزدی چهار ساله که با ناکامی همراه بود این ازدواج صورت گرفت اما فروید ناگزیر بود که پول قرض کند و حتی ساعتیهایشان را گرو بگذارد. البته سرانجام وضعیت آنان بهتر شد اما فروید آن سالهای اولیه فقر را هرگز فراموش نکرد. ساعتیهای طولانی کار فروید مانع می شد که وقت زیادی را با همسر و فرزندانش (که شش تن بودند) بگذراند. او همچنین تعطیلات را به تنهایی یا با خواهرزنش "مینا" می گذراند زیرا مارتا قادر نبود در پیاده روی و گردشی که فروید برای خود ترتیب می داد او را همراهی کند.

فروید در این سالها با "ژوزف بروئر" پزشکی که به سبب مطالعاتش در مورد دستگاه تنفس و کشف کارکرد مجاری نیمدایره ای شهرت یافته بود دوست شد. بروئر که پزشک حاذق و موفقی بود دوستی و ریزی خود را از فروید جوان و تهیدست دریغ نکرد و حتی مبلغی به وی قرض داد. بروئر برای فروید به منزله پدر بود و بروئر نیز آشکارا فروید را به عنوان برادر باهوش و کوچکترش تلقی می کرد. بروئر در نامه ای به یکی از دوستانش نوشت: "هوشمندی فروید به اوج خود می رسد و من مانند مرغی که به شاهین خیره شده باشد او را نظاره می کنم". آن دو اغلب در مورد بعضی از بیماران بروئر از جمله "آنا" که شرح حال او محور اصلی تحول روانکاوی است به بحث می پرداختند. گزارش بروئر درباره شرح حال "آنا

ا" در تحول روانکاوی اهمیت دارد زیرا روش تخلیه هیجانی یعنی معالجه از راه صحبت کردن را که در آثار فروید به گونه ای برجسته نمایان است به او معرفی کرد.

در 1885 یک بورس پژوهشی به فروید امکان داد تا چهار ماه و نیم در فرانسه زیر نظر "شارکو" به مطالعه پردازد. او استفاده شارکو از هیپنوتیزم را در درمان بیماران هیستریکی مشاهده کرد و به تدریج چهره پدرش را در این مرد یافت و حتی فکر می کرد اگر بتواند با دختر شارکو ازدواج کند چقدر این وصلت در موقعیت شغلی وی اثر خواهد گذاشت. او در نامه ای به مارتا نوشت که این زن جوان در اندیشه وی تا چه اندازه جذاب می نمود. شارکو همچنین نقش امیال جنسی را در رفتار هیستریکی به فروید گوشزد کرد. شبی در یک مهمانی فروید ادعای شارکو را دایر بر اینکه مشکلات یکی از بیمارانش اساس جنسی دارد شنید.

در 1895 فروید و بروئر "پژوهشهایی درباره هیستری" را منتشر کردند که اغلب نقطه آغاز رسمی روانکاوی تلقی می شود هر چند فروید کلمه روانکاوی را تا یک سال پس از آن به کار نبرد. چند مقاله مشترک و چند شرح حال موردی از جمله شرح حال "آنا" محتوای این کتاب را تشکیل می دادند. گرچه این کتاب با برخی انتقادهای منفی روبه رو شد در مجله های علمی و ادبی سرتاسر اروپا اظهار نظرهای مثبتی نیز درباره آن به عمل آمد و خدمت با ارزشی در این زمینه به شمار می رفت. این آغازی برای شهرت قطعی هر چند نسبتاً کم برای فروید که در جستجویش بود محسوب می شد. اما نگرش جزمی فروید نسبت به کارش بروئر را آزرده خاطر ساخت و در طی چند سال رابطه آنها به کلی قطع شد. فروید از مردی که آن همه به وی خدمت کرده بود دلگیر شد چنانکه گفته بود دیدار صرف بروئر در او این میل را بوجود می آورد تا به کشور دیگری مهاجرت کند. با وجود این فروید امتیاز پیشگامی درمان بیماری هیستری را برای بروئر محفوظ داشت. وقتی که بروئر در سال 1925 در گذشت خشم فروید نسبت به وی فروکش کرده بود. بنابراین به منسبت در گذشت بروئر یک آگهی پر احساس نوشت و از فضیلت او به عنوان استادش ستایش کرد. او همچنین نامه تسلیت آمیزی برای پسر بروئر فرستاد و در آن نوشت: "پدر مرحومت در بوجود آوردن علم جدید ما نقشی ارزنده ایفا کرد."

فروید به طور مستمر درباره خطر فعالیت جنسی حتی برای کسانی که روان رنجور نبودند مطلب نوشت و اظهار می داشت که ما باید بکوشیم تا خود را از این "نیاز معمول حیوانی" بالاتر بکشیم. او نوشت عمل جنسی انسان را پست می کند و روان و بدن را آلوده می سازد. در 1897 که 41 ساله بود گزارش داد که فعالیتهای جنسی را شخصاً کنار گذاشته است و به دوستی نوشت "شوق جنسی برای شخصی مانند من دیگر بی فایده است". فروید گاه و بی گاه دچار ناتوانی جنسی می شد و گاهی به سبب بیزاری از روشهای پیشگیری از آبستنی معمول در آن زمان از عمل جنسی خودداری می کرد. در همان زمان که فروید تصمیم گرفت فعالیت جنسی را کنار بگذارد کار تاریخی خودکاوی یا تحلیل شخصی را آغاز کرد. این زمان شدیدترین دوره آشفتگی فروید محسوب می شد و در عین حال یکی از خلاق ترین مراحل زندگی او بود. فروید نوشت: "مهمترین بیمار برای من شخص خودم بود". او خودکاوی را به عنوان وسیله ای برای درک بهتر خویش و بیمارانش در پیش گرفت و روشی را که به کار برد تحلیل رویا نام داشت. خودکاوی او تقریباً دو سال به طول انجامید و سرانجام در کتاب "تعبیر رویاها" انتشار یافت کتابی که امروزه اثر عمده وی تلقی می شود. این کتاب مورد تحسین همگان قرار نگرفت اما اظهار نظرهای جالب زیادی درباره آن نوشته شد. در زوربخ مرد جوانی به نام "کارل یونگ" این کتاب را خواند و به

سرعت هوادار روانکاوای نوین شد. سرانجام تعبیر رویاها به اندازه ای موفقیت پیدا کرد که در زمان حیات فروید هشت بار تجدید چاپ شد. او تحلیل رویا را به عنوان یک روش استاندارد برای روانکاوای انتخاب کرد و در بقیه عمر خود همه روزه نیم ساعت آخر روز را به خوگاوای اختصاص داد.

بالاخره در اوایل دهه 1900 دانشمندانی چون "ویلیام جیمز" که در حال احتضار بود افکار پرمخاطره فروید را به عنوان نظامی که روان شناسی قرن بیستم را شکل خواهد داد تصدیق کردند. در واقع او همراه با گروه برجسته ای از همکارانی که به انجمن روانکاوای وین پیوسته بودند روان شناسی قرن بیستم را شکل داد. اغلب این همکاران به پیشرفت روانکاوای کمک کردند ولی فروید اصرار داشت که فقط خود او به عنوان بنیان گذار حق دارد تعیین کند چه چیزی باید روانکاوای نامیده شود. این مسئله باعث شد که مغزهای متفکری چون "آدلر و یونگ" انجمن روانکاوای را ترک کنند و نظام های خود را بوجود آورند. فروید آنان را خائنین به آرمان دانست و هرگز آنها را نبخشید. در سال ۱۹۰۹ فروید از جامعه روانشناسی امریکا قدردانی رسمی دریافت کرد. از او برای یک رشته سخنرانی دعوت شد که در آنجا به او درجه دکترای افتخاری اهدا کردند.



فروید به همراه دوستان و همکاران (یونگ، هال و ...) در امریکا

افراد زیادی از نبوغ فروید تعریف می کردند ولی خود او در سراسر زندگی اش از اینکه مغز بزرگتری به او داده نشده است شاک می بود. فروید شخصا باور داشت که مهمترین ویژگی او "جسارت" اوست. مطمئنا یورش به اعماق ناشناخته انسان و اعلام آنچه کشف کرده بود شهامت زیادی می خواست. اما موفقیت باعث نشد که فروید تعهدات خود را نسبت به فعالیتهای پژوهشی یا بیمارانش کاهش دهد. او روزی 18 ساعت کار می کرد که با دیدن بیماران از 8 صبح آغاز می شد و تا 1 بعدازظهر ادامه می یافت. 2 ساعت برای ناهار و قدم زدن با خانواده صرف می شد و دوباره از 3 بعدازظهر تا 9 یا 10 شب بیماران را می دید. مدتی را صرف شام و قدم زدن با همسرش می کرد و تا 1 یا 2 بامداد به نامه ها و کتابها می پرداخت. احساس تعهد او نسبت به کارش فوق العاده بود.

در طول سالهای 1920 و 1930 که فروید به اوج موفقیت خود رسیده بود سلامتی او شروع به تحلیل رفتن می کرد. او از سال 1923 تا زمان مرگش که 16 سال بعد بود تحت 33 عمل جراحی برای سرطان دهان قرار گرفت زیرا او روزانه 20 سیگار برگ می کشید. در سال 1938 نازیها اتریش را اشغال کردند ولی به رغم اصرار دوستانش فروید ترک کردن وین را نپذیرفت. چندین بار خانه او مورد هجوم دارودسته نازیها قرار گرفت. پس از این دختر او "آنا" دستگیر شد فروید موافقت کرد که وین را ترک کند و به لندن برود. چهار خواهر او در اردوگاه کار اجباری نازیها مردند.



آنا فروید (دختر فروید)

سلامتی فروید به نحو چشمگیری تحلیل رفت اما او از نظر عقلانی هوشیار ماند و تقریباً تا آخرین روز زندگی اش به کار ادامه داد. در اواخر سپتامبر 1939 او به پزشک خود ماکس شور گفت: "اکنون این زندگی جز شکنجه چیز دیگری نیست و دیگر معنی ندارد" دکتر قول داده بود که اجازه نخواهد داد فروید بیهوده رنج بکشد. او طی 24 ساعت بعدی سه بار مرفین به او تزریق کرد که هر مقدار مصرف آن بیشتر از اندازه لازم برای تسکین درد بود و سالهای طولانی درد فروید را به پایان رساند

آثار ترجمه شده فروید:

هذیان و رویا - روانکاوی و تحریم زناشویی با محارم - توتم و تابو - روان شناسی - مفهوم ساده روانکاوی - اصول و مبانی روان شناسی - روان شناسی آینده یک پندار - پیدایش روانکاوی درباره هیستری - لئوناردو داوینچی - مهمترین گزارشهای آموزشی تاریخ روانکاوی - پسیکانالیز روانکاوی برای همه - تفسیر خواب - موسی و یکتا پرستی - سه رساله درباره تئوری میل جنسی - کاربرد تداعی آزاد در روانکاوی کلاسیک - آینده یک پندار - پنج گفتار از فروید - پنج گفتار در بیان روانکاوی - تمدن و ملالتهای آن - اصول روانکاوی بالینی - مبانی روانکاوی - آسیب شناسی روانی زندگی روزمره - اشتباهات لپی - تعبیر خواب و بیماریهای روانی - روانکاوی

فروید - تکامل روانی - جنسی

نظریه فروید بر این اساس بنا شده است که رفتاری که انسان در بزرگسالی بروز می دهد، تحت تاثیر امیال و انگیزه هایی قرار دارد که در کودکی در نهاد شکل گرفته اند. فروید ادعا می کند که بیشتر این انگیزه ها در ارتباط با سکس و فانتزیهای سکسی است که جامعه آنها را ممنوع کرده است و بوسیله مکانیسم دفاعی خود پنهان شده اند. مطابق این نظریه، انگیزه های جنسی که در نهاد برانگیخته می شوند، از هفته های آغازین زندگی وجود دارند و بخشی طبیعی از رشد انسان را تشکیل می دهند.

تئوری تکامل روانی - جنسی فروید، بسیار بحث برانگیز بوده است. البته فروید اعتقاد ندارد که انگیزه جنسی تنها انگیزه و غریزه انسان است بلکه می گوید این انگیزه مهمترین غریزه انسان است و بر این باور است که در رفتار انسانی، این غریزه مرکزیت دارد.

بر اساس نظریه فروید، روان رنجوریهای بزرگسالی نتایج پاسخ های نامناسب به مسائلی هستند که در کودکی، در یکی از مراحل تکامل روانی - جنسی تجربه می شوند. در هر مرحله این تکامل روش مشخصی برای کامیابی وجود دارد و درجه و نوع کامیابی کودک به رفتار والدین با او بستگی دارد. هم کامیابی مفرط و هم ناکامی شدید، می توانند اثراتی ماندگار در شخص به جا بگذارند.

حالت تعادل هنگامی است که شخص به اندازه کافی کامیاب می شود و از مرحله ای به مرحله ای دیگر قدم می گذارد.

مراحل تکامل جنسی - روانی

فروید تکامل جنسی - روانی را به پنج مرحله تقسیم می کند:

1. دهانی
2. مقعدی
3. نرینگی
4. نهفتگی
5. تناسلی

در هر مرحله، مناطق متفاوتی از بدن کودک، مرکز دریافت لذت و کامیابی جنسی می باشد. همانطور که گفته شد، در هر مرحله تضادهایی بین انگیزه جنسی و قوانین اجتماعی وجود دارد. پاسخ مناسب به این تضادها باعث می شود تا کودک مرحله ای را پشت سر بگذارد و به مرحله ای دیگر برود. پاسخ نامناسب باعث تثبیت کودک در مرحله ای می شود که در آن قرار دارد.

مرحله دهانی (از سن 0 تا 1.5 سالگی)

در این مرحله، مکان کامیابی، دهان می باشد. مرحله دهانی به دو زیر مرحله تقسیم می شود: 1. زیرمرحله پذیرا که در آن کودک می مکد و قورت می دهد. 2. زیرمرحله گازگرفتن که کودک در این مرحله پرخاشگر می شود و احساس دو گانه ای بروز می دهد. طبق گفته فروید، گازگرفتن انگشتان و سینه، نمایانگر احساس دو گانه عشق و تنفر است (واژه دوگانگی احساسات که بوسیله فروید به کار رفته به نظر ژک لکان واژه مناسبی برای نمایش توامان عشق و تنفر نیست. لکان برای بیان این احساس دو گانه از لغت ابداعی مهرانگین استفاده کرده است که در این مقاله نیز از این واژه استفاده می شود).

یکی از شکل های ظهور مهرانگین در مرحله دهانی تلفیق پرخاشگری و نوازش در این قسمت عمده بدن طفل است. دهان دارای دو کارکرد متناقض است: بوسه و نوازش از یک سو و گاز و دندان گرفتن از سوی دیگر. بلعیدن نیز می تواند نمایانگر پرخاشگری باشد. خلط و آب دهان ناشی از طرد و انزجار است و استفراغ نشان دهنده نفرت است و امتناع.

مشاهده کودکان و رابطه آنها با مادر از یک سو و با مواد غذایی از سوی دیگر تایید کننده این نکته است. این تبادل کشمکش آمیز به خوبی در رفتار آنها بر سر سفره غذا نمایان است. نمونه بیمارگونه این امر را می توان در نزد کودکان یا نوجوانان مبتلا به انورکسی روانی (امساک از غذا)، ملاحظه کرد. کودک حتی با وجود خطر مرگ همچنان از خوردن غذا امتناع می کند.

اگر تثبیت در این مرحله رخ دهد، می تواند شامل نشانه های زیر باشد:

- سیگار کشیدن
 - عادت به جویدن آدامس، مداد و ...
 - جویدن ناخن
 - پرخوری
 - مشروب خوری
 - بد زبانی و نیش و کنایه زدن
- نوزادانی که در این مرحله می مانند، در بزرگسالی می توانند به شخصیت های دهانی تبدیل شوند. اکثرا این افراد به شدت به دیگران وابسته اند و نیاز دارند تا تمام کارهایشان را افراد دیگر برایشان انجام دهند. البته نوع دیگر شخصیت های دهانی افرادی هستند کاملاً مستقل. افراد تثبیت شده در مرحله دهانی، زیر استرس می توانند از گونه ای به گونه ای دیگر (به شدت وابسته/کاملاً مستقل) تغییر کنند که این نمایشی از دکنترین تضادهای فروید است.
- تجربه نشان می دهد که گرایش زنان به تثبیت در مرحله دهانی به مراتب بیشتر از مردان است. مثلاً تعداد دخترانی که به انورکسی روانی دچار می شوند به سه برابر شمار پسران می رسد. تهوع نیز در زنان بیشتر دیده می شود.

مرحله مقعدی (از سن 1.5 تا 3 سالگی)

در این مرحله، مکان کامیابی رکتوم و مقعد است و کامیابی، احساس داشتن مدفوع در داخل بدن و دفع آن می باشد. در این مرحله کودک به اندازه کافی قادر به کنترل اسفینکتر است و می تواند از نگه داشتن مدفوع یا از بیرون راندن آن، لذت ببرد.

این مساله، از اولین چیزهایی است که کودک را دچار تضاد با جامعه می‌کند: او دوست دارد هر کجا و هر زمان که لذت می‌برد، دفع کند اما والدین می‌کوشند تا او در زمان و مکان خاصی عمل دفع را انجام دهد. در ذهن کودک این ایده شکل می‌گیرد که عشق والدین بدون شرط نیست و به این وابسته است که او چگونه رفتار می‌کند.

تفاوت اصلی بین مرحله دهانی و مقعدی این است که در مرحله مقعدی، کودک، مطلوب اصلی را در بدن خود ایجاد می‌کند و فضولات او فرآورده‌هایی هستند که از وجود خود او صادر می‌گردند. در خواست والدین این است که کودک آنگونه که آنها تعیین می‌کنند، دفع را انجام دهد. کودک ارزش دفع فضولات خود را برای والدین درک می‌کند و واکنش مناسب به درخواست آنها، برای او حالت دادن هدیه را پیدا می‌کند.

در اینجا نیز شاهد تبادل دیالکتیک میان والدین و کودک هستیم و ایهام موجود در آرزومندی والدین که مبتنی بر مهراکین آنهاست، عنصر اساسی را تشکیل می‌دهد. آنچه مهم است این است که والدین از طریق این تبادل، مرحله مقعدی خویش را دوباره تجربه می‌کنند. به عبارت دیگر رابطه آنها نسبت به مرحله مقعدی کودک، بیانگر مرحله مقعدی خودشان می‌باشد.

کودک پس از دفع فضولات، حالتی غرور آمیز به خود می‌گیرد و کامیابی او آشکار است. دوره مقعدی برای کودک دارای این معنا است که از این به بعد قدرت و برتری خاصی دارد زیرا در دفع، اختیار مطلق دارد. برتری از نکات اصلی دوره مقعدی است. شاید به همین دلیل است که این مرحله در زندگی مردها اهمیت بیشتری دارد.

مرحله مقعدی نیز شامل ایهام موجود بین پرخاشگری و ملاطفت است. همانطور که خلط و آب دهان و استفراغ نمایانگر طرد و انزجار و پرخاشگری هستند، مدفوع نیز چنین حالتی پیدا می‌کند. بنابراین، مدفوع، چیزی می‌شود اساساً کثیف. مشاهده کودکان نشان می‌دهد که در ابتدا فضولات برایشان اشیایی کثیف به شمار نمی‌رود.

تضادهای موجود در مرحله مقعدی، گاه به صورت عوارضی چون اسهال و یبوست، بروز می‌کند. اکثر موارد یبوست، ریشه روانی دارد. توجه به این نکته حائز اهمیت است که افراد بیشتر در هنگام سفر یا دوری از موطن به یبوست یا اسهال دچار می‌شوند.

وابسته به برخورد والدین نسبت به عمل دفع، تثبیت به دو شکل بروز می‌کند. اگر والدین کودک را در دفع به حال خود بگذارند و به او اجازه دهند که تا حد زیادی هنجارهای اجتماعی را نادیده بگیرد، تثبیت به صورت شخصیت برون ران انجام می‌شود. افرادی که دارای این تثبیت هستند به شدت ولنگار و شلخته‌اند، با سازماندهی مشکل دارند و بی‌دقت و بی‌ملاحظه‌اند. اگر والدین شدت عمل زیادی برای کنترل عمل دفع نشان دهند، کودک هنگام احساس حرکات روده اش، مضطرب می‌شود و سعی می‌کند تا چنین حرکاتی را متوقف کند. بدین صورت تثبیت به صورت شخصیت نگهدار انجام می‌شود. افراد دارای این شخصیت، بیش از حد تمیز و منظم‌اند و افرادی را که این گونه نیستند تحمل نمی‌کنند. این افراد همچنین می‌توانند بسیار بادقت، وسواسی، لجوج و خسیس باشند.

مرحله نرینگی (از سن 3 تا 5 سالگی)

مکان کامیابی در این مرحله دستگاه تناسلی است (آلت تناسلی در پسرها و کلیتوریس در دخترها). از نشانه‌های این مرحله، چه در دخترها و چه در پسرها، دستمالی و نوازش دستگاه تناسلی است (استمنای). مرحله نرینگی، چالش برانگیزترین مرحله تکامل روانی - جنسی است.

مرحله نرینگی با میل جنسی بدان شکل که در افراد بالغ وجود دارد، کاملاً متفاوت است. شاخص اصلی این مرحله را مقوله ای اساسی تشکیل می دهد که ذکر نام دارد. در روان کاوی، ذکر به معنای آلت تناسلی مردانه نمی باشد بلکه دارای معنای ظریف و عمیقی است که با عضو جنسی ارتباط و نسبتی مستقیم ندارد. ذکر مقوله ایست متعلق به زبان تکلم که به انسان حواله داده شده است و شاید از این روست که با کلمه ذکر به معنای یاد و یادآوری از یک ریشه است.

در این مرحله برای نخستین بار ساختمانی تثلیثی، پدر - مادر - فرزند، در ذهن کودک شکل می گیرد. این امر به صورت پرسشی اساسی که "من از کجا آمده ام؟" در ذهن او نقش می بندد.

تا قبل از مرحله نرینگی، کودک بر این تصور است که تنها خودش، مطلوب تمنای مادر است و مادر جز او به کسی تعلق ندارد. دریافت اینکه تمنای مادر تابع شخص دیگری به نام پدر است، در دنیای به هم آمیخته آنها اختلال ایجاد می کند. ورود پدر حکم ممنوعیت از تمتع از وجود مادر را برای کودک پیدا می کند و اولین پایه های قانون منع زنا با محارم در ذهن کودک شکل می گیرد.

ممنوعیت تمتع از کالبد مادر در رابطه هم‌امیخته مادر و فرزند، نتایج دیگری نیز دارد. کودک تمتع از کالبد خود را نیز ممنوع می کند که این ممنوعیت در تضاد با تمایلات استمنا آمیز او قرار می گیرد.

کودک با آگاهی به اینکه قادر به برآوردن تمنای مادر نیست به این پرسش می رسد که چه چیزی در پدر نهفته است که خلا تمنای مادر را پر می کند. این پرسش اساسی او را به تفاوت میان زن و مرد هدایت کرده تمام افکار او را به خود مشغول می کند. این پرسش در واقع آگاهی به این اصل است که مادر، یعنی زن، فاقد آن چیزی است که پدر، یعنی مرد، دارای آن است.

اتفاق کلیدی در این مرحله، تمایل و کشش کودک به والد غیر همجنس است و همزمان احساس ترس و حسادت به والد همجنس. در پسرها این موقعیت عقده اودیپ و در دخترها عقده الکترا (عقده اودیپ زنانه) نامیده می شود و نقشی کلیدی در تکامل روانی - جنسی بازی می کند.

عقده اودیپ

این نام از تراژدی کلاسیک یونانی، اودیپ شاه، گرفته شده است. اودیپ پدرش را می کشد و ندانسته با مادرش ازدواج می کند و همبستر می شود. فروید از این نام برای بیان کشش جنسی پسر نسبت به مادرش همراه با احساس حسادت و ترس نسبت به پدرش استفاده کرده است. پسر به وجود مادرش به عنوان هدفی جنسی آگاه می شود و به خاطر این آگاهی، با پدرش تضاد پیدا می کند و او را به چشم رقیب می بیند. این تضاد از آنجا ناشی می شود که پدر با مادر می خوابد، او را می بوسد، در آغوش می گیرد و به گونه ای با او در ارتباط است که برای پسر ممکن نمی باشد.

پسر بچه از یک طرف به هیچ عنوان حاضر به تقسیم مادرش با کسی نیست و از طرف دیگر از قدرت و اقتدار پدر نیز می ترسد. این ترس مشخصاً از این مساله ناشی می شود که پسر هراسان است که پدر قدرتمند او را به خاطر تمایلش نسبت به مادر اخته کند.

از طرف دیگر، پسر ممکن است برای از بین رفتن رقیب، آرزوی مرگ پدر را بکند که این آرزو باعث می شود احساس گناه بکند و خود را مستحق تنبیه بداند که این تنبیه، همان اخته شدن است.

برای برطرف شدن کشمکش بین تمایلات و احساس ترس و گناه، خود، از مکانیسم های دفاعی همانند سازی، درون فکنی

و سرکوب استفاده می کند. او تمایل به مادرش را سرکوب می کند و با درون افکنی خصوصیات اخلاقی پدرش با او همانند می شود (همانند سازی با متجاوز). بدین ترتیب، پسر احتمال خطر را از جانب او کاهش می دهد. اگر این مرحله با موفقیت طی گردد، پسر شبیه پدر می شود. همانندسازی و درون فکنی، نقشی اساسی در تکامل فراخود دارند.

عقده الکترا

آنچه دختر تجربه می کند با تجربه پسر متفاوت است. فروید، بیان می کند که دختر بر این باور است که اخته شده است (مثلاً هنگام تولد) و مادر را مقصر این اتفاق می داند. دختر در ابتدا مادرش را هدف عشقی خود قرار می دهد اما بعد پدر جای مادر را می گیرد و هدف گرایش کودک می شود. این جایجایی به این دلیل اتفاق می افتد که دختر به خاطر تفاوتی که با پسر دارد، احساس کمبود می کند (Penis envy) و مادر را مسبب از دست دادن آلتش می داند. دختر می داند که نمی تواند آلت پسرانه داشته باشد، اما به دنبال جایگزین می گردد. او می خواهد نوزادی داشته باشد تا آن کمبود را برطرف کند و به همین دلیل به سمت پدر می رود به این امید که پدر برایش نوزادی تهیه می کند. در این نقطه، "دختر به زن کوچکی تبدیل می شود." (فروید، 1925).

اینجا مشکلی پیش می آید. این که چگونه دختر با مادر همانند سازی می کند و ارزش ها و توانایی های او را به درون می کشد. در پسر، ترس اختگی است که باعث تکامل بخش اخلاقی شخصیت می شود و همانند سازی و درون فکنی وسیله ایست که پسر با آن از شدت وحشتش می کاهد. اما دختر، اصولاً چنین وحشتی ندارد که مادر اخته اش کند. همانند سازی در دختر احتمالاً به این دلیل رخ می دهد که دختر می ترسد که عشق مادر را از دست بدهد. این ترس نسبت به ترس اختگی، ضعیف تر است و به همین دلیل فروید ادعا می کند که همانند سازی دختر با مادر از همانند سازی پسر با پدر ضعیف تر است و در دختران، بخش اخلاقی (فراخود) به قدرت پسران نمی باشد.

تثبیت

موفقیت یا شکست در مواجهه با عقده اودیپ (الکترا)، هسته تکامل موفق یا ناموفق روانی است. اگر کودکی بتواند به خوبی این عقده را باز کند، می آموزد چگونه حسادتها و دشمنیهایش را کنترل کند و آماده می شود تا به مرحله دیگر برود. تثبیت در مردان باعث می شود تا شخص نسبت به سکس احساس گناه یا اضطراب داشته باشد، از اختگی بترسد و دارای شخصیت خودشیفته شود.

در زنان، فروید عقیده دارد که این مرحله به طور کامل طی نمی شود و همیشه ته نشینی از احساس حسادت و پایین تر بودن در شخصیت زن باقی می ماند. البته فروید هنگامی که نظریه اش را در مورد زنان ارائه کرد، بیان کرد که نسبت به این نظریه تردیدهایی دارد.

در هر حال چه در زنان و چه در مردان، برخورد نامناسب با این تضادها باعث بوجود آمدن وضعیتی می شود که بین دو قطب بی بند و باری جنسی و دوری از سکس در حرکت است.

مرحله نهفتگی (از سن 5 سالگی تا بلوغ)

این مرحله به دنبال دفع امیال و افکار جنسی کودک به ضمیر ناخودآگاه آغاز می شود. با رانده شدن توهمات و هیجانان

جنسی به ناخودآگاه به کودک اجازه می دهد تا انرژی را برای بدست آوردن سایر مهارت های زندگی صرف کند. اینجا زمانی است که کودک می آموزد، خود را با محیط بیرون تطبیق می دهد، با فرهنگ می شود، عقاید و ارزش هایش را شکل می دهد، روابط دوستانه با هم جنسانش برقرار می کند، ورزش می کند و

در مرحله نهفتگی، تعادل بین نهاد، خود و فراخود بهتر از هر زمان دیگری در زندگی برقرار می باشد و به همین دلیل تعارضات خاصی پیش نمی آید که منجر به تثبیت و یا شکل گیری عقده ها شود. مشکلات رفتاری کودک در این مرحله نشان از آن دارد که او نتوانسته است مرحله نرینگی را به خوبی پشت سر بگذارد. این مرحله، شبیه به آرامش قبل از طوفان است. طوفانی که بلوغ نام دارد که در آن لیبدو دوباره بیدار می شود.

مرحله تناسلی (بلوغ به بعد)

در این مرحله مکان کامجویی، دستگاه تناسلی است که در جریان بلوغ کامل شده است. تضادها در این مرحله با جامعه بیشتر وابسته به نوع هنجارهای جامعه است. مثلاً در جامعه ای خودارضایی گناهی نابخشودنی شمرده می شود و در جامعه ای دیگر، فعالیت طبیعی و نرمال. در جایی به خاطر رابطه جنسی مجازات های سخت اعمال می شود و در جایی نداشتن این رابطه والدین را نسبت به سلامت فرزندشان نگران می کند. اما در هر حال، هر جامعه ای، به نحوی فعالیت جنسی در این مرحله را پذیرفته است.

در این مرحله هیچگونه تثبیتی رخ نمی دهد. طبق نظر فروید اگر افراد در این مرحله با مشکلاتی روبرو می شوند، به خاطر آسیب هایی است که در سه مرحله اول تکامل روانی - جنسی داشته اند. اشخاص با تثبیت های مراحل قبل یا به این مرحله می گذارند. مثلاً کسی که به خاطر تمایلش به جنس مخالف در این مرحله، احساس نگرانی و گناه می کند، به این دلیل است که در باز کردن عقده اودیپ (الکترا) ناموفق بوده است (نکته جالب این است که در جوامعی، داشتن این احساس گناه و اضطراب، ستوده می شود).



فروید و پیروان وی، مدعی هستند که اخلاق کهن را در امور جنسی باید واژگون کرد و اخلاق جدیدی را جایگزین آن

نمود. به عقیده فروید و اتباع وی، اخلاق جنسی کهن بر اساس محدودیت و ممنوعیت است و آنچه ناراحتی بر سر بشر

آمده است از ممنوعیتها و محرومیتها و ترسها و وحشت های ناشی از این ممنوعیتها که در ضمیر باطن بشر جایگزین گشته،

آمده است. فروید که قهرمان روانکاو است؛ معتقد بود که تمام عناصر روان ناخودآگاه انسان از روان خودآگاه

گریخته اند و در آنجا جایی را برای خودشان تشکیل داده اند، یعنی عناصر روان ناخودآگاه ابتدا در روان خودآگاه بوده

اند، ولی این عناصر از مرزی که میان روان خودآگاه و روان ناخودآگاه وجود دارد به طور پنهان گریخته اند و به قسمت

روان ناخودآگاه رفته اند .

آنها تدریجا در آنجا دنیائی تشکیل داده اند که از روان خودآگاه بسیار مفصلتر و وسیعتر و گسترده تر است. از نظر فروید، مخصوصا پس راندگی های روان (باعث این گریز می شود). " پس راندگی ها " یعنی آنجا که غرایز و تمایلات انسان، میل به بروز و ظهور دارند، ولی انسان مانع بروز و ظهور آنها می شود (به قول او سانسور می کند)، عادات و عرف اجتماعی اجازه نمی دهد که قسمتی از روان خودآگاه انسان (بروز کند). مثلا انسان بر یک امری خشم گیرد (ولی نتواند خشم خود را ارضا کند. البته بیشتر تکیه فروید روی تمایلات جنسی است: انسان از نظر جنسی تمایلی پیدا می کند ولی شرائط و محیط اجتماعی اجازه بروز نمی دهد. چاره ای نمی بیند الا اینکه این میل و به اصطلاح این عشق را فراموش کند. مثلا به خیابان می رود، چشمش به یک صورت می افتد، دلش به دنبال چشم می رود. ولی انسان حس می کند که نمی شود دنبالش را گرفت، راه بسته است. چاره ای نمی بیند جز اینکه فراموش کند .

فراموش هم می کند ولی در واقع فراموش نکرده است، قضیه فراموش شدنی نیست. وقتی آن میل دید که به او اجازه بیرون آمدن از این طرف نمی دهند، از آن دروازه دیگر که در روان انسان وجود دارد می گریزد و به روان ناخودآگاه دیگر که در روان انسان وجود دارد می گریزد و به روان ناخودآگاه می رود .

این احساس و تمایل همیشه می داند که اگر بخواهد بیرون بیاید فوراً می گویند: برو گم شو! و اجازه بیرون آمدن به او نمی دهند. اما او که نمی تواند برای همیشه (در روان ناخودآگاه) بماند. چه می کند؟ تغییر چهره و قیافه می دهد، ماسک به چهره خودش می زند. مثل کسی که در کشوری تحت تعقیب است، از مرزها فرار می کند و به خارج از کشور می رود، می داند که اگر با آن چهره و قیافه و با آن شناسنامه و گذرنامه از مرز داخل شود فوراً توقیف می شود، و از طرفی می خواهد به کشور بیاید. چه می کند؟ شناسنامه و گذرنامه اش را عوض می کند، ماسک می زند و با نام دیگر از مرز وارد می شود. فروید معتقد است که بسیاری از تجلیات روان ناخودآگاه انسان، عناصر رانده شده از روان خودآگاه است که ابتدا جنبه سفلی و جنبه پست و حیوانی داشته اند، بعد گریخته اند و به روان ناخودآگاه رفته اند، چاره ای ندیده اند جز اینکه در یک لباس و با ماسک و چهره دیگری بیرون بیایند. مثلا به صورت یک خیرخواهی اخلاقی بروز می کنند. وقتی

انسان می بیند عاطفه ای در دلش بروز کرده و مثلاً مدتی است این میل در او پیدا شده که در مؤسسات نیکوکاری خدمت کند. آن وقت به آن اجازه بیرون آمدن می دهد، چرا؟ چون شناسنامه و گذرنامه اش عوض شده، چهره و لباس و قیافه اش تغییر کرده است.

ارزیابی نظریه رشد روانی-جنسی فروید

- این نظریه تقریباً به طور کامل بر روی رشد مردان متمرکز است و توجه کمی به رشد روانی-جنسی زنان دارد .
- آزمایش علمی نظریه فروید دشوار است. مفاهیمی چون «زیست مایه» قابل سنجش و اندازه گیری نیستند و در نتیجه نمی توان آن ها را آزمود. تحقیقات به عمل آمده، تا حد زیادی بی اعتباری نظریه فروید را نشان داده اند .
- پیش بینی های آینده خیلی مبهم هستند. چگونه می توان دانست که یک رفتار فعلی مشخصاً به دلیل یک تجربه در دوران کودکی می باشد؟ فاصله زمانی بین علت و اثر آنقدر زیاد است که به سختی می توان رابطه ای را بین دو متغیر در نظر گرفت .
- نظریه فروید بر پایه مطالعات موردی و نه پژوهش های تجربی است . همچنین، فروید نظریه خود را بر پایه جمعی از بیماران بالغ خود بنا نهاده است، نه بر روی مشاهده واقعی و مطالعه کودکان .

ایده موجود در ورای آموزش جنسی، بیش از هر نیروی سکولار دیگری در آمریکا، قصد نابودی تعالیم اخلاقی انجیل را دارد. اولین نظریه برای حمله به اخلاق جنسی سنتی، دیدگاه های زیگموند فروید مبنی بر آن بود که سرکوب جنسی باعث روان نژندی می شود. اگر سرکوب جنسی اختلال روانی ایجاد کند، البته علاج آن آزادی جنسی خواهد بود. این روش درمانی مورد توصیه فروید نبود، اما ایده های فروید تاثیری چنان عمیق بر فرهنگ آمریکایی گذاشتند که خیلی زود لباس های زنان از لباس های پوشیده سال های 1900 با گذشت تنها بیست سال، تبدیل به لباس هایی نامناسب شدند. فروید برای ساکنان دهکده گرینویچ و روشنفکران، زمینه مساعدی را فراهم کرد. او توجهی علمی برای بی بندوباری جنسی و بی اعتنایی به اخلاق جنسی ایجاد نمود. دومین ایده اصلی را مارگارت سنگر ابراز نمود، که یک جامعه شناس و مدافع روابط آزاد بود؛ کسی که نبرد برای پیشبرد شیوه های ضد بارداری و سقط جنین را، با هدف رهاسازی زنان از بارحاملگی های ناخواسته آغاز کرد. بعدها سنگر، دیدگاه های طرفداران اصلاح نژادی را اتخاذ کرد، آن ها معتقد بودند فقط "افراد شایسته" باید تشویق به بچه داشتن شوند و "افراد ناشایست" باید از آن خودداری کنند. بنابراین آموزش جنسی، بخش اجتناب ناپذیر جنبش کنترل زادوولد سنگر شد. در نتیجه، موسسه پلانید پرنه هود، که او آن را تاسیس کرد، پیشگام دفاع از آموزش جامع جنسی در مدارس گردید. در 1953، لئالوین، سردبیر روزنامه پلانید پرنه هود نوشت: [هدف ما] این است که به عنوان مربیان و والدین آماده کمک به جوانان باشیم تا آنان قبل از ازدواج رضایت جنسی داشته باشند. ما با تایید سکس قبل از ازدواج، احساس ترس و گناه جوانان را از بین می بریم... ما باید آماده باشیم تا برای پسران و دختران جوان بهترین شیوه های ضد بارداری موجود را فراهم کنیم، طوری که آن ها روش های لازم برای دستیابی به رضایتمندی جنسی را بدون نگرانی از احتمال حاملگی در اختیار داشته باشند. سومین بخش نظریات زیان آور را، سکسولوژیستی به نام آلفرد سی. کنزی، رئیس "موسسه پژوهش سکس دانشگاه ایندیانا" ارائه کرد که بنیاد را کفلر سرمایه گذار اصلی آن بود. گزارش معروف دکتر کنزی با عنوان "رفتار جنسی در انسان مذکر" در سال 1958 منتشر شد، و این دیدگاه را انعکاس می داد که موجودات انسانی از ابتدای تولد، تمایلات جنسی دارند. داده های 317 کودک و پسر جوان به طور فرعی منبع علمی ایده او را فراهم کرد. در حقیقت این داده ها از طریق فردی پدوفیلی به دست آمده بود که با تحریک و آزار کودکان و پسران، نتایج آزمایش های جنایتکارانه اش را ثبت می کرد. همه ی اینها را سال ها بعد دکتر جودیت رایزمن فاش کرد و کنزی را متهم به همدستی در سوء استفاده جنسی از کودکان نمود. چهارمین دیدگاه توسط دکتر ماری کالدرون، مدیر پیشین بخش پزشکی پلانید پرنه هود مطرح شد. او و همکاران انسان گرایی، سیکوس را در موسسه کنزی با هدف ویژه آموزش دیدگاه های جنسی کنزی، به نام آموزش های جنسی راه اندازی کردند. دکتر کالدرون آموزش جنسی را تبدیل به چیزی کرد که در حال حاضر در مدارس آمریکا تدریس می شود. سیکوس بیشتر مطالب درسی کنونی مدارس دولتی را تهیه می کند. پنجمین نظریه انقلابی از "مانیفیست انسان گرایی دو" (1937) ناشی می شد که دیدگاه های مذهب سنتی را با توجه به رفتارهای جنسی به چالش می کشید و مدعی آزادی مطلق جنسی بین افراد بالغ تحت عنوان استاندارد جدید اخلاقی برای تمایلات جنسی بود. این مانیفیست را تعداد زیادی اساتید دانشگاهی شامل دکتر لستر ای. کیر کندال، رئیس سیکوس، و دکتر آلن سی. گات ماچر، نماینده پلانید پرنه هود امضا کرده بودند. در 1976 دکتر کیر کندال، "قانون جدید حقوق و وظایف جنسی" را منتشر کرد که توسط ۳۷ نویسنده و سکسولوژیست برجسته امضا شده بود. در این کتاب آمده است: "مانیفیست انسان گرایی دو، شامل بحث کوتاهی در خصوص مسایل جنسی است. تصور ما این بود که می تواند بیانیه جزئی مفیدی در این باره

باشد.¹⁰⁰ از بطن این مدیریت واحد در سازمان های انسان گرای آموزش جنسی، مفاد درسی برنامه های آموزشی مدارس آمریکا بیرون می آید و نتیجه ی آن شیوع سکس قبل از ازدواج بین دانش آموزان است که منجر به حاملگی های ناخواسته، بیماری های جنسی، سوءاستفاده های فیزیکی و حتی قتل شریک جنسی، افزایش انحراف جنسی، زندگی کودکان بدون پدر و در فقر، آشفتگی عاطفی، اعتیاد به مواد مخدر، افسردگی و ازدیاد پورنوگرافی گردیده است. به عبارت دیگر، سکس پیش از ازدواج، بیش از هر عامل دیگری سبب آسیب ها و مشکلات اجتماعی شده و به خاطر تمام آن ها باید برنامه های کنونی آموزش جنسی را مقصر دانست. راه حل چیست؟ به اعتقاد سکسولوژیست ها، ما کم و زیاد به سکس نیاز داریم. و بنابراین سیاستگذاران تصمیم گرفته اند با تزریق بودجه دولت فدرال در برنامه های آموزش جنسی مدارس، به ما کمک کنند. پیامد این کار آن است که آموزش جنسی تحریک کننده تر و ارزش های سنتی انزجار آورتر و کفر آمیز تر شده اند. در حال حاضر تنها راه حل والدین، استفاده از آموزش خانگی یا مدارس خصوصی است. این تنها روشی است که آن ها می توانند از طریق آن معصومیت کودکان خود را حفظ کنند. در سال 1999، سیکوس در یک نظر سنجی از خوانندگان خود خواست افرادی را نام ببرند که بیشترین تاثیر روی مباحث مربوط به جنسیت را داشته اند. نخستین 10 نفری را که از میان 100 نفر انتخاب شدند این ها بودند: ژودی بلوم، ماری کالدرون، الن دی جنرز، ژاکلین الدرز، هیو هنر، آنتیاهیل، مجیک جانسون، مدونا، گلوریا استینم و روث وست هایمر؛ همه از آمریکا

دین شناسی فروید

وضعیت دینداری در عصر حاضر

زیگموند فروید (1856 - 1939) تلاشهای فراوانی برای تبیین روان تحلیلگرایانه از پدیده های فرهنگی، از جمله هنر، ادبیات و دین کرده، ولی تفسیر وی از دین، دردسرساز و مشکلافرین باقی مانده است. این امر نه فقط به دلیل ارزیابی منفی او از دین، بلکه علاوه بر آن به دلیل مسایل روش شناختی سوال برانگیزی است که اعتقادات لادری وی بوجود آورده است. به هر حال می توان گفت که این مسایل پیچیده و قرائتها و تفسیرهایی که پس از مرگ وی در مورد آثارش انجام گرفته، حاصل ابداعات فروید است؛ بدین معنا که اگر هم در تلاش خود برای استفاده از روش روان تحلیلگری در پدیده های فرهنگی اشتباه کرده، ولی موفق شده دورنماها و چشم اندازهای جدیدی را باز کند و پرسشهای جدیدی را در معرض توجه قرار دهد و تحقیقات را غنی و عمیق کند. نمونه کامل این مورد تحقیقات وی در باب دین است. اهمیت این تحقیقات فقط به دلیل توجه وی به تحلیل روان شناختی دین نیست، بلکه به دلیل تاثیر آن بر روان شناسان بعدی و تا حدی نفوذ در عرصه های هنر و ادبیات است.

تحول نظریه های فروید در باب دین را می توان در چهار مرحله قرار داد. وجه تمایز هر یک از این مراحل، آثار محوری پی در پی اوست. مرحله اول، کتاب توتام و تابو از ترکیب دو چیز زاده شده؛ یکی علاقه عمیق مردم شناختی فروید و دیگری نظریه های از قبل تنظیم شده وی مبنی بر اینکه تفکر و رفتار مذهبی، از اساس به همان سازو کارهایی مربوط است که اختلال و سواس بی اختیار. بر اساس تعریف فروید، دین، تعارض و خرافه ای کودکانه و نوعی احساس انفعال است و این دیدگاهی

است که از شلایر ماخر و فویر باخ به ارث برده است. فروید در تلاش برای تبیین نحوه ایفای نقش این سازوکارهای ابتدایی در خاستگاه‌های تجربه دینی، به شباهت فرض شده در این کتاب بین ذهن انسانهای اولیه و سواسی‌ها تکیه کرد. وی خاستگاه‌های توتیمسم همراه با تابوهای آن از جمله تابوی زنا با محارم و ازدواج با بیگانگان را تا افسانه خیالی قبایل اولیه ردیابی کرد. بر اساس تخیل و مردم‌شناختی وی، قبیله اولیه زیر سلطه رهبر قبیله یا چهره پدر سازمان می‌یافت. مردان جوان قبیله برای فرار از سلطه سرکوبگرانه رهبر، بویژه ممانعت سرکوبگرانه مهر کننده و یاز دسترسی جنسی به زنان قبیله، با هم متحد می‌شدند تا رهبر قبیله را بکشند. این پدر کشی نخستین جنایت بود. احساس گناه به دلیل خلاف اولیه به جایگزینی حیوان توتیم و نیز ممانعت از ارتباطات نامشروع با زنان قبیله توتیم را با خود به همراه آورد. کشتن آیینی و خوردن گروهی حیوان توتیم، از این خاستگاه نشأت گرفته است. بنابراین، پدیده توتیم و تابوهای جنسی مربوطه، در پویایی‌های اودیپی اولیه ای ریشه دارند که در قبیله اولیه وجود داشته‌اند و این پویایی‌ها، بر تکانه اولیه برای کشتن پدر و استمتاع جنسی از مادر مبتنی است. حرمت به جد توتیمی و ترس از آنها، بعدها به ارتقاء توتیم پدر به مقام الوهیت انجامید.

مرحله دوم: فروید گام دوم را در کتاب آینده یک پندار برداشت. در این کتاب، بذرهایی که در تلاشهای قبلی شروع به جوانه زدن کرده بود، به بار نشست. آنچه سربرآورد، بیان رسمی تفکر فروید در باب تجربه دینی همراه با تاثیر کامل اعتقاد و تعصب ضد مذهبی و لادری‌گری بود. بحث این کتاب، چندان از مسیرهای پیشین منحرف نشده است؛ دین به زعم فروید در این کتاب، در ضعف و وابستگی اساسی انسان به پدر و در آرزوی ناکام ما برای دسترسی به نیاز کودکانه ریشه دارد که به شکل خدا جلوه کرده است. ما آموخته‌ایم که با دل‌بستگی همراه با وابستگی و تضرع به خدای پدر یا خدایان بسیار قدرتمند و مهربان نظامهای اعتقادی مذهبی، از وحشت دنیای مهیب نجات یابیم. خدایان بر جهان و قوانین آن تسلط و سلطه دارند ولی انسانها را برای دفاع از خود در مقابل نیروهایی که سرنوشت آنان را تعیین می‌کند، تنها گذاشته‌اند. مسئولیت آرام کردن خدایان و یافتن راهی برای سعادت، به اخلاق خدایی و مجموعه‌ای از فرمانهای الهی می‌انجامد؛ دستوراتی که فرد باید به آنها گردن نهد و خود را با آنها سازگار کند. بنابراین، درماندگی و وابستگی دوران کودکی و ترس از تنبیه و نارضایتی پدر قدرتمند، به زندگی بزرگسالی منتقل می‌شود و با ارتباط فرد مومن با خدایش جایگزین می‌گردد. حتی درد و عذاب مرگ، با وعده‌های آخرت و از بین رفتن بیچارگی و در زندگی این دنیا با وعده لذت مقدس در سرای دیگر تسکین می‌یابد. / ادامه یافتن این احساس درماندگی و آسیب‌پذیری در سراسر عمر ما را و ما می‌دارد که به پدر به اصطلاح دوره کودکی و به جانشین وی یعنی پدر نیرومند، زنده و حمایت‌کننده در آسمانها متوسل شویم. پس اعتقاد به سلطه خیرخواهانه عنایات الهی، ما را در مقابل ناملایمات این جهانی بیمه می‌کند. دین این تضمین را به ما می‌دهد که تا وقتی از فرمانهای خداوند اطاعت کنیم و بر خیرخواهی و محبت خدای آسمانی و وعده‌هایش اتکا نماییم، از سختیهای مربوط به مقدرات رهایی خواهیم یافت و آنها را در نهایت، عین جلالت و محبت خواهیم یافت که ما را در اینجا و اکنون امان می‌دهند. فروید این نیازها و آرزوها را اقتباسهای کودکانهای تعبیر و تفسیر می‌کرد که منعکس‌کننده آرزوهای اساسی ماست و نه بیشتر. وی این آرزوها را تا وقتی متناظری در واقعیت نیافته‌اند فراتر از پندار و به عنوان اشکالی از هذیان جمعی که گروه معتقدان در آن، شریکند، تلقی میکرد.

فروید آشکارا بیان میکند اگر قرار است به چیزی اعتماد کند، آن چیز حتما علم خواهد بود. وی می‌نویسد می‌دانم که اجتناب از توهمات تا چه حد مشکل است. شاید گفتن همین واقعیت نیز از جهت ماهیت توهمی باشد اما من به یک قضاوت پایبندم؛ قطع نظر از این واقعیت که برای مشترک بودن توهمات هیچ مجازاتی اعمال نمی‌شود، توهمات من همانند توهمات

مذهبی غیر قابل تصحیح نیست. این توهمات ویژگی هذیان را ندارند. اگر این باور توهم است پس من همان وضعیت شما را دارم. اما علم با موفقیت‌های متعدد و مهم خود، شواهدی را به ما ارائه میکند که علم توهم نیست. (آینده یک پندار، ص 53 و 54)

مرحله سوم: فروید زمان کمی پس از این کتاب در کتاب تمدن و ناخرسندی‌هایی از آن به برخی از همین موضوعات بازگشت. طرحها و درون مایه‌هایی که در کتاب آینده یک پندار جلوه نیرومندی پیدا کرده بود گسترش یافت تا کل محدوده تمدن و فرهنگ انسانی را در برگیرد. فروید، ضدیت و اختلاف ناگزیری میان نیازهای غریزی از یک سو و نیازهای زندگی مدنی از سوی دیگر مطرح کرد. جلوگیری از بروز سائق جنسی برای سازگاری کودک با جامعه اساسی است؛ کاری که عمدتاً در دوره نهنفتگی (5 تا 12 سالگی) انجام میگردد. انسانها دنبال خوشی اند و سائقشان جستجوی لذت و پرهیز از درد است. نیاز شدید در زندگی و واقعیتها به ما اجازه نمی دهد این نیازها را برآورده کنیم و در نتیجه مجبور میشویم آنها را بصورت توهمی برآوریم. این موضوع با بحث کتاب آینده یک پندار مرتبط است، ولی در عین حال آن را گسترش میدهد و شامل جنبه‌های دیگر وحدت اجتماعی و فرهنگی نیز می کند. به هر حال، هزینه‌ای که برای این موارد متحمل می شویم، سرکوبی نیازها و سائقهای اساسی انسان است. نمونه اولیه این فرایند را می توان در توهمات دینی و مذهبی یافت. با این حال این توهمات از احساس اقیانوسی (بیکرانگی) ناشی نمی شود بلکه از احساس درماندگی و وابستگی کودک سرچشمه میگردد که در هسته مرکزی تجربه انسانی قرار دارد.

مرحله چهارم: آخرین اثر عمده فروید درباره دین، موسی و یکتا پرستی است. فروید در این کتاب که در آخر عمر خود نوشته، بار دیگر به موضوعاتی بازمی گردد که نخستین بار در کتاب توتم و تابو آنها را تشریح کرده بود. فروید میگوید که موسی در واقع شاهزاده مصری بود که در کاخ فرعون (که در حدود 1375 قبل از میلاد به حکومت رسید و اصطلاحات مذهبی چشمگیری مانند عبادت موحدانه در مقابل یک خدا به نام "آتن" را با خود به ارمغان آورد) زندگی می کرد. سپس موسی این دیدگاه دینی را به عبریان به شکل عبادت یهوه گسترش داد، ولی در ادامه، یهودیان که نمیتوانستند این دین روحانی، معنوی و محدود کننده را تحمل کنند، بر پیامبری که سعی در تحمیل این امر بر آنان داشت شوریدند و او را به قتل رساندند. بعدها یهودیان در مواجهه با نیاز به وحدت قبیله‌ای و دین مشترک، به همان دین پیامبر به قتل رسیده و عبادت یک خدای قدرتمند بازگشتند. به گفته فروید "واقعیت محوری تحول دین یهود آن بود که در طول زمان، یهوه خدا ویژگیهای خود را از دست داد و بیشتر و بیشتر، شبیه همان خدای قدیمی موسی، آتن شد".

نقد و بررسی: در مقام نقد و بررسی اجمالی نظریات فروید می بایست عنوان داشت که تحلیلهای وی در تبیین دین، از سوی بسیاری از اندیشمندان مورد نقد قرار گرفته و حتی نزدیکترین شاگردان وی نیز مانند یونگ و آدلر، دیدگاه‌های وی را در تبیین دین نپذیرفته اند. برخی از اشکالات این تحلیلهای عبارتند از: اول) تفسیر طبیعت گرایانه فروید از دین، آن هم بر مبنای نگاه ماشین وار و جبرانگاران به انسان، به دلیل مبنای فلسفی طبیعت گرایش پذیرفتنی نیست؛ زیرا به رغم این ادعا که مبتنی بر داده‌های تأیید پذیری است که پژوهش علمی درستی آنها را ثابت میکند، با بررسی میابیم که این ادعا بی پایه است. از یک طرف اختلاف میان روان شناسان در تبیین‌های روان شناختی، نشانه‌های آتن بر پیش فرضها و دیدگاههای فلسفی خاص است و از طرف دیگر طبیعت گرای، تنها بخشی از تجربه را می گیرد و آنرا به عنوان کل واقعیت به نمایش می گذارد. به هر حال تفکر پوزیتیویستی فروید امروزه پذیرفته نمیشود و نمی توان انسان را به ابعاد مادی صرف تقلیل داد. (جان مک کواری، 1378، ص 170)

دوم) یونگ در نقد نظریه جنسی فروید میگوید: "عقیده مزبور تنها بیان کننده جنبه ای از واقعیت است زیرا انسان تنها تحت فشار غریزه جنسی نیست و غرایز دیگری نیز وجود دارد. مثلاً در زیست شناسی، غریزه تغذیه به اندازه غریزه جنسی دارای اهمیت است. در جوامع ابتدایی، هر چند جنسیت نقش خود را دارد، ولی تغذیه جای بسیار بزرگتری را اشغال می کند و غذا مهمترین کشش میل انسان ابتدایی است... جوامع دیگری نیز وجود دارد -منظور جوامع متمدن است- که در آن قدرت نقش بسیار بزرگتری تا جنسیت ایفا میکند. مثلاً دیده شده که بسیاری از بازرگانان و صاحبان صنایع ناتوانی جنسی دارند؛ زیرا تمام نیروهایشان در فعالیتهای تجاری یا مدیریت مصرف می شود و این نوع فعالیت برای آنان خیلی بیشتر از مسائل مربوط به زن قابل توجه است". (یونز، 1351، ص 9 و 8)

سوم) فروید چنانچه خودش هم قبول دارد، از درک تجربه های جذبه ای و عرفانی ناتوان است حال آنکه این تجربه ها در نظر بسیاری از مردم منشا احساسهای دینی هستند. رومن رولاند مدعی است که فروید منبع حقیقی احساسهای مذهبی را نفهمیده است. (استور، ص 126)



روانکاوی از سه منظر فلسفی

روانکاوی (psychoanalysis) با بنیانگذاری زیگموند فروید (1856-1939)، دانشمند اتریشی، یکی از جریانهای مهم فکری قرن بیستم محسوب می شود. فروید که یکی از اندیشمندان بزرگ قرن بیستم محسوب می شود، کارش را به عنوان یک دانشجوی پزشکی آغاز کرد و در نهایت سر از تاسیس مکتب روانکاوی درآورد. تحقیقات او قریب پنجاه سال به طول انجامید. فروید پاره ای مفاهیم بسیار مهم را وارد روانشناسی پس از خود کرد؛ مثل مفهوم ضمیر ناخود آگاه و یا نقش امیال سرکوب شده در شخصیت فرد. هدف از این نوشتار آشنائی با پاره ای از مباحث فلسفی و الهیاتی طرح شده در باب روانکاوی است. (1) در اینجا بطور مشخص می خواهیم نظر سه فیلسوف را که هر یک به نحوی متفاوت نسبت به روانکاوی موضع گیری کرده اند، مورد بررسی قرار دهیم. منظر هر یک از این سه دارای خاستگاههای خویش است: اولی کارل پوپر (1902-1994) فیلسوف بریتانیائی سنت فلسفه تحلیلی (analytic philosophy) است که البته زادگاه و زبان مادریش همان زادگاه و زبان مادری فروید یعنی اتریش و زبان آلمانی است. دومی ژاک لاکان (1901-1981)، فیلسوف فرانسوی متعلق به سنت فلسفی اروپای قاره ای (continental philosophy) و یکی از فیلسوفان نزدیک به جریان فلسفی پست مدرنیسم است که روانکاوی را وارد فلسفه فرانسه کرد و آخرین آنها پل تیلیش (1886-1965) فیلسوف و الهیدان پروتستان مذهب آلمانی است که آراء او در الهیات جدید بسیار مورد توجه اند و او هم توجه خاصی به گزیستانسیالیسم و روانکاوی در آراء الهیاتی خویش دارد.

روانکاوی و نظریات فروید را نمی توان مثل هر مطلب عمیق دیگری با رعایت اصل امانت در یکی دو صفحه خلاصه کرد

؛ ولی لاجرم بنا بر آشنائی خوانندگان که احیانا با روانکاوی فرویدی کمتر آشنايند و من باب مقدمه ورود به بحث ، به نکات مهمی از نظریات فروید که مربوط به بحثمان هستند اشاره می کنیم.

شاید بتوان گفت مهم ترین کشف فروید و مهمترین دستاورد روانکاوی کشف ضمیر ناخود آگاه است. تیلش معتقد است قبل از فروید بستر کشف ضمیر ناخود آگاه به واسطه اعتقاد به وجود اراده ای غیر عقلانی در آدمی، در آثار اگزستانسیالیستهای مثل پاسکال، شوپنهاور، نیچه، کیر کگورد و داسایوسکی فراهم شده بود ولی از رهگذر کشف و نظریات فروید بود که این نظر به قالب علم در آمد. (2) یکی دیگر از محورهای نظریات فروید اعتقاد به جبرگرایی یا دترمینیسم در شخصیت انسانهاست. طبق این دیدگاه افکار، احساسات، تکانه ها، و رفتار شخص در یک پیوستار مربوط به هم شکل می گیرند که حاصل تجارب گذشته زندگی او می باشند. به عبارت دیگر بین آنچه ذهن در حال حاضر تجربه می کند و وقایعی که در گذشته برایش رخ داده و در ضمیر ناخود آگاهش مضبوط است، پیوندهایی برقرار است که در اکثر مواقع این پیوندها از حوزه آگاهی فرد خارج است. بنا بر این رفتار انسان به وسیله نیروهایی که درون او قرار دارند تعیین می شود و دربردارنده معنای خاصی در ارتباط با آن نیروهاست. روانکاوانی چون فروید معتقدند حتی در پشت ساده ترین رفتارهای انسان می توان به عوامل بسیار پیچیده روانی دست یافت. حتی رفتار و کردارهای سهوی و لغزشهایی که در کلام، نوشتن و یا خواندن بروز می کنند، بی علت نیستند و مؤید نوعی از افکار و احساسات درونی فرد و خواستهای واقعی اوست. فراموشی افراد مثل نام آشنائی را از یاد بردن و یا گم کردن وسایل و اتفاقاتی از این قبیل را نیز می توان بر اساس امیال درونی و ناخود آگاه آنها تعبیر کرد. محور دیگری از نظریات فروید نظریه او در مورد ساختار شخصیت است. فروید شخصیت انسان را متشکل از سه جزء نهاد (Id)، خود (ego) و فرا خود (super ego) می داند. نهاد منشا سائق های غریزی است و میل جنسی و پرخاشگری (پرخاشگری رافروید بعدا به نظریه اش اضافه کرد) غرایز دوگانه اصلی آنرا تشکیل می دهند. در نتیجه اثرات دنیای خارج روی سائق های (drives) نهاد، خود از نهاد سرچشمه گرفته و رشد می کند و مهار یا تعدیل نهاد را بر عهده می گیرد. به زبان دیگر خود، نهاد را سرکوب می کند و سرکوب شدن غرایز نهاد به وسیله خود عامل اختلالات روانی بعدی در انسانهاست. (3) محوری دیگر از نظریات فروید رویکرد تحولی او به شخصیت است: فروید معتقد است تربیت جنسی کودک از نوزادی تا شش سالگی بسیار مهم است و مراحل تحول شخصیت او در این مدت - که متشکل از به ترتیب مرحله دهانی (oral stage)، مرحله مقعدی (anal stage) و مرحله آلتی (phallic stage) است - اساس شخصیت آینده فرد را تشکیل می دهد. اینجاست که فروید مسئله وجود "عقدۀ ادیپ" (Oedipus complex) یا "عقدۀ اختگی" را به عنوان مبنای اختلالات روانی آینده انسانها مطرح می کند. اساس نظریه عقدۀ ادیپ در پسر بچه ها احساس رقابت آنها در مرحله آلتی رشد کودک برای تصاحب مادر با پدرشان و ناکامی جبری در این رقابت با پدر است و در مورد دختران رشک اخلیلی (penis envy) دختر بچه ها به خاطر نداشتن آلت مردانه است. (4) از نظر فروید قوه لیبودی انسان یا سائق های غریزی او حد و حصری ندارد و هرگز ارضا نمی شود، میل به خلاص شدن از این قوه در آدمی یا غریزه مرگ را بر می انگیزد. او این حکم را نه فقط در مورد افراد انسان، بلکه در مورد پیوند و نسبت آدمی با فرهنگ هم صادق می داند. (5) پس از ذکر این مقدمه به نظرات پوپر، لاکان و تیلش در مورد روانکاوی می پردازیم. مسئله مهم پوپر در مواجهه با آراء فروید علمی بودن نظریات اوست. در واقع بحث پوپر بحثی در چارچوب فلسفه علم است. لاکان اما مبدع ترکیبی از نظریات فروید با فلسفه ساختار گرای فرانسوی است. و در نهایت تیلش معتقد است الهیات معاصر ناگزیر از توجه به روانکاوی و اگزستانسیالیسم است. این سه رای به طرز عجیبی با هم متفاوت اند، گرچه آراء لاکان و تیلش در مورد روانکاوی از جهاتی

شباهت هایی به هم دارند.

در این مقاله به عمد نظریات متفاوت در مورد مسئله واحد یکجا جمع شده اند؛ این کار دو دلیل دارد: اولاً تا خواننده باتضارب آراء و تنوع دیدگاههای موجود در میان اندیشمندان امروز آشنا شود و از یکسویه اندیشی در مورد این مسئله و مسائل مشابه حذر کند و ثانیاً امیدواریم خواندن این نوشتار به تامل و اندیشه و گزینش دیدگاه درست تر از میان نگاههای متفاوت بینجامد. به عبارت دیگر موجب اندیشه در مورد روانکاوی شود. کاری که ما ایرانیان کمتر عادت به آن داریم، ولی برای پیشرفت خودمان و کشورمان باید به آن عادت کنیم.

منظر اول: پوپر و علمی بودن روانکاوی

فروید بزرگ شده دوره ویکتوریا و نیمه دوم قرن نوزدهم، یعنی دوره استیلای بی چون و چرای علم بود. پس طبیعی است مثل بسیاری دیگر از اندیشمندان ویکتوریائی، مانند مارکس و داروین، بر علمی بودن نظریات خویش تاکید تام داشته باشد. فروید کشفیات خویش را با کشفیات کپرنیک و داروین مقایسه می کرد (6) و امروز هم بسیاری کار او را نمونه یک کار علمی خوب می دانند. ولی پوپر نظری خلاف این مطلب دارد: او بر اساس معیاری که برای علمی بودن ارائه می کند معتقد است نظریات فروید علمی نیستند. او در مورد روانکاوی فرویدی اصطلاح علم دروغین یا شبه علم (pseudo-science) را بکار می برد. ولی چگونه او به چنین نتیجه گیری تلخی در مورد روانکاوی رسیده است؟

پوپر بر بسیاری از فارسی زبانان به مدد ترجمه برخی از مهمترین آثارش به فارسی ناشناخته نیست. او علی رغم زبان مادریش که آلمانی است، فیلسوفی متعلق به سنت فلسفه تحلیلی - سنت غالب فلسفی در کشورهای انگلیسی زبان در یک قرن اخیر - است و یکی از فیلسوفان علم و نیز فیلسوفان سیاسی لیبرال برجسته قرن بیستم و صاحب مکتبی در معرفت شناسی و فلسفه علم به نام عقلانیت انتقادی محسوب می شود. برای پوپر - مانند بسیاری دیگر از فیلسوفان تحلیلی - علوم طبیعی مثل نظریه نیوتن، فیزیک اینشتین و نظریه کوانتم یا نظریه تکامل داروین اهمیت و جایگاه ویژه ای دارد؛ پوپر در فلسفه علم معتقد به رئالیسم انتقادی است و علم را در نهایت عینی (یعنی مطابق با جهان خارج و فارغ از ارزشهای پدید آورنده آن علم) می داند. پوپر به علوم انسانی هم نظری خاص دارد و قائل به وحدت روش شناختی میان علوم است یعنی معتقد است که همان روشهایی که در علوم طبیعی معیار علمی بودن محسوب می شوند در علوم انسانی هم معیار علمی بودن محسوب می شوند. البته این نظر او مورد انتقاد پاره ای از فلاسفه علم و علمای علوم انسانی واقع شده است. پوپر بر خطا پذیری معرفت آدمی تاکید بسیار دارد و پوپر معتقد است هر معرفت قابل اعتمادی باید نقد پذیر و خطا پذیر باشد و در این راستا معیار معروف ابطال پذیری را برای تمییز معرفت نقدی - که از نظر او بهترین نوع معرفت است - از معرفت غیر نقدی ارائه می کند. از نظر پوپر نظریات علمی برجسته ای مثل نظریه کپرنیک در نجوم و نظریه نسبیت اینشتین نمونه های برجسته معرفت ابطال پذیر و نقدی و نمونه علم واقعی و خوب هستند. در مقابل، پوپر معتقد است پاره ای نظریات معروف مانند روانکاوی و مارکسیسم علی رغم آنکه پدید آورندگان آنها (یعنی مارکس و فروید) معتقد به علمی بودن و تجربی بودن نظریاتشان هستند به معنای درست کلمه علمی و تجربی نیستند. پوپر در زندگینامه خودنوشت خویش (که با عنوان جستجوی همچنان باقی به فارسی ترجمه شده است) می گوید برای بار نخست در بیست سالگی و در مواجهه با نظریات اینشتین در برابر نظریات مارکس، فروید و آدلر بود که به صورت بندی معیار خود در تمییز علم واقعی (یعنی نظریاتی مثل نظریه نسبیت اینشتین) از شبه علم (یعنی نظریاتی مثل نظریه فروید، روانکاوی آدلر یا نظریات اجتماعی مارکس) پرداخت. (7) پوپر معتقد است آنچه نظریه ای یا گزاره ای را علمی می

کند توان آن در منع وقوع برخی رویدادهای ممکن است. در واقع از نظر پوپر به میزانی که نظریه ای منع می کند خبر می دهد. اما توانائی منع یک نظریه یعنی چه؟ از نظر پوپر کسی که نظریه ای ارائه می کند باید به این پرسش پاسخ دهد که "تحت چه شرایطی حاضرم اذعان کنم که نظریه ام دیگر قابل دفاع نیست؟" یا "تحقق چه اتفاقها یا فکت‌هایی نظریه مرا ابطال می کند؟". از نظر پوپر اینستین برای این پرسش پاسخ داشت، پس نظریه اش علمی است، حال آنکه فروید، آدلر و مارکس پاسخی برای این پرسش ندارند. به عبارت دیگر فروید، آدلر و مارکس شرایطی را که در صورت تحقق آن اذعان کنند نظریه شان دیگر قابل دفاع نیست، متصور نمی دانند؛ و هر رویداد قابل تصویری را به اثبات نظریه های خود تعبیر می کنند (8) و این تفکر و این نحوه مواجهه با آراء خود از نظر پوپر نمونه ای از تفکر جزمی است، چون این افراد در هیچ شرایطی حاضر نیستند از نظریه شان دست بشویند. (9) باید توجه شود که پوپر امکان نقد و ابطال بالقوه را معیار علمی بودن یک گزاره یا نظریه می داند نه ابطال یا غلط از آب در آمدن بالفعل آنرا. حال این سؤال مهم پیش می آید که با این انتقادات پوپر تکلیف روانکاوی چیست؟ آیا روانکاوان قادرند در برابر این نقد از خود دفاع کنند؟

در علت تردید فیلسوفان تحلیلی مانند پوپر در علمی بودن روانکاوی یک مسئله را باید اضافه کرد و آن دیدگاهی است که علوم ریاضی و دقیقه ای مانند فیزیک و در مرتبه بعدی سایر علوم طبیعی را مثل اعلائی علم می داند و به علومی که الگوی روش آنها الگوی علوم طبیعی نیست، وقع کمتری می نهد یا وقتی نمی نهد. در روان شناسی هنوز مکاتبی بیشتر محبوب فیلسوفان تحلیلی اند که الگویشان در روش روشهای علوم طبیعی است، مثل رفتار گرائی واتسون در نیمه اول قرن بیستم که محبوب پوزیتیویست های منطقی بود - اگرچه امروز کمتر فیلسوف تحلیلی طرفدار این مکتب در روانشناسی است - و روانشناسی شناختی (cognitive psychology) در دهه های اخیر که پیش فرضش آنست که انسان نوعی کامپیوتر پیچیده است.

اگرچه تحقیق در چند و چون ابطال پذیری آموزه های روانکاوی و علمی بودن آن بر اساس مکاتب مختلف فلسفه علم خود محتاج پژوهش جداگانه ای است، به نظر می رسد که اگر روانکاوان بتوانند نشان دهند و بگویند در صورت تحقق چه وقایعی و چه مشاهده هائی نظریه شان غلط از آب در خواهد آمد، نظریه شان از نقد پوپر مصون خواهد شد. باید از فروید و سایر روانکاوان پرسید در چه صورت و با وقوع چه فکت‌هایی و چه مشاهده هائی مثلاً از نظریه عقده ادیپ و فیکسیشن (fixation) کودک در هریک از مراحل دهانی، مقعدی یا آلتی دست می شوئید و می توانید معتقد شوید مراحل رشد کودک این سه مرحله نیست؟ آیا شرایطی هست که در صورت تحقق آن بتوانیم بگوئیم انسانها بر خلاف گفته فروید تحت تاثیر سائق های سرکوب شده دوران کودکیشان نیستند و یا ضمیر ناخود آگاه وجود ندارد و تمام دانش ما خود آگاهانه است؟... پاسخ به برخی از این پرسشها مثبت به نظر می رسد. یعنی اگر صورت بندیمان را از روانکاوی اصلاح کنیم به نظر می رسد بر اساس همان معیار پوپر هم بتوان برخی آموزه های روانکاوی را ابطال پذیر و آزمون پذیر دانست. آلن چالمرز فیلسوف علم استرالیائی با توجه به مطلبی که در پاورقی کتابش هنگام نقل رای پوپر در مورد روانکاوی آدلر می آورد، گویا چنین نظری دارد. (11) به علاوه امروز بسیاری از فلاسفه علم معیار پوپر برای علمی بودن گزاره ها را ناکافی می دانند و می توان حدس زد اگر معتقد به ابطال پذیری پوپری به عنوان معیار علمی بودن نباشیم باید با سایر ملاکهای فلسفه علمی نظیرمان در مورد علمی بودن روانکاوی تغییر کند. مثلاً اگر کفایت عملی را به عنوان ملاک صدق یک نظریه بپذیریم - یعنی به نوعی پراگماتیسم معتقد باشیم - بسیاری از آموزه های روانکاوی، اگرچه نه تمام آنها، بر اساس تاثیرشان در بهبودی بیماران آزمون پذیرند؛ یعنی اگر مشاوره ها و تمرین هائی که یک روانکاو به مراجعش می دهد باعث بهبود حال او شود، یعنی باعث

شادتر شدن، با آرامشتر شدن و امیدوارتر کردن او به زندگی شود، قابل دفاع اند. ملاکهای سه گانه آرامش، شادی و امید را از استاد مصطفی ملکیان، البته در بحثی متفاوت، وام گرفته ام.

به علاوه امروزه بسیاری از فیلسوفان حوزه روش شناسی علوم انسانی حتی در سنت فلسفه تحلیلی، برخلاف متفکرانی مثل پوپر، معناکاوی و تفهم و نوعی هرمنوتیک را نیز به عنوان معیاری برای علمی بودن علوم انسانی پذیرفته اند. این گروه از فیلسوفان - که سابقه آرائشان به پیش از قرن بیستم می رسد - معتقدند معیارهای علمی بودن در علوم طبیعی و علوم انسانی لا اقل همه جا یکی نیست. رفتار انسانها بر خلاف سایر جانداران معنا دار است و از اینرو در علوم انسانی معنا کاوی و کشف درونی باطن رفتار انسانها خود یک روش است. - اگر مانند فیلسوفانی چون پیتر وینچ که متأثر از ویتگنشتاین متأخر بود به افراط دچار نشویم و نگوئیم معنا کاوی تنها روش است. با این حساب اگر به روانکاوی به عنوان نوعی کاوش معنا (کاوش معنای جهان بیمار) از سوی روانکاو بنگریم، بر این اساس روانکاوی نوعی علم هرمنوتیکی است. (12)

پوپر در تاریخ فلسفه جایگاه برجسته ای دارد و عقلانیت انتقادی او داروئی شفا بخش برای جزم اندیشیهاست؛ جدای از آنکه چقدر بتوانیم روانکاوی را واقعا مصداق جزم اندیشی مورد نظر او بدانیم. با این حال چنانچه خواهیم دید مواضع لاکان و تیلش نسبت به روانکاوی همدلانه تر و شاید واقع بینانه تر از پوپر است. حال این پرسش که جریان غالب در فلسفه تحلیلی چقدر در آینده بتواند با روانکاوی همدلی بیشتری نشان دهند، پرسشی است که آینده فلسفه باید به آن پاسخ گوید. چه بسا یکی از لوازم این همدلی برقراری گفتگو میان سنتهای فلسفه تحلیلی و اروپای قاره ای است. گفتگویی که خوشبختانه حدود دو دهه است در کشورهایی که خاستگاه هر کدام از این مکاتب فلسفی محسوب می شوند، آغاز شده است. (13)

منظر دوم: لاکان و تفسیر ساختار گرایانه روانکاوی

ژاک لاکان یک فیلسوف - روانکاو فرانسوی است و اندیشه هایش حاصل سنتی در فلسفه فرانسه است که در قرن بیستم شکل گرفته است. این سنت فلسفی - که برخی فیلسوفان تحلیلی آنرا اصلا فلسفه نمی دانند - دارای ویژگیهایی مثل توجه کمتر به علوم طبیعی در فلسفه و در مقابل توجه بیشتر به نقش علوم انسانی و مطالعات فرهنگی در فلسفه است؛ آنهم با روشهایی متمایز از روشهای خاص علوم طبیعی. توضیح عقاید فیلسوفان فرانسوی به زبان ساده کار آسانی نیست علی الخصوص آنکه در بسیاری موارد پیچیده نویسی سنتی مالوف در میان آنان است. لاکان هم که در مورد نظریات او سخن خواهیم گفت یکی از نمونه های برجسته این پیچیده نویسی، بر خلاف ساده نویسی پوپر، است. اگرچه تحصیلات لاکان در روانشناسی بود ولی او پس از اتمام تحصیلاتش به روانکاوی فروید علاقمند تر شد. کار برجسته لاکان وارد کردن روانکاوی فروید در فلسفه فرانسه است، اگر چه قبلا بذره های این ورود در فلسفه فرانسه بواسطه آراء فیلسوفانی مثل هایدگر، نیچه (که ایندو اگر چه آلمانی اند ولی در فیلسوفان فرانسه نفوذ بسیار داشته اند) و نیز مرلوپونتی ریخته شده بود.

لاکان یک فیلسوف ساختار گراست. ساختار گرایی فلسفه ای است که تحت تاثیر نظریات زبان شناس سوئیسی اوایل قرن بیست، فردینان سوسور، شکل گرفت. توضیح مفصل نظریات سوسور از حوصله این نوشتار بیرون است ولی همین قدر باید گفت که مشخصه رویکرد سوسور به زبان عبارت است از مطالعه ساختارهای زیر بنائی مشترک زبان به طور کلی (نه یک زبان خاص). زبان از نظر سوسور و ساختار گرایان پدیده ای کاملا اجتماعی است که از نظامی از نشانه ها تشکیل شده است. بر این اساس ساختار گرایی جامعه و فرهنگ آنرا دارای نوعی زبان می داند. (14)

در فلسفه معاصر فرانسوی و فلسفه های ساختارگرا آنچه نقد سوپژکتیویته دکارت خوانده می شود، جایگاه مهمی در آراء فیلسوفان دارد. دکارت در آغاز فلسفه اش به شک دستوری در تمام عقاید خویش پرداخت چراکه بنا داشت فلسفه و عقایدش را بر بنائی مستحکم و خالی از شک و خلل بنا کند. در جستجوی این پایه مستحکم دکارت به گزاره معروف خویش "می اندیشم پس هستم" رسید (معروف به گزاره **cogito** که لاتینی است، چون دکارت به لاتینی می نوشت)؛ یعنی به این نتیجه رسید که در هر چیزی می تواند شک کند الا اینکه "خودش" در حال اندیشه است. در **cogito** ی دکارت فاعل شناسا فاعلی غیر شخصی، غیر جسمانی و بیرون از زمان و مکان است که ادراکش مبنای هرگونه شناختی است. اکثر فیلسوفان معاصر فرانسوی با غیر شخصی، غیر جسمانی و بیرون از زمان و مکان بودن فاعل شناسا یا همان سوژه دکارتی سر مخالفت داشته اند و هر یک به نحوی در پی نقد آن بوده اند؛ من جمله ساختارگرایانی مثل لاکان. (15) از نظر ساختارگرایان سوژه دکارتی نه فارغ از زمان و مکان که مقید به آنهاست؛ چراکه به عنوان جزئی از زبان در جریان گسترش روابط ما با دیگران در جامعه شکل می گیرد. فلسفه باید با انسان ها چون افرادی برخورد کند که اندیشه هاشان برای خودشان شفاف و خودآگاهانه نیست (بر خلاف نظر دکارت در **cogito**)، بلکه رفتارها و واکنش هایشان توسط ساختارهای فکری زیر بنائی و ناآگاهانه ای شکل می گیرند. و در اینجا است که لاکان روانکاوی را وارد ساختارگرایی می کند. این اندیشه ساختارگرایانه که فاعل شناسا نه شناسائی خود آگاه، بلکه فاعلی است که در زبان ساخته می شود به خوبی با این دیدگاه فروید جور در می آمد که خود (**ego**) در جریان رشد کودک شکل می گیرد. نظرات فلسفی لاکان اساسا مبتنی بر نظریات فروید است نه شاخه دیگری از روانکاوی؛ با این وجود لاکان روانکاوی را همچون فروید با اصطلاحات زیست شناختی و مکانیستی بیان نمی کند بلکه به آن صورتی فلسفی می دهد. تفسیر او از فروید تفسیری نیست که تمام مدافعان فروید آنرا قابل قبول بدانند، ولی با این همه تاثیر گسترده ای در مباحث فرهنگی، ادبیات و حتی سیاست فرانسه داشته است. نگاه جدید نسبت به روانکاوی در آراء لاکان آن است که او ضمیر ناخودآگاه را چون زبان دارای ساختار می داند. از نظر لاکان انسان، بر خلاف گفته دکارت، آنگاه فاعل شناسا می شود که گفتن "من" را فرا می گیرد. از آنجا که "من" واژه ای است در یک زبان مشترک، در جمع و از طریق رابطه با دیگران فرا گرفته می شود، تصویر دکارتی از سوژه (یا همان فاعل شناسا) غلط است. این مرحله شکل گیری من یا خود، مرحله آینه ای در رشد کودک است و سوژه در کودک از رهگذر رابطه با چیزی بیرون از خود یا تصویر آینه ای شکل می گیرد. در این مرحله با اعتقاد لاکان تخیل نقش اساسی دارد. این شکل گیری سوژه، همانطور که فروید در مورد سرکوب غرایز توسط "خود" می گفت، با سرکوب امیال غریزی جنسی انسان همراه است و از اینرو لاکان معتقد است سوژه یا خود خصلتش را از امیال غیر عقلانی می گیرد. ریشه مشکلات روانی هم از نظر لاکان همان تهدید و سرکوب امیال لیبیدوئی در دوران کودکی و در مرحله آینه ای است که منجر به شکل گیری عقده ادیپ می شود. زبانی که ما در بزرگسالی بکار می بریم بیانگر خود یا سوژه اجتماعی شده ما در دوران کودکی و امیالی است که در کودکی سرکوب شده اند - تا شکل گیری این خود اجتماعی شده را چنانکه فروید می گفت امکان پذیر سازند. این سرکوبها در رؤیا، لغزش های زبانی و نظایر آن خود را نشان می دهند. لاکان معنی هر گفته یا نوشته ای را - اعم از ادبیات تخیلی و حتی نوشته های فلسفی! - به اندیشه ها یا انگیزه های ناآگاهانه گوینده یا نویسنده آن وابسته می داند و این قسمت یکی از قسمتهای رادیکال و بحث انگیز نظریات اوست که نسبی گرایی و جبر اندیشی معرفتی را لاجرم با خود به همراه دارد؛ جالب آنکه در این قسمت هم تاثیر جبر اندیشی فرویدی به وضوح هویدا است. از نظر لاکان روانکاوی دادو ستدی "زبانی" بین روان درمانگر و بیمار است و او با تصویر زبان شناسانه ای که از روانکاوی می دهد، آنرا از سایر علوم می که آنها را

پوزیتیویستی می خواند جدا می کند. نکته مهمی در آراء لاکان که میان او و فیلسوفانی مثل پوپر خط فاصل بر جسته ای می کشد مخالفت جدی او با تصور غالب در غرب و دوره روشنگری از علم به عنوان گونه ای شناخت بی طرفانه و عینی است؛ او تحت تاثیر فروید میل به شناخت را در انسانها صرفا روایت والایش یافته ای از امیال دیگری می داند که در فرهنگ سرکوب شده اند. در بدبینی لاکان به بی طرفی ادعائی علم آشکارا تاثیر نیچه بر اندیشه فرانسوی هویدا است. از نظر نیچه هم در پس شور و شوق به ظاهر حقیقت جویانه افراد جویای علم شمار فراوانی از شور و شوقهای پست انسان نهفته است که او همه آنها را تحت عنوان "خواست قدرت" یا "اراده معطوف به قدرت" نامگذاری میکند.

سه جزء اندیشه لاکان دارای ارتباط منطقی اند و می توان آنها را به ترتیب منطقی زیر، به نحوی که به ترتیب از هم نتیجه شوند، خلاصه کرد:

- 1- فاعل شناسا یا سوژه شناخت را باید با خودی معادل بگیریم که در جریان تجربه فردی (از راههایی که روانکاوی فرویدی ادعای توصیفشان را دارد) شکل می گیرد.
 - 2- مفاهیم زبانی انسانها، مفاهیم زبانی هستند که خصوصیات خاص تجربه دوران آغازین کودکی آنها را شکل داده است؛ یعنی مفاهیم زبانی بیانگر نیازها و امیال نوزاد و کودک هستند نه نماینده خصلت جهان مستقل از فاعل شناسا یا سوژه.
 - 3- عینیت که ادعائی گزاره شده در علم است و معتقد به توصیف جهان به شیوه عقلانی و بی طرفانه است، مانند عینیتی که فیلسوفانی چون پوپر مدعی وجود آنند، یک اسطوره است به همان معنایی که نیچه می گوید.
- نظریات لاکان با نظریات فیلسوفانی که به دنبال یافت معیارهای عقلانی در شناخت ما هستند در تقابل است. در واقع پذیرش نظر جبر اندیشانه او در مورد شکل گیری شخصیت فرد یا همان فاعل شناسا، مشابه آراء نیچه و مارکس در مورد منشا باورهای انسان، برای عقلانیت (**rationality**) که فیلسوفان پس از سقراط همواره در پی یافتن معیارهای آن بوده اند، چالش آفرین است. بی دلیل نیست که بدبینی فروید مورد توجه فیلسوفان جریان پست مدرنیسم در فلسفه که لاکان جزو آنها محسوب می شود و منتقد نگاه خوشبینانه اندیشه دوران روشنگری به انسان اند، واقع شده است. متأسفانه لاکان شواهد تجربی اندکی برای مدعیاتش ارائه می کند و گاهی هم شهادتی ارائه نمی کند. به علاوه نقد بنیان شکن لاکان از عینیت شناخت ما انسانها مانند نقدهای مارکس و نیچه در معرض ایرادی آشناست: اگر عینیتی وجود ندارد و تمام مفاهیم زبانی ما صرفا بازتاب امیال جنسی دوران کودکی ما هستند، آیا سخنان خود لاکان هم مشمول این قاعده و در نتیجه فاقد وجهت و صدق نیستند؟ (16)
- دیگر آنکه آن قسمت از نظریات فروید که به تاثیر اساسی تمایلات جنسی دوران کودکی و عقده ادیپ در شکل گیری شخصیت فرد می پردازد و لاکان آنرا کاملاً می پذیرد، یکی از نقاط بحث بر انگیز نظریات فروید و منشا اختلاف او با پاره ای از روانکاوان است. یونگ و آدلر با آنکه از شاگردان نزدیک فروید بودند، هیچ گاه با دیدگاههای او در این زمینه ها کاملاً همدل نشدند و همین اختلاف نظر منجر به جدائی نهائی آنها از فروید و ایجاد انشعابات جدید در روانکاوی شد. (17)
- کارن هورنای با رد تئوری غرایز جنسی دوران کودکی بر نقش عوامل فرهنگی تاکید دارد و آدلر احساس حقارت و کوشش بر غلبه بر آن را نیروی منشا رفتارهای بعدی فرد می داند. اریک فروم، روانکاوی اجتماعی برجسته آلمانی هم در تاکید فروید بر نقش لیبدو و نیروی جنسی منتقد فروید است. (18)

پل تیلیش (تیلیخ) الهیدانی پیرو مکتب لوتر و آلمانی است که از سال 1933 که از در جریان حاکمیت نازیها شهر محل سکونتش، فرانکفورت، به آمریکا مهاجرت کرد تا آخر عمر، یعنی سال 1965، در آمریکا زیست. او سالها استاد دانشگاه هاروارد بود. در نظریات کلامی تیلیش روانشناسی اعماق و اگزیتانسیالیسم جایگاه بسیار ویژه ای دارند. در این بحث روانشناسی اعماق (depth psychology) را تقریباً می توان معادل روانکاوی بکار برد. عقاید تیلیش حاوی نگاههای نویی در مورد نسبت الهیات با فرهنگ است. (19) او در بحثش درباره رابطه الهیات با روانکاوی و اگزیتانسیالیسم، میان روانکاوی و اگزیتانسیالیسم نسبت بسیار نزدیکی قائل است و معتقد است روانکاوی در اصل به جنبش اگزیتانسیالیستی قرن بیستم متعلق است. تیلیش معتقد است تقسیم اگزیتانسیالیسم و روانکاوی به دو شاخه دینی و غیر دینی بی پایه و نارواست. او مخالف جدی جدائی الهیات از روانکاوی و اگزیتانسیالیسم است و میان مضامین الهیات و این رشته ها نوعی پیوستگی قائل است. به اعتقاد تیلیش اعتراض علیه غلبه فلسفه هائی که معتقد اند انسان موجودی آگاه و هوشیار و فاقد جنبه های ناخودآگاه است و وجه مشترک روانکاوی و اگزیتانسیالیسم است. تاریخچه این اعتراض البته بسی قدیمی تر از قرن بیستم است و اولین بار در مناظره دو فیلسوف قرون وسطی یعنی توماس آکویناس و دون اسکوتوس که اولی در انسان عقل را اولی می دانست و دومی اراده غیر عقلانی را، ریشه های آن یافت می شود. در تاریخ اصلاحات دینی پروتستانی هم کسانی مثل کالون طرفدار نقش برجسته آگاهی بودند و لوتر و بعدها عارف آلمانی ژاکوب بومه بر اراده غیر آگاهانه و غیر عقلانی تاکید داشتند. تیلیش تاریخ جامعه صنعتی غرب را در نهایت با ظهور و رواج فلسفه دکارت - همانطور که در توضیح عقاید لاکان به آن اشاره شد - تاریخ پیروزی فلسفه هائی که بر تسلط آگاهی ناب و عقل در انسان معتقد بودند می داند و می گوید در میان پروتستانها عقاید دکارت شاخه کالونی آئین پروتستان را که اکثر آمریکائیها به عنوان مثال معتقد به آن بودند، بسیار تحت تاثیر قرار داد. علی رغم اینها، این نبرد هیچ گاه به پایان نرسید و با پاسکال که برحسب مقولاتی چون اضطراب، تناهی و شک، وضعیت بشری را توصیف می کرد و شلینگ آلمانی و کیر کگارد دانمارکی که منتقد فلسفه آگاهی باورانه هگل بودند و نیز شوپنهاور که به اراده ای خرد ستیز در انسان معتقد بود، تداوم یافت. تیلیش معتقد است نیچه هم بسیاری از دستاوردهای روانشناسی اعماق را پیش بینی کرده بود و تحلیل مارکس جوان هم مبنی بر از خود بیگانگی انسان و نیز تحلیل داسیوسکی از خصلت اهریمنی ضمیر ناخودآگاه انسان هریک به نحوی در ادامه این اعتراض بود. همانطور که قبلاً هم اشاره شد با فروید این تحلیلها به زبان و واژگان علمی در آمد. این جریان علیه فلسفه های کاملاً آگاهی باورانه بعدها با فلسفه های اگزیتانسیالیستی هایدگر و سارتر شکل واضح تری به خود گرفت.

تیلیش می گوید هم روانشناسی اعماق و هم اگزیتانسیالیسم غالباً می خواهند سرشت وجودی انسان را که مبین تناهی و از خود بیگانگی او در زمان و مکان است، در تعارض با سرشت ذاتی انسان توصیف کنند؛ انسان ذاتاً موجودی از خود بیگانه، مضطرب و گناهکار نیست بلکه این خصوصیات جنبه های عارضی وجود اویند که در طول تجربه زندگی بر او عارض شده اند و باید درمان شوند. در متون اگزیتانسیالیستی - از آنجا که در پی توصیف وضعیت عام بشری اند - بر خلاف متون روانکاوی ترسیم خط مرز دقیق میان قلمرو سلامت و بیماری بسی دشوار است. (20) اما، تفاوت سرشت ذاتی و

سرنوشت وجودی انسان از دید الهیات چنین است: در الهیات مسیحی این سه حکم وجود دارد، حکم اول **Esse que esse bonum est**. این عبارت لاتینی یکی از اصول اعتقادی بنیادی مسیحیت است و معنی آن این است: "وجود فی نفسه نیکوست." یا به زبان اساطیر انجیلی "خداوند دید هر آنچه را خلق کرده بود، و شگفتا چه نیکو بود." حکم دوم، حکم هبوط همگانی است و منظور از هبوط انتقال از آن نیکی ذاتی به از خود بیگانگی وجودی است که در هر موجود زنده و در

هر زمانی اتفاق می افتد. حکم سوم گویای احتمال و امکان نجات و رستگاری انسان است. (21) تیلیش می گوید در تمام اندیشه های اصیل الهیاتی این سه حکم در باب سرشت انسانی دیده می شود: نیکی ذاتی انسان، از خود بیگانگی وجودی او و امکان بدیل ثالثی که از طریق آن این انقطاع و بریدگی رفع و رجوع می شود و غایت زندگی بشریست؛ اما این سه حکم الهیاتی چه نسبتی با روانکاوی و اگزستانسیالیسم دارند؟ آیا روانکاوان و فیلسوفان اگزستانسیالیست تمیزی میان سرشت ذاتی و پاک انسان و سرشت وجودی و آلوده او قائل شده اند و آیا به نوعی امکان رستگاری انسان قائلند؟ تیلیش معتقد است فروید تمیزی بین سرشت ذاتی و سرشت وجودی او قائل نبود و در واقع سرشت ذاتی و وجودی انسان را یکی می انگاشت؛ فروید معتقد بود لیبدوی انسان حد و حصری ندارد و هرگز کاملاً ارضا نمی شود و غریزه مرگ را می آفریند. او به انسان بدبین و از فرهنگ سرخورده بود و انسان را ناقص می انگاشت. تیلیش می گوید اگر به انسان به اعتبار وجود او و از خود بیگانگی و نه به اعتبار ذاتش بنگریم، این قضاوت منفی اجتناب ناپذیر خواهد بود و فروید با اتخاذ چنین دیدگاهی به چنین نتیجه ای رسیده است. تیلیش در اینجا دست به تاویل الهیات می زند. او در تفسیر و تاویل رای فروید در باب لیبدو به مفهوم بسیار قدیمی الهیات یعنی شهوت توجه می کند و نو اندیشانه معتقد است کاربرد این مفهوم در الهیات مسیحی عین کاربرد لیبدو در آراء فروید است، با این تفاوت که مصداق آن انسان من حیث وجود است نه انسان من حیث ذات. منظور از شهوت همان میل و اشتیاق نامعینی است که هیچ گاه ارضا نمی شود و همواره طلب چیزی ورای لذت موجود را بر آدمی تحمیل می کند؛ مطابق آموزه های الهیاتی آدمی در نیکی ماهوی یا ذاتی خویش اسیر و بنده شهوت یا لیبدوی سیری ناپذیر نیست، بلکه میل او متوجه مضمون، کس یا چیزی است که به واسطه عشق و محبت (eros) یا دوستی (agape) با آن پیوند دارد. تیلیش می گوید اگر این سخن راست باشد تلقی ما از لیبدو کاملاً تفاوت خواهد کرد؛ آدمی میتواند دارای لیبدو باشد، لیکن این لیبدو سیری ناپذیر نیست و می تواند کامیاب شود و به رستگاری بینجامد. در واقع به نظر تیلیش از دیدگاه الهیاتی توصیف فروید از انسان را باید همچون توصیف انسانی در ک کرد که از حیث وجودی با خویشتن بیگانه گشته است. فروید به جز این انسان، انسان دیگری نمی شناسد و این ایرادی است که الهیات بر او می گیرد. تیلیش می افزاید خوشبختانه فروید همانند همه مردان بزرگ لجوجانه پایند حرفهای خود نبود. آنجا که فروید به درمان و به وجود انسانهای شفا یافته معتقد بود می توان گفت او از انسان حکم سوم، یعنی انسان شفا یافته، بی خبر نبود. ایندو قسمت بدبینانه و خوشبینانه آراء فروید ظاهراً هیچ گاه با هم سازگار نیفتادند و این تناقضی در افکار فروید است. تیلیش حتی معتقد است در مقابل خوشبینی روانکاوانی مانند یونگ و فروم که نظری متفاوت از فروید در مورد انسان اختیار کردند و منکر لیبدوی وجودی و غریزه مرگ شدند، آراء فروید در مورد انسان عمیق تر اند و دقایق سرشت او را بهتر نشان می دهند. در واقع از نظر او آراء اگزستانسیالیستهای مثل داسایوسکی و کافکا نظریات فروید را بیشتر تأیید میکنند تا نظرات یونگ و فروم را در مورد سرشت انسان، البته اگر نظرات فروید را در مورد مقام وجودی انسان روا بدانیم نه در مورد مقام ذاتیش (22). تیلیش انتقاد یکسان انگاشتن ذات و وجود انسان و عدم تفکیک میان ایندو را در مورد سارتر و هایدگر هم صادق می داند. البته ایندو هم به نظر تیلیش مانند فروید ایراد تناقض بر آرائشان وارد است؛ سارتر در برابر آراء بدبینانه اش در مورد انسان معتقد است انسان باید آزاد باشد و خویش را بیافریند و هایدگر از فرق وجود اصیل و وجود فاقد اصالت و برساخته اندیشه های قراردادی و مهملات سخن می گوید. در مورد حکم سوم الهیات و نسبت آن با روانکاوی و اگزستانسیالیسم، تیلیش معتقد است ایندو مکتب فکری علی رغم اثرات درمانی مفیدشان به تنهایی قادر به رستگاری نجات انسانها نیستند، چرا که لازمه رستگاری درمان کنه شخصیت آدمی است که بدون الهیات میسر نیست. در نهایت تیلیش چهار فایده بسیار مهم دیگر هم در روانشناسی اعماق و اگزستانسیالیسم برای الهیات قائل

است:

اول آنکه رشد ایندو جنبش برای الهیات چیزی را به ارمغان آورد که با وجود آنکه متون دینی در دوهزاره گذشته آکنده از آنهاست، مورد غفلت و فراموشی الهیات واقع شده بودند و آن بار روانکاوانه و اگزستانسیالیستی متون دینی بود. کلاسیک ترین متنی که آکنده از چنین باری است کمندی الهی دانه و توصیف او از جهنم و برزخ و وصف ویرانی وجودی انسان در پی از خود بیگانگی او است. (23) خدمت دوم روانکاوی و اگزستانسیالیسم به الهیات بخشیدن معنایی جدید به واژه گناه است. در الهیات سنتی گناه با منعیات و اعمال خاص ناپسند و خلاف عرف یکی انگاشته شده بود حال آنکه از نظر تیلش معنای واقعی گناه چیزی متفاوت است؛ معنی گناه جدا افتادگی و بیگانگی گشتگی انسان از وجود ذاتی خویش است و این معنای جدید را اگزستانسیالیسم و روانکاوی به الهیات هدیه کرده اند. خدمت سوم روانکاوی به الهیات بازشناسی قسمتهای منفی و اهریمنی ضمیر ناخود آگاه آدمی است. روانکاوی به ما نشان داده است انسان در تصمیم گیریهایش بطور مطلق آگاه، آزاد و جدای از آنچه در گذشته بر او گذشته است، نیست. (اگرچه این سخن تیلش را نباید به منزله دفاع او از جبر گرائی دانست.) فایده چهارم ایندو جنبش برای الهیات، رهائی الهیات از دام آنچه چیزی است که اخلاق پرستی یا شاید بتوان گفت صورت پرستی الهیات است. و به نظر تیلش باعث از خود تهی گشتگی الهیات شده بود. روانکاوی از نظر تیلش به الهیات آموخته است که آموزش موجود در متون دینی به معنای قبول نامقبولان است نه پذیرش درستکاران و نیکان. آموزش الهی و رستگاری شامل حال آنهایی می شود که خوب نیستند، مگر نه فیض و بخشش در مورد نیکان که معنا ندارد. معنای واژه فیض که در الهیات سنتی خالی از معنا شده بود در رابطه میان روانکاو و بیمار خود را دوباره باز یافته است. روانکاو اگرچه در پی کمک به بیمار است، ولی او را آنگونه که هست می پذیرد و سخن اش را می شنود. تیلش معتقد است رابطه خداوند و بندگانش هم چنین رابطه ای است و هر کشیش یا فرد مسیحی هم باید با دیگران چنین رفتاری را در پیش گیرد نه آنکه افراد را بر سر تقصیر در تکالیفشان نکوهش کند.

و اما نکته آخر از نگاه تیلش: روانکاوی و اگزستانسیالیسم تنها وضعیت بشر را تحلیل می کنند و در پی این تحلیل پرسش هائی را ایجاد می کنند که در درون خود پاسخی به این پرسشها ندارند؛ این وظیفه متکلم و الهیدان است که با استفاده از متون دینی به آنها پاسخ گوید. (24)

یادداشت ها

(1) طرح اولیه این مقاله پس از صحبت با استاد و دوستم جناب آقای علی بابائی در مورد آموزه های فروید در ذهنم شکل گرفت. آقای بابائی در یک دوره آموزش روانشناسی تحلیل رفتار متقابل (TA) معلم من هستند و در واقع بواسطه تسلط ایشان بود که من با روانکاوی و مکتب فروید، آنگونه که یک روانکاو آنها را می بیند، آشنا شدم. از این بابت سخت سپاسگزار ایشانم.

(2) تیلش، پل؛ الهیات فرهنگ، ترجمه مراد فرهادپور و فضل اله پاکزاد، انتشارات طرح نو، 1376، ص 120

(3) زیگموند فروید؛ بنیانگذار روانکاوی، علیرضا جزایری، چاپ اول 1383، نشر دانژه، ص 87-105

(4) همان، ص 97-99

- (5) رجوع کنید به تمدن و ملالت های آن؛ زیگموند فروید، ترجمه محمد مبشری، 1383، نشر ماهی؛ خوشبختانه این کتاب فروید توسط آقای مبشری به فارسی روان ترجمه شده است.
- (6) Fruid, ۱۹۱۷, p. ۳۵۱ به نقل از گیلیس، 1381، ص. 184، فلسفه علم در قرن بیستم، ترجمه حسن میاننداری، انتشارات سمت و کتاب طه
- (7) پوپر، جستجوی همچنان باقی، ترجمه سیامک عاقلی، 1380، ص 196-200؛ ترجمه این کتاب و مقدمه ای نیکو که مترجم در شرح اجمالی ولی واقعا مفید آراء پوپر آورده است حقیقتا ستودنی است. البته استاد مرحوم دکتر علی آبادی هم قبلا تحت عنوان جستجوی ناتمام (انتشارات علمی فرهنگی، 1369) این کتاب پوپر را به فارسی برگردانده اند.
- (8) همان، ص 116-118
- (9) البته پوپر با تمام این اوصاف متوجه است نظریات علمی معتبری مثل نظریه نیوتن ممکن است با استفاده از فرضیات کمکی آزمون پذیر از ابطال مصون شوند؛ مثال این رخداد اشکالی است که نظریه نیوتن در توضیح مدار اورانوس با آن مواجه بود و این مشکل به کمک فرضیه کمکی وجود یک سیاره دیگر که بر اورانوس تاثیر جاذبه ای می گذارد حل شد. پوپر در ادامه نظریاتش اعتراف می کند پس حتی در علم هم جزم گرائی تا حدی مفید است و مصون سازی از ابطال همیشه امر بدی نیست و می گوید "از لحاظ منطقی نباید ابطال پذیری یا به عبارت دیگر آزمون پذیری را ملاک قاطعی همیشه به حساب آورد." (جستجوی همچنان باقی، ص 118)
- (10) به عنوان نمونه ای از نگاه فلاسفه علم جدید تر به معیار پوپر نگاه کنید به مقاله دیوید پاپینو با عنوان: فلسفه علم، ترجمه دکتر حسن میاننداری در کتاب نگرش های نوین در فلسفه، جلد دوم، 1383، کتاب طه، ص 84-77. مقالات این کتاب ترجمه مقالات کتاب **Companion to Philosophy The Blackwell** انتشارات راتلج در معرفی شاخه های مختلف فلسفه تحلیلی است.
- (11) آلن چالمرز، چیستی علم، ترجمه سعید زیبا کلام، انتشارات سمت، 1377. باید اضافه کرد بحث بر سر ملاکهای علمی بودن روانکاوی از دیدگاه فلسفه علمی به همین آسانی نیست. به عنوان مثال چه بسا باید برای یافتن بهترین گرایش در روانکاوی در مورد مسائل مطروحه ای در فلسفه علم مثل تعیین ناقص نظریه ها و ملاکهای که در هنگام وجود دو نظریه رقیب - مثل نظریه آدلر در برابر نظریه فروید - بر اساس آنها می توان یک نظریه را بر دیگری ترجیح داد، مثل ملاک سادگی، بحث و پژوهش کرد.
- (12) به عنوان نمونه مراجعه کنید به تبیین در علوم اجتماعی؛ در آمدی بر فلسفه علم الاجتماع، اثر دانیل لیتل؛ فلسفه علوم اجتماعی، آلن راین مقاله فلسفه علوم اجتماعی، مارتین لوئیس، ترجمه حسن میاننداری در کتاب نگرش های نوین در فلسفه، جلد دوم.
- (13) رجوع کنید به مقاله جالب فلسفه تحلیلی چیست؟ در کتاب فلسفه تحلیلی؛ مسائل و چشم اندازها، علی پایا، انتشارات طرح نو، 1382، ص 21-23، این اولین کتاب در زبان فارسی است که با جامعیت شایسته احترام نویسنده اش در پی آن است که تصویری صحیح و واقع بینانه از فلسفه تحلیلی به ایرانیان عرضه کند. دکتر پایا در قسمت دیگری از این کتاب مقاله ای از پوپر را تحت عنوان فلسفه از دید من ترجمه کرده است که خواندن آن هم برای آشنائی با نوع نگاه پوپر به فلسفه بسی سودمند است.
- (14) اریک ماتیوز، فلسفه فرانسه در قرن بیستم، ترجمه محسن حکیمی (ویراسته فریدون فاطمی)، انتشارات ققنوس،

1378، ص 201-196. این کتاب منبعی بسیار خوب در معرفی فلسفه فرانسه در قرن بیستم به زبان فارسی به ایرانیان است. مؤلف کتاب، اریک ماتیوز، خود در سنت فلسفه تحلیلی، آنهم با فیلسوفان تحلیلی برجسته ای چون آیر، درس خوانده است و کتاب را برای معرفی فلسفه فرانسه به خوانندگان که در این سنت فلسفی بار نیامده اند نوشته است. کتاب او در زبان انگلیسی را انتشارات دانشگاه آکسفورد به چاپ رسانده که این خود دلیلی بر معتبر بودن کتاب است.

(15) همان، ص 20-18

(16) همان، ص 225-202

(17) منبع 2، ص 68-66

(18) برای مطالعه نمونه ای جالب از آراء انتقادی سایر روانکاوان در مورد نظریات فروید مراجعه کنید به آثار اریک فروم که اکثرشان به فارسی موجودند؛ مثلاً "بحران روانکاوی، اریک فروم، ترجمه اکبر تبریزی، انتشارات مروارید، 1374"؛ کتاب "خاستگاه دین از نگاه فروید (رویکردی انتقادی)، تالیف غلامحسین توکلی، دفتر پژوهش و نشر سهروردی، 1383" هم دیدگاههای انتقادی نسبت به نظریات فروید در مورد خاستگاه دین را بخوبی در خود جمع کرده است، البته کاش نویسنده دقیق کتاب به نکات مثبت روانکاوی هم توجه می نمود.

(19) Stephen Priest, Pan & Flew A Dictionary of Philosophy, Edited by Antony

of Philosophy, 2001, 919 The Cambridge Dictionary & Books, 2002, p 402

(20) منبع 1، 121-116

(21) معادل این سه مرحله را می توان در الهیات اسلامی و قرآن مجید هم تصور کرد: شاهد مفهوم اول در الهیات اسلامی آیه 14 از سوره مؤمنون است که در مورد خلقت انسان ادا شده: "و تبارک الله احسن الخالقین" و معنی آن اینست که "آفرین باد بر خدا که بهترین آفریدگان است". در مورد حکم دوم می توان به آیات نخستین سوره عصر توسل جست: "والعصر، ان الانسان لفی خسر" یعنی "سوگند به عصر، که واقعا انسان دستخوش زیان است." و برای حکم سوم یعنی احتمال نجات و رستگاری هم آیات بسیاری مثل آیه پایانی همین سوره که به کسانی که ایمان بیاورند، کارهای نیکو انجام دهند و یکدیگر را به حق و شکیبائی دعوت کنند وعده رستگاری می دهد، میتوان شاهد آورد.

(22) منبع 1، 126-122

(23) متون اسلامی - ایرانی، بخصوص متون ادبی - عرفانی فارسی، هم آکنده از چنین بارهای آگزیستانسیالیستی و روانکاوانه ای هستند که شایسته است از این دید مورد مطالعه جدی قرار گیرند. نمونه های بارز آن به عنوان مثال مثنوی معنوی مولانا جلال الدین، منطق الطیر عطار، خمسه نظامی گنجوی و دیوان خواجه شیراز حافظ به همراه تفاسیر عرفانی قرآن است که شایسته است پتانسیل روانکاوانه و آگزیستانسیالیستی آنها توسط اهل فن این دیار بررسی و عرضه شود.

(24) منبع 1، 129-