

تأمل معرفتی و روش‌شناختی درباره‌ی جدایی فروید و یونگ

جنان ایزدی *

احمد فرامرزی قراملکی **

چکیده

جدایی یونگ، شاگرد و پسر خوانده‌ی علمی فروید، از استادش، از حوادث تأمل‌برانگیز در تاریخ علم است. گستردگی مطالعات هریک از این دو دانشمند سبب شده است که معرفت‌شناسان یا متألهان در این زمینه تأمل کنند. از این روی تبیین‌های مختلفی از این حادثه ارائه شده است. در این نوشتار، سه تبیین عمده مورد بررسی قرار گرفته است: الف) دیدگاه فرویدی: فروید از منظر عقده‌ی ادیپ به مسئله می‌نگرد و یونگ را پسری می‌داند که قصد پدرکشی علمی دارد؛ ب) دیدگاه یونگی: حصر توجه فروید به نظریات خویش در روانکاوی، عدم تحمل آرای دیگران، تعمیم‌های ناروا و در یک کلام حصرگرایی روش‌شناختی فروید سبب اصلی قطع این ارتباط است؛ ج) دیدگاه ژراردی: فروید و یونگ الگو و عاملی هستند که در یک آرزوی تقلیدی بر سر روانکاوی، به عنوان موضوع آرزو به دام افتادند. عامل در این نظریه می‌کوشد الگو را از صحنه رقابت حذف کند. هریک از این سه تبیین از دیدگاه خاصی به این مسئله چند تباری می‌پردازد. پس، صرف‌نظر از انتقادات احتمالی وارد بر هر نظریه، در مقام جست‌وجوی چرایی این جدایی، پذیرش هریک از این تبیین‌ها به معنای رد سایر آرا نیست.

* . دانشجوی گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

** . دانشیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه تهران.

کلید واژه‌ها

فروید، یونگ، ژرار، عقدهٔ ادیپ، حصر گرایی روش‌شناختی، آرزوی تقلیدی

طرح مسئله

در همهٔ دانشها، از جمله علوم انسانی و مطالعات دینی، گاه در پاسخ به یک پرسش، پاسخهای متعدد ابراز می‌شود. آن‌گاه بر سر پاسخ صحیح و ملاکهای درستی و نادرستی نظریه به بحث می‌پردازند. در برخی موارد بین پاسخها تناقض آشکار یا پوشیده‌ای وجود دارد که اگر در طی بررسی تناقض کشف شود، می‌توان یکی از آرا را درست و دیگر پاسخ یا پاسخها را نادرست انگاشت. در غیر این صورت، چه باید کرد؟ آیا می‌توان چند پاسخ صحیح برای یک پرسش در نظر گرفت؟ در پاسخ به این پرسش روش‌شناختی به بررسی جدایی فروید و یونگ، به عنوان نمونه‌ای از این مسائل می‌پردازیم.

فروید و یونگ، دو روان‌شناس مؤثر در زمینه‌های مختلف از جمله روان‌شناسی دین‌اند. دیدگاههای آنان با وجود نقد و بررسی از جهات مختلف نقش مهمی در آرای متأخر داشت و هنوز منشأ اثر است (شولتز، نظریه‌های شخصیت، ص ۵۰ و ۱۳۱). ارتباط و جدایی این استاد و شاگرد، حلقهٔ مهم و در عین حال مبهم و پرسش برانگیزی در زندگی علمی آنهاست. این مسئله از جهات مختلف، از جمله تبیین، قابل مطالعه است. مراد از تبیین، که گاه آن را مهم‌ترین مسئله پژوهش، مقوم تحقیقات علمی و هدف غایی از تعریف، توصیف و حتی توجیه در برنامهٔ پژوهشی خوانده‌اند، بیان علت یا عوامل یک امر در پرتو قانونی کلی است (قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص ۱۸۴). دربارهٔ روابط فروید و یونگ تبیینهای متعددی ارائه شده است (برای نمونه، ر.ک: استور، فروید، ص ۱۶). توصیف این مسئله نیز بعد دیگری از بررسی آن است که به طور مستند مستدل و تحلیلی به آن می‌پردازد (قراملکی، همان، ص ۱۸۵). در این نوشتار توصیف مسئله مدنظر نیست، اما از آنجا که تبیین مسبوق بر توصیف است، پیش از پرداختن به تبیین، نکاتی که به روشن شدن مسئله مورد بحث کمک می‌کند، توصیف شده است. آن‌گاه با دیدگاههای هریک از طرفین اختلاف، فروید و یونگ، و

دیدگاه متفکری بیرون از نزاع، رنه ژرار، درباره مسئله بحث شده و در نهایت به بررسی تطبیقی تبیینها با رویکردی انتقادی پرداخته شده است که نسبت بین آنها را جست‌وجو می‌کند.

نگاهی به زندگی علمی و روابط فروید و یونگ

زیگموند فروید^۱ بیشتر عمر خود را در وین گذراند (استور، همان، ص ۷). پس از تحصیلات ابتدایی و فراگرفتن چند زبان دیگر، در هفده‌سالگی وارد دانشگاه وین شد و به دلیل علاقه به شیمی و جانورشناسی، زیر نظر ارنست بروک^۲ به مطالعات فیزیولوژی پرداخت (آیسنگ، انول امپراتوری فرویدی، ص ۲۲). بروک عضو فعال گروه علمی «مکتب پزشکی هلمهولتز»^۳ بود که مخالف تئوریهای حیاتی به شمار می‌آمدند. اعضای این مکتب بر آن بودند که مفاهیم مذهبی و حیاتی از قبیل روح، جهش حیاتی و نیروی زندگی، از حیطة علوم زیستی بیرون کشیده شود. این مکتب صبغة ضد ایده‌آلیسم و ضد مذهبی داشت و بر آن بود که سازمان و علم ارگانیسیمهای زنده تنها با بهره‌گیری از مفاهیم فیزیک و شیمی توجیه و تبیین شود. آنان هر توجیه و تبیین را براساس اصل علیت مجاز می‌دانستند و حالت جبری کاملاً روشنی به خود گرفته بودند (ریکروف، فروید در دادگاه ویلهلم رایش، ص ۱۶). شاید یکی از علل پای‌بندی فروید به دترمینیسم همین ارتباط باشد. از نظر وی همه پدیده‌های حیاتی، از جمله پدیده‌های روان‌شناختی، مانند اندیشه‌ها، احساسات و خیال‌پروریها موجبات استواری دارند و تابع اصل علت و معلول‌اند (استور، همان، ص ۹). پس از دوره کار با بروک، فروید مدتی زیر نظر تئودور ماینرت^۴ مشهورترین متخصص آناتومی مغز در آن روزگار به پژوهش پرداخت. او تحت تأثیر و نفوذ ماینرت متخصص اعصاب شد (ماهونی، زیگموند فروید، ص ۱۳). فروید همچنین با

1. Sigmund Freud.
2. Ernest Bruke.
3. Helmholtz.
4. Theoder Meynert.

تشویق ژان مارتن شارکو^۱ عصب‌شناس فرانسوی در زمینه تمییز مسئله نوروژ با بیماریهای دستگاه عصبی به مطالعه پرداخت.

نگارش «مطالعاتی در زمینه هیستری» که به وسیله فروید و برویر^۲ به نگارش درآمد، با او اختلاف نظرهایی هم داشت. یکی از اساسی‌ترین زمینه‌های عدم توافق آنها اهمیت مسئله جنسی در پیدایش روان رنجوری بود. سرانجام آن دو راه خود را از هم جدا کردند. فروید به این اعتقاد رسید که می‌توان هیستری را تا سرمنشأ آن، که ضربه جنسی واقعی‌ای در زندگی فرد است، دنبال کرد. اما اندک زمانی بعد، فروید در این فرضیه شک کرد و پس از مدتی تزلزل و تردید، اعلام کرد که خیال نیز می‌تواند به همان اندازه در شکل‌گیری روان رنجوری نقش آغازکننده داشته باشد (ماهونی، همان، ص ۱۵-۱۷).

در ۱۹۱۰ فروید با کمک گروهی که گرد وی جمع شده بودند، همچون آلفرد آدلر،^۳ کارل آبراهام،^۴ شاندر فرنتسی،^۵ اتو رانک^۶ و کارل یونگ^۷ انجمن بین‌المللی روانکاوی را تأسیس کرد. چندی نگذشت که انشعابهای سازمان از آن آغاز شد (ماهونی، همان، ص ۱۹). فروید کار این انشعابیون را خیانت شمرد. یونگ، آدلر، استکل، رانک و رایش، نمونه‌ای از انشعابیون هستند. پیش از آن برویر و فلیس نیز با او قطع رابطه کردند (استور، همان، ص ۱۶).

یونگ در ۱۹۰۳ با مطالعه کتاب تعبیر خوابها، با فروید و اندیشه‌هایش آشنا شد و دریافت که این فرضیه‌ها تا اندازه بسیاری با اندیشه‌های خود وی مرتبط است. کاربرد مفهوم سرکوبی در رؤیاهای، که از روان‌شناسی روان نژندی ناشی می‌شد، برای او جالب توجه بود؛ هرچند در باره محتوای سرکوبی، با فروید هم‌عقیده نبود (یونگ، خاطرات، رؤیاهای و اندیشه‌ها، ص

1. Jean-Martin Charcot.
2. Josef Breuer.
3. Alfred Adler.
4. Karl Abraham.
5. Sando Ferenczi.
6. Otto Rank.
7. Carl Jung.

۱۵۶). در دوره‌ای که دیگر روان‌شناسان به آرای فروید با چشم انکار می‌نگریستند، یونگ مقاله و کتابی در تأیید دیدگاه‌های وی نگاشت و همین امر باعث دعوت فروید از وی در ۱۹۰۷ و سرآغاز آشنایی آنها شد. (همان، ص ۱۵۷).

در ۱۹۰۹ در طی یکی از سفرهای آنها برای سخنرانی در امریکا، یونگ به دلیل علاقه به موضوع اجساد مرداب زغال سنگ، که درنقاطی از آلمان پیدا می‌شوند، ذکر آنها را به میان آورد. علاقه‌ی وی به این موضوع، فروید را سخت آزرده خاطر کرد. در یکی از این گفت و گوها فروید بیهوش شد. وی بعدها به یونگ گفت که معتقد است همه‌ی این سخنان در باره‌ی اجساد به‌معنای آن است که یونگ مرگ او را آرزو دارد. بار دیگر در ۱۹۱۲ در کنگره‌ی روانکاوی در مونیخ، که گفت و گو بر سرآمنوفیز چهارم (ایخناتون، از فراعنه‌ی مصر باستان) بود که کتیبه‌های القاب الاهی پدرش را نابود کرد و پشت مذهب یکتا پرستی او نوعی عقده‌ی پدر نهفته بود، وقتی یونگ در حال ابراز دیدگاه‌هایش در مخالفت با این بیانات بود، فروید از هوش رفت. او در آن دوره اشاراتی حاکی از آن داشت که یونگ را به جانشینی و پسر خواندگی برگزیده است (همان، ص ۱۶۵).

یونگ با تعبیر چند رؤیای خویش، جدایی آینده‌ی خود از فروید را پیش‌بینی می‌کرد. وی هنگام نگارش کتاب خود در باره‌ی لیبیدو که در فصل آخر آن، با عنوان «قربانی» تصور خود را از زنای با محارم، دگرگونی قطعی مفهوم لیبیدو و آرای دیگری که درباره‌ی آنها با فروید اختلاف نظر داشت، ذکر نمود، می‌دانست که انتشار این کتاب به قیمت اتمام دوستی او با فروید تمام می‌شود. سرانجام پس از دو ماه تردید و آن‌گاه نگاشتن کتاب، نتیجه‌ای که از آن می‌ترسید، رخ داد (همان، ص ۱۷۰ - ۱۷۷).

الف) دیدگاه فرویدی

فروید ارتباط و جدایی خود با یونگ را در چارچوب نظریه‌ی عقده‌ی ادیپ^۱ تبیین می‌کند. چنان‌که

1. Oedipus complex.

پیش از این گفتیم، وی یونگ را جانشین علمی و پسر خوانده خویش تصور و خطاب می‌کرد. او به صراحت از یونگ می‌خواست راه و دیدگاه‌های او را دنبال کند. جمله فروید: «یونگ عزیزم! به من قول بده که هرگز نظریه تمایلات جنسی را کنار نگذاری...» نشانگر این اصرار است (یونگ، خاطرات، رؤیاها و اندیشه‌ها، ص ۱۵۹). فروید سبب حملات غش خود در سفر به امریکا و هنگام سخنرانی یونگ را، قصد پدرکشی یونگ معرفی می‌کند. وی در آوریل ۱۹۰۹ در نامه‌ای به یونگ می‌نویسد: «... فوق‌العاده است که درست همان شبی که من رسماً شما را به عنوان پسر ارشد خود به فرزندگی پذیرفتم و به عنوان جانشین و ولیعهد تدهین کردم، باید شما از سرب‌وفایی همان موقع و همان‌جا مرا از مقام پدری محروم کنید و ظاهراً از محروم کردن من همان‌قدر خرسند شوید که من از موهبتی که وجود شما نصیبم می‌کرد...» (همان، ص ۳۶۸).

براساس نظریه فروید در باره عقده ادیپ، نمودار و تجلی غریزه فرد به سبب تمایل به مادرش می‌باشد. پیش از پذیرش دوره ذکری،^۱ پسر مادرش را دوست دارد و با پدرش همانندی می‌کند. با افزایش میل جنسی، پسر نسبت به رقیب خود یعنی پدر حسادت می‌ورزد. اشتیاق کودک به تملک انحصاری جنسی مادر و احساس خصومت با پدر، عقده ادیپ نام دارد. ادیپ در اساطیر یونان باستان، قهرمان برجسته‌ای است که پدرش را کشت و با مادر ازدواج کرد (هال، مبانی روان‌شناسی فروید، ص ۱۵۹). علت کینه و حسادت پسر نسبت به پدر، تحکم و خشونت پدر در تربیت، انحصارطلبی هریک از آن دو نسبت به مادر، ترس از اختگی و کاسته شدن توجه مادر به فرزند پس از مرحله شیرخوارگی است. این احساس نفرت و حسد درآمیخته با عشق و محبت است. پسر، پدر را رقیب خویش می‌بیند و نسبت به او کین می‌جوید و در عین حال، قدرت بدنی و نیروی تحکم و عقل و درایت پدر را می‌ستاید. در این دوگانگی^۲ احساس، تقویت هریک ممکن است موجب سانه‌ای گردد. در صورت تقویت و سرکشی غریزه کینه، فرد پدرکش می‌شود، و در صورت غلبه غریزه عشق فرد بدبین، گوشه‌گیر

1. phallic stage.

2. ambivalence.

و محجوب بار می‌آید. از نظر فروید، عقده‌ی ادیپ در همه‌ی کودکان وجود دارد و اگر کودکان بتوانند این عقده را تعدیل و به اصطلاح والایش و تصعید^۱ کنند، راه برای ادامه‌ی یک زندگی جنسی متعارف برایشان گشوده است، و گرنه به انحرافات روانی و جنسی مبتلا خواهند شد (فروید، پیدایش روانکاوی، ص ۱۸۶).

فروید در تجزیه و تحلیل خویش از کل تاریخ اجتماعی انسان، عقده‌ی ادیپ را در فرضیه‌ی مربوط به انسانهای ماقبل تاریخ به کار می‌برد. او نتیجه می‌گیرد که منشأهای روان رنجوری، و نیز مذهب، اخلاقیات، اجتماع و هنر در عقده‌ی ادیپ با هم تلاقی می‌کنند. طبق این نظریه «در میان جماعت نخستین پدری خشن و حسود بود که همه‌ی زنان را به خود اختصاص می‌داد و پسرانش را وقتی که بزرگ می‌شدند، دور می‌راند... یک روز برادران رانده شده گردهم آمدند. پدرشان را کشتند و خوردند، و بدین ترتیب نقطه‌ی پایانی بر جماعت پدر سالار نهادند... پدر خشن نخستین، بی‌تردید الگوی مورد حسد و ترس تک‌تک این برادران بوده است و با خوردن این پدر، برادران همسانی خود را با او به انجام رساندند و هریک از آنان بخشی از قدرت او را به دست آورد. خوردن غذای توتم را، که شاید قدیمی‌ترین جشن بشر است، می‌توان تکرار و بزرگداشت این عمل به یادماندنی و جنایتکارانه دانست که سرآغاز بسیاری از امور همچون تشکیلات اجتماعی، محدودیتهای اخلاقی، و مذهب بوده است... [از این رو بنا بر آنچه امروز اطاعت معوق نامیده می‌شود، پسران] اعمالشان را با ممنوع کردن کشتن توتم، که جایگزین پدرشان بود، فسخ و باطل کردند؛ آنان از ثمره‌ی اعمالشان نیز با ترک ادعا نسبت به زنانی که آزاد شده بودند، چشم پوشیدند. بدینسان، آنان از سر احساس گناهکاری فرزندان دوتابوی اصلی توتمیسم را به وجود آوردند؛ دوتابویی که مطابق با همین شرح به دوخواست سرکوفته‌ی عقده‌ی ادیپ ربط می‌یابند.» (ماهونی، همان، ص ۴۹).

فروید این دیدگاهها را مبنای توجیه امور بسیاری^۲ از جمله جدایی یونگ از خود می‌داند. این امر افزون بر تصریحات خود فروید در رفتار و آثار او در آن زمان، قابل ردیابی

1. Sublimation.

۲. برای آگاهی موارد توجیه هنر و مذهب به وسیله این نظریه از سوی فروید، فروید، ر.ک: استور، ص ۱۰۱-۱۲۹.

است. در سال ۱۹۱۰ انجمن بین‌المللی روانکاوی تشکیل شد و فروید ریاست آن را برعهده گرفت. او خود را در مقام پدر روانکاوانی که چون پسران دور او گرد آمده بودند می‌دید. در ۱۹۱۳ یونگ که نامش در آلمانی به معنای «جوان» است، از سردبیری نخستین مجله مهم روانکاوی استعفا کرد و در ۱۹۱۴ از انجمن کناره گرفت (ماهونی، همان، ص ۵۰). در این اثنا ماجرای دیگری نیز شکل می‌گیرد: یونگ سر به اعتراض برضد عقده ادیپ فروید برداشته، مشغول نگارش دگرگونی و نماد یبیدو می‌شود. اثری که به تحقیق درباره زمین و سابقه قهرمان اساطیری می‌پردازد. فروید نیز به نگارش توتم و تابو می‌پردازد و بدین ترتیب به حوزه انسان‌شناسی و اساطیر گام می‌نهد که قبلاً آنها را به یونگ واگذاشته بود (همان، ص ۵۳). فروید به تصریح روانکاوی را از جنس مونث، «بانو روانکاوی»، می‌داندست و نگارش توتم و تابورا رابطه عاشقانه سرسری توصیف می‌کرد که به ازدواج انجامیده بود. او کتاب چهارم رساله‌اش «شاهزاده خانم» را حقیقی می‌نامید. فروید همچنین خاطر نشان کرده بود که کارکردن او بر روی بخش پایانی توتم و تابو گواهی این مطلب بود که مرگ او، که دشمنان وینی او بی‌صبرانه انتظارش را می‌کشیدند، هنوز تحقق نیافته بود (همان، ص ۵۳). فروید با این کتاب به دنبال یونگ تا قلمرو روان‌شناسی قومی تاخته بود و او را در آنجا، در زمین خودش، نابود و به گونه‌ای نمادین اخته کرده بود. بدین ترتیب پدر سعی می‌کند پسر ماجرا جوییش را بکشد و بانو روانکاوی را منحصرأ برای خود نگه دارد.

ب) دیدگاه یونگی

جدایی یونگ و فروید، از منظر یونگ نیز قابل تبیین است. این منظر، در پرتو توجه به خطایی روش‌شناختی قابل توضیح است. یکی از خطاهای روشی که در تفکر سده نوزده و بیست رواج فراوان یافت و بر تصویر انسان از خود، طبیعت، جامعه، دین و هستی، سخت سایه افکند، حصرگرایی^۱ است. تفکر حصر گرایانه را می‌توان به تعبیر آولف رایناخ «فلسفه چیزی نیست

1. exclusionism.

جز^۱ نامید که پدیدار شناسان، آن را به اعتبار نتیجه‌اش، تحویلی‌نگری^۲ خواندند و ما آن را به اعتبار فرایند تفکر، حصرگرایی روش‌شناختی^۳ می‌نامیم. این پدر (حصرگرایی) و آن فرزند (تحویلی‌نگری)، عوامل دیگری مانند دکماتیسم^۴ دارد. (قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص ۲۸۹). تحویلی‌نگری را التزام به «این نظریه که برای فهم یک پدیده کافی است آن را به اجزایش تجزیه کنیم، قوانین حاکم بر کل، نتیجه قوانین حاکم بر اجزا است و کل واقعی‌تری مازاد بر اجزایش ندارد» دانسته‌اند (گلشنی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، ص ۵۶). اما در اینجا تحویلی‌نگری را به معنایی عام‌تر به کار می‌بریم. «تحویل^۵ فرایندی است که در طی آن، حیطه‌ای مفروض (از اشیاء، ویژگیها، مفاهیم، قوانین، نظریات، زبانها و...) قابل جذب در حیطه‌ای دیگر دانسته می‌شود و یا در مقایسه با حیطه دوم غیرضروری و بی‌فایده تلقی می‌شود.» (هدز،^۶ ذیل مدخل).

پدیدارشناسان با تأمل در عوامل و اسباب تحویلی‌نگری دریافتند که در همه موارد به‌طور کلی، تحویلی‌نگری ناشی از این است که متفکر به جای شناخت ماهیت و حقیقت موضوع مورد تحقیق، از پیش فرضهایی الهام می‌گیرد و پیش‌فرضها مانع رؤیت حقیقت می‌گردد. فرایند به دام افتادن در تحویلی‌نگری چنین است که «دانشمند بر هر دلیل و علتی به فرضیه‌ای عام (ماکروتئوری) که غیرتجربی است تعلق خاطر می‌یابد و از آن فرضیه، جامه‌ای می‌سازد برای همه اموری که ملاحظه می‌کند و به جای آنکه اشیاء را آن گونه که هست (پدیدار فی‌نفسه) ببیند، آنها را آن گونه که در این جامعه باید باشد، می‌نگرد.» (قراملکی، همان ص ۳۹۰).

برای احتراز و درمان تحویلی‌نگری راه حل‌هایی ارائه شده است. احتراز از نظریه‌پردازی،

1. nothing - but philosophy.
2. reductionism.
3. methodological exclusionism.
4. dogmatism.
5. reduction.
6. Hodes.

عاری شدن از تعلق خاطر به نظریه‌ها، شک فلسفی، در پراگماتر نهادن هرگونه باور و پیش‌فرض، عطف توجه به درون و باطن‌گرایی، محصور نشدن در ظواهر و تغییر نگرش، از جمله راه‌حلهایی است که پدیدارشناسان توصیه کرده‌اند (همان، ص ۲۹۱). راه حل دیگر، بهره‌گیری از مطالعات میان‌رشته‌ای است^۱ (همان، ص ۳۹۹). این خطای روشی و فرایند آن در منش و نظریات فروید قابل ردیابی است. تعلق خاطر فروید به فرضیه عام (ماکروتئوری) تمایلات جنسی و روش دگماتیک او در این زمینه پوشیده نیست. اصرار وی بر ساختن اصلی دینی از این فرضیه در برابر علوم مرموز و تبیین پدیده‌ها با بهره‌گیری از عقده ادیپ، نمایانگر حاکمیت حصرگرایانه این فرضیه بر دستگاه فکری اوست. یونگ هرچند از اصطلاحات فوق بهره نمی‌گیرد، اما متوجه این خطای روش فروید بوده است. وی نمونه بارزی از روش دگماتیک فروید را در بازخورد وی با مسائل معنوی نشان می‌دهد: «بالاخر از همه اینکه به نظر من حالت فروید در باره روح بسیار قابل سؤال بود. هر جا در شخصی و یا کار هنری، اثری از روحانیت وجود داشت، به آن مشکوک می‌شد و با اشاره می‌فهماند که تمایلات جنسی سرکوب شده‌اند. چیزی که ممکن نبود مستقیماً در قالب تمایلات جنسی تعبیر شود، به عنوان تمایلات روانی - جنسی^۲ مورد اشاره قرار می‌گرفت. اعتراض من این بود که این نظریه اگر به نتیجه منطقی خود برسد، به نوعی قضاوت نابودکننده فرهنگ خواهد انجامید... این واقعیت جای خطا نداشت که از لحاظ عاطفی، فوق‌العاده گرفتار نظریه تمایلات جنسی خود بود. وقتی از آن سخن می‌گفت، آهنگ صدایش تغییر می‌کرد و تقریباً مضطرب می‌شد و تمامی علایمی که در رفتار معمولاً انتقادی و شکاک او وجود داشت، از میان می‌رفت و حالت غریبی از تأثر عمیق بر چهره‌اش ظاهر می‌شد» (یونگ، خاطرات، رؤیاهای و اندیشه‌ها، ص ۱۵۸). زاکس^۳ در

۱. یکی از الگوهای روش‌شناختی معاصر که برای مطالعات میان‌رشته‌ای ارائه شده است «محیط ایدئولوژیک» نام دارد. برای آگاهی بیشتر ر.ک:

- watson. P.J, Aplogestics and ethnocentrism: Psychology and Religion within and ideological surround

2. Psychosexuality.

3. Sachs.

شرح حالی که فروید نوشته، اظهار می‌کند: «من می‌دانستم، هنگامی که او پس از یک دوره طولانی و پرزحمت عقیده‌ای را برای خود تدوین کرده بود، فوق‌العاده برایش مشکل بود که عقیده دیگران را بپذیرد.» و درباره جدایی خود از او می‌نویسد: «اگر عقیده من مخالف عقیده او بود، صادقانه و بی‌ریا آن را می‌گفتم. او همیشه به من میدان می‌داد تا به تفصیل نظریاتم را بیان دارم، و با اشتیاق به دلایل من گوش فرا می‌داد، ولی هرگز تحت تأثیر آنها قرار نمی‌گرفت» (فروید، رسالت زیگموند فروید، ص ۷۹). نابردباری و قدرتگرایی او نسبت به برخی شاگردانش، همچون فرنتسی، زمانی که عقیده خویش درباره نیازمندی بیمار به عشق را بیان می‌کرد، آشکارتر است (همان، ص ۸۰). فروید حتی گاهی با انتشار مقالات بعضی اعضای انجمن روانکاوان که به طور مطلق به روش اولیه وفادار نبودند، همچون یونگ و فرنتسی، مخالفت می‌کرد (همان، ص ۸۳).

شواهد بسیاری از تمایل فروید به تعمیمی ناروا را در توتم و تابو می‌توان یافت. برای نمونه، وی در این کتاب، اسطوره ذبح پدر را براساس عقده ادیپ تفسیر، و بر مبنای آن، خدای پدرگونه یهود را نیز بازسازی می‌کند تا شدت عاطفی عظیم حیات دینی و احساسات به هم پیوسته‌ای نظیر گناه و تکالیف دینی را توضیح دهد (فروید، توتم و تابو؛ قراملکی، هندسه معرفتی کلام جدید، ص ۲۶۳). یونگ که با مطالعه کتاب تعبیر رویاها با آرای فروید آشنا شد و کاربرد مفهوم سرکوبی در رویاها نظرش را جلب کرد، در زمینه محتوای سرکوبی با وی هم‌عقیده نبود. فروید تنها علت سرکوبی را آسیب دیدن تمایلات جنسی می‌دانست، اما یونگ در تجربه خود با موارد متعددی از روان نژندی آشنا بود که مسئله تمایلات جنسی در آنها نقش فرعی داشت و عوامل دیگری همچون سازگاری اجتماعی، سرکوبی به سبب شرایط غم‌انگیز زندگی، ملاحظه حیثیت و... اصل بودند. او نقل می‌کند که تجربه خویش در باره سایر عوامل را بعدها با فروید در میان گذاشته است. اما وی از پذیرش سایر عوامل سرباز زده است (یونگ، خاطرات، رویاها و اندیشه‌ها، ص ۱۵۶). وی اظهار می‌کند: «فروید با این فرض که عطش جنسی تنها نیروی محرک روانی است، آغاز کرد و تنها پس از گسستن من از او، برای سایر فعالیت‌های روانی نیز پایگاهی مساوی با آن قایل شد. من به سهم خود، محرک‌ها یا

نیروهای مختلف روانی را تحت مفهوم انرژی قرار داده‌ام تا از احکام دلبخواه روان‌شناسی که فقط سائق‌ها یا تکانه‌ها را مطرح می‌کند، اجتناب ورزم... منظورم... انکار اهمیت میل جنسی در زندگی روانی نیست، اگر چه فروید سرسختانه معتقد است که من منکر آنم. منظور من محدود کردن اصطلاح رایج میل جنسی است که تمام مباحث مربوط به روان انسان را باطل می‌کند. من می‌خواهم میل جنسی را در جای درست آن قرار دهم. عقل سلیم همیشه به این واقعیت بازخواهد گشت که میل جنسی تنها یکی از گزینه‌های حیات است، تنها یکی از کنشهای روانی - فیزیولوژیکی، اگر چه کنشی بی‌شک بسیار وسیع و مهم.» (یونگ، انسان امروزی در جست‌وجوی روح خود، ص ۱۱۳).

یونگ جزمیت ماده‌انگاری فروید، حصر عوامل حالات روانی در هشیار، و حصر ابعاد شخصیتی در جنبه شخصی و نادیده گرفتن ایده ناهشیار جمعی را مصادیق دیگری از این خطای روشی فروید می‌داند (یونگ، خاطرات، رؤیاها و اندیشه‌ها؛ قراملکی، درآمدی بر دین‌شناسی یونگ، ص ۱۵۱).

ج) دیدگاه ژراردی

راه دیگر در تبیین رویداد جدایی یونگ از فروید، به کار گرفتن نظریه آرزوی تقلیدی^۱ است که نظریه‌پرداز فرهنگی و ادیب فرانسوی، رنه ژرارد^۲ اظهار نموده است.

نظریه ژرار تحلیل ساخت شکنانه^۳ و انتقادی از ریشه‌ها و مبانی فرهنگ بشری است. این نظریه سه بخش اصلی دارد. نخستین و بنیادی‌ترین بینش وی، نظریه آرزوی تقلیدی است. ژرار شرح آرزوی تقلیدی را با تحلیل آثار رمان نویسه‌های مشهور مدرن سرونتس،^۴

1. mimetic desire.

2. Rene Girard.

3. deconstructive.

4. Cerrantes.

استندال،^۱ فلوبر،^۲ پروست^۳ و داستایفسکی^۴ آغاز می‌کند (ژرار، فریب، آرزو و درمان،^۵ رستاخیز از زیرزمین).^۶ به نظر وی این آثار نشان می‌دهد که آرزوی بشر تنها محصول ویژگیهای بیولوژیکی و روان‌شناختی نیست. هر چند امیال آشکاری چون نیاز به غذا، امور جنسی و سرپناه در بشر به صورت غریزی وجود دارد، امیال دیگری نیز در انسان مشاهده می‌شود که نشان‌دهنده تاریخ اجتماعی آرزو در این نوع است. این موضوعات خاص به صورتی کم‌وبیش ناهشیار، طی فرایندی تقلیدی است که ژرار آن را با واژه یونانی «mimesis» می‌خواند (ژرار، فریب... و اتسن،^۷ ژرار و تلفیق،^۸ ص ۹). برای نمونه، انواع برای بقای نوعی میل به حرکت دارند. ماهیها، پرندگان، اسبها و دیگر انواع، حرکات خاص خود را دارند. انسان هم راه می‌رود. البته رانندگی، کشتیرانی و فضاییابی نیز می‌کند. اما انسانها صرفاً رانندگی نمی‌کنند. این امر شامل استفاده از اتومبیلهای متفاوت نیز هست و انتخاب نوع اتومبیل مورد آرزو، تابع الگوهای موجود است. این الگوها قدرتی دارند که توجه تحسین‌آمیز دیگران را جلب می‌کنند (ژرار، همان؛ واتسن، گذار از پست مدرنیسم،^۹ ص ۵).

ژرار، آرزوی تقلید را به شکل ارتباطی سه جانبه ترسیم می‌کند: عامل،^{۱۰} الگو^{۱۱} و موضوع آرزو^{۱۲} ارکان این ارتباط اند. عامل از طریق رفتار الگو در می‌یابد که چه موضوعهای خاصی را باید آرزو کند و الگو در فرایند رسیدن عامل به موضوع نقش واسطه را ایفا می‌کند. ژرار دو گونه

1. Stendahl.
2. Flaubert.
3. Proust
4. Dostoyevsky.
5. Deceit, desire and the novel.
6. Resurrection from the underground.
7. Watson.
8. Girard and integration.
9. after postmodernism.
10. subject.
11. model.
12. object of desire.

وساطت را تعریف می‌کند: وساطت بیرونی و وساطت درونی. وساطت بیرونی زمانی است که توانایی الگو در کسب موضوع بیشتر از عامل است؛ به گونه‌ای که عامل قادر نیست بر سر موضوع با الگو رقابت کند. در این شکل از وساطت، سازگاری^۱ برقرار می‌شود. برای نمونه، وقتی پسری نوجوان رانندگی را می‌آموزد، ممکن است به صورت تحسین‌آمیزی به پدر خود بنگرد و راهنمایی‌های او را برای کنترل اتومبیل به کار بندد. اما در روابط انسانی، وساطت بیرونی همواره به سوی وساطت درونی در حرکت است. در وساطت درونی، فاصله الگو و عامل کاهش می‌یابد و توانایی‌های کمابیش برابر آنها امکان برخورد و تأثیر بر یکدیگر را فراهم می‌آورد. عامل که با پیروی از الگو، به توانایی‌های الگو در کسب موضوع نزدیک شده و یا حتی از آن فراتر رفته است، اکنون بر سر موضوع با الگو به رقابت می‌پردازد. این رقابت منشأ تعارض می‌شود. اکنون پدر و پسر ممکن است بر سر هر موضوع مربوط به رانندگی مشاجره کنند. ارتباط استاد و مرید، در موضوع مورد بحث ما، فروید و یونگ، نیز چنین گذاری را نشان می‌دهد. حتی در سطح سیاسی نیز دموکراسی نوعی وساطت درونی است که جایگزین وساطت بیرونی ساختارهای اجتماعی اشراف‌سالاری شده است (همان، ص ۶).

ژرار بیان می‌کند که در غیاب نیروهای بازدارنده، برخورد عامل و الگو بر سر موضوعهای یکسان، می‌تواند به مرگ بینجامد (همان، ص ۷). حرکت از وساطت درونی به سوی وساطت بیرونی، فرایندی مخرب و ویرانگر است. هر یک از عامل و الگو تلاش می‌کنند که به موضوع آرزو نزدیک‌تر شوند و آرزوی دیگری را نقش بر آب کنند. نتیجه این رقابت تقلیدی، حسد، نفرت و تعارضی است که پیاپی افزون می‌گردد (برای نمونه، ژرار، نمایش حسد).^۲

به مرور زمان، عامل درمی‌یابد که حتماً با رسیدن به آن موضوع مورد رقابت، آرزوی او ارضا نمی‌شود. آرزوی واقعی عامل این است که خود الگو شود و همچون الگویی که در آغاز امر آن‌چنان برایش تحسین برانگیز بود، خود نیز مورد تحسین دیگران قرار گیرد. آن‌گونه که

1. harmony.

2. a theater of envy.

ژرار توضیح می‌دهد، خواسته ناهشیار عامل دستیابی به کمال وجودی^۱ است. این کمال وجودی، استقلال توأم با برتری است که ژرار آن را آرزوی متافیزیکی، یعنی همچون خدا مستقل و بی نیاز شدن، می‌نامد.

اما خود بسندگی کامل، آرزویی رؤیایی و دست نیافتنی است. با بررسی وضع خود الگو درمی‌یابیم که هر چند او در آغاز امر از عامل توانا تر است و مورد تحسین و آرزوی اوست، به دلیل نوعی احساس خلا که همه افراد بشر را به جست و جوی الگو وادار می‌کند، خود به دنبال گوشت. شخصی که برای برخی الگوست، برتری و خودکفایی کامل ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. این الگو که آرزوی عامل را بر می‌انگیزد و او را به شکل ناهشیار برای دستیابی به کمال وجودی، به تقلید از الگو وامی‌دارد، در واقع خود فاقد آن کمال وجودی است. دریافتن این امر در عامل احساس ناکامی ایجاد می‌کند.

افزون براین، در فرایند تقلید، عامل به تدریج به تواناییهای الگو نزدیک‌تر می‌شود و گاهی حتی از تواناییهای الگو فراتر می‌رود. در این حالت، عامل به شکل فزاینده می‌خواهد که خود، الگویی برای الگو باشد. اکنون هریک از عامل و الگو هم عامل و هم الگو هستند و در تکاپوی تصاحب خود بسندگی خیالی از دیگری می‌باشند. این رابطه وساطتی دو طرفه^۲ است (ژرار، آنچه از زمان پیدایش جهان مخفی بوده است).^۳

اگر این تعارض حل نشود، رقیب مانع تلقی می‌گردد و ارتباط به خشونت می‌گراید. وقتی هریک از الگو و عامل - الگو، به صورت تقلیدی همسان گردند، نوعی بحران عدم تمایز پیش می‌آید. قتل تنها راه حل این بحران است (ژرار، فریب ...).

بخش دوم نظریه ژرار به کار گرفتن نظریه آرزو در زمینه‌های علوم اجتماعی است. ژرار فرایند آرزوی تقلیدی را منحصر به روابط دو طرفه نمی‌کند. تقلید، افراد اجتماع را نیز به تلاش برای دستیابی به موضوعی واحد برمی‌انگیزد. در غیاب نیروهای بازدارنده، کسب موضوع آرزو

1. plenitude of being.

2. double mediating.

3. Things Hidden since the foundation of the world

به تصاحب از یکدیگر و کشمکش و در نهایت پرخاشگری منجر می‌شود. فراگیر شدن خشونت، گروه را با بحران عدم تمایز تهدید می‌کند. و جنگی همه‌گیر باعث فروپاشی اجتماع می‌شود. ژرار اظهار می‌دارد که پرخاشگری در انسانها تا زمانی ادامه می‌یابد که در حمله گروه به فردی خاص تخلیه شود. این قربانی سپر بالای ناسازگاری اجتماعی می‌شود (ژرار، خشونت و امر قدسی).^۱ بنا به ادعای ژرار، این فرایند ناهشیار، بنیان ادیان بدوی و همه جوامع بشری است. وی این فرایند را در اسطوره‌ها نیز قابل ردیابی می‌داند و در پاسخ به کسانی که به چارچوب توصیفی او شک دارند، به اسناد سرکوبگری متأخر در قالب همین نظریه اشاره می‌کند. این «سلسله مدارک شامل ضد یهودی‌گری قرون وسطایی و مدرن، نسل‌کشیهای خشونت بار، گزارشهای بازپرسی اسپانیایی و محاکمه ساحره‌ها و نیز اسناد شفاهی اولیه از نسل‌کشیهای مدرن، مثلاً کشتار سیاهان در امریکای شمالی، است» (ژرار، افزایش گستره داد و ستد،^۲ ص ۱۹۰).

ژرار در بخش سوم نظریه خویش اظهار می‌کند که افراد و جوامع بشری همگی در تکرار بی‌پایان آرزو و خونریزی افتاده‌اند و از درک این فرایند ناهشیار عاجزند. کشف و مبارزه با این اعتقاد فراگیر به سپر بلا شدن، نیازمند مداخله امری خارج از این ساختارهای فکری است. اما اکنون که ما معنای پنهانی اسطوره‌ها و اسناد سرکوبگری را رمزگشایی کرده‌ایم، پس چنین مداخله‌ای رخ داده است (ژرار، آنچه از زمان پیدایش ...).

از نظر ژرار، دین و متون مقدس یهودی - مسیحی منبع کشف و رفع این چرخه‌های بی‌پایان سپر بلا کردن است. او شرح می‌دهد که مقدمات این ساخت‌شکنی در عهد عتیق ترسیم شده است. آن‌گاه در عهد جدید فراروایت حقیقت خداوند را متجسد می‌کند که تمام فراروایتها و فراروایتهای دیگر را تبیین می‌کند. خدا با ورود به تاریخ و مصلوب شدن، نشان می‌دهد که چگونه از فرایند سپر بلا کردن برای حفظ انسجام اجتماعی استفاده می‌شود و حتی در باره بی‌گناه‌ترین فردی که تاکنون زیسته است، موجه و منطقی جلوه داده می‌شود. با احیای مسیح

1. Violence and the scred.
2. to double busisness bound.

حقیقت برای نخستین و آخرین بار در تاریخ از مرگ بازمی‌گردد و همه دروغ‌های انسجام اجتماعی را ابطال می‌کند و مبنای جدیدی برای فهم و انسجام اجتماعی بنیان می‌نهد: عشق و پیروی از خداوند و حفظ خدا به عنوان واسطه بیرونی همه آرزوها^۱ (همان).

براساس این نظریه می‌توان ارتباط و جدایی فروید و یونگ را تبیین کرد (واتسن، ۱۹۰۷ و تلفیق، ص ۶). هر چند خود ژرار بدین امر تصریح نکرده است. در این تبیین، یونگ عاملی است که با مطالعه کتاب تعبیر رویاها، از فروید به دام آرزوی تقلیدی می‌افتد. موضوع آرزو، نظریات روانکاوی است. فروید الگو و واسطه رسیدن یونگ به آرزوست. در آغاز ارتباط وساطت بیرونی برقرار است. توانایی فروید در دستیابی به موضوع بسیار بیشتر از یونگ است. در این مقطع از ارتباط، سازگاری مشاهده می‌شود. با گذشت زمان، دستیاری و همکاری یونگ با فروید توانایی‌های او را افزایش می‌دهد. وساطت بیرونی به سمت وساطت درونی پیش می‌رود. یونگ در طی تجربه‌هایی که کسب می‌کند، در مواردی آرای خود را برتر از آرای فروید می‌بیند. در این مرحله تأثیر و تأثر عامل و الگو بر یکدیگر شدت می‌گیرد. این امر از نظر زمانی تقریباً معادل سفر آنها به امریکا برای سخنرانی است. در این مقطع که وساطت درونی است، واسطه در نظر عامل، مانعی برای رسیدن به موضوع است. با افزایش تعارض و کشمکش، یونگ تصمیم به قتل نظریات فروید می‌گیرد که آخرین گام آن، نگاشتن و انتشار کتابی در باره لیبیدو و ارایه دیدگاه اختصاصی یونگ است.

بررسی تطبیقی

نظریه‌های «آرزوی تقلیدی» و «عقدۀ ادیپ» با وجود شباهت‌های ظاهری، تفاوت‌هایی دارند. این دو نظریه به دو دلیل اصلی متفاوت‌اند: ۱. در نظر فروید، آرزو نسبت به مادر به‌عنوان موضوع، آرزویی درونی است. این آرزو هیچ مبنای دیگری نمی‌تواند داشته باشد. طبیعت درونی آرزو نسبت به مادر، که با عنصر درونی خودشیفتگی^۲ همراه می‌شود، تعریف فروید از

۱. گزارش بخش‌های دوم و سوم نظریه ژرار، به دلیل ارتباط کمتر با نوشتار حاضر به اختصار صورت گرفت.

بشریت، آرزوی بشر را فراهم می‌کند. اگر آرزو نسبت به زن پرستاری کننده ذاتی،^۱ طبیعی،^۲ و غیر اختیاری^۳ باشد، هرگز نمی‌تواند از امر دیگری نسخه برداری و اخذ شده باشد. بنابر این در عقده ادیپ، آرزو، تقلیدی نیست؛^۴ از نظر فروید، پدر، از دیدگاه پسر، چه قبل از عقده ادیپ و چه پس از آن، می‌تواند الگویی برای همانندسازی^۴ باشد. اما این الگوی همانندسازی، هرگز الگوی آرزو نیست. فروید فکر نمی‌کند همانندسازی با پدر می‌تواند شامل آرزو باشد؛ در واقع او هرگز به ارتباط بین آرزو و همانندسازی توجه نکرد. او به روشنی بیان می‌کند که آرزو نسبت به مادر، به شکل مستقل از همانندسازی با پدر رشد می‌کند و پدر در مرحله نخست، رقیب و مظهر قانون به نظر می‌رسد. آرزوی تقلیدی هیچ کجا در آثار فروید مشهود نیست (ژرار، آنچه از زمان پیدایش ...، ص ۳۵۲). از نظر ژرار گرچه فروید به کشف مکانیسم آرزوی تقلیدی نائل نگشت، اما در واقع او به درک و تشخیص آن بسیار نزدیک شد (ژرار، خشونت و امر قدسی، ص ۱۶۹).

نظریه‌های عقده ادیپ و آرزوی تقلیدی، در تبیین مسئله مورد بحث، شباهت مهمی دارند. هر دو از زاویه دید فروید (پدر یا الگو) به نظاره مسئله ایستاده‌اند. اما تبیین سوم از دیدگاه یونگ (پسر یا عامل) به بررسی و تحلیل حرکات فروید و تبیین آنها می‌پردازد. برای نزدیک‌تر شدن به پاسخ این پرسش که چرا فروید و یونگ جدا شدند، باید دید پاسخهای ارائه شده، چه نسبتی با هم دارند. تبیینهای متعدد از پدیده یا انگاره واحد، یا طولی است و یا عرضی. تبیینهای طولی رقیب و تضعیف کننده یکدیگر نیستند و این تنوع، برخاسته از سطوح مختلف واقعیت و حقیقت است. تبیینهای عرضی، تبیینهای متعدد متعلق به سطح واحد نیز لزوماً رقیب نیست. این تعدد گاه ناشی از چند تباری بودن مسئله مورد تبیین است و گاه ناشی از توسل به علل مختلف، اما قابل جمع (قراملکی، روش‌شناسی مطالعات دینی، ص ۱۸۶).

1. original.
2. natural.
3. spontaneous.
4. identification.

اکنون باید دید راز کثرت تبیینها در مسئله جدایی فروید و یونگ چیست؟ چنان‌که روشن است این سه تبیین در حیطة علوم انسانی ابراز شده‌اند و شاید بتوان آنها را در سطح واحد قرار داد (کثرت عرضی). اما هر یک از این دیدگاهها، به زمینه‌ای خاص تعلق دارد. نظریه فروید در قلمرو روانکاوی و نظر یونگ در قلمرو روش‌شناسی جای دارد. نظر ژرار جزء دیدگاههای اجتماعی و ادبی است. این مسئله در قلمروهای علمی متعدد قابل بررسی است؛ چون مسئله‌ای چندتباری است. در چنین شرایطی لازم نیست با بهره‌گیری از طناب پوسیده «یا» یکی از آرا را برگزینیم، بلکه هر تبیین به روشن ساختن پس از چهره مسئله می‌پردازد و پاسخ را نمایان‌تر می‌کند.

نتیجه

با صرف نظر از انتقادات احتمالی وارد بر نظریات عقده ادیپ و آرزوی تقلیدی، که از بحث این مقاله خارج است، در جست و جوی چرایی جدایی این استاد و شاگرد نباید به یک تبیین حصر توجه کرد. توجه به خطای روشی فروید و سایر تبیینهای محتمل که در این نوشتار ذکر نشدند، از افتادن به دام حصرگرایی روش‌شناختی جلوگیری می‌کند.

ژرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی



شرویشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی

کتابنامه

- آیسنگ، هانس جی، افول امپراتور فرویدی، ترجمه یوسف کریمی، تهران، سازمان مطالعه و تدوین کتب علوم انسانی دانشگاهها (سمت)، ۱۳۷۹.
- استور، آنتونی، فروید، ترجمه حسن مرندی، تهران، انتشارات طرح نو، ۱۳۷۵.
- ریکروف، شارل، فروید در دادگاه ویلهلم رایش، ترجمه محمدحسین سروری، تهران، نشر نکته، ۱۳۷۰.
- شولتز، دوان؛ شولتز، الن سیدنی، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران، مؤسسه نشر و ویرایش، ۱۳۷۹.
- فرامرز قراملکی، احد، «درآمدی بر دین‌شناسی یونگ» فبسات، سال دوم، شماره ۵ و ۶، ص ۱۴۰ - ۱۵۳، ۱۳۷۶.
- فرامرز قراملکی، احد، روش‌شناسی مطالعات دینی، مشهد، دانشگاه علوم اسلامی رضوی، ۱۳۸۰.
- فرامرز قراملکی، احد، هندسه معرفتی کلام جدید، تهران، مؤسسه فرهنگی دانش و اندیشه معاصر، ۱۳۷۸.
- فروم، اریک، رسالت زیگموند فروید، ترجمه فرید جواهر کلام، تهران، شرکت سامی کتابهای جیبی، ۱۳۴۸.
- فروید، زیگموند، بیدایش روانکاوی، ترجمه و تعلیق هاشم رضی، مؤسسه مطبوعاتی فراهانی.
- فروید، زیگموند، توت و تابو، ترجمه خنجی، تهران، کتابخانه طهوری.

- گلشنی، مهدی، دیدگاه‌های فلسفی فیزیکدانان معاصر، تهران، مرکز نشر فرهنگی نشر، ۱۳۷۴.
 - ماهونی، پتریک جی، زیگموند فروید، ترجمه خشایار دیهیمی، تهران، انتشارات کهکشان، ۱۳۷۳.

- هال، کالوین اس.، مبانی روان‌شناسی فروید، ترجمه ایرج نیک آیین، انتشارات غزالی، ۱۳۴۸.
 - یونگ، کارل گوستاو، انسان امروزی در جست و جوی روح خود، ترجمه فریدون فرامرزی و لیلیا فرامرزی، مشهد، به‌نشر، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۸۲.
 - یونگ، کارل گوستاو، خاطرات، رؤیاها و اندیشه‌ها، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد، انتشارات آستان قدس رضوی، ۱۳۷۰.

- Hodes, H., Reduction, problem of. *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge , 145-149, 1998.
- Girard, R., *A Theater of envy*. New York: Oxford university press, 1991.
- Girard, R., *Deceit, desire and the novel*. Baltimore, MD: The Johns - Hopkins University Press, 1965.
- Girard, R., *To double buisness bound*. Baltimore, MD: The Johns - Hopkins university press, 1978.
- Girard, R., *Resurrection from the underground: Feodo Dostoyvsky*. New York: Crossroad, 1997.
- Girard, R., *Violence and the sacred*. tranlated by Patrick Gregory, London: the Athlone press, 1995.
- Girard, R., *Things hidden since the foundation of the world*. translated by Stephen Bann & Michael Metteer, London: Continuum, 2003.
- Watson, P.J., *Apologestics and Ethnocentrism: Psychology and Religion within an Ideological Surround*. the *International Journal for the*

Psychology of Religion, 3, 1-20, 1993.

- Watson, P. J., Girard and Integration: Desire, Violence, and the Mimesis of Christ as Foundation of Postmodernism. Journal of Psychology and Theology, 26, 311-321, 1998.
- Watson, P. J., After Postmodernism: Perspectivism, Christian Epistemology of Love, and the Ideological Surround. Journal of Psychology and Theology, 2005.





شروېشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
پرتال جامع علوم انسانی