

## بررسی «اعیان ثابت» با «کهن‌الگوها» در اندیشه ابن عربی و یونگ از منظر

### کارکردها<sup>۱</sup>

روشنک جهانی

دانشجوی دکتری گروه عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

علی سنایی<sup>۲</sup>

استادیار گروه عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

عظیم حمزئیان

دانشیار گروه عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، سمنان، ایران

حبیب الله نادری

استادیار گروه روان‌شناسی، دانشگاه مازندران، ایران

### چکیده

«اعیان ثابت» و «کهن‌الگوها» دو اصطلاح بنیادی در دو نظام فکری متفاوت می‌باشند. ابن عربی با اصطلاح «اعیان ثابت» از منظر عرفان و یونگ نیز با اصطلاح «کهن‌الگوها» از منظر روان‌شناسی تحلیلی خصوصیات و کارکردهایی را برای آن‌ها بیان کرده‌اند. هدف این مقاله، یافتن پاسخ پرسشی درباره تفاوت‌ها و شباهت‌های خصوصیات و کارکردهای «اعیان ثابت» و «کهن‌الگوها» در دیدگاه ابن عربی و یونگ است. این پژوهش نظری که به روش کتابخانه‌ای انجام شده، نشان می‌دهد که هر دو متفکر قائل به وجود تصورات اولیه در قوه شناخت هستند و نفس/روان را هم‌چون لوحی سپید نمی‌دانند. ابن عربی منشأ این تصورات را اعیان ثابت، معقولاتی در علم الهی، و دارای قابلیت وجودبخشی می‌داند که با تخیل خلاق تجلی می‌یابند؛ ولی یونگ منشأ کهن‌الگوها از جمله کهن‌الگوی خود یا خدا را غریزه می‌داند و بازتاب این کهن‌الگوها را در نمادهای اساطیری و دینی جستجو می‌کند. بر این اساس، ابن عربی در نظام فکری‌اش به «خدا» و یونگ به «انگاره خدا» می‌پردازد.

**کلیدواژه‌ها:** اعیان ثابت، کهن‌الگوها، خدا، اسطوره، رؤیا، ابن عربی، یونگ.

۱. تاریخ دریافت: ۱۳۹۸/۰۹/۰۷ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۹/۰۹/۲۸

۲. پست الکترونیک (مسئول مکاتبات): [sanaee@semnan.ac.ir](mailto:sanaee@semnan.ac.ir)

## مقدمه

مطالعات عرفانی و روان‌شناسی از نظر این‌که هر دو به روان آدمی توجه دارند، در برخی حوزه‌ها به هم نزدیک می‌شوند؛ اما تفاوت در این دو به لحاظ نوع نگرش، باورها، اصول و تبیین و تحلیل شناختی، دستاوردهای متفاوتی را در حوزه انسان‌شناسی، دین و معرفت‌شناسی حاصل می‌کند.

نقطه عطف شروع این پژوهش باور هر دو متفکر به وجود تصورات اولیه در عقل یا روان آدمی است. تصاویر اولیه‌ای که مبنای ادراک و شناخت آدمی قرار می‌گیرد. این برخلاف تفکر تجربه‌گرایان است که معتقدند ذهن آدمی هم‌چون لوح سپیدی است که تصاویر اولیه در آن از طریق حواس و تجربه ثبت و ضبط می‌شود. هرچند این دو متفکر به دو نحله فکری متفاوت تعلق دارند، ولی هر دو باور به وجود تصورات اولیه دارند، این مقاله بر آن است تا با مقایسه این دو دیدگاه بن‌مایه اولیه تفکر هر یک را مورد تحلیل و واکاوی قرار دهد و مشخص کند که چرا در نهایت نتایج حاصله با هم مغایرت دارد.

چنین مقایسه‌ای در حوزه عرفان و روان‌شناسی بی‌سابقه نیست. برخی مطالعات هم‌چون کتاب‌های حکمت شرق و *روان‌درمانی غرب*<sup>۱</sup> نوشته هانس یاکوبس، با یونگ و سهروردی، *مبانی فلسفی و عصب‌شناختی نظریه یونگ*<sup>۲</sup> از سیدمحمدعلی بتولی و عرفان و *روان‌شناسی*<sup>۳</sup> از علی اکبر افراسیاب‌پور و مقالاتی نیز هم‌چون «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی سایه در آراء یونگ و ردپای آن در غزل‌های مولانا»<sup>۴</sup> نوشته مریم اسمعیلی‌پور و علی محمدی به مطالعات مقایسه‌ای در حوزه عرفان و روان‌شناسی پرداخته‌اند.

بر این‌اساس، در این مقاله اصطلاح «اعیان‌ثابته» در دیدگاه ابن‌عربی، یکی از مهم‌ترین نظریه‌پردازان عرفان اسلامی، با اصطلاح «کهن‌الگوها/آرکی‌تایپ» در دیدگاه کارل گوستاو

۱. یاکوبس، هانس، حکمت شرق و *روان‌درمانی غرب*، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر سروش، ۱۳۷۶ش.

۲. بتولی، سیدمحمدعلی، با یونگ و سهروردی، *مبانی عصب‌شناختی نظریه یونگ*، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۶ش.

۳. افراسیاب‌پور، علی اکبر، *روان‌شناسی و عرفان*، تهران، نشر خرمشهر، ۱۳۹۰ش.

۴. اسمعیلی‌پور، مریم، محمدی، علی، «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی سایه در آراء یونگ و ردپای آن در غزل‌های

مولانا»، *مطالعات عرفانی*، کاشان، بهار و تابستان، شماره ۱۹، ۱۳۹۳ش.

یونگ، بنیان‌گذار روان‌شناسی تحلیلی،<sup>۱</sup> حول این پرسش که «اعیان ثابتة» و «کهن‌الگوها» در دیدگاه ابن‌عربی و یونگ چه تفاوت‌ها و شباهت‌هایی از نظر کارکردی با یکدیگر دارند؟» مقایسه گردیده است.

براین اساس، ابتدا هریک از دو اصطلاح را تعریف کرده، به تحلیل نقش آن‌ها در نظام فکری هریک از این دو متفکر پرداخته و سپس مقایسه «اعیان ثابتة» با «کهن‌الگوها» و برشمردن شباهت‌ها و تفاوت‌ها با در نظر گرفتن کارکرد آن‌ها مورد مطالعه قرار گرفته است.

## ۱. «اعیان ثابتة» در دیدگاه ابن‌عربی

### ۱.۱. تعریف

اصطلاح «اعیان ثابتة»<sup>۲</sup> اصطلاحی عرفانی است که توسط عارف قرن هفتم هجری، محیی‌الدین ابن‌عربی، ابداع گردید.<sup>۳</sup> این اصطلاح در عرفان نظری ابن‌عربی کلیدواژه‌ای مهم است که شالودهٔ بینش عرفانی وی، در باب شناخت موجودات را تشکیل می‌دهد. اگرچه او در ابداع و خلق این اصطلاح و همین‌طور بینش عرفانی متأثر از فلسفه نوافلاطونی و کلام معتزلی است؛ اما توانسته است که این اصطلاح را در مفهومی به‌کار گیرد که پیش از او سابقه نداشت. «اعیان ثابتة» جمع «عین ثابت» است. ابن‌عربی واژه «عین» را که یکی از معانی در عربی «سرچشمه» و «منشأ» است، در اصطلاح به عنوان «ذات» در نظر گرفته که حقایق اشیاء را دربردارد و به تعین، تخصص و هویت اشاره می‌کند.<sup>۴</sup> اصطلاح «ثابت» نیز پیش از ابن‌عربی توسط متکلمین معتزله به کار رفته و بیانگر وضعیتی میان وجود و عدم است. ابن‌عربی تصریح می‌کند که این اصطلاح متعلق به متکلمان معتزلی است و چون آن‌ها به فهم کامل و درستی از محتوای آن دست نیافته‌اند او این اصطلاح را در کاربرد درست

۱. یونگ، کارل گوستاو، مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۹۷ش؛ مولر، فرنان لوسین، تاریخ روان‌شناسی، ترجمه علی محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.

### 2. The eternal essences of things

۳. نک. جهانگیری، محسن، ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.

۴. چیتیک، ویلیام، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، جامی، ۱۳۹۰ش،

خودش ارائه می‌کند.<sup>۱</sup>

### ۲.۱. اعیان ثابتة و ماهیت خدا

در این دیدگاه، مفهوم «عین ثابت» با «ماهیت خدا» پیوند می‌خورد؛ اگرچه ماهیت خدا با وجودش یکی است اما ابن‌عربی برای تجلیات این وجود در مقام کثرت قائل به سلسله مراتب است. مرتبه نخست، احدیت است؛ وجود محضی که از آن واحد صادر می‌شود. نامتعیّن، بی‌اسم، غیرقابل شناخت و بیان‌ناپذیر است.<sup>۲</sup> «احدی الذات، فی نفسه، هیچ ماهیتی ندارد. بنابراین، نمی‌توانیم احکامی را به او نسبت دهیم؛ چون نه او شبیه چیزی در عالم است و نه چیزی در جهان شباهتی به او دارد».<sup>۳</sup> مرتبه بعدی واحدیت، صادر از احد و دربردارنده اسماء و صفات و اعیان ثابتة است.<sup>۴</sup>

ابن‌عربی با اصطلاح «عین خدا» به «ذات خدا» اشاره می‌کند. هنگامی که او از «عین واحد» سخن می‌گوید وجودی را در نظر دارد که کل هستی جز پرتو آن نیست و تمام اشیاء، احکام و آثار او هستند.<sup>۵</sup> در دیدگاه ابن‌عربی «عین ثابت» با «عین واحد» مرتبط است. او مرتبه خداوندی را مرتبهٔ واحدیت می‌داند.<sup>۶</sup>

در این مرتبه خداوند در علم خویش دارندهٔ تصورات اشیاء است. این درست مرحله‌ای است که هنوز اشیاء و موجودات وجه عینی و مادی نپذیرفته‌اند اما آنچه در علم خداوندست چیزی جز حقیقت و ذات موجودات نیست. این حقیقت و ذات علمی «عین ثابتة» است. از آنجایی که این حقایق از جهت تصور موجودند و از جهت وجود عینی، موجودیت ندارند، برایشان جایگاهی ثبوتی قائل است و به همین دلیل آن‌ها را «اعیان ثابتة» می‌نامد؛ یعنی ذواتی که نه به لحظ عینی، موجودند و نه به لحاظ علمی، معدوم؛ لیکن در

۱. همو، *ابن‌عربی وارث انبیاء*، ترجمه هوشمند دهقان، تهران، پیام امروز، ۱۳۹۳ش، ص ۷۰.

۲. ابن‌عربی، *محبی‌الدین، الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر، بی‌تا، ج ۲، ص ۶۹.

۳. همان، ج ۲، ص ۲۵.

۴. همان، ج ۱، ص ۴۱؛ آشتیانی، سید جلال‌الدین، *شرح مقدمه قیصری*، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزهٔ علمیهٔ قم، ۱۳۸۰ش، ص ۳۳۴.

۵. همان، صص ۳۴۲-۳۴۶؛ چیتیک، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی*، صص ۱۸۴-۱۸۵.

۶. ابن‌عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، ص ۶۷.

علم الهی ثابتند و ممکناتی عدمی هستند او ذات خداوندی را عین واحد می‌داند که در واقع علاوه بر اسماء و صفات، دربردارندهٔ اعیان ثابتة هم می‌باشد. عین واحد همان وجود الهی، مظهر اسم الله و مقام وحدانیت اوست که به استناد حدیث نبوی، از آن‌ها تعبیر به «عماء» می‌کند.<sup>۱</sup> از این رو وجود خداوند همان ماهیت او بوده و موجودات عالم از وجود الهی می‌پذیرند. او خداوند را «حیّ» و زنده می‌داند و چون نشان حیات و زندگی، «نَفَس» است، برای خداوند به شکلی تمثیلی قائل به «نَفَسِ رحمانی» می‌باشد که با صفت رحمانیت خداوند، خلقت، انجام می‌پذیرد و مخلوقات هم چون «کلمه» ایجاد می‌شوند و بدین ترتیب موجودات از عین ثابتشان در علم الهی، با صفت رحمانیت حق تعالی تعین ظاهری می‌یابند.<sup>۲</sup>

### ۱.۳. اعیان ثابتة، اسماء و صفات الهی

در دیدگاه ابن عربی براساس قرآن کریم و سنت اسلامی، خدا دارای اسماء و صفاتی است که با آن‌ها شناخته می‌شود. مرتبه واحدیت، مرتبه الوهیت است که دربردارنده اسماء و صفات و اعیان ثابتة می‌باشد.<sup>۳</sup> اسماء الهی جنبه‌ای تکوینی دارند و در نظام آفرینش اثر گذارند. او اسماء موجود در کتاب مقدس را اسمِ اسم می‌داند.<sup>۴</sup> به عبارتی، اسم را همان ذات می‌داند که متصف به صفتی است و باعث تکثر ذات نمی‌شود و بیانگر ذات از پس پرده صفت است و در واقع ذات، مسمای اسم است. به این ترتیب اسماء از جهت نشان دادن ذات عین مسما هستند و از جهات اتصاف به صفات با ذات متفاوت می‌شوند.<sup>۵</sup> از این جهات خدا کلی جامع و «واحد کثیر» است. یعنی اسماء کثیر هنگامی که ذات را نشان می‌دهند واحد و هرگاه صفات را نشان می‌دهند، کثیرند. الله، اسم اعظم و جامع جمیع

۱. همان، ج ۲، ص ۳۱۰.

۲. همان، ج ۲، صص ۲۹۰-۲۹۳، ۴۰۰؛ آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، صص ۳۳۴-۳۳۷.

۳. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، ص ۳۲.

۴. همان، ج ۲، ص ۵۶.

۵. ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۷۸ش، ص ۱۱۸.

اسماست.<sup>۱</sup>

از آن جایی که هر اسمی به تنهایی نشانگر ذات است و ذات نیز دربردارندهٔ همه اسماء است پس هر اسمی نیز همه اسماء را دربردارد. ذات دارای صفاتی است که با آنها شناخته می‌شود پس دارندهٔ همه صفات هم هست.<sup>۲</sup>

در این نظام فکری عوالم کثیر از وحدت وجود نشأت می‌گیرند. منشأ وحدت، خداست و عامل کثرت نیز در اوست. خدا واحد کثیر است. کثرت، دوگانگی و تضاد از او در عالم است. در این میان نقش اسماء و صفات و اعیان ثابتة دارای اهمیت می‌باشد. شناخت خدا با شناخت اسماء و صفات، و اعیان ثابتة ممکن می‌شود و نشان‌دهندهٔ اهمیت شناخت آنها، برای شناخت خداست.<sup>۳</sup> اعیان ثابتة مظهر اسماء حسناى الهی و معلول ذات حق هستند و نسبت به اسماء و صفات جنبه قابلی (پذیرنده اثر) و نسبت به مخلوقات جنبه فاعلی (اثرگذار) دارند.<sup>۴</sup> اعیان ثابتة، ذات اشیاء هستند که اگرچه وجود عینی ندارند اما از «شیئیت ثبوت» برخوردارند و هر آنچه از مخلوقات ظاهر گشته مظهر اعیان ثابتة است. بدین ترتیب چون، اعیان ثابتة مانند آینه، مجلای اسماء و صفات هستند، موجب خلق موجودات می‌شوند و اینگونه کثرت اسماء موجب گوناگونی و تمایز در آفرینش می‌گردد.<sup>۵</sup> هم‌چنین ابن عربی با تکیه بر آیه «إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَادْنَا أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ»<sup>۶</sup> شنیده شدن امر «کن» را به معنای توان ادراکی اعیان ثابتة می‌داند که چون قول «کن» را شنیدند، اطاعت کرده و ظاهر گشتند. پس، از دید ابن عربی اعیان ثابتة دارای شعور و ادراک و ارادهٔ اطاعت هستند که به گونه‌ای جبری چاره‌ای جز اطاعت ندارند و مورد ارادهٔ خداوند

۱. همان، صص ۱۲۲-۱۲۳؛ القیصری، داوود بن محمود، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، بیروت، دارالاعتصام، ۱۴۱۶ق، ص ۹۷.

۲. ابن عربی، محیی‌الدین، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عقیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶ش، ج ۱، صص ۷۹-۱۰۲.

۳. ابن عربی، الفتوحات‌المکیه، ج ۳، صص ۳۵۱ و ۴۶۶؛ آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، ص ۳۳۴.

۴. ایزوتسو، صوفیسم تائوتیسم، صص ۱۷۵-۱۷۶.

۵. همان، ج ۳، ص ۲۵۵؛ ایزوتسو، صوفیسم و تائوتیسم، ص ۱۷۶.

۶. سوره نحل، آیه ۴۰.

قرار می‌گیرند.<sup>۱</sup>

#### ۱.۴. وجه معقولی اعیان ثابتة

ابن عربی معتقدست که خداوند جهان را در حال عدم ادراک می‌کند و عین معدوم جهان، معلوم و مدرک خداوندست و جهان را در عالم تصورات خویش مشاهده می‌کند، سپس با «سِرِّ الْقَدَر» آن را به وجود می‌آورد.<sup>۲</sup> این تحلیل اشاره به وجه معقولی حقایق موجودات یعنی عین ثابتة آن‌ها دارد؛ چنان‌که باطن اشیاء متعلق علم خداوندست که پیش از خلق در نزدش ظاهرند. در واقع عین ثابت که معدوم در جهان خلقت است، از یک سو موجود در علم الهی است.<sup>۳</sup>

براین اساس، وجودیابی مخلوقات با جنبهٔ معقولی اعیان مرتبط است و توجه خداوند به اعیان موجب ظهور اسماء در اعیان بوده که خلقت را ایجاد می‌کند. اعیان ثابتة برای ظهور نیاز به افاضه وجود از طرف خداوند دارند. افاضه وجود برای همه یکسان و دائمی است اما آنچه که باعث می‌شود تجلیات و مظاهر حق متمایز و متفاوت باشند، استعداد آن‌ها و در نتیجه میزان قبول وجود است.<sup>۴</sup>

به باور ایزوتسو، اعیان ثابتة در جهان‌شناسی ابن عربی چیزی شبیه به کلیات و مثل افلاطونی هستند. این درحالی است که چیتیک معتقدست، به جای اعیان ثابتة، اسماء و صفات را می‌توان با کلیات و مثل افلاطونی تطبیق می‌دهد. با کمی تأمل مشخص می‌شود که این دو متفکر از دو زاویه مختلف به مثل افلاطونی نظر دارند. ایزوتسو با در نظر گرفتن جنبه فاعلی و قابلی اعیان ثابتة را منطبق با آن‌ها می‌داند چراکه اعیان ثابتة علاوه بر حیث فاعلی نسبت به مخلوقات، دارای حیث قابلی نسبت به اسماء هم هستند.<sup>۵</sup> مثل افلاطونی نیز از طریق مثال خیر یا همان مثال اعلیٰ تحقق یافته‌اند و این نشان می‌دهد که مثل افلاطونی

۱. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۱، ص ۱۱۵؛ ج ۳، صص ۴۶-۴۷ و ۱۹۲-۱۹۳.

۲. همان، ج ۱، ص ۹۰؛ ج ۳، ص ۱۸۲.

۳. همان، ج ۴، ص ۲۱۱؛ آشتیانی، *شرح مقدمه قیصری*، صص ۳۳۴-۳۳۶.

۴. همان، صص ۳۳۷-۳۴۷؛ ایزوتسو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ص ۱۷۶؛ چیتیک، *طریق عرفانی معرفت از دیدگاه*

*ابن عربی*، ص ۱۸۹.

۵. ایزوتسو، *صوفیسم و تائوئیسم*، ص ۱۸۰.

نیز علاوه بر حیث فاعلی برای ایجاد اشیاء، دارای حیث قابلی در رابطه با مثال اعلی می‌باشند.<sup>۱</sup> اما چیتیک با در نظر گرفتن جنبه کلی بودن مثل افلاطون که تنها انواع و نه افراد را در بر می‌گیرد، معتقد است که به‌طور دقیق‌تر اسماء، قابل تطبیق با مثل افلاطونی هستند. این در حالی است که اعیان ثابتة، افراد را در بر می‌گیرند.<sup>۲</sup>

### ۱.۵. اعیان ثابتة، عوالم خیال و تخیل خلاق

خیال در جهان بینی عرفانی ابن‌عربی جایگاه ویژه‌ای دارد. واقعیت از نظر ابن‌عربی خیالی بیش نیست. از این جهت اعیان ثابتة را دارای وجودی خیالی می‌داند که به امر الهی عینیت می‌یابند و دارای وجود محسوس می‌شوند.<sup>۳</sup>

هانری کربن بر الگو بودن مفهوم خیال برای آفرینش خلاق تأکید می‌کند چراکه خیال به عنوان یک قوه خلاق، محسوسات را ایجاد می‌کند و موجب عینیت یافتن صورت خیالی است. او این‌گونه خیال را از وهم که پایه جنون است، تفکیک می‌کند.<sup>۴</sup>

ظهور و بروز اعیان ثابتة در دو مرحله اتفاق می‌افتد. مرحله اول تحقق مفهومی اعیان ثابتة در علم الهی است، زمانی که اساساً اعیان ثابتة در وجه ثبوتی خویش می‌باشند که با «فیض اقدس» انجام می‌شود. مرحله بعدی، ظهور و بروز اعیان ثابتة در عوالم وجودی است که با صفت رحمانیت و به مدد نفس رحمانی الهی از مقام وحدانیت، عوالم کثرت ایجاد می‌شود و که با «فیض مقدس» انجام می‌شود.<sup>۵</sup>

تحقق اعیان ثابتة طی سلسله مراتبی نظام آفرینش را ایجاد می‌کند.<sup>۶</sup> قیصری و کاشانی،

۱. افلاطون، «رساله جمهور»، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ش،

ج ۲، صص ۱۰۴۹-۱۰۵۳.

۲. چیتیک، عوالم خیال ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴ش،

ص ۳۴؛ همو، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی، ص ۱۸۶.

۳. ابن‌عربی، الفتوحات‌المکیه، ج ۴، ص ۲۱۱.

۴. کربن، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴ش،

صص ۲۷۶-۲۸۶.

۵. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، صص ۳۳۶-۳۳۷.

۶. ابن‌عربی، انشاء الدوائر، به کوشش هنریک ساموئل نیبرگ، لیدن ۱۹۱۹م، صص ۲۱-۲۴.



شارحین ابن عربی، این حضرات را پنجگانه دانسته‌اند که بعدها حضرات خمس نامیده شد. از آن جهت که حضرت به معنای حاضر بودن حق در سلسله مراتب عوالم وجود است و عبارتند از: ۱. حضرت ذات (مرتبه احدیت) ۲. حضرت اسماء و صفات (مرتبه واحدیت) ۳. حضرت افعال ۴. حضرت مثال و خیال ۵. حضرت حواس و مشاهده.<sup>۱</sup>

او با تکیه بر حدیث نبوی «انسان‌ها خوابند و چون بمریند، بیدار می‌شوند» به غیر از ذات احدیت و مقام واحدیت سایر عوالم را خیالی بیش نمی‌داند.<sup>۲</sup> خیال از نظر ابن عربی واسطه و برزخی بین دو امر حقیقی است که خصوصیات هر دو را در خود دارد. ابن عربی کل عالم وجود را برزخ و خیال می‌داند؛ چراکه هستی و نیستی را از هم جدا می‌کند و صفات هر دو را نیز داراست.<sup>۳</sup>

خیال سه گونه است: الف) کل عالم هستی به جز خدا ب) برزخ بین دو عالم از عوالم هستی ج) برزخ بین دو قوه از قوای ادراکی. از نظر ابن عربی نفس انسان که از عالم مثال است حاصل اتصال روح و بدن می‌باشد و در برزخ روح و بدن قرار دارد و از این جهت خیالی بیش نیست. از طرف دیگر، انسان دارای قوهٔ خیال است که توان ادراک امور پارادوکسیکال و متناقض‌نما را دارد که در دو مرتبه فعالیت می‌کند. در مرتبه پایین‌تر تصاویر محسوسات را پردازش می‌کند و دارای خلاقیت است ولی در مرتبه بالاتر به امور ادراک باطنی تجسد می‌بخشد و به آن‌ها شکل و صورت می‌دهد.<sup>۴</sup>

ابن عربی قائل به دو نوع خیال منفصل و متصل است. برزخ بین دو عالم ملکوت و ناسوت، که عالم مثال نامیده می‌شود، خیال منفصل است و خیال نفسانی انسان خیال متصل که با اتصال خیال متصل به خیال منفصل مکاشفه واقع می‌شود و حقایق عوالم بالا به شهود عارف در می‌آید.<sup>۵</sup>

۱. القیصری، داوود بن محمود، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش، صص ۸۹-۹۵؛ کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، همایش، ۱۳۸۳ش، ص ۲۴۶.

۲. ابن عربی، فصوص الحکم، ج ۱، صص ۹۱-۹۵ و ۱۸۸-۲۳۸.

۳. همو، الفتوحات المکیه، ج ۱، ص ۳۰۴؛ ج ۳، ص ۱۵۶.

۴. چیتیک، عوالم خیال ابن عربی و مسئله اختلاف ادیان، صص ۱۱۳-۱۱۶.

۵. ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۳، ص ۴۴۲.

### ۱.۶. اعیان ثابتة و شناخت

از نظر ابن عربی وجود و شناخت دو جنبه از یک واقعیت هستند. جهل، عدم است و شناخت، وجود محقق است. عدم ممکنات با نور وجود و جهل آن‌ها با نور شناخت روشن می‌شود. شناخت اعیان که ذات اشیاء هستند شناخت اسماء را ممکن می‌سازد و در نهایت شناخت خداوند ممکن می‌شود.<sup>۱</sup>

در نظام عرفانی ابن عربی شناخت خود، مقدم و لازمه شناخت خداست، درون‌نگری شهودی روشی برای شناخت خود و پالایش درون و در نهایت رسیدن به شناخت خدا محسوب می‌شود. هر عارف ابتدا باید تلاش کند تا با شناخت عین ثابت خودش راهی برای شناخت خدا باز کند. آنچه او در این مسیر از طریق کشف و شهود باطنی در قالب رؤیا در می‌یابد، شناخت او را از خود و در نهایت خداوند ممکن می‌سازد.<sup>۲</sup> او با تمسک به حدیث نبوی «من عرف نفسه فقد عرف ربه» (هرکس خود را بشناسد خدای خود را شناخته است) تلاش می‌کند تا بر اهمیت شناخت عین ثابت خود تأکید کند. آن‌چنان که اشاره شد، هر اسم از آن جهت که اسم ذات است با مسمای خود یکی و هم‌چون ذات واحد دربردارنده همه اسماء است پس اگر کسی عین ثابت خود را بشناسد به شناخت خدا رسیده و حقایق همه موجودات را در می‌یابد.<sup>۳</sup>

در نگرش ابن عربی مرتبه واحدیت که دربردارنده اعیان ثابتة و اسماء و صفات الهی است، مرتبه انسان کامل و «حقیقت محمدیه» می‌باشد. بنابراین حقیقت نهایی انسان، جامع اسماء و صفات و اعیان ثابتة است. از این‌رو شناخت باعث تکامل وجودی انسان و از این جهت ادعای الوهیتش می‌شود که اختصاص به اهل الله دارد و این تفاوت اساسی عارف و غیرعارف است.<sup>۴</sup>

در این میان خیال دارای نقشی کلیدی است. با قوه خیال متصل است که انسان می‌تواند به عالم خیال منفصل یا همان عالم مثال اتصال پیدا کند. تصاویر ازلی موجود در

۱. همان، ج ۳، صص ۵۵-۵۶ و ۳۱۵.

۲. حکمت، نصرالله، *متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری*، تهران، مؤسسه تألیف، ۱۳۸۹ش، صص ۸۵-۸۶.

۳. ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ج ۲، صص ۱۷۶ و ۲۹۸؛ ج ۳، صص ۱۰۱ و ۱۸۹ و ۳۱۹.

۴. همان، ج ۲، صص ۱۰۲ و ۳۰۹ و ۳۱۳.

خیال متصل انسان بازتابی از صور مثالی است که در عالم خیال منفصل است.<sup>۱</sup> همان‌طور که بطور مفصل آمد، هر کدام از صور مثالی موجود در عالم مثال خود برآمده از ارواح و نفوس مجردی در عالم ملکوت و آنها نیز هریک برآمده از عالم عقول و مجردات است. عقول و مجردات نیز تجلی اعیان ثابتة هستند که هم‌چون ظرفی از حقیقت اسماء و صفات الهی منشأ گرفته‌اند. بدین ترتیب شناخت صور خیالی در صورتی که متأثر از توهمات و اختلالات نفسانی نباشند، انعکاس عوالم بالاتر و حقایق وجودند که شناخت آنها منجر به شناخت «حقیقت محمدیه» و انسان کامل می‌شود که خود مقام واحدیت و اسم اعظم الله است. چنین شناختی کارکردی وجودی پیدا می‌کند، چراکه موجب محور اثنائیت و تجلی واحدیت در انسان سالک و عارف بالله می‌شود.<sup>۲</sup>

هم‌چنین وی قائل به تعبیر رؤیا و تأویل شهود است تا بدین ترتیب شناخت حقایق الهی از خلال ادراک صور موجود در خیال منفصل میسر گردد. در این خصوص وی در فصوص‌الحکم به‌طور مفصل به تحلیل پرداخته است. بدین ترتیب فرآیند سیر و سلوک به سالکان کمک می‌کند تا بتوانند به شناخت درستی از حقیقت وجودی خویش دست‌یافته و عین ثابت خویش را دریابند. چنین شناختی موجب می‌شود تا انسان به لحاظ وجودی ارتقا یافته و به مقام انسان کامل برسد.<sup>۳</sup>

### خصوصیات «اعیان ثابتة»

- ۱) مرجع تصورات در نفس انسان هستند.
- ۲) وجه معقولی در علم الهی دارند.
- ۳) حقیقت و ذات اشیاء هستند.
- ۴) جایگاه ثبوتی دارند.
- ۵) معدوم‌اند و وجود عینی ندارند.

۱. همو، الفتوحات‌المکیه، ج ۳، ص ۴۴۲.

۲. آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، صص ۳۳۷-۳۴۶.

۳. عفیفی، ابولعلاء، شرحی بر فصوص‌الحکم (بررسی و نقد اندیشه ابن‌عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰ش، صص ۶۱-۶۷ و ۱۲۵-۱۲۶ و ۱۵۷-۱۵۹.

- ۶) اشاره به تعین، تخصص و هویت دارند.
- ۷) مظهر اسماء حسناى الهی و معلول ذات حق هستند.
- ۸) در علم الهی با صفت رحمانیت حق تعین ظاهری می‌یابند.
- ۹) دارای دو جنبهٔ فاعلی و قابل می‌باشند.
- ۱۰) هم‌چون آینهٔ تجلی اسماء و صفات الهی هستند.
- ۱۱) هم‌چون ظرفی از مظروف خود، اسماء الهی، وجود می‌یابند.
- ۱۲) دارای شعور و ادراک و اراده هستند.

### کارکردهای «اعیان ثابتہ»

- ۱) توجیه وحدت وجود
- ۲) تقدم علم الهی بر موجودات بشری
- ۳) ایجاد موجودات در سلسله مراتب تجلی
- ۴) رابطهٔ شناخت با هستی
- ۵) امکان شناخت انسان نسبت به حق
- ۶) رابطهٔ صور خیالی با شناخت حقیقت الهی
- ۷) مسئله جایگاه انسان کامل

### ۲. «کهن‌الگوها» در دیدگاه یونگ

#### ۲.۱. تعریف

«کهن‌الگو» یا «سرنمون» به لحاظ لغوی ترجمه واژه *Archetype* است. این اصطلاح اشاره به الگوهای ازلی و قدیم دارد. خود یونگ به کلمه «کهن‌الگو» در زمان فیلو یودائوس<sup>۱</sup>، برای اشاره به *Imago Dei* (تصویر خدا) در انسان اشاره می‌کند.<sup>۲</sup> هم‌چنین یادآوری

1. Philo Judaeus

۲. کتاب مقدس، سفر پیدایش، ۱: ۲۶-۲۷.

می‌کند که این مفهوم در آثار ایرنئوس<sup>۱</sup> دیده می‌شود؛ آن‌جا که می‌گوید: «خالق این جهان همه چیز را مستقیماً از خودش درنیآورد، بلکه آن‌ها را از کهن‌الگوهایی گرفته که در بیرون موجود بوده‌اند».<sup>۲</sup>

او هم‌چنین اشاره به تعبیر «نور کهن‌الگویی» برای خداوند در کورپوس هرمتیکوم<sup>۳</sup>، الواح رمزی هرمس، دارد. از حضور مفهوم کهن‌الگو در کتاب آگوستین می‌گوید و معتقدست که «کهن‌الگو» تفسیر مفهومی افلاطونی است و از وجود تصاویر ازلی خبر می‌دهد که در میان همه انسان‌ها موجود و مشترک است.<sup>۴</sup>

یونگ این نگرش‌های کهن در باب وجود تصاویر مشترک ذهنی در انسان را با دستاورد لوی برول<sup>۵</sup>، در حوزه جامعه‌شناسی دین پیوند می‌زند و از او به عبارت «جلوه‌های جمعی» اشاره می‌کند که برای وجود همین تصویرهای تمثیل یافته در قالب باورهای نمادین به‌کار می‌رود.<sup>۶</sup>

در دیدگاه یونگ، تصورات مشترکی از ابتدا در ذهن هر انسانی موجودند و تمام تجارب ذهنی او را در مواجهه با جهان بیرون می‌سازند. این تصورات همان «کهن‌الگوها» هستند که به شکل پیش‌انگاشته‌های غریزی از روان نیاکانمان از بدو پیدایش به ارث رسیده‌اند.<sup>۷</sup>

۱. الهی‌دان مسیحی در قرن دوم میلادی که کتابی تحت عنوان *علیه بدعت‌ها* در ردّ گنوسیه دارد. (نک. کاپلستون، فردریک چارلز، *تاریخ فلسفه*، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارت علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش، ج ۲، صص ۲۸-۲۹).

۲. یونگ، کارل، *گوستاو، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها*، ترجمه فرناز گنجی، محمدباقر اسماعیل‌پور، تهران، جامی، ۱۳۹۵ش، ص ۱۰.

### 3. Corpus Hermeticum

۴. یونگ، *ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها*، ص ۱۱.

### 4. Lucien Levy-Bruhl

۶. یونگ، *ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها*، ص ۱۱؛ *فورد هام، فریدا، مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ*، ترجمه دکتر مسعود میربهاء، تهران، اشرفی، ۲۵۳۶ش، ص ۵۳؛ موریس برایان، *مطالعات مردم‌شناختی دین*، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین، محمد فولادی، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۳ش، صص ۲۴۷-۲۵۱.

۷. یونگ، *ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها*، ص ۱۱؛

Jung, Carl Gustav, "The Significance of Constitution and Heredity in Psychology", *The Collected Works of C.G. Jung*, Vol. 8, trans. R.F.C. Hull, Third printing. Princeton: Princeton University Press, 1975, p.112; Dawson, Eugene,

## ۲.۲. «کهن‌الگوها»، روان و ناخودآگاه جمعی

یونگ بر این نکته اصرار دارد که بحث او مبتنی بر فلسفه نبوده و حاصل تجاربتش در حوزه علم روان‌شناسی است. بنابراین برای یونگ کهن‌الگوها وجهی وجودشناختی ندارند بلکه او به دنبال کشف عالم ذهن، روان و مکانیسم آن‌هاست. از این رو، ایده‌ها که در وجودشناسی افلاطون اصل و ریشه وجودی همه موجودات عالم محسوب می‌شوند، با کهن‌الگوهای یونگی که تنها زمینه روان‌شناختی دارند، یکسان نیستند.<sup>۱</sup>

از نظر یونگ روان مجموعه‌ای از فرآیندها و تجارب است. او جوهریت و تجرد روان را قبول ندارد و در عین حال از فروکاستن تجارب روانی به فرآیندهای فیزیکی مغز هم امتناع می‌کند؛ وی در ابتدا کارکردهای روانی را منبعث از مغز می‌دانست اما به تدریج از این موضع کناره گرفت و رویکردی پدیدارشناسانه اتخاذ کرد. از نظر او، از آنجایی که رویدادهای روانی در تجربه‌های سوپژکتیو نمود پیدا می‌کنند در پیش گرفتن روش‌های پوزیتیویستی راه به درک درستی از این رویدادها نمی‌برند.<sup>۲</sup>

روان از لایه‌های خودآگاه و ناخودآگاه تشکیل شده است که لایه خودآگاه روان، بخش هوشیار و سطحی آن را تشکیل می‌دهد. در پس این لایه بخش دیگری است که

"The Religious Implications of Jung's Speak: A Neurological Proposal", *Journal of Religion and Health*, vol. 45, no.3, 1949, p.90.

۱. یونگ، کارل گوستاو، *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش، ص ۴۶.

۲. همو، *ضمیر پنهان (نفس نامکشوف)*، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان، ۱۳۸۱ش، صص ۴۰-۴۱؛ همو، *انسان در جستجوی هویت خویشتن*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، گلبان، ۱۳۸۰ش، صص ۱۷-۲۲؛ همو، *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، جامی، ۱۳۹۲ش، صص ۱۸-۲۹؛ همو، *روانشناسی و شرق*، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، جامی، ۱۳۹۳ش، ص ۲۷؛ همو، *مشکلات روانی انسان مدرن*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۹۷ش، صص ۷۲-۹۸؛ سنایی، علی، «بررسی روش ناتورالیستی یونگ در تبیین روان و رؤیا»، *روش‌شناسی علوم انسانی*، س ۲۲، ش ۸۷، تابستان ۹۵، صص ۱۲۷، ۱۹۹؛

Jung, Carl Gustav, "The relativity of the God-concept in meister Eckhart", *Psychological Types*, collected works, vol.6, Princeton, Nj, Princeton university press, 1971, p.247; Palmer, M., *Freud and Jung in Religion*, London, Routledge, 1997, p.168; Shelburne, Walter. A, *Mythos and Logos in the thought of Carl jung; the theory of collective conscious in scientific perspective*, state university of New York Press, Albany, 1988, p.122.

آگاهی پس رانده‌شده در آن انباشته شده است. فروید این آگاهی پس رانده شده را امیال و آرزوها و خواسته‌های سرکوب شده دانست و آن را ناخودآگاه نامید. یونگ اما ناخودآگاه را شامل دو بخش فردی و جمعی می‌دانست. امیال و آرزوهایی که فروید بر آن بود که به ناخودآگاه پس رانده می‌شوند از نظر یونگ تنها بخش ناخودآگاه فردی را می‌ساختند. از طرفی با مطالعات دقیق در حوزه دین، اسطوره و بررسی رؤیاها به این نظریه رسید که شباهت میان اساطیر اقوام و ملل گوناگون نه فقط به دلیل هم‌جواری و داد و ستد فرهنگی بلکه ریشه در الگوهای مشترکی دارد که ذهن براساس آن‌ها به خیال‌پردازی و رؤیاسازی ناهوشیارانه دست می‌زند. این‌ها الگوهای معنایی مشخصی هستند که براساس وضعیت‌ها و حالاتی تکرارشونده، ایجاد می‌شوند.<sup>۱</sup>

یونگ می‌گوید: «ناخودآگاه جمعی از قالب‌های از پیش موجود، یعنی کهن‌الگوهایی، تشکیل شده که بعداً خودآگاه شده‌اند و به محتویات روانی خاص، شکل تعریف شده‌ای می‌دهند».<sup>۲</sup> او ذهن را هم‌چون موزه‌ای می‌داند که تاریخ تکامل روان بشر را نشان می‌دهد. و برخلاف تجربه‌گرایی چون جان لاک که ذهن را هم‌چون لوح سپیدی می‌دانستند که تجربیات به تدریج در آن حک می‌شوند، معتقد بود که ذهن انسان از بدو تولد شامل مجموعه‌ای از الگوها و تصاویر غریزی و ژنتیکی است که هم‌چون میراثی عمومی نسل به نسل منتقل می‌شوند.<sup>۳</sup>

در حالی که محتوای ناخودآگاه فردی را امیال و خواسته‌های سرکوب شده تشکیل می‌دهد، محتوای ناخودآگاه جمعی را تصورات مشترک تشکیل می‌دهد که منشأ غریزی و ژنتیکی در میان انسان‌ها دارد و یونگ از آن‌ها تعبیر به Archetype (کهن‌الگو/ سرنمون) می‌کند. این کهن‌الگوها عبارتند از: نقاب، سایه، انیما و انیموس، مادر، کودک، پیر خردمند،

۱. یونگ، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها، صص ۹-۱۱؛ همو، رؤیاها، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، نشر قطره، ۱۳۸۹ش، ص ۱۱۳؛ وولف، دیوید، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد، ۱۳۹۳ش، صص ۵۸۶-۵۸۷.

۲. یونگ، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها، ص ۵۶.

۳. کیوپیت، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ش، صص ۱۰۱-۱۰۲؛

Jung, Carl Gustav, *The Integration of the Personality*, New York, Farrar & Rinehart, 1939, p.24.

خود.<sup>۱</sup>

این ساحت روانی مشترک، دارای ماهیتی فوق انسانی است. کهن‌الگو مدلی فرضی و غیرقابل نمایش، یعنی چیزی شبیه به «الگوهای رفتاری» در زیست‌شناسی است. از نمودهای شناخته‌شده کهن‌الگوها می‌توان به اسطوره و افسانه‌های پریان اشاره کرد. این اصطلاح به طور مشخص به «نمایه‌های جمعی» اشاره دارد که به‌طور آگاهانه تفسیر نشده‌اند و در نتیجه، داده‌های بی‌واسطه حاصل از تجربه روانی هستند.<sup>۲</sup>

### ۳.۲. «کهن‌الگوها»، خدایان و اساطیر

در مطالعات اسطوره‌پژوهی پیش از یونگ تصور بر این بود که مواجهه انسان اولیه با جهان بیرون مبنای اسطوره‌آفرینی است. یونگ اما مبنای آفرینش اساطیر را در روان انسان و برآمده از کهن‌الگوهای ناخودآگاه جمعی می‌داند. او انسان باستانی را درون‌نگرتر از انسان مدرن و شناخت او از جهان بیرون را ذهنی‌تر ارزیابی می‌کند.<sup>۳</sup> کهن‌الگو، بخشی از ساحت ناخودآگاه است که پس از خودآگاه شدن تغییر کرده است و از این رو تفاوت زیادی بین کهن‌الگو و شکل‌های تاریخی وجود دارد.<sup>۴</sup>

او در تحلیل و نشانه‌شناسی رؤیاها و پنداره‌های بیمارانش با مفاهیم و تصوراتی روبه‌رو می‌شد که ریشه‌های آن‌ها را نمی‌توانست در تجارب گذشته خود فرد بیابد بلکه آن‌ها را همانند با ساختار اساطیر کهن و نقش‌مایه‌هایی می‌دید که انسان‌های باستانی از خود در سراسر دنیا به شکل‌های مختلف با محتوایی همانند باقی گذاشته بودند.<sup>۵</sup> بر این اساس، نتیجه گرفت که در اعماق تاریخ روان، لایه‌هایی است که در طول

۱. اسپیلکا، برنارد، هود، رالف دلبیو، هونسبرگر، بروس، گرساچ، ریچارد، روان‌شناسی دین بر اساس رویکرد تجربی، ترجمه محمد دهقانی، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۹۰ش؛

۲. یونگ، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش، صص ۱۵۸-۱۵۹.

۳. همو، روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲ش، صص ۱۲۹-۱۳۲.

۴. همو، انسان در جستجوی هویت خویشتن، ص ۳۴۳.

۵. همو، ماهیت روان و انرژی آن، ترجمه پرویز امیدوار، تهران، بهجت، ۱۳۷۴ش، ص ۵۰.



حیات هزاران ساله بشر شکل گرفته است. کهن‌الگوها دارای جایگاهی مهم در ناخودآگاه جمعی انسان‌ها هستند که برای یافتن و درک آن‌ها باید به بررسی رفتار، هنر، اساطیر، مذهب یا رویاهای افراد پرداخت. کهن‌الگوها به‌باور یونگ، انگاره‌ها، تصاویری جهانی و باستانی و رونوشت روانی غرایز هستند. عوامل ارثی پنهانی که چون به خودآگاه می‌رسند، در برهم‌کنش با جهان خارج برای افراد در فرهنگ‌های گوناگون به شکل تصاویر، روایت‌های اساطیری یا بازنمودهای رفتاری بروز می‌یابند.<sup>۱</sup>

او کهن‌الگوی «خود» را با ایدهٔ خدا در ادیان یکسان می‌پندارد و برآنست که کارکرد روانی اعتقاد به خدا، موجب رفع تعارضات درونی انسان و محقق‌کردن فردانیت است<sup>۲</sup> و معتقد است، سخن گفتن از وجود خدا مربوط به فلسفه است نه روان‌شناسی. او میان خدا و انگاره خدا تفاوت قائل می‌شود و جایگاه آن را در روان انسان می‌داند. از این‌رو، برآنست که نمی‌توان در روان‌شناسی به موضوع انگارهٔ خدا پرداخت چراکه باورهای جمعی و شخصی افراد را می‌سازد و سازوکار روان را شکل می‌دهد.<sup>۳</sup>

#### ۲.۴. «کهن‌الگوها» و شناخت

در این دیدگاه شناخت روان انسانی که بازتابش در جهان بیرون در طول تاریخ بشر به شکل اساطیر بوده است، از طریق شناخت کهن‌الگوها امکان‌پذیر می‌گردد. دستیابی به مخزن ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها از طریق درون‌نگری روانی است که بهترین حالت آن در رؤیا محقق می‌شود. وضعیتی که هشیاری در پایین‌ترین سطح خود قرار گرفته و موجب بروز اشکال و تصاویری می‌گردد که تعبیر و تحلیل آن‌ها باور به کهن‌الگوها را بوجود

۱. مورتون، آنتونیو، یونگ، *خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، مرکز، ۱۳۸۰ش، صص ۲۴-۵۰؛ طاهری، صدرالدین، *نشانه‌شناسی کهن‌الگوها در هنر ایران باستان و سرزمین‌های همجوار*، تهران، شورآفرین، ۱۳۹۶ش، ص ۲۳.

۲. یونگ، کارل گوستاو، *پاسخ به ایوب*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، جامی، ۱۳۸۱ش، صص ۲۲۷-۲۲۸؛ همو، «وتان»، *جهان اسطوره‌شناسی (آثاری از یونگ و دیگران)*، گردآورنده و مترجم جلال ستاری، تهران، مرکز، ۱۳۸۸ش، صص ۱۰-۲۴.

۳. یونگ، مشکلات روانی انسان مدرن، صص ۸۴-۸۵؛ محمودی، ابوالفضل، «خاستگاه دین»، *جستارهایی در کلام جدید*، دانشگاه قم، ۱۳۹۱ش، صص ۲۲۹-۲۳۰.

می‌آورد.<sup>۱</sup>

هم‌چنین آگاهی نسبت به کهن‌الگوها در تعبیر رؤیا موجب شناخت روان، انگارهٔ خدا و باورهای اساطیری می‌شود.<sup>۲</sup> یونگ در تحقیقات خود درباره رؤیا به تقسیم‌بندی که بدویان از رؤیا دارند، اشاره می‌کند که عبارتست از رؤیای کوچک و بزرگ. رؤیای کوچک را همه می‌بینند ولی رؤیای بزرگ مربوط به مردان بزرگ شامل سرقبیله‌ها، جادوگران و صاحبان نیروی مرموز ماناست که مستقیماً از آسمان گرفته می‌شد و براساس آن کل قبیله هدایت می‌گردید. یونگ معتقد است که با تحلیل این نوع رؤیاها می‌توان به محتوای ناخودآگاه جمعی دسترسی پیدا کرد و روان انسان را با نشانه‌شناسی کهن‌الگوها شناخت.<sup>۳</sup>

اهمیت کهن‌الگوها در روان‌شناسی یونگ به ارتباط آن‌ها با عقده‌ها<sup>۴</sup> باز می‌گردد. عقده‌ها در واقع مجموعه‌ای از احساسات، عواطف و تصورات هستند که در طول زندگی شخص، با مرکزیت یکی از کهن‌الگو شکل گرفته‌اند. عقده‌ها در دیدگاه یونگ بار منفی ندارند بلکه رانه‌ها یا کشش‌های روان هستند و موجب تحرک و تلاش روان برای تحقق خود می‌باشند و در این زمینه دیدگاه او با فروید مغایرت دارد. بر این اساس، عقده‌ای که حول محور کهن‌الگوی خود تحقق می‌یابد، ایگو (من) است؛ اما برخلاف برخی عقده‌ها که به ناخودآگاه شخصی رانده می‌شوند، ایگو در سطح آگاهی تفرّر می‌یابد.<sup>۵</sup> هنگامی که ناخودآگاه شخصی در رؤیا و مکاشفه بروز می‌کند عقده‌ها و امیال و آرزوها و گره‌های روانی فرد باز تاب می‌یابد.<sup>۶</sup>

کهن‌الگوی «خود» در مرکز روان، خودآگاه و ناخودآگاه را وحدت می‌بخشد. متناظر

۱. همو، تحلیل رؤیا، ترجمه رضا رضایی، تهران، افکار، ۱۳۷۷ش، ج ۱، صص ۴۳-۴۹؛

Barnum, Barbara Stewens, "Why Freud and Jung can't speak: A Neurological Proposal", *Journal of Religion and Health*, vol.45, no.3, 2006, pp.355-356.

۲. یونگ، تعبیر خواب، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۹۵ش، ۴۵.

۳. یونگ، تحلیل رؤیا، ج ۱، صص ۴۳-۴۷؛ کمبل، جوزف، قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران، مرکز،

۱۳۷۷ش، ص ۷۵؛ فروم، اریک، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران، مروارید، ۱۳۸۵ش، صص ۳۰-

۳۱.

#### 4. complex

۵. یونگ، مشکلات روانی انسان مدرن، صص ۷۷-۷۸.

۶. همو، رؤیاها، صص ۱۵-۲۰.

با آن در سطح هوشیار شخصی ایگو (من) قرار دارد که مرکز تمام تجارب و تصورات آگاهانه و بالاترین درجه تداوم و یگانگی، و واسطه کهن‌الگوی «خود» با جهان و جهان با «خود» است. ایگو هسته اصلی شخصیت هشیار را می‌سازد و کهن‌الگوی «خود» از طریق ایگو در سطح آگاهی ظاهر می‌شود.<sup>۱</sup>

در نظام روان‌شناختی یونگ، شکل‌گیری اساطیر از طریق فرافکنی کهن‌الگوها صورت می‌گیرد. او معتقدست، کارکرد کهن‌الگوها در ناخودآگاه موجب شده تا درامی درونی در یک ساحت روانی ایجاد گردد که بازتاب نمادین آن‌ها جهت فهم علت فرآیندهای طبیعی در جهان بیرون، اسطوره را می‌سازد. این فرافکنی روانی و تعمیمش به جهان بیرون قدمتی به اندازه تمدن‌های هزاران ساله بشر دارد. بدین ترتیب باور به اساطیر و خدایان وابسته امری روانی است که منشأ کهن‌الگوهایی تشکیل می‌دهند که به‌طور غریزی در نوع بشر می‌باشد. بدین ترتیب از دید یونگ، تعبیر و تفسیر رؤیا و داستان‌های اساطیری به شناخت وجوه پنهان روان انسان و منشأ غریزی آن کمک می‌کند. چراکه تصاویر و نمایش موجود در رؤیاها در فرآیند تعبیر بازگشایی عقده‌هایی است که شاکله روانی فرد را می‌سازد.<sup>۲</sup>

### خصوصیات «کهن‌الگوها»

- (۱) تصوراتی در روان هستند.
- (۲) جنبه وجودی ندارند.
- (۳) الگوهای مشترک غریزی در روان هستند.
- (۴) از طریق ژن‌ها از نسلی به نسل دیگر به ارث می‌رسند.
- (۵) الگوهای معنایی مشخصی هستند که براساس وضعیت‌ها و حالاتی تکرار شونده ایجاد می‌شوند.
- (۶) محتوای ناخودآگاه جمعی روان را تشکیل می‌دهند.

۱. ادینجر، ادوارد اف، «شناخت نفس»، چهارمقاله یونگی (مجموعه مقالات)، تهران، مهراندیش، ۱۳۹۳ش، ص ۱۵.

۲. یونگ، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها، ص ۱۳؛

Getsinger, Stephen, "Dreaming, Religion and Health", *Journal of Religion and Health*, vol.17, no.3, Institutes of Religion and Health, 1978, pp.201-202.

- (۷) اشکال مختلف کهن‌الگوها عبارتند از: نقاب، سایه، انیما، انیموس، مادر، کودک، پیرخردمند و خود.
- (۸) دارای ادراک، شعور و اراده نیستند.

### کارکردهای «کهن‌الگوها»

- (۱) شکل‌گیری اساطیر و افسانه‌های پریان
- (۲) وجود نمایه‌های جمعی در اقوام و نسل‌های مختلف
- (۳) تجربه‌های روانی در قالب رؤیا و مکاشفه
- (۴) فرآیند شکل‌گیری عقده‌ها
- (۵) شکل‌گیری انگاره‌ی خدا

### ۳. مقایسه «اعیان ثابت» با «کهن‌الگوها»

شباهت دیدگاه یونگ و ابن‌عربی از نظر خصوصیت و کارکردها در این است که: نخست) هر دو معتقدند که تصورات ثابت و مشخصی در روان/ نفس انسان وجود دارد که از طریق آن‌ها می‌توان خود و خدا را شناخت. بدین ترتیب هر دو معتقدند که روان/ نفس انسان هم‌چون لوحی سپید نیست. از نظر ابن‌عربی اعیان ثابت مرجع این تصورات هستند و از نظر یونگ کهن‌الگوها خود این تصورات هستند.

دوم) هر دو برآنند که برای شناخت خدا لازم است تا خود و روان انسان شناخته شود؛ چراکه شناخت کهن‌الگوها در دیدگاه یونگ و اعیان ثابت از دیدگاه ابن‌عربی، منجر به شناخت خود و خدا می‌شود.

سوم) هر دو ظهور و بروز اعیان ثابت و کهن‌الگوها را در رؤیا می‌دانند و برای دستیابی به شناخت، قائل به رمزگشایی از رؤیا و تعبیر آن می‌باشند.

از طرف دیگر چون مبنای رویکردشان با یکدیگر متفاوت است، خصوصیت‌ها و کارکردهای متفاوت در نتایج حاصله از تعبیر رؤیا برای دو متفکر دستاوردهای متفاوتی دارد. هم‌چنین در تبیین وجود تصاویر اولیه و چگونگی ارتباط شناخت خود و خدا با اعیان ثابت و کهن‌الگوها، دیدگاه ابن‌عربی با یونگ در موارد متعددی، متفاوت می‌شود.

اول) از آنجایی که اعیان ثابت در نظام‌شناختی ابن‌عربی جایگاه وجودی دارند و عین ثابت موجودات، ذات و حقیقت وجودی آن‌هاست، بنابراین شناخت عین ثابت با تکامل وجودی ارتباطی تنگاتنگ دارد. در دیدگاه ابن‌عربی جایگاه عین ثابت، علم الهی است و اعیان ثابت وجه معقولی دارند و علت وجودی موجودات هستند، در حالی که کهن‌الگوها در نظام‌شناختی یونگ تنها الگوهای مشترک روانی و غریزی هستند که حول آن‌ها عقده‌ها ایجاد شده است و با فرافکنی عقده‌ها در جهان بیرون اسطوره‌ها شکل می‌گیرند.

دوم) ابن‌عربی تلاش می‌کند تا ماهیت نفس (روان) انسان را در ارتباط با وجود خدا بشناسد از این جهت از ابتدا با دلایل فلسفی-عرفانی وجودی یکتا را اثبات می‌کند و بعد از طریق اعیان ثابت به تشریح نفس (روان) انسان می‌پردازد در حالی که یونگ نگاهی تجربی دارد و با اتخاذ موضع لادری‌گری، تأکید دارد که از منظر روان‌شناسی در باب این موضوع تحقیق می‌کند و هرگز به دنبال خداشناسی فلسفی نیست.

سوم) اعیان ثابت دارای ادراک، شعور و اراده هستند که امر الهی را اطاعت کرده و تجلی می‌کنند در حالی که کهن‌الگوها، ادراک، شعور و اراده ندارند و تنها الگوهای ثابت روانی با منشاء غریزی هستند.

چهارم) در نظام‌شناختی ابن‌عربی تصورات و کلیات در عقل انسانی بازتاب اعیان ثابت موجودات هستند که در عین حال خود اعیان ثابت، مجلای اسماء و صفات الهی‌اند. از این‌رو، شناخت حقیقت الهی و کشف اعیان ثابت، اسماء و صفات الهی، جز با طی طریق و رسیدن به مقام هر یک از اسماء امکان‌پذیر نمی‌باشد و از این‌رو، این شناخت هنگامی محقق می‌گردد که فرد سالک در درون تمام استعداد الهیش را به ظهور می‌رساند که تحقق تمام اسماء است و مقام انسان کامل است. در نظام عرفانی ابن‌عربی شناخت اعیان ثابت نقش بسیار کلیدی در تحولات روحی انسان داشته و او را به مرتبه‌ای الوهی می‌رساند. بر این اساس، شناخت اعیان ثابت کارکردی وجودی دارد و در شناخت خود الهی و خداوند اهمیت اساسی دارد. در حالی که کهن‌الگوها در دیدگاه روانکاوانه یونگ، جایگاهی وجودی و نفس‌الامری ندارند. آن‌ها الگوهای مشترک غریزی در روان هستند که خود جنبه پدیداری دارند. شناخت کهن‌الگوها در روانکاوی به روش یونگ، منجر به درک عقده‌ها و نشانه‌شناسی روانی اساطیر می‌گردد. یونگ تلاش می‌کند تا با شناخت کهن‌الگوها، شناخت

پیچ و خم‌های روان را مقدور سازد و از طریق شناخت روان به شناخت انگاره خدا و اساطیر دست یابد.

پنجم) یونگ از «انگاره خدا» سخن می‌گوید و ابن‌عربی از «خدا»؛ زیرا موضع یونگ بنابر تصریح خودش موضعی روان‌شناسانه است و نه وجودشناسانه در حالی که موضع ابن‌عربی موضعی وجودشناسانه است. یونگ تنها انگاره خدا و شناخت ناخودآگاه را به عنوان پدیدارهای روانی با روشی ناتورالیستی بررسی می‌کند. درحالی که ابن‌عربی به نتایج وجودشناختی دست می‌یابد.

ششم) یونگ با تحلیل رؤیاها به دنبال شناخت روان، باورها و کارکردهای روانی و تحلیل عقده‌هاست؛ در حالی که ابن‌عربی رؤیا را پیام‌هایی می‌بیند که از طریق آن‌ها ارتباط با جهان الوهی برقرار می‌شود و با نشانه‌های رمزآلود انسان با حقیقت وجود روبه‌رو می‌شود که موجب تکامل وجودی و دستیابی به مرتبه انسان کامل است.

### نتیجه

در دیدگاه عرفانی ابن‌عربی، از خصوصیات «اعیان ثابتة» این است که ذات و حقیقت اشیاء هستند و به لحاظ کارکردی شناخت آن‌ها دست‌یابی به حقایق موجودات است. حقیقتی که یگانه، اصیل و الهی است. مرتبه‌ای از شناخت که تنها انسان کامل به آن دست می‌یابد. ابن‌عربی وجود و معرفت را به هم پیوند می‌زند و معتقدست برای رسیدن به مقام الوهی انسان کامل، تنها راه ممکن، شناخت عین ثابت است که صورتش در عالم خیال منفصل تجلی یافته و انسان از طریق قوه خیال می‌تواند به آن عالم اتصال یافته و آن را دریابد. از اینرو درون‌گری، مکاشفه و رؤیا موجب می‌گردد تا با کشف این صور، آن حقایق به ادراک انسان سالک درآمده و موجب ارتقای باطن او شود.

یونگ اما با نگرشی روانشناسانه در پی تبیین سرشت طبیعی تصاویر اولیه در ذهن انسان است که آن‌ها را «کهن‌الگو» می‌نامد. او خصوصیت این تصاویر را الگوهای غریزی می‌داند که از اجداد انسان به ارث رسیده و خاستگاه آن‌ها ناخودآگاه جمعی است و در همه افراد انسانی، در تمام نقاط دنیا مشترک می‌باشد. بر این اساس، کارکردشان در عدم مطابقت امور واقعی با کهن‌الگوها موجب ایجاد عقده‌ها در ناخودآگاه فردی می‌گردد. یونگ معتقد

است فرافکنی این کهن‌الگوها بر جهان خارج خدایان و قهرمانان اساطیری را بوجود آورده است. هم‌چنین از نظر یونگ رؤیا بهترین تجلی‌گاه کهن‌الگوهاست که در روان‌شناسی تحلیلی او دارای اهمیت ویژه‌ای است. بدین ترتیب، یونگ روان را امری پدیداری می‌داند و تلاش می‌کند تا دلایلی روان‌شناختی برای وجود چنین الگوهای مشترکی بیابد. از این رو، آنچه دستاورد ابن عربی است با آنچه یونگ به دست می‌دهد، تفاوت دارد. دستاورد ابن عربی در نهایت شناخت خدا و دستاورد یونگ شناخت انگاره خداست. ابن عربی انسان کامل را الوهی و مطلق و یونگ انسان کامل را دارای سلامت روان، نسبی و به گمان خودش متعادل می‌داند.

### منابع

- قرآن مجید.
- ترجمه فارسی کتاب مقدس.
- آشتیانی، سید جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۰ش.
- ابن عربی، محیی‌الدین، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی‌تا.
- همو، انشاء الدوائر، به کوشش هنریک ساموئل نیبرگ، لیدن، ۱۹۱۹م.
- همو، فصوص الحکم، تصحیح ابوالعلاء عفیفی، تهران، الزهراء، ۱۳۶۶ش.
- ادینجر، ادوارد اف، «شناخت نفس»، چهارمقاله یونگی (مجموعه مقالات)، تهران، مهراندیش، ۱۳۹۳ش.
- اسپیلکا، برنارد، هود، رالف دلبیو، هونسبرگر، بروس، گرساچ، ریچارد، روان‌شناسی دین بر اساس رویکرد تجربی، ترجمه محمد دهقانی، تهران، انتشارات رشد، ۱۳۹۰ش.
- اسمعیلی‌پور، مریم، محمدی، علی، «بررسی تطبیقی کهن‌الگوی سایه در آراء یونگ و ردپای آن در غزل‌های مولانا»، مطالعات عرفانی، کاشان، بهار و تابستان، شماره ۱۹، ۱۳۹۳ش.
- افراسیاب‌پور، علی اکبر، روان‌شناسی و عرفان، تهران، نشر خرمشهر، ۱۳۹۰ش.
- افلاطون، «رساله جمهور»، دوره کامل آثار افلاطون، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران، خوارزمی، ۱۳۸۰ش.
- اکبری، رضا، جاودانگی، قم، انتشارات دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه قم، ۱۳۸۲ش.
- القیصری، داوود بن محمود، مطلع خصوص الکلم فی معانی فصوص الحکم، بیروت، دارالاعتصام، ۱۴۱۶ق.
- همو، شرح فصوص الحکم، تصحیح جلال‌الدین آشتیانی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۸۳ش.
- ایزوتسو، توشیهیکو، صوفیسم تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، تهران، روزنه، ۱۳۷۸ش.

- بتولی، سیدمحمدعلی، با یونگ و سهروردی، مبانی عصب‌شناختی نظریه یونگ، تهران، اطلاعات، ۱۳۷۶ش.
- جهانگیری، محسن، ابن‌عربی چهره برجسته عرفان اسلامی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۸۳ش.
- چیتیک، ویلیام، طریق عرفانی معرفت از دیدگاه ابن‌عربی، ترجمه مهدی نجفی افرا، تهران، جامی، ۱۳۹۰ش.
- همو، ابن‌عربی وارث انبیاء، ترجمه هوشمند دهقان، تهران، پیام امروز، ۱۳۹۳ش.
- همو، عوالم خیال ابن‌عربی و مسئله اختلاف ادیان، ترجمه قاسم کاکایی، تهران، هرمس، ۱۳۸۴ش.
- حکمت، نصرالله، متافیزیک خیال در گلشن راز شبستری، تهران، مؤسسه تألیف، ۱۳۸۹ش.
- سنایی، علی، «بررسی روش ناتورالیستی یونگ در تبیین روان و رؤیا»، روش‌شناسی علوم انسانی، فصلنامه علمی - پژوهشی، س ۲۲، ش ۸۷، ۱۳۹۵ش.
- طاهری، صدرالدین، نشانه‌شناسی کهن‌الگوها در هنر ایران باستان و سرزمین‌های همجوار، تهران، شورآفرین، ۱۳۹۶ش.
- عقیفی، ابولعلاء، شرحی بر فصوص الحکم (بررسی و نقد اندیشه ابن‌عربی)، ترجمه نصرالله حکمت، تهران، الهام، ۱۳۸۰ش.
- فروم، اریک، روانکاوی و دین، ترجمه آرسن نظریان، تهران، مروارید، ۱۳۸۵ش.
- فوردهام، فریدا، مقدمه‌ای بر روان‌شناسی یونگ، ترجمه دکتر مسعود میربهاء، تهران، اشرفی، ۲۵۳۶ش.
- کاپلستون، فردریک چارلز، تاریخ فلسفه، جلد دوم، ترجمه ابراهیم دادجو، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵ش.
- کاشانی، عبدالرزاق، شرح فصوص الحکم، تصحیح مجید هادی‌زاده، تهران، همایش، ۱۳۸۳ش.
- کرین، هانری، تخیل خلاق در عرفان ابن‌عربی، ترجمه انشاءالله رحمتی، تهران، جامی، ۱۳۸۴ش.
- کمبل، جوزف، قدرت اسطوره، ترجمه عباس مخبر، تهران، نشر مرکز، ۱۳۷۷ش.
- کیویت، دان، دریای ایمان، ترجمه حسن کامشاد، تهران، طرح نو، ۱۳۸۵ش.
- محمودی، ابوالفضل، «خاستگاه دین»، جستارهایی در کلام جدید، دانشگاه قم، ۱۳۹۱ش.
- مورنو، آنتونیو، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران، مرکز، ۱۳۸۰ش.
- موریس، برایان، مطالعات مردم‌شناختی دین، ترجمه سیدحسین شرف‌الدین، محمد فولادی، قم، زلال کوثر، ۱۳۸۳ش.
- مولر، فرنان لوسین، تاریخ روان‌شناسی، ترجمه علی‌محمد کاردان، تهران، مرکز نشر دانشگاهی، ۱۳۶۷ش.
- وولف، دیوید ام، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران، رشد، ۱۳۹۳ش.
- یاکوبس، هانس، حکمت شرق و روان‌درمانی غرب، ترجمه جلال ستاری، تهران، نشر سروش، ۱۳۷۶ش.
- یونگ، کارل گوستاو، ماهیت روان و انرژی آن، ترجمه پرویز امیدوار، تهران، بهجت، ۱۳۷۴ش.



- همو، «وتان»، جهان اسطوره‌شناسی (آثاری از یونگ و دیگران)، گردآورنده و مترجم: جلال ستاری، تهران، مرکز، ۱۳۸۸ش.
- همو، انسان در جستجوی هویت خویشتن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، گلبان، ۱۳۸۰ش.
- همو، انسان و سمبولهایش، ترجمه ابوطالب صارمی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۶۹ش.
- همو، پاسخ به ایوب، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، جامی، ۱۳۸۱ش.
- همو، تحلیل رؤیا، ترجمه رضا رضایی، تهران، افکار، ۱۳۷۷ش.
- همو، تعبیر خواب، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۹۵ش.
- همو، روانشناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، تهران، علمی و فرهنگی، ۱۳۷۲ش.
- همو، روان‌شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، شرکت علمی و فرهنگی، ۱۳۸۲ش.
- همو، روان‌شناسی و شرق، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، جامی، ۱۳۹۳ش.
- همو، روان‌شناسی و کیمیاگری، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۹۲ش.
- همو، روح و زندگی، ترجمه لطیف صدقیانی، تهران، جامی، ۱۳۹۲ش.
- همو، رؤیاهای، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، قطره، ۱۳۸۹ش.
- همو، ضمیر پنهان (نفس نامکشوف)، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل‌پور، تهران، کاروان، ۱۳۸۱ش.
- همو، مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران، جامی، ۱۳۹۷ش.
- همو، ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها، ترجمه فرناز گنجی، محمدباقر اسماعیل‌پور، تهران، جامی، ۱۳۹۵ش.

- Argyl, M., *Dictionary of Psychology*, London, Routledge, 2000.
- Barnum, Barbara Stewens, "Why Freud and Jung can't speak: A neurological proposal", *Journal of Religion and Health*, vol.45, no.3, 2006.
- Dawson, Eugene, "The Religious Implications of Jung's speak: A Neurological Proposal", *Journal of Religion and Health*, vol. 45, no.3, 1949.
- Getsinger, Stephen, *Dreaming, Religion and Health in journal of religion and health*, vol.17, no.3, institutes of religion and health, 1978.
- Jung, Carl Gustav, "The Significance of Constitution and Heredity in Psychology", *The Collected Works of C.G. Jung*, Vol. 8, trans. R.F.C. Hull, Third printing. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- Idem, *The Integration of the Personality*, New York, Farrar & Rinehart, 1939.
- Idem, "The relativity of the God-concept in meister Eckhart", *Psychological Types, Collected Works*, vol.6, Princeton, Nj, Princeton university press, 1971.
- Palmer, M., *Freud and Jung in Religion*, London, Routledge, 1997.
- Shelburne, Walter, *Mythos and Logos in the thought of Carl Jung*, the Theory of Collective Conscious in Scientific Perspective, State University of New York Press, Albany, 1988.