

Explaining the Origin of Religion from Freud's Perspective and Evaluating It from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli

Mohammad Karamirobati¹* Abuzar Rajabi²

1. Graduated from the Department of Theoretical Fundamentals of Islam, University of Islamic Sciences, Qom, Iran. (karamirobati@iran.ir)
2. Department of Theoretical Foundations of Islam, University of Islamic Sciences, Qom, Iran. (rajabi@maaref.ac.ir)

Article Info

Article type:

Research Article

Article history:

Recived: 2025/8/27

Revised: 2026/5/14

Accepted: 2026/5/16

Cite this article:

Karamirobati, M., Rajabi, A. (2026). "Explaining the Origin of Religion from Freud's Perspective and Evaluating It from the Perspective of Ayatollah Javadi Amoli". *Ayeneh Marefat*, 26(87), 1-22 (In Persian).

<https://doi.org/10.48308/jipt.2026.241273.1668>

ABSTRACT

Sigmund Freud, through a psychological approach, identifies the cause of religion's emergence as human-made, the cause of the tendency toward it as ignorance and fear of natural phenomena, and the cause of the necessity of this tendency as a temporary need for psychological calm. Using a descriptive-analytical method and distinguishing three meanings of the "origin of religion," the present study critiques Freud's theory from the perspective of Ayatollah Javadi Amoli. Findings show that Freud's theory faces fundamental critiques in all three areas: regarding the cause of emergence, Freud neglects religion's trans-material dimensions, reducing it to a human phenomenon. Regarding the cause of tendency, historical and scriptural evidence contradicts the ignorance-and-fear theory; prophets and saints were the most knowledgeable and courageous people of their time, and the main cause of tendency toward religion is divine innate nature (fitrah). Regarding the necessity of tendency, the need for religion is permanent, not temporary; thus, Freud's prediction of religion's decline with scientific progress has not materialized. In contrast, Ayatollah Javadi Amoli, based on an Islamic worldview, considers religion's origin as God's will, the cause of tendency as fitrah, and the cause of the necessity of tendency as humanity's fundamental and permanent needs.

Keywords: Religion, Origin of Religion, Ignorance of Natural Causes, Fear of Nature, Divine Nature, Ayatollah Javadi Amoli, Freud

* Corresponding Author Email Address: karamirobati@iran.ir
DOI: <https://doi.org/10.48308/jipt.2026.241273.1668>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

Extended Abstract

Introduction

With the scientific revolution in the Age of Enlightenment, a huge wave of religious skepticism emerged in the West. Since then, thinkers have studied religion scientifically with various approaches. Sigmund Freud is one of the thinkers who analyzed the origin of religion with an atheistic-psychological approach. According to him, primitive humans, due to their ignorance of the material causes of natural phenomena, were afraid and apprehensive when faced with events such as floods or earthquakes. To combat this fear, inspired by the supportive role of their fathers in childhood, they resorted to creating a belief in gods to have a refuge from natural events. Therefore, from Freud's perspective, the cause of the emergence of religion is the human mind and the reason for the tendency to it, human ignorance and fear of natural phenomena, and the reason for the necessity of the tendency to religion is the need for psychological peace. Based on this analysis, he predicts that with the advancement of science and the discovery of the real causes of phenomena, the importance of religion will gradually decrease and science will replace it.

However, by referring to Islamic teachings, we find that this theory has some problems and needs to be examined. Ayatollah Javadi Amoli is one of the most prominent contemporary thinkers who, relying on the Islamic worldview, offers a different analysis of the origin of religion. Therefore, the present study, using a descriptive-analytical method and distinguishing the three meanings of "origin of religion", analyzes and criticizes Freud's theory from his perspective.

Discussion

From the perspective of Ayatollah Javadi Amoli, the question of the origin of religion has three distinct meanings. First, the "cause of the emergence of religion" as a phenomenon external and independent of man; second, the "cause of man's inclination to religion" which refers to religious motives; and third, the "cause of the necessity of the inclination to religion" which relates to man's need for religion. Based on this distinction, Freud's theory is criticized in all three areas:

1. The cause of the emergence of religion: Freud summarizes this cause in the human mind and psyche. However, here he confuses the "psychological origin" and the "truth" of a belief. The fact that a belief has psychological roots does not necessarily mean that it is human and invalid. In contrast, the principles of the divine worldview (the creation and lordship of God, man's inherent need for superhuman guidance, and his ability to receive revelation) show that religion is a superhuman phenomenon revealed by God.
2. The cause of inclination towards religion: Freud considers this tendency to arise from a combination of "ignorance and fear", but his theory faces a challenge in terms of "sufficiency of evidence" because historical and narrative evidence is inconsistent with it. The prophets and saints of God, who were the leaders of monotheistic thought, were, by divine providence, the most knowledgeable and, according to historical evidence, the most courageous figures of their time and even throughout history. Therefore, they were safe from the scourge of ignorance and fear - which Freud considers the main factor of inclination towards religion. In contrast, from an Islamic perspective, the main cause of inclination towards religion is "nature". Nature is man's intuitive insight into pure existence and conscious inclination towards it, which is universal, unchangeable and pre-built into the human being. Numerous Quranic and narrative evidences indicate this claim.
3. The reason for the necessity of turning to religion: Freud considered this necessity temporary and due to ignorance and predicted that as science advances and the real causes of phenomena become apparent, religion will give way to science. However, historical and empirical evidence has contradicted this prediction. From an Islamic perspective, the need for religion is permanent and arises from the fundamental and eternal needs of man. Due to their inherent limitations (the inability to answer metaphysical questions, the variability of theories, and the inability to meet spiritual needs), empirical sciences can never replace religion. What science eliminates is superstition, not divine religion; because divine religion not only does not deny material causes, but also, by emphasizing "proximate" causes and considering all matters to be under the control of God, presents a rational system that is in harmony with science. Moreover, contrary to

Freud's notion, many scientific achievements (such as the discovery of the amazing order of nature) have in practice strengthened the foundations of religion.

Conclusion

The present study shows that Freud's theory is reductionist in two respects: first, in terms of worldview: Freud, with his materialistic worldview, failed to understand the transhuman dimensions of religion and reduced it to a purely human phenomenon. Second, in terms of methodology: he confused the psychological origin of a belief with its truth; Freud concludes that religious beliefs are invalid from the fact that they have a psychological origin, while the falsehood of the origin of a belief does not imply the falsehood of the belief itself. Furthermore, his theory faces a fundamental challenge in terms of "sufficiency of evidence." In contrast, Ayatollah Javadi Amoli, relying on the divine worldview and distinguishing the threefold meanings of the origin of religion, presents a comprehensive analysis that is in harmony with reason, nature, and historical evidence, in which religion is introduced in terms of divine emergence, in terms of innate tendency, and in terms of necessity, permanence, and responsiveness to the true needs of humanity.

تبیین منشأ دین از نگاه فروید و ارزیابی آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی

محمد کرمی رباطی^{۱*}، ابوذر رجبی^۲

۱. دانش آموخته کارشناسی ارشد، مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (karamirobati@iran.ir)

۲. دانشیار، گروه مدرسی مبانی نظری اسلام، دانشگاه معارف اسلامی، قم، ایران. (rajabi@maaref.ac.ir)

چکیده	اطلاعات مقاله
زیگموند فروید، با تکیه بر جهان‌بینی مادی و رویکرد روان‌شناختی، علت پیدایی دین را بشری، علت گرایش به آن را جهل و ترس از پدیده‌های طبیعی و علت ضرورت گرایش به آن را نیاز موقتی به آرامش روانی معرفی می‌کند. این نظریه تا کنون از جهات متعدد ارزیابی شده است، اما پژوهش حاضر با روش توصیفی - تحلیلی و با تفکیک سه معنای «منشأ دین» به واکاوی و نقد آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازد. یافته‌ها نشان می‌دهد که نظریه فروید در هر سه حوزه با نقدهای بنیادین مواجه است: فروید، از حیث علت پیدایی، با غفلت از ابعاد فرامادی دین، دین را به پدیده‌ای بشری فروکاسته است. از حیث علت گرایش، شواهد تاریخی و نقلی با نظریه جهل و ترس ناسازگار است؛ انبیا و اولیای الهی عالم‌ترین و شجاع‌ترین مردم زمان خود بوده‌اند و علت اصلی گرایش به دین فطرت الهی است. از حیث علت ضرورت گرایش، نیاز به دین امری دائمی است، نه موقتی. از این رو، پیش‌بینی فروید درباره زوال دین با پیشرفت علم تحقق نیافته است. درمقابل، آیت‌الله جوادی آملی، براساس جهان‌بینی اسلامی، منشأ پیدایی دین را اراده خداوند، علت گرایش به آن را فطرت و علت ضرورت گرایش به آن را نیازهای اساسی و دائمی انسان می‌داند. کلیدواژه‌ها: دین، منشأ دین، جهل به علل طبیعی، ترس از طبیعت، فطرت، آیت‌الله جوادی آملی، فروید	نوع مقاله: مقاله پژوهشی تاریخچه مقاله: دریافت: ۱۴۰۴/۶/۵ بازنگری: ۱۴۰۵/۲/۲۴ پذیرش: ۱۴۰۵/۲/۲۶ استناد به این مقاله: کرمی رباطی، م؛ رجبی، ا. (۱۴۰۵). «تبیین منشأ دین از نگاه فروید و ارزیابی آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی»، <i>آینه معرفت</i>، ۲۶(۸۷)، ۲۲-۱. https://doi.org/10.48308/jipt.2026.241273.1668

* رایانامه نویسنده مسئول: karamirobati@iran.ir

شناسه دیجیتال مقاله: <https://doi.org/10.48308/jipt.2026.241273.1668>



Copyright: © 2026 by the authors. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license <https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>.

مقدمه

با انقلاب علمی در عصر روشنگری، موج عظیمی از شک‌گرایی دینی در غرب به وجود آمد و ایمان به خدا عمیقاً تحلیل رفت (استیس، ۱۳۹۰: ۱۱۳). از آن پس، متفکران با پذیرش پیش‌فرض عدم وجود خدا با رویکردهای مختلف مانند جامعه‌شناختی و روان‌شناختی به مطالعه و پژوهش علمی دربارهٔ دین پرداختند و با تحلیل‌هایی جامعه‌شناسانه و روان‌شناسانه در پی آن بودند که به گمان خود راز اعتقاد به باورهای دینی را آشکار سازند (یوسفیان، ۱۳۹۱: ۵، ۲۴؛ شیروانی و همکاران، ۱۴۰۰: ۵۱-۵۲).

زیگموند فروید بنیان‌گذار علم روان‌کاوی از جمله اندیشمندانی است که با رویکرد الحادی - روان‌شناختی به تحلیل منشأ دین پرداخت و دو تبیین ارائه داد. تبیین نخست او دین را روان‌آزردگی و سواسی همگانی ناشی از عقدهٔ ادیپ می‌داند که موضوع پژوهش حاضر نیست و نیازمند بررسی جداگانه است. تبیین دوم، که این پژوهش بر آن تمرکز دارد، به بررسی کنش روانی انسان در برابر حوادث طبیعی می‌پردازد. به باور او، انسان‌های ابتدایی، به دلیل ناآگاهی از علل مادی پدیده‌های طبیعی، در مواجهه با حوادثی مانند سیل یا زلزله دچار ترس و دلهره می‌شدند و برای مقابله با این ترس، با الهام از نقش حمایتی پدر در دوران کودکی، به آفرینش باور خدایان متوسل می‌شدند تا پناهگاهی در برابر حوادث طبیعی داشته باشند. بنابراین، از نگاه فروید، علت پیدایی دین ذهن بشری و علت گرایش به آن جهل و ترس انسان از پدیده‌های طبیعی و علت ضرورت گرایش به دین نیاز به آرامش روانی است. او براساس این تحلیل، معتقد است که پیشرفت علم و کشف علل واقعی پدیده‌های طبیعی به تضعیف دین منجر خواهد شد (فروید، ۱۳۴۲: ۹۶-۱۰۱).

اما با مراجعه به آموزه‌های اسلامی درمی‌یابیم که نظریهٔ فروید دربارهٔ منشأ دین اشکالاتی دارد و باید بررسی شود. آیت‌الله جوادی آملی از علمای معاصر است که تحقیقات بسیار و عالی در حیطه‌های مختلف علوم دینی انجام داده است. بنابراین، در این پژوهش تصمیم داریم که بعد از تبیین نظریهٔ فروید دربارهٔ منشأ دین به نقد آن از منظر ایشان بپردازیم. هدف این پژوهش جلوگیری از مطالعهٔ یک‌سویه یا تدریس نظریات دین‌شناختی فروید در مراکز علمی بدون ارائهٔ نقد اسلامی است. اکنون پرسش اصلی پژوهش حاضر این است که نظریهٔ فروید دربارهٔ منشأ دین چیست و از منظر آیت‌الله جوادی آملی چه نقدهایی به آن وارد است.

در منشورات علمی و تحقیقات دانشگاهی نگاشته‌های خوبی دربارهٔ اندیشهٔ فروید در حوزهٔ منشأ دین ارائه شده است. برخی از مهم‌ترین این پژوهش‌ها عبارت‌اند از *خاستگاه دین از نگاه فروید (رویکردی انتقادی)*، [۱] «تحلیل فراسوی روان‌شناختی فروید از دین»، [۲] «فروید و روان‌شناسی دین: تجربه رنج و هراس»، [۳] «بررسی و نقد نظریهٔ منشأ دین از دیدگاه فروید»، [۴] «بررسی و نقد رویکرد فروید به دین» [۵] و «بحثی انتقادی دربارهٔ دیدگاه‌های روان‌شناختی الحادی در مسئله منشأ دین» [۶].

تحلیل محتوای این آثار نشان می‌دهد که، با وجود تنوع روش‌شناختی و رویکردی در این مطالعات، سه ویژگی مشترک در میان آن‌ها قابل تشخیص است: اول، همگی به تبیین نسبتاً جامعی از نظریهٔ فروید در باب منشأ دین پرداخته‌اند؛ دوم، عمدتاً از منظر روان‌شناختی یا فلسفهٔ غربی به نقد این دیدگاه پرداخته‌اند و، سوم، از حیث روشی، این پژوهش‌ها عمدتاً در چهارچوب مکاتب فکری و روش‌شناسی رایج در علوم انسانی غربی انجام شده‌اند.

اما نکتهٔ مهم آن است که تا کنون پژوهشی به نقد نظام‌مند دیدگاه فروید، با تفکیک معانی «منشأ دین» و با استناد به آرای آیت‌الله جوادی آملی به‌منزله یکی از برجسته‌ترین نمایندگان اندیشهٔ اسلامی معاصر نپرداخته است. از این منظر،

این تحقیق تصمیم دارد ابتدا اندیشه فروید را در حوزه منشأ دین تبیین کند و سپس به ارزیابی آن از منظر آیت‌الله جوادی آملی بپردازد تا خلأ موجود در ادبیات پژوهشی را پر کند.

جهل و ترس در برابر حوادث طبیعی منشأ دین

طبیعت، با نمایش ویرانگرانه قدرت بی‌کرانش، یکی از سرچشمه‌های اصلی ترس در وجود انسان است. زمینی که ناگهان می‌لرزد و شکافته می‌شود و آدمی و ثمره کار و تلاشش را بی‌دریغ به درون می‌کشد؛ آسمانی که می‌غرد و می‌بارد و بر اثر آن دریاها و رودها طغیان می‌کنند و سیل به راه می‌افتد و ساخته‌های عمر فرسای آدمی را در هم می‌کوبد؛ طوفان هراس‌آوری که می‌خروشد و همه چیز را در هم می‌شکند؛ انواع بیماری‌های بی‌درمان که با هجومی جان‌هزاران نفر را می‌گیرند و سرانجام پدیده مرگ که همواره به مثابه معمایی لاینحل برای بشر مطرح بوده است، همه این‌ها جلوه‌های هولناک و اسرارآمیز طبیعت‌اند که انسان را در محاصره ترس و رنج قرار می‌دهند (فروید، ۱۳۴۲: ۹۵-۹۶).

ترس و دلهره ناشی از پدیده‌های طبیعی عزت نفس انسان را خدشه‌دار می‌کند و او را به احساس درماندگی دچار می‌سازد. بنابراین، او باید راهکاری برای جلوگیری از نفوذ دلهره و ترس به زندگی خود بیندیشد. راهکار انسان «تعلیل رویدادهای طبیعی» است. این فرایند ذهنی به او امکان می‌دهد تا، با تسکین خاطر خود، دلهره و ترس را از زندگی‌اش بزداید. نخستین گام در این فرایند نزدیک شدن به طبیعت و انسان‌پنداری آن است. انسان، با نزدیک شدن به طبیعت، آن را همچون خود می‌انگارد تا بتواند به طبیعی‌ترین شکل ممکن آن را درک کند. این قلب ماهیت باعث می‌شود پدیده‌های طبیعی، که پیش‌تر درک‌ناپذیر بودند، با ویژگی‌های انسانی فهم‌پذیر شوند.

با تعمیم ویژگی‌های انسانی به پدیده‌های طبیعی، بشر برای تمام عناصر طبیعت — از ستارگان تا کوه‌ها — روح و جان قائل می‌شود. این انسان‌انگاری باعث می‌شود عناصر به ظاهر بی‌جان طبیعت، همانند انسان، صاحب احساسات، عواطف و نیازهای انسانی شوند. از این پس، این ارواح طبیعی‌اند که مسئول اصلی پدید آمدن حوادث طبیعی به شمار می‌روند. در این جهان‌بینی، حتی مرگ دیگر پدیده‌ای طبیعی و تصادفی نیست، بلکه نتیجه عمل ارواح و شیاطین نامرئی است که اطراف انسان را فراگرفته‌اند.

این راهکار به ظاهر ساده، اگرچه ساخته ذهن انسان اولیه است، آثار مهمی در پی دارد. از یک سو، طبیعت بی‌رحم و پیش‌بینی‌ناپذیر از حالت غریب و ترسناک خارج و به پدیده‌ای آشنا و درک‌پذیر تبدیل می‌شود. تحولی که آرامش خاطر نسبی را برای انسان به ارمغان می‌آورد. از سوی دیگر، هسته اصلی ادیان و مذاهب، علوم و هنرها بنیان گذاشته می‌شود. درواقع، این راهکار نوعی جانشینی است، جانشینی افسون و فریب به جای واقعیت (فروید، ۱۳۴۲: ۹۷-۹۹).

گام بعدی در این فرایند آفرینش باور به خدایان [۷] است. پس از آنکه انسان برای پدیده‌های طبیعی روح و جان قائل شد، به تدریج این ارواح را به مقام خدایی ارتقا داد و آن‌ها را به مثابه خدایان پذیرفت. از این پس، خدایان علت اصلی حوادث طبیعی شناخته می‌شوند و، از آنجاکه دارای صفات انسانی‌اند، رفتارشان تابعی از عواطف و احساسات انسانی است. بنابراین، وقتی آسمان می‌غرد، دریا می‌خروشد و زمین می‌لرزد، همه نشانه‌هایی از خشم خدایان آسمان، دریا و زمین تلقی می‌شوند (فروید، ۱۳۴۲: ۱۰۰).

بر این اساس، در زمان بروز خشم خدایان، انسان‌ها با همان شیوه‌ای که در میان خانواده و قبیله خود به کار می‌برند به مقابله برمی‌خیزند. آن‌ها برای خدایان معبد می‌سازند و در آن به نذر، قربانی و دعا می‌پردازند تا از این طریق خشم خدایان را فروزنشاند و آن‌ها را بر سر مهر آورند. درواقع، هدف اصلی آن‌ها این است که با نیایش، قربانی و هدیه دادن در

دل خدایان نفوذ کنند و تا حدی بر نیرو و قدرتشان تسلط یابند. انسان، با این تدبیر، آسودگی خاطر خود را تضمین می‌کند (فروید، ۱۳۴۲: ۹۹؛ رو، ۱۳۸۱: ۸۰). همچنین، اصول اعتقادی خود را با توجه به خدایان تنظیم می‌کند. از این پس، تشخیص امور مجاز و ممنوع در اختیار خدایان قرار می‌گیرد و آن‌ها هستند که قوانین را به انسان‌ها می‌آموزند؛ مانند قانون ممنوعیت قتل نفس که از سوی خداوند صادر شده است (شاله، ۱۳۴۸: ۱۹۶).

سابقه ذهنی آفرینش باور به خدایان

انسان آفرینش باور به خدایان را براساس سابقه‌ای ذهنی انجام می‌دهد. او، که در زمان کودکی از قدرت و خشم پدر می‌هراسد و درعین حال به حمایت و محافظت او در برابر خطرهای بیرونی تکیه می‌کند، با رسیدن به سن بلوغ و رهایی از این وابستگی، بار دیگر، در مواجهه با حوادث طبیعی، احساس بی‌پناهی و درماندگی می‌کند و به دنبال محافظتی جدید برای خود می‌گردد. او با مقایسه این دو وضعیت درمی‌یابد که تشابهی عمیق بین آن‌ها وجود دارد: همان‌گونه که پدر در کودکی هم مایه ترس بود و هم مأمّن امنیت، طبیعت نیز هم تهدیدکننده و هراسناک است و هم منبع حیات. بنابراین، با الگوبرداری از نقش پدر، خدایانی را می‌آفریند که هم‌زمان خالق حوادث طبیعی و محافظ انسان در برابر آن‌ها هستند. خلاصه اینکه احساس ترس و ناتوانی در برابر حوادث طبیعی باعث می‌شود که انسان خدایانی را بیافریند تا همچون پدر در زمان کودکی مراقب و محافظ او باشند. فروید این فرایند را چنین توضیح می‌دهد:

افراد براساس الگوی کودکی و بقایای روانی آن، برای پر کردن جای خالی پدر، صفات او را به خدا منتقل می‌کنند. آن‌ها ویژگی‌های انسانی را با خصوصیات پدرانه در هم می‌آمیزند و، از این ترکیب، خدا یا خدایانی را می‌آفرینند (فروید، ۱۳۴۲: ۱۰۱).

اما از آنجاکه حوادث طبیعی بسیار بزرگ‌تر از قدرت پدری زمینی‌اند، خدایانی که انسان آفریده نمی‌توانند دقیقاً منطبق بر الگوی پدر باشند، بلکه باید دارای امتیازاتی همچون قدرتی به مراتب بیشتر از انسانی عادی باشند تا در افراد تأثیرگذار باشند (فروید، ۱۳۴۲: ۱۰۰-۱۰۱، ۱۳۴، ۱۸۲-۱۸۳؛ پالس، ۱۳۸۲: ۱۱۶؛ رو، ۱۳۸۱: ۸۲؛ استور، ۱۳۷۵: ۲۱). در اصطلاح روان‌کاو، این بازگشت به الگوی ذهنی کودکی برای یافتن امنیت «سازوکار بازگشت» نامیده می‌شود (فروم، بی‌تا: ۲۱). علاوه بر این، انسان از «سازوکار فرافکنی» نیز بهره می‌برد؛ بدین صورت که تصویر پدر را که پیش‌تر در دوران کودکی درونی‌سازی کرده است در بزرگسالی به شکل خدا برون‌فکنی می‌کند. درواقع، پدری که در کودکی به او حیات بخشیده و از او محافظت کرده و طالب اطاعت او بوده، حال به خدایی تبدیل می‌شود که به همین نحو خالق، حافظ و قانون‌گذار است. بنابراین، خدا تصویر متعالی پدر است که برون‌فکنی شده است (ولف، ۱۳۸۶: ۳۹۶؛ مک‌کواری، ۱۳۷۵: ۲۲۲). کارکرد اجتماعی خدا نیز بازتابی از کارکرد پدر در خانواده است. همان‌طور که پدر در خانواده سلطه‌ای شگرف دارد و هراس از او باعث اطاعت و اطاعتش باعث دریافت پاداش می‌شود و نافرمانی از او باعث عقوبت و اطمینان به دوستی و مهر او باعث برافراشتگی و از خودگذشتگی می‌شود، خدا نیز چنین است (جونز و دالبی‌یز، بی‌تا: ۳۲۷).

یکتاپرستی

یکتاپرستی محصول نهایی فرایند قیاس انسان با خدایان است. انسان، که وجود خود را علت برای تمام اعمال خود می‌داند، با قیاس وجود خود با وجود خدایان چنین نتیجه می‌گیرد که تمام پدیده‌های عالم نیز باید ناشی از اراده موجودی

یگانه باشد. بنابراین، او همه پدیده‌های عالم را به خدایی یکتا نسبت می‌دهد که خالق، مهربان، دادگر، خیرخواه و ناظر بر تمام اعمال پنهان و آشکار انسان است؛ محدودیت‌ها و دستوراتش نه از سر دشمنی، بلکه براساس مصلحت‌اندیشی است؛ با وجود قدرت مطلق، اهل تساهل و گذشت است و درنهایت همچون پدری دلسوز در برابر بلایای طبیعی از انسان حمایت می‌کند.

از آنجاکه تصویر پدر واحد پیشینه و منشأ آفرینش باور خدایان است، بعد از گذشتن از چندخدایی و رسیدن به خدای یکتا، این پیشینه بهتر خود را نمایان می‌کند؛ زیرا در این شرایط انسان پیوند و رابطه صمیمی‌تری همچون علاقه‌ای پدری با خدا دارد، و این پیوند را ما در دین مسیحیت به‌خوبی مشاهده می‌کنیم (فروید، ۱۳۴۲: ۱۰۵-۱۰۶).

نگاه به آینده دین

فروید با رویکرد علمی به آینده دین می‌نگرد و پیش‌بینی می‌کند که پیشرفت‌های علمی در زمینه شناخت طبیعت به تدریج جایگاه خدایان را در ذهن بشر تضعیف خواهد کرد. او معتقد است که انسان، با کشف علل مادی پدیده‌هایی که پیش از این به اراده خدایان نسبت داده می‌شد، به تدریج درمی‌یابد که بسیاری از رویدادهای طبیعی نه محصول خشم یا لطف موجوداتی ماورایی، بلکه نتیجه قوانین تغییرناپذیر طبیعت‌اند. این شناخت علمی باعث می‌شود خدایان بخشی از قدرت و اعتبار خود را از دست بدهند. با این حال، او تأکید می‌کند که این افول فرایندی تدریجی و طولانی است؛ تا زمانی که علوم نتوانند تبیینی برای تمام پدیده‌های طبیعی ارائه دهند، انسان همچنان بخشی از ناشناخته‌ها را به عوامل ماورایی نسبت خواهد داد. به عبارت دیگر، خدایان به تدریج و متناسب با پیشرفت دانش بشر قلمرو خود را از دست می‌دهند، اما این عقب‌نشینی به یک‌باره اتفاق نمی‌افتد (فروید، ۱۳۴۲: ۱۰۱-۱۰۲).

بر مبنای این تحلیل، فروید به این نتیجه می‌رسد که نشاندن کامل علم به جای دین در آینده امری اجتناب‌ناپذیر است. از دیدگاه او، این تحول به صورت فرایندی دوسویه پیش می‌رود: از یک سو، با تضعیف تدریجی بنیان‌های دین و، از سوی دیگر، با افزایش مستمر اعتبار علم. این روند درنهایت به وضعیتی می‌انجامد که دین تمامی ارزش و کارکرد پیشین خود را از دست می‌دهد و علم جای آن می‌نشیند (فروید، ۱۳۴۲: ۱۰۳، ۲۳۵، ۲۷۰).

نقد نظریه فروید

پیش از ورود به نقد، یادآوری چند نکته ضروری است:

نکته نخست (معناشناسی): سؤال از منشأ دین سه معنای متمایز دارد: نخست، «علت پیدایی دین» به‌منزله پدیده‌ای خارجی و مستقل از انسان؛ دوم، «علت گرایش انسان به دین» که به انگیزه‌های دین‌داری بازمی‌گردد و، سوم، «علت ضرورت گرایش به دین» که به نیاز انسان به دین مربوط می‌شود (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۳۷). پاسخ به این پرسش در هریک از این معانی با توجه به جهان‌بینی شخص متفاوت خواهد بود. اگر جهان‌بینی کسی مادی باشد، منشأ پیدایش دین را بشری می‌داند و علل و انگیزه‌های بشری را لحاظ می‌کند و، اگر جهان‌بینی کسی الهی باشد، منشأ دین نزد او خداست که براساس حکمت، عدالت و رحمت، از طریق ابلاغ وحی به انبیا، آن حقایق را در اختیار انسان قرار می‌دهد تا انسان در پرتو آن به کمال حقیقی خود برسد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۷).

نکته دوم (معرفت‌شناسی): خاستگاه روانی یک باور با صدق آن تفاوت اساسی دارد. خاستگاه روانی به عوامل ذهنی و

عاطفی‌ای اشاره می‌کند که باعث شکل‌گیری یک باور در ذهن انسان می‌شوند، اما صدق یک باور به مطابقت آن با واقعیت وابسته است. بنابراین، نادرستی خاستگاه یک باور مستلزم نادرستی خود باور نیست.

نکته سوم (روش‌شناسی): هر نظریه‌ای برای اعتبار علمی نیازمند دو معیار «انسجام درون‌گفتمانی» و «کفایت شواهد» است. نظریه فروید، در چهارچوب علم روان‌کاوی، انسجام درون‌گفتمانی نسبتاً قابل‌قبولی دارد، اما این به‌تنهایی برای اثبات اعتبار آن کافی نیست. آنچه در این نظریه محل تأمل اساسی است «کفایت شواهد» است؛ به این معنا که شواهد تاریخی و تجربی موجود از این نظریه پشتیبانی می‌کنند یا خیر.

براساس سه نکته فوق، در ادامه با استناد به آرای آیت‌الله جوادی آملی، نظریه فروید را از سه حیث نقد می‌کنیم: نخست، از حیث علت‌پیدایی دین (جهان‌بینی مادی در برابر جهان‌بینی الهی)؛ دوم، از حیث علت‌گرایش به دین (نقد شواهد و اثبات فطرت) و، سوم، از حیث علت‌ضرورت گرایش به دین (دائمی بودن نیاز به دین در برابر نیاز موقتی). اکنون این نقدها را به تفکیک بررسی می‌کنیم.

علت‌پیدایی دین

علت‌پیدایی دین به این معناست که دین به‌منزله پدیده‌ای خارجی از کجا نشئت گرفته است. فروید، با جهان‌بینی مادی خود، این علت را «ذهن و روان بشری» می‌داند. از نگاه او، دین هیچ منشأ فراشری ندارد و صرفاً محصول فرافکنی نیازهای روانی انسان‌های ابتدایی است. اما براساس نکته دوم (معرفت‌شناسی) فروید در اینجا دچار خلط میان خاستگاه و صدق شده است. او از «خاستگاه روانی» دین به «بشری بودن» آن می‌رسد، درحالی‌که خاستگاه روانی یک باور لزوماً به معنای بشری بودن آن نیست؛ چه‌بسا خداوند از همین سازوکارهای روانی برای هدایت انسان استفاده کرده باشد. به این معنا که ترس و احساس خطر پرده غفلت را از فطرت انسان کنار می‌زند و او را به‌سوی حقیقت می‌کشاند. آیت‌الله جوادی آملی در این‌باره می‌نویسد:

ترس و احساس خطر زمینه‌مناسبی برای خداشناسی و خداپرستی فراهم می‌آورد؛ زیرا غبار اعتماد به اسباب عادی را از دل و اندیشه انسان می‌زداید و او را زودتر و بیشتر به یاد خدا می‌اندازد (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۳۰).

درمقابل، اصول جهان‌بینی الهی نشان می‌دهد که دین پدیده‌ای فراشری و الهی است. از این منظر، دین نه ساخته‌وپرداخته خود انسان، بلکه حقیقتی است که از سوی خداوند برای هدایت بشر نازل شده است و ریشه در علم و اراده الهی دارد. تبیین این دیدگاه نیازمند توضیح اصول جهان‌بینی الهی است. این اصول عبارت‌اند از (۱) جهان امکان را خداوند آفریده است و او مدبر و مدیر آن است؛ (۲) خداوند دارای اسمای حسنی و صفاتی است که براساس آن‌ها جهان را اداره می‌کند؛ (۳) انسان، همانند سایر مخلوقات نظام هستی، در مسیر تکامل خود نیازمند هدایت الهی است و (۴) بدون رهنمودهای خدای سبحان، هدایت انسان تحقق نمی‌یابد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۳۸).

اندیشمندان اسلامی، برای ضرورت وحی و نبوت، براهینی اقامه کرده‌اند: (۱) برهان حکمت (روش امام صادق^(ع)): از آنجاکه خداوند حکیم است، نمی‌تواند انسان را بدون راهنما رها کند. از سوی دیگر، انسان‌ها نمی‌توانند مستقیماً با خداوند ارتباط برقرار کنند. بنابراین، ارسال رسولان برای انتقال پیام الهی ضروری است؛ (۲) برهان لطف (روش متکلمان): تکلیف الهی بر بندگان امری نیکوست. براساس قاعده لطف، بر خداوند لازم است که مقدمات انجام این تکالیف را فراهم آورد که

مهم‌ترین آن شناخت تکالیف از طریق انبیاست؛ (۳) برهان اجتماعی (روش حکما): زندگی اجتماعی انسان نیازمند قانونی عادلانه است که تعدیل‌کننده خودخواهی‌ها و تأمین‌کننده حقوق همگان باشد. این قانون تنها در صورتی می‌تواند عادلانه و کامل باشد که از سوی خالق آگاه به تمام نیازهای انسان وضع شود؛ (۴) برهان عرفانی (روش عرفا): غایت وجود انسان لقای خداوند است که از طریق سیروسلوک حاصل می‌شود. کسانی که به این مقام می‌رسند (انبیا)، پس از شهود حقایق، با همراهی حق به‌سوی خلق بازمی‌گردند تا دیگران را نیز به این کمال رهنمون کنند و (۵) برهان تهذیب اخلاق: کمال انسان در تحصیل «ملکه عدالت» و تهذیب اخلاق است. شناخت میزان اثر افعال در نفس انسان فراتر از توان بشر و تنها در حیطه علم خدای انسان‌آفرین است. از این‌رو، خداوند قوانین کلی را از طریق انبیا در اختیار بشر قرار می‌دهد تا در پرتو آن به تهذیب اخلاق نائل آید (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۰-۴۷).

مجموع این اصول و براهین نشان می‌دهد که، براساس جهان‌بینی الهی، نزول وحی برای انسان ضروری است و انسان نیز توانایی دریافت رهنمودهای الهی را دارد. آیت‌الله جوادی آملی در جمع‌بندی این مبانی می‌نویسد:

منشأ دین خداست؛ یعنی مبدأ فاعلی دین خدا و مبدأ قابلی آن انسان است و مبدأ غایی دین دیدار انسان با خداوند است و نیز ساختار داخلی دین معصومانه تنظیم شده است تا انسان‌ها در پرتو آن ساختار به لقای الهی برسند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۳۸).

علت گرایش به دین

علت گرایش به دین به انگیزه‌های دینداری بازمی‌گردد. از این منظر، دین‌داری امری جدا از خود دین است و می‌توان پرسید که چرا انسان دین را می‌پذیرد یا چه انگیزه‌ای او را به‌سوی دین می‌کشاند. از نگاه فروید، آنچه انسان را به‌سوی دین سوق می‌دهد ترس و دلهره‌ای است که از ناآگاهی او از علل مادی پدیده‌ها نشئت می‌گیرد. بدین ترتیب، علت گرایش به دین در نظریه او ترکیبی از جهل (ناآگاهی از علل واقعی) و ترس (از ناملایمات طبیعی) است. اما براساس نکته سوم (روش‌شناسی)، نظریه فروید از نظر «کفایت شواهد» با چالش‌های اساسی مواجه است. در ادامه، ابتدا ناکافی بودن شواهد این نظریه را نشان می‌دهیم. سپس، با استناد به آموزه‌های اسلامی، «فطرت» را عامل اصلی گرایش به دین معرفی می‌کنیم.

مصون بودن انبیا و اولیای الهی از جهل

نظریه فروید با شخصیت و واقعیت زندگی انبیا و اولیای الهی سازگاری ندارد؛ زیرا آنان که زمامداران تفکر توحیدی بودند و مردم را به‌سوی خدا دعوت می‌کردند مظهر علم ربوبی و با متن حقیقت در ارتباط‌اند. از این‌رو، بطلان و خطا در اندیشه آنان راه ندارد؛ چراکه مردان خدا پرده پندار را دریده‌اند و از اوهام مبرایند. حضرت علی^(ع) در این باره می‌فرماید: «لو کشف الغطا ما ازددت یقیناً» (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۵۳)؛ یعنی اگر پرده‌ها از برابر دیدگان کنار رود و حقایق هستی از جمله حقایق آخرت، برزخ و قیامت عیان شوند، برای من تفاوتی نخواهد داشت و ذره‌ای بر یقین من افزوده نمی‌شود. این سخن بدان معناست که او خود در پس هیچ پرده‌ای قرار ندارد و همه حقایق برای او آشکار است. بنابراین، بی‌گمان او از تمام حقایق هستی آگاه است و چیزی بر دانش و یقینش افزوده نخواهد شد (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ج: ۸۹-۹۰؛ ۱۳۸۳: ۱۶۶؛ ۱۳۹۴ الف: ۲۰۷؛ ۱۳۹۱: ۲۳۶). امام رضا^(ع) نیز در وصف علم انبیا و اولیای الهی می‌فرماید: «إنّ الأنبياء والأئمة یوفقههم

الله و یؤتیهم من مخزون علمه وحکمه ما لا یؤتیه غیرهم فیکون علمهم فوق کلّ علم اهل زمانهم: خداوند به انبیا و اهل بیت (ع) توفیقی عنایت می‌کند و از گنجینه علم و حکمت خود بهره‌ای به آن‌ها می‌دهد که دیگران از آن محروم‌اند. به همین دلیل، دانش آن‌ها بالاتر از دانش اهل زمان خویش است» (ابن بابویه، ۱۳۷۲: ۴۵۵؛ حویزی، ۱۳۷۳: ۲۴۵). این سخنان نشان می‌دهد که انبیا و اولیای الهی، افزون بر آگاهی‌های حسی و عقلی، از دانش دیگری نیز برخوردارند که با ابزارهای معمولی قابل کشف نیست (جوادی آملی، ۱۳۹۴ الف: ۲۰۷). آن دانش علم شهودی و ایمان به شهادت است (جوادی آملی، ۱۳۸۵: ۵۷-۵۶؛ ۱۳۹۷: ۳۹) که از سوی خداوند به آنان ارزانی شده است. آیت‌الله جوادی آملی در این باره می‌نویسد:

امامان (ع) به عنایت الهی بر همه عوالم هستی سلطه دارند و چیزی از احاطه علمی آن‌ها پنهان نمی‌ماند. به سخن دیگر، همه حوادث بزرگ و کوچک نظام هستی پیش دید آن‌هاست و گذشته، حال و آینده برای آنان معنا ندارد. آنان مظهر علم الهی‌اند؛ یعنی همان‌گونه که چیزی از حیطة علم بی‌پایان الهی مخفی نمی‌ماند: «واعلموا أنّ الله بكلّ شیء علیم» و بدانید که خدا از همه چیز آگاه است» (بقره: ۲۳۱) گستره علم امام نیز همه موجودات نظام هستی را دربر می‌گیرد (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۹۰).

از این رو، تاریخ نیز مؤید همین حقیقت است؛ انبیا و اولیای الهی همواره عالم‌ترین مردم زمان خود، بلکه همه اعصار بوده‌اند (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۲۲). اساساً آگاهی از علوم دینی و دنیایی از جمله ویژگی‌های لازم برای آنان به شمار می‌رود؛ زیرا بدون این علوم نمی‌توانند جامعه را رهبری کنند. وجود این فریضه آن قدر مهم است که متکلمان شیعه امامیه وجود علم در عالی‌ترین مرتبه را از صفات لازم امام می‌دانند. ابن میثم بحرانی می‌گوید: «امام باید به همه چیزهایی که در ایفای نقش امامت به آن نیاز دارد عالم باشد، خواه علوم دینی و خواه علوم دنیایی» (جوادی آملی، ۱۳۹۶: ۸۷-۹۴؛ ۱۳۸۹: ۱۷۸-۱۷۶؛ ج: ۱۳۸۹-۲۲۰).

نکته ظریف اینجاست که حتی، اگر بپذیریم انبیا و اولیای الهی از علوم دنیایی ناآگاه بوده‌اند، این جهل به‌تنهایی نمی‌تواند توضیح‌دهنده ظهور توحید باشد؛ زیرا تاریخ نشان می‌دهد که ناآگاهی از علل مادی پدیده‌های طبیعی بیشتر به پیدایش انواع خرافات و شرک منجر شده است، نه خدانشناسی حقیقی. درواقع، جهل به عوامل حوادث طبیعی باعث می‌شده عده‌ای، با حدس و گمان، سلسله‌عللی وهمی و خرافی برای حوادث طبیعی جعل کنند و به‌مرور این علل مجعول را در معرض پرستش مردم قرار دهند تا از این راه منفعت کسب کنند. شاید علت تأکید فراوان قرآن کریم بر بیان علت‌های نزدیک و دور پدیده‌های طبیعی برای تذکر به همین امر است (جوادی آملی، ۱۳۸۳: ۶۴۱).

مصون بودن انبیا و اولیای الهی از ترس

نکته‌ای که در مطلب قبل بیان شد اینجا هم مطرح است و آن ناهمخوانی این نظریه با آموزه‌های اسلامی و سیره عملی انبیا و اولیای الهی است. براساس منابع تاریخی و متون دینی، انبیا و اولیای الهی به‌منزله زمامداران اندیشه توحیدی نه‌تنها تسلیم ترس نبودند، بلکه در زمره شجاع‌ترین شخصیت‌های عصر خویش و حتی در گستره تاریخ به شمار می‌رفتند. این ویژگی بدان حد برجسته است که می‌توان گفت آنان از آسیب روانی ترس در امان بودند. مطالعه زندگی این بزرگان نشان می‌دهد که آنان در مواجهه با عوامل تهدیدآمیز و هراس‌انگیز نه‌تنها ضعف نشان نمی‌دادند، بلکه با روحیه‌ای استوار و ایمانی راسخ به مقابله با چالش‌ها برمی‌خاستند و حتی الهام‌بخش دیگران نیز می‌شدند. برای

نمونه، حضرت موسی^(ع)، با اتکا به قدرت الهی، خطر عبور از دریا را پذیرفت یا حضرت ابراهیم^(ع) با اطمینانی خدشه‌ناپذیر به استقبال آتش نمرود رفت (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۲۲-۲۲۳؛ ۱۳۹۰: ۴۲۹-۴۳۱؛ ۱۳۹۴ ب: ۳۴۸). امیرالمؤمنین^(ع) فرمودند: «فوالله ما أبالي دخلت إلى الموت أو خرج الموت إليّ: باکی ندارم که مرگ به سراغ من بیاید یا به سراغ مرگ بروم (نهج البلاغه: خطبه ۵۵)» و نیز فرمودند: «والله لو تظاهرت العرب على قتالي لما وليت عنها: اگر همهٔ سلحشوران عرب در برابر من صف ببندند، از آن‌ها روی برنمی‌گردانم (نهج البلاغه: نامه ۴۵)» و همچنین در جای دیگر فرمودند: «وقتی دشمنان در برابر پیامبر خدا صف‌آرایی می‌کردند، نه‌تنها هراسی نداشتیم، بلکه در سختی جنگ به پیامبر تکیه می‌کردیم و او مأمنی برای نظامیان اسلام بود: «كُنَّا إِذَا احْمَرَّ الْبَأْسُ اتَّقَيْنَا بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَ سَلِمَ (نهج البلاغه: حکمت ۹)» [۸] (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۲۲-۲۲۳). این مواضع گواهی روشن بر تفاوت بنیادین بین نگاه فروید و واقعیت زندگی انبیا و اولیای الهی است که ترس را نه محرک ایمان، بلکه عاملی مغلوب‌شده در پرتو توکل به خداوند می‌نگرند.

علاوه‌براین، پاسخی نقض به نظریهٔ فروید می‌توان داد: «اگر ترس و جهل عامل گرایش به دین‌اند، ترسوترین و جاهل‌ترین مردم باید دین‌دارترین آن‌ها باشند»، درحالی‌که تجربه خلاف این را نشان می‌دهد. در میان جاهلان، هم دین‌دار یافت می‌شود و هم بی‌دین؛ و در میان دانشمندان نیز چنین است. این خود نشان می‌دهد که گرایش به دین اساساً با ترس و جهل پیوند ندارد.

حاصل آنکه فروید در نظریه‌پردازی خود از شخصیت متعالی انبیا و اولیای الهی غافل است؛ چراکه آنان به عنایت الهی عالم‌ترین و به گواه تاریخ شجاع‌ترین شخصیت‌های عصر خویش و حتی در گسترهٔ تاریخ به شمار می‌رفتند و از آسیب جهل و ترس، که فروید آن را عامل گرایش به دین می‌داند، در امان بوده‌اند.

فطرت عامل اصلی گرایش به دین

پس از آنکه روشن شد نظریهٔ فروید در تبیین علت گرایش به دین کفایت شواهد لازم را ندارد، اکنون به این پرسش پاسخ می‌دهیم که، اگر جهل و ترس عامل اصلی گرایش به دین نیستند، چه عاملی انسان را به‌سوی دین سوق می‌دهد؟ از منظر اسلامی، علت اصلی گرایش انسان به دین عقل و فطرت است. البته ترس و احساس خطر زمینهٔ مناسبی برای خداشناسی و خداپرستی فراهم می‌آورند؛ زیرا غبار اعتماد به اسباب عادی را از دل و اندیشهٔ انسان می‌زدایند و او را زودتر و بیشتر به یاد خدا می‌اندازند. اما خود ایجادکنندهٔ گرایش نیستند (جوادی آملی، ۱۳۹۰: ۴۲۹-۴۳۱؛ ۱۳۹۴ ب: ۳۴۸). در ادامه، به تبیین مفهوم فطرت از دیدگاه آیت‌الله جوادی آملی می‌پردازیم.

قرآن کریم در تحلیل خود دربارهٔ منحرفان از دین الهی می‌فرماید: «إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ: آن‌ها تنها از گمان و خواسته‌های نفسانی پیروی می‌کنند» (نجم: ۲۳). این آیه نشان می‌دهد که این افراد در مسائل علمی و اعتقادی فقط به ظن و گمان بسنده و به‌سمت هواوهوس‌های نفسانی حرکت می‌کنند؛ یعنی از یقین و برهان استفاده نمی‌کنند. اما پیروی از این دو پدیده، یعنی پیروی از ظن در حوزهٔ اندیشه و تبعیت از هواوهوس در حوزهٔ انگیزه، بسیار خطرناک است؛ زیرا اولاً مبدأ گمان و خیال شیطان است و گمان فقط از یک راه به دست نمی‌آید، بلکه می‌تواند از راه‌های مختلفی ظاهر شود و انسان گمان‌محور را در دام خود گرفتار کند. ثانیاً، در مقام عمل نیز، به دلیل تنوع و بی‌حدومرزی امیال نفسانی، زمینه برای سوءاستفادهٔ شیطان فراهم است. بنابراین، انسان برای جلوگیری از ابتلا به این دو پدیدهٔ خطرناک باید در دین‌شناسی پیروی عقل و یقین باشد و در مقام دین‌داری جز رضای خدا را طلب نکند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف:

۴۸-۴۹). از این تحلیل قرآنی می‌توان نتیجه گرفت که علت اصلی گرایش انسان به دین در بخش اندیشه باید عقل و فطرت باشد. آیت‌الله جوادی آملی فطرت را چنین تعریف می‌کند:

فطرت، که همان بینش شهودی انسان به هستی محض و گرایش آگاهانه و کشش شاهدانه و پرستش خاضعانه به حضرت اوست، نحوه خاصی از آفرینش است که حقیقت آدمی به آن نحو سرشته شده و جان انسانی به آن شیوه خلق شده است. فصل اخیر انسان را همان هستی ویژه مطلق‌بینی و مطلق‌خواهی او تشکیل می‌دهد (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۵).

برخلاف ترس که امری عارضی و زوال‌پذیر است، فطرت امری همگانی، تغییرناپذیر و ازپیش‌تعبیه‌شده در نهاد انسان است (جوادی آملی، ۱۳۸۴ الف: ۲۶-۲۷) که همواره در او حضور دارد و فقط ممکن است، تحت تأثیر غفلت یا عوامل بیرونی، پرده‌ای بر آن افتد. از این‌رو، انبیای الهی مبعوث شده‌اند تا گنجینه‌های عقول بشری را شکوفا و ادای میثاق فطرت را از انسان‌ها مطالبه کنند؛ چنان‌که امیرالمؤمنین^(ع) فرمود: «خداوند پیامبرانش را در بین انسان‌ها مبعوث کرده و رسولان خود را پی‌درپی فرستاده است تا ادای پیمان فطرت را از آن‌ها مطالبه کنند و نعمت‌های فراموش‌شده الهی را به یاد آن‌ها آورند و گنجینه عقل‌ها را برای آن‌ها شکوفا سازند و آیات و نشانه‌های قدرت الهی را به آن‌ها نشان دهند (نهج‌البلاغه: خطبه ۱)» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۹). بنابراین، انسان فطرتاً به توحید و دین گرایش دارد، اما به این گرایش فطری علم ندارد. او برای علم به آن به آموزش و یادآوری نیاز دارد. به همین سبب، انبیای الهی به یادآوری و توجه دادن انسان‌ها به فطرت اهتمام داشتند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۱۵۰). همچنین، علت اصلی گرایش انسان به دین در بخش عمل باید جلب رضای خدای متعال باشد؛ زیرا خدای متعال همواره با انسان است و بر او احاطه قیومی دارد: «هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ (حدید: ۴)» و از رگ گردن به وی نزدیک‌تر است: «تَحَنُّنُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ (قاف: ۱۶)» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۴۹).

حاصل آنکه اصلی‌ترین و مهم‌ترین عامل گرایش به دین، در بُعد اندیشه، عقل و فطرت است و، در بُعد انگیزه، جلب رضای خدا. بر این اساس، انگیزه‌های دیگر مانند عوامل اقتصادی یا روانی صرفاً عوامل فرعی‌اند که زمینه‌ساز گرایش و پذیرش دین در انسان می‌شوند و در اصل پذیرش دین تأثیر چندانی ندارند (جوادی آملی، ۱۳۸۷ الف: ۵۰). شواهد قرآنی متعددی بر این مدعا دلالت دارد؛ برای نمونه، می‌توان به احتجاج حضرت ابراهیم^(ع) در تبیین این حقیقت که انسان فطرتاً به موجودی زوال‌ناپذیر گرایش دارد اشاره کرد: آیت‌الله جوادی آملی این استدلال را این‌طور بیان می‌کند:

انسان به موجودی می‌گراید که از هرگونه زوال و دگرگونی و غیب و احتجاب مصون است و مرگ و تحول در حریم او راه ندارد. انسان فطرتاً خواهان مبدئی فناپذیر است؛ اگر چیزی به غروب و افول و دگرگونی مبتلا باشد، محبوب فطری انسان نیست، زیرا ارتباط انسان با چنین موجودی در حال غیبت قطع می‌شود و پروردگار محبوبی است که باید پیوند مخلوق با او دائمی باشد.

انسان همانند سایر موجودات نیازمند محض است و گرایش او به‌سوی خداوند بی‌نیاز پیوسته و همیشگی است و هرگز کشش مستمر و گرایشی دائم با زوال متعلق و تحول محبوب سازگار نیست؛ زیرا با غیبت متعلق محبت ارتباط می‌گسلد. بنابراین، موجودهای زوال‌پذیر یا افول‌پذیر پروردگار جهان نیستند (جوادی آملی، ۱۳۸۹ ب: ۱۸۲-۱۸۳).

شاهد دیگر توجه به خدای متعال در گرفتاری‌هاست که از این آیه استفاده می‌شود: «فَإِذَا رَكِبُوا فِي الْفُلِكِ دَعَوْا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ فَلَمَّا نَجَّاهُمْ إِلَى الْبَرِّ إِذَا هُمْ يُشْرِكُونَ» و هنگامی که بر کشتی سوار می‌شوند خدا را پاک‌دلانه می‌خوانند، و [الی] چون به‌سوی خشکی رساند و نجاتشان داد ناگهان شرک می‌ورزند (عنکبوت: ۶۵). بنا بر این آیه، اعتقاد و محبت به خداوند متعال در فطرت انسان‌ها تعبیه می‌شود و، با کوتاه شدن دستشان از علت‌های مادی، پرده غفلت از برابر دیدگان‌شان کنار می‌رود و معبود فطری خود را مشاهده و از او طلب کمک می‌کنند. این شکل از تمایل توحیدی (در حال گرفتاری) نمونه‌ای از توحید ناب و اعتقاد خالص است، هرچند مقطعی باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹: ب: ۱۸۳-۱۸۴). بدین ترتیب، برخلاف روش فروید که از نقد خاستگاه روانی به نامعتبری دین حکم می‌کرد، رویکرد اسلامی با تکیه بر نکته دوم (تفکیک خاستگاه و صدق) مستقیماً به سراغ ادله محتوایی می‌رود و نشان می‌دهد که گرایش فطری انسان به دین امری اصیل و واقع‌نماست. آیت‌الله جوادی آملی در جمع‌بندی می‌فرماید:

فکر توحید و گرایش به خدا مخلوق جهل یا وهم انسان نیست و ریشه در ترس انسان ندارد، بلکه یافته‌های فطرت انسان است، گرچه ممکن است انسان بر اثر غفلت خدا را فراموش کند، ولی در لحظه‌ها و حالات خطر پرده پندار باطل رخت برمی‌بندد و او به هستی مطلق و علیم محض و قدیر صرف تکیه می‌کند (جوادی آملی، ۱۳۸۴: الف: ۲۲۳).

علت ضرورت گرایش به دین

علت ضرورت گرایش به دین به نیاز انسان به دین مربوط می‌شود. فروید این ضرورت را موقتی و ناشی از جهل می‌داند. از نگاه او، انسان به دلیل نیاز به آرامش روانی و حمایت در برابر ناملایمات به دین گرایش می‌یابد. او این نیاز را ناشی از جهل به علل مادی پدیده‌های طبیعی می‌داند. از این‌رو، پیش‌بینی می‌کند که، با پیشرفت علم و آشکار شدن علت‌های واقعی، دین جای خود را به علم خواهد داد. اما براساس نکته دوم (معرفت‌شناسی) فروید دچار خلط میان خاستگاه و صدق شده است. او از اینکه باورهای دینی خاستگاهی روانی دارند نامعتبر بودن آن‌ها را نتیجه می‌گیرد، درحالی‌که خاستگاه روانی یک باور نمی‌تواند نامعتبری آن را اثبات کند. به عبارت دیگر، حتی اگر بپذیریم که ترس یا سایر عوامل روانی در پیدایش باورهای دینی تأثیرگذار بوده‌اند، این امر به‌تنهایی نمی‌تواند نامعتبری آن باورها را ثابت کند. همچنین، براساس نکته سوم (روش‌شناسی)، پیش‌بینی فروید درباره زوال دین با پیشرفت علم با شواهد تاریخی و تجربی نقض شده است که خود شاهد دیگری بر عدم کفایت شواهد اوست. در ادامه، نشان می‌دهیم که نیاز به دین امری دائمی و برخاسته از نیازهای اساسی انسان است؛ نیازی که علم تجربی به دلیل محدودیت‌های ذاتی خود هرگز نمی‌تواند آن را برآورده سازد.

دائمی بودن نیاز انسان به دین

از منظر اسلامی، ضرورت گرایش به دین ناشی از نیازهای اساسی و دائمی انسان است که با علم تجربی تأمین نمی‌شود. این نیازها را در چهار روش می‌توان تبیین کرد: (۱) روش بررسی ادله ضرورت بعثت انبیا^(ع): خدای حکیم انسان را برای هدفی عالی آفریده است. از آنجاکه آدمی ممکن است در راه رسیدن به این هدف دچار خطا شود، خداوند خالق و آگاه به نیازها و مصالح او برنامه هدایتش را تنظیم و آن را به‌وسیله پیک معصوم وحی در اختیار انسان قرار می‌دهد؛ (۲) روش

بررسی فواید و کارکردهای دین: دین کارکردهایی دارد که هیچ نهاد دیگری نمی‌تواند آن‌ها را تأمین کند. معنابخشی به زندگی، تبیین هدف آفرینش، ارائه نظام ارزشی و اخلاقی و ایجاد آرامش اصیل (نه آرامش موقتی و پنداری) از جمله این کارکردهاست؛ (۳) روش انسان‌شناسی: انسان موجودی جاودانه با ابعاد مادی و فرامادی است. تنها مبدئی که از تمام ابعاد و سرشت او آگاه است خالق اوست. از این‌رو، تنها دین الهی است که توانایی تأمین نیازهای حقیقی او را دارد و (۴) روش شناخت منابع دین: عقل و نقل دو منبع اساسی دین‌اند. با شناخت این دو منبع درمی‌یابیم که دین برای همهٔ شئون زندگی انسان برنامه دارد و در همهٔ زمان‌ها و مکان‌ها می‌تواند پاسخ‌گوی نیازهای مادی و معنوی انسان باشد (جوادی آملی، ۱۳۸۹ الف: ۳۵-۱۲۴).

این مطلب نشان می‌دهد که انسان در زندگی خود دارای نیازهای اساسی و دائمی است که جز دین از عهدهٔ برطرف کردن آن‌ها برنمی‌آید. بنابراین، برخلاف پندار فروید، ضرورت گرایش به دین امری موقتی و ناشی از جهل نیست، بلکه دائمی و برخاسته از نیازهای اصیل انسانی است.

علم جای خرافه را می‌گیرد، نه دین

فروید پیش‌بینی می‌کند که با پیشرفت علوم و کشف علل مادی پدیده‌ها، به تدریج، از اهمیت دین کاسته می‌شود و علم جای آن را خواهد گرفت. اما این تحلیل مبتنی بر خلط «دین الهی» و «خرافات» است. آنچه علم می‌تواند از بین ببرد باورهای خرافی است، نه دین الهی؛ زیرا دین الهی نه تنها منکر عوامل مادی نیست، بلکه به‌صراحت بر وجود و لزوم شناسایی آن‌ها تأکید دارد.

دین عوامل طبیعی را تأیید و بر جایگاه آن‌ها به‌منزله علت نزدیک تأکید می‌کند، اما آن‌ها را علت مستقل و حقیقی نمی‌داند. از نظر دین، علت حقیقی و نهایی خداوند است. دین به انسان‌ها می‌آموزد که، اگر وساطت پدر و مادر را در خلقت مشاهده یا نقش کشاورز را در رشد گیاهان درک کردید، به این واسطه‌ها دل نبندید؛ زیرا این‌ها فقط علت‌های نزدیک یا به تعبیری «علت مُعَدّه» هستند. درعوض، به علت حقیقی و نهایی که خداوند است توجه کنید: «تَحْنُ خَلَقْنَاكُمْ فَلَوْلَا تُصَدِّقُونَ أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ: ماییم که شما را آفریدیم، پس چرا تصدیق نمی‌کنید؟! آیا ندیدید که نخست نطفه‌ای بودید؟! آیا شما آن نطفه را به صورت انسان آفریدید یا ما آفریدیم؟! (واقعه: ۵۷-۵۹)»، «أَفَرَأَيْتُمْ مَا تَحْرُثُونَ أَأَنْتُمْ تَزْرَعُونَهُ أَمْ نَحْنُ الزَّارِعُونَ لَوْ نَشَاءُ لَجَعَلْنَاهُ حُطَامًا فَظَلْتُمْ تَفَكَّهُونَ: آیا آنچه را کشت کرده‌اید ملاحظه کرده‌اید؟ آیا شما آن را بدون یاری ما زراعت می‌کنید یا ماییم که کشت می‌کنیم؟ اگر بخواهیم آن‌ها را قطعاً به خاشاک تبدیل خواهیم کرد، آن‌گاه در افسوس و تعجب می‌افتید (واقعه: ۶۳-۶۵)» (جوادی آملی، ۱۳۸۷ ب: ۳۷). بنابراین، «دین می‌گوید همهٔ این علل و عوامل طبیعی به‌جای خود درست و محفوظ است، ولی تا [زمانی که] خدای هستی‌بخش و اداره‌کننده‌ای نباشد، هیچ‌یک از این اسباب و علل و قوانین تحقق نمی‌یابد» (جوادی آملی، ۱۳۸۸: ۳۰۹).

این تحلیل نشان می‌دهد که فروید ماهیت حقیقی دین الهی را نادیده گرفته و آن را تا سطح خرافات تقلیل داده است. حال آنکه دین الهی نظامی استوار بر عقلانیت و حیانی است که نه تنها منکر علل مادی نیست، بلکه به‌روشنی بر نقش آن‌ها در نظام آفرینش به‌منزله علت نزدیک تأکید دارد. بنابراین، علم فقط می‌تواند باورهای خرافی را به چالش بکشد، نه اصول اعتقادی مبتنی بر وحی را.

محدود بودن علوم بشری

دانشمندان اعتراف می‌کنند که علم بشری، با وجود پیشرفت‌های چشمگیر در طول قرن‌ها، تنها توانسته بخش کوچکی از مجهولات را کشف کند. به همین دلیل، نیافته‌ها به مراتب بیشتر از یافته‌های بشرند. همچنین، بسیاری از معلوماتی که دانشمندان سال‌ها آن‌ها را مسلم می‌پنداشتند، پس از مدتی به راحتی از صحنه دانش مورد اعتماد محو شده‌اند. مانند «هیئت بطلمیوسی» که قرن‌ها بر اذهان بشریت حاکم بود، سپس کنار گذاشته شد و دیگر نامی از آن برده نشد. علاوه بر این، اختلاف‌های عمیق بسیاری در میان دانشمندان وجود دارد که بر مشکلات پیشین می‌افزاید. با این وصف، انسان چگونه می‌خواهد با تکیه بر چنین علمی از تعالیم الهی احساس بی‌نیازی کند و زندگی خود را تنها به کمک آن پیش ببرد؟

صرف نظر از محدودیت علوم بشری در عالم طبیعت، این علوم در مقایسه با عوالم دیگر نیز دچار محدودیت هستند؛ زیرا تنها می‌توانند احوال این عالم را بررسی کنند و توانایی بررسی و پاسخ به پرسش‌ها درباره عوالم دیگر را ندارند. اینکه «پس از مرگ چه حادثی رخ می‌دهد؟»، «روح پس از خاک سپاری بدن به کجا می‌رود؟»، «برزخ چیست، بهشت و جهنم چیست؟» از جمله پرسش‌هایی هستند که علم بشری از توان پاسخ دادن به آن‌ها نفیاً یا اثباتاً عاجز است. باید توجه داشت که پاسخ صحیح به این پرسش‌ها بخش مهمی از زندگی انسان را سامان می‌دهد. در نتیجه، علوم بشری نه توانایی آن را دارند که جای دین را بگیرند و نه می‌توانند برنامه مستقلی برای تأمین نیازهای دنیوی و اخروی انسان ارائه دهند (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۴۰-۴۲).

کشفیات علمی و تقویت بنیادهای دینی

برخلاف تصور فروید، پیشرفت‌های علمی نه تنها تهدیدی برای دین نیستند، بلکه بنیادهای آن را تقویت می‌کنند؛ زیرا از دستاوردهای مهم و اولیه کشف علت‌ها و شناخت قوانین حاکم بر نظام هستی و نیز کشف انسجام و نظم حاکم بر طبیعت این است که، در پس پدیده‌های مادی، حقایق بسیاری وجود دارند که تدارک‌کننده آن‌ها هستند. بنابراین، عالم آفرینش فقط به پدیده‌های ظاهری و مادی محدود نمی‌شود، بلکه مجموعه‌ای عظیم و پیچیده است که اجزای آن به صورت منسجم و تأثیرگذار با یکدیگر در ارتباط‌اند. با این نگاه، نظام آفرینش بیش از پیش انسان را به سوی شناخت خالق و نظام بخش هستی هدایت می‌کند.

از سوی دیگر، علم با کشف نظم بین اجزاء عالم درمی‌یابد که سلسله علت‌ها، هر چقدر هم گسترده باشند، باز هم نمی‌توانند مستقل و بدون تکیه‌گاه باشند، بلکه باید به جایگاهی محکم متصل باشند؛ جایگاهی که مستقل و متفاوت با دیگر موجودات است و، در یک کلمه، یعنی موجودی که نه مادی است و نه امکانی. نیوتن، که در کنار دستاوردهای علمی خود رد پای چنین تکیه‌گاهی را در آن سوی پدیده‌ها یافته بود، می‌گوید: «جاذبیت بی‌تکیه بر نیرویی عالی‌تر به نام خدا نمی‌تواند برقراری سیستم منظومه شمسی را معین کند» [۹].

بنابراین، علم بر بی‌نیازی پدیده‌های طبیعی به علت نهایی دلالت نمی‌کند، بلکه با کشف نظم بین اجزای عالم نتیجه می‌گیرد که این امور نیازمند مدبری است که با دست باکفایت خود این انسجام را پدید آورده و قوام بخش آن است (جوادی آملی، ۱۳۸۷: ۳۹-۳۸).

در نهایت، می‌توان گفت فروید در تحلیل خود از آینده علم و دین دچار خطای روش‌شناختی شده و، با نادیده گرفتن بُعد فرامادی و غایی دین، تصویری ناقص و یک‌بعدی از آن ارائه داده است، در حالی که از منظر دینی، علم و دین نه رقیب،

بلکه مکمل یکدیگرند؛ یکی قوانین طبیعت را می‌کود و دیگری معنا و غایت هستی را تفسیر می‌کند.

نتیجه‌گیری

این پژوهش با تفکیک سه معنای «منشأ دین» (علت پیدایی، علت گرایش و علت ضرورت گرایش) و با بهره‌گیری از سه نکتهٔ روش‌شناختی (معناشناسی، معرفت‌شناسی و روش‌شناسی) به بررسی و نقد نظریهٔ فروید از منظر آیت‌الله جوادی آملی پرداخت.

تحلیل نظریهٔ فروید نشان داد که او با جهان‌بینی مادی و رویکرد روان‌شناختی منشأ پیدایی دین را بشری، علت گرایش به آن را جهل و ترس و علت ضرورت گرایش به آن را نیاز موقتی به آرامش روانی می‌انگارد. از منظر آیت‌الله جوادی آملی، فروید از دو حیث دچار تقلیل‌گرایی شده است:

نخست، از حیث جهان‌بینی: فروید با جهان‌بینی مادی و محدود خود از درک ابعاد فرابشری دین عاجز مانده و آن را به پدیده‌ای بشری فروکاسته است. درمقابل، اصول جهان‌بینی اسلامی (خالقیت و ربوبیت الهی، نیاز ذاتی انسان به هدایت فرابشری و توانایی انسان برای دریافت وحی) نشان می‌دهد که دین نه ساختهٔ ذهن بشر، بلکه برنامه‌ای الهی برای رساندن انسان به کمال حقیقی است.

دوم، از حیث روش‌شناختی: فروید مرتکب خلط میان خاستگاه و صدق شده است؛ از اینکه باورهای دینی خاستگاهی روانی دارند نامعتبر بودن آن‌ها را نتیجه می‌گیرد، درحالی‌که نادرستی خاستگاه یک باور مستلزم نادرستی خود باور نیست. همچنین، نظریهٔ او از نظر کفایت شواهد با چالش‌های اساسی روبه‌روست: شواهد تاریخی و نقلی نه‌تنها از این نظریه پشتیبانی نمی‌کنند، بلکه آشکارا با آن در تضادند. انبیا و اولیای الهی، به گواه تاریخ، عالم‌ترین و شجاع‌ترین شخصیت‌های عصر خویش و حتی در گسترهٔ تاریخ بوده‌اند و از آسیب جهل و ترس، که فروید آن را عامل گرایش به دین می‌داند، در امان بوده‌اند. همچنین، پیش‌بینی فروید دربارهٔ زوال دین با پیشرفت علم نیز با شواهد تاریخی و تجربی نقض شده است. درمقابل، آیت‌الله جوادی آملی براساس جهان‌بینی الهی و با تفکیک معانی سه‌گانه منشأ دین نشان می‌دهد که دین، از حیث پیدایی، امری الهی و نازل‌شده از سوی خداوند؛ از حیث گرایش، امری فطری و ریشه‌دار در نهاد انسان و، از حیث ضرورت، پاسخی به نیازهای اساسی و دائمی انسان است که علم تجربی از تأمین آن‌ها عاجز است. بدین ترتیب، مهم‌ترین نقد بر نظریهٔ فروید ناظر به تقلیل‌گرایی روش‌شناختی و جهان‌بینی مادی او و غفلت از ابعاد فرامادی و فطری دین است.

سپاسگزاری

این پژوهش به صورت مستقل توسط نویسندگان مقاله انجام شده و از هیچ سازمان یا نهادی، کمک مالی دریافت نشده است.

پی‌نوشت‌ها

- [۱]. غلام‌حسین توکلی، خاستگاه دین از نگاه فروید (رویکردی انتقادی).
- [۲]. احد فرامرز قراملکی، «تحلیل فراسوی روان‌شناختی فروید از دین».
- [۳]. احمد شهدادی، «فروید و روان‌شناسی دین: تجربه رنج و هراس».
- [۴]. حبیب‌الله طاهری، «بررسی و نقد نظریه منشأ دین از دیدگاه فروید».
- [۵]. رحیم نارویی، «بررسی و نقد رویکرد فروید به دین».

- [۶]. محمود امیریان و عبدالحسین خسروپناه، «بحثی انتقادی درباره دیدگاه‌های روان‌شناختی الحادی در مسئله منشأ دین».
- [۷]. از آنجاکه انسان قدرت آفرینش خدا را به صورت عینی ندارد، آنچه خلق می‌کند مفهومی ذهنی است که آن را خدا می‌پندارد.
- [۸]. برای مطالعه بیشتر درباره شجاعت حضرت محمد (ص) رک: جوادی آملی، تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن).
- [۹]. رک: رابرت اگنر، برگزیده افکار.

منابع

قرآن کریم

نهج البلاغه

ابن بابویه، محمد بن علی (۱۳۷۲). *عیون اخبار الرضا (ع)*، ترجمه حمیدرضا مستفید و علی اکبر غفاری، جلد ۱. تهران: نشر صدوق.

استور، آنتونی (۱۳۷۵). *فروید، ترجمه حسن مرنندی*. تهران: طرح نو.

استیس، والتر ترنس (۱۳۹۰). *دین و نگرش نوین*، ترجمه احمد رضا جلیلی. تهران: حکمت.

اگنر، رابرت (۱۳۹۶). *برگزیده افکار*، ترجمه عبدالرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی.

امیریان، محمود و عبدالحسین خسروپناه (۱۳۹۶). *بحثی انتقادی درباره دیدگاه‌های روان‌شناختی الحادی در مسئله منشأ دین*. پاسخ، (۶)، ۶۷-۸۸.

پالس، دانیل (۱۳۸۲). *هفت نظریه در باب دین*، ترجمه و نقد محمد عزیز بختیاری. قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ع).

توکلی، غلام حسین (۱۳۸۳). *خاستگاه دین از نگاه فروید (رویکردی انتقادی)*. تهران: سهروردی.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۳). *تفسیر موضوعی قرآن کریم (توحید در قرآن)*، جلد ۲. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ الف). *تفسیر موضوعی قرآن کریم (فطرت در قرآن)*، جلد ۱۲. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۴ ب). *تفسیر موضوعی قرآن کریم (وحی و نبوت در قرآن)*، جلد ۳. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۵). *علی (ع) مظهر اسمای حسناى الهی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ الف). *دین‌شناسی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ب). *نسبت دین و دنیا*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۷ ج). *عید ولایت*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۸). *تفسیر موضوعی قرآن کریم (قرآن در قرآن)*، جلد ۱. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ الف). *انتظار بشر از دین*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ب). *تفسیر انسان به انسان*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ ج). *همتایی قرآن و اهلبیت (ع)*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۸۹ د). *ادب فنای مقربان*، جلد ۱. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۰). *تسنیم*، جلد ۲۵. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۱). *سروش هدایت*، جلد ۶. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴ الف). *دانش و روش بندگی*. قم: اسراء.

جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۴ ب). *تسنیم*، جلد ۳۶. قم: اسراء.

- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۶). *مامت*. قم: اسراء.
- جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۷). *سروش هدایت*، جلد ۹. قم: اسراء.
- جونز، ارنست و دالبی‌یز، رولان (بی‌تا). *اصول روان‌کاوی*، ترجمه هاشم رضی. بی‌جا: کاوه.
- حویزی، عبدعلی بن جمعه (۱۳۷۳). *تفسیر نور/ثقلین*، جلد ۱. قم: اسماعیلیان.
- رو، ویلیام (۱۳۸۱). *فروید و اعتقاد دینی*، ترجمه قربان علمی. علامه، (۱)، ۷۹-۹۴.
- شاله، فلیسین (۱۳۴۸). *فروید و فرویدیسم*، ترجمه اسحاق وکیلی. تهران: مطبوعات.
- شهدادی، احمد (۱۳۸۵). *فروید و روان‌شناسی دین: تجربه رنج و هراس*. *خردنامه همشهری*، (۴)، ۴۴-۴۷.
- شیروانی، علی و همکاران (۱۴۰۰). *مباحثی در کلام جدید*. قم: پژوهشگاه حوزه و دانشگاه.
- طاهری، حبیب‌الله (۱۳۹۰). *بررسی و نقد نظریه منشأ دین از دیدگاه فروید*. *اندیشه‌های نوین دینی*، (۲۵)، ۱۳۷-۱۵۶.
- فرامرز قراملکی، احد (۱۳۷۶). *تحلیل فراسوی روان‌شناختی فروید از دین*. *قبسات*، (۳)، ۱۳۲-۱۴۶.
- فروم، اریک (بی‌تا). *روان‌کاوی و دین*، ترجمه آرسن نظریان. بی‌جا: پویش.
- فروید، زیگموند (۱۳۴۲). *آینده یک پندار*، ترجمه هاشم رضی. بی‌جا: آسیا.
- مجلسی، محمدباقر (۱۴۰۳ق). *بحار/الأنوار*، جلد ۴۰. بیروت: دار إحياء التراث العربی.
- مک‌کواری، جان (۱۳۷۵). *تفکر دینی در قرن بیستم*، ترجمه عباس شیخ شعاعی و محمد محمدرضایی. قم: دفتر تبلیغات اسلامی.
- نارویی، رحیم (۱۳۸۷). *بررسی و نقد رویکرد فروید به دین*. *روان‌شناسی و دین*، (۱)، ۱۴۳-۱۷۴.
- ولف، دیوید ام. (۱۳۸۶). *روان‌شناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی. تهران: رشد.
- یوسفیان، حسن (۱۳۹۱). *کلام جدید*. تهران: سمت؛ قم: مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی^(ره).

References

- Amirian, M., & Khosropanah, A. H. (2017). A Critical Discussion on Atheistic Psychological Perspectives on the Origin of Religion. *Pasokh*, (6), 67-88. [In Persian]
- Challaye, F. (1969). *Freud et le Freudisme*, translated by Eshaq Vakili. Tehran: Matbu'at. [In Persian]
- Egner, R. (2017). *Selected Thoughts*, translated by Abdolrahim Govahi. Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e Islami. [In Persian]
- Faramarz Qaramaleki, A. (1997). A Meta-Psychological Analysis of Freud's View on Religion. *Qabasat*, (3), 132-146. [In Persian]
- Freud, S. (1963). *The Future of an Illusion*, translated by Hashem Razi. Place unknown: Asia. [In Persian]
- Fromm, E. (n.d.). *Psychoanalysis and Religion*, translated by Arsen Nazarian. Place unknown: Pooyesh. [In Persian]
- Huwayzi, 'Abd 'Ali ibn Jum'ah (1994). *Tafsir Nur al-Thaqalayn* (Vol. 1). Qom: Ismailiyan. [In Persian]
- Ibn Babawayh, Muhammad ibn 'Ali (1993). *'Uyun Akhbar al-Rida (a)*, translated by Hamidreza Mostafid and Ali Akbar Ghaffari (Vol. 1). Tehran: Nashr-e Saduq. [In Persian]
- Javadi Amoli, A. (2004). *Thematic Commentary of the Holy Quran* (Monotheism in the Quran) (Vol. 2).

Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2005a). *Thematic Commentary of the Holy Quran* (Fitrah in the Quran) (Vol. 12). Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2005b). *Thematic Commentary of the Holy Quran* (Revelation and Prophethood in the Quran). (Vol. 3). Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2006). *Ali (a) as the Manifestation of God's Beautiful Names*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2008a). *Religious Studies*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2008b). *The Relationship between Religion and the World*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2008c). *The Feast of Guardianship*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2009). *Thematic Commentary of the Holy Quran* (The Quran in the Quran). Vol. 1. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2010a). *Expectation of Humans from Religion*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2010b). *Interpretation of Human by Human*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2010c). *The Similarity of the Quran and the Ahl al-Bayt (a)*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2010d). *The Discipline of Annihilation of the Intimates* (Vol. 1). Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2011). *Tasnim* (Vol. 25). Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2012). *Soroush-e Hedayat*. Vol. 6. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2015a). *Knowledge and the Method of Worship*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2015b). *Tasnim* (Vol. 36). Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2017). *Imamate*. Qom: Esra. [In Persian]

Javadi Amoli, A. (2018). *Soroush-e Hedayat* (Vol. 9). Qom: Esra. [In Persian]

Jones, E., & Dalbiez, R. (n.d.). *Principles of Psychoanalysis*, translated by Hashem Razi. Place unknown: Kaveh. [In Persian]

Macquarrie, J. (1996). *Twentieth-Century Religious Thought*, translated by Abbas Sheikh Shoaie and Mohammad Mohammad Rezaei. Qom: Daftar-e Tablighat-e Islami. [In Persian]

Majlisi, M. B. (1983). *Bihar al-Anwar*. (Vol. 40). Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Arabic]

Narouei, R. (2008). A Critical Examination of Freud's Approach to Religion. *Psychology and Religion*, (1), 143-174. [In Persian]

Pals, D. (2003). *Seven Theories of Religion*, translated and critiqued by Mohammad Aziz Bakhtiari. Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

Row, W. (2011). "Freud and Religious Belief", translated by Ghorban Elmi. Allameh. Vol. 1, No. 3, Winter. [In Persian]

Shahdadi, A. (2006). Freud and the Psychology of Religion: The Experience of Suffering and Fear. *Hamshahri's Kheradnameh*, (4), 44-47. [In Persian]

- Shirvani, A., et al. (2021). *Discussions in New Theology*. Qom: Research Institute of Hawzeh and University. [In Persian]
- Stace, W. T. (2011). *Religion and the Modern Mind*, translated by Ahmadreza Jalili. Tehran: Hekmat. [In Persian]
- Storr, A. (1996). *Freud*, translated by Hasan Marandi. Tehran: Tarh-e Now. [In Persian]
- Taheri, H. (2011). A Critical Examination of Freud's Theory on the Origin of Religion. *New Religious Thoughts*, (25), 137-156. [In Persian]
- Tavakoli, G. H. (2004). The Origin of Religion from Freud's Perspective (A Critical Approach). Tehran: Sohravardi. [In Persian]
- Wulff, D. M. (2007). *Psychology of Religion*, translated by Mohammad Dehghani. Tehran: Rushd. [In Persian]
- Yousefian, H. (2012). *New Theology*. Tehran: SAMT; Qom: Imam Khomeini Educational and Research Institute. [In Persian]

*This page is intentionally
left blank.*