



Comparing the Theory of the Self-Revelation of the Soul in Mullā Ṣadrā's Philosophy with Jung's Theory of the Collective Unconscious

Zohre Salahshur sefidsangi ¹

1. Assistant Professor, Theological Education Department, Farhangian University, Tehran, Iran. E-mail: z.salahshoor@cfu.ac.ir

Article Info:

Article type:

Research Article

Article history:

Received:

25 January 2025

Revised:

8 July 2025

Accepted:

11 September 2025

Published:

6 September 2026

Keywords:

Self-Revelation of the Soul, Unconscious, Consciousness, Hiddenness, Manifestation

Abstract: Philosophers have extensively examined this issue.

Mulla Sadra has used these terms in the Theory of Self-Revelation of the Soul, which is his final interpretation of the problem of cognition and consciousness. The equivalent of these terms in Jung's psychology can be considered the conscious and unconscious mind. Although Jung's and Mulla Sadra's theories have been proposed in two different fields, they can illuminate one another in some cases. Among their common features are the concepts used in these theories and their explanations of the order of emergence and consciousness. Among the differences between them are the material or abstract nature of knowledge, the explanation of the unconscious order in Jung's theory, and the explanation of the order of hiddenness and the undifferentiated mode in Mulla Sadra's theory. These differences arise from the foundations of each thinker. For example, Jung seeks to explain the theory of the unconscious based on empirical science, whereas Mulla Sadra explains his theory from a philosophical and rational perspective.

Cite this article: Salahshur sefidsangi, Z (2026). Comparing the Theory of the Self-Revelation of the Soul in Mullā Ṣadrā's Philosophy with Jung's Theory of the Collective Unconscious, *Philosophical Meditations*, 16(38), 313-341. <https://doi.org/10.30470/phm.2025.2041971.2578>

© The Author(s).

Publisher: University of Zanjan.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2025.2041971.2578>

Homepage: phm.znu.ac.ir



Introduction: The issue of consciousness and awareness has been of interest throughout the history of human thought. However, the factor of the “unconscious” has not received comparable attention. Nevertheless, the influence of the unconscious can be traced back to the works and ideas of Plato. More recent ideas on this topic emerged after the seventeenth century, following Descartes’ formulation of his theory. Fechner’s suggestion that the mind could be compared to a piece of ice floating in the sea, most of which is hidden underwater and subject to the influence of invisible forces, had a considerable impact on Freud’s thinking. Freud considered the concept of the unconscious to be an individual phenomenon. Jung borrowed this concept from Freud and modified and expanded it in accordance with his philosophical and mystical theories. In addition to

emphasizing the unconscious and its role in an individual’s life, he also believed in the existence of another layer in the human unconscious, which he called the collective unconscious. He believed that this layer served as a repository for very distant memories and for all the concepts and information that animals at lower evolutionary levels and, subsequently, humans of past eras had acquired, recorded, and preserved in the deepest part of their unconscious. In his theory, Jung was influenced by Hermetic wisdom, Gnosticism, Plato’s philosophy of illumination, the Neoplatonists, especially Plotinus, and the religious, mystical, and philosophical traditions of India and Zoroastrian wisdom. Unfortunately, Jung was unaware of the existence of Mulla Sadra’s philosophy, although similar concepts can be found in it. Therefore, this article attempts to examine and compare the evidence

supporting these two views, namely, those of Mulla Sadra and Jung.

Methodology: Based on the descriptive-analytical method, the relevant topics were first identified in the works of Mulla Sadra and Jung. After being organized and analyzed, they were used to develop the argument and draw conclusions.

Findings: Both theories address the evolution and development of the soul, although from different perspectives, and examine the concept of internal human development. Mulla Sadra's theory of Self-Revelation of the Soul is rooted in Islamic philosophy and emphasizes the concept of spiritual and moral perfection. Jung's theory, however, is more closely related to analytical psychology and examines the mental and unconscious structures of human beings. According to the theory of Self-Revelation of the Soul, the flow

of human perfections throughout life is not an acquired process but rather the emergence of the soul's pre-existing assets and their development from the undifferentiated mode to the differentiated mode. In other words, the path of human life is not one of attaining perfection but one of revealing perfection in the human being. In Jung's theory of the collective unconscious, consciousness also emanates from within the unconscious. In other words, in this theory, particularly in the realm of archetypes, the flow of human perfections is not acquired but rather represents the emergence of pre-existing human capacities.

From Jung's perspective, sleep can be a way to access unconscious concepts. In Mulla Sadra's philosophy and mysticism, sleep is also a way to discover the human inner self. However, the difference between the Self-Revelation of the Soul theory and Jung's

theory of the unconscious in the discussion of sleep is that Jung analyzes the individual's mental personality based on sleep and dreams and does not consider sleep to have any reality beyond this. By contrast, dreams in Mulla Sadra's thought are not merely a reflection of the individual's own personality but can also indicate the outside

.world

Jung believes that the learning and experiences of living beings in past eras and at lower evolutionary levels, as well as those of humans from the beginning of their existence to the present, can all be transmitted to the lowest layers of the unconscious in the form of general concepts, symbols, allegories, and exemplary forms. There, they are recorded, preserved, summarized, and transmitted to future generations as the essence of the psychological transformation and evolution of the human species. Jung's account of the inheritance of archetypes and the formation of the collective

unconscious across successive human generations is precisely the biological aspect of this concept, which falls within the field of genetics. In the theory of Self-Revelation of the Soul, however, knowledge is located in the soul of man and in his spiritual dimension. In fact, knowledge is related to existence or immaterial existence. In either case, there is no process of transmission; rather, it has existed from the beginning

In Mulla Sadra's philosophy, the knowledge and perfection of the soul ultimately culminate in connection with God and divine knowledge. In Jung's theory, however, the concept of God is analyzed as an archetype and psychological structure rather than as a metaphysical reality. Therefore, in Mulla Sadra's theory, self-knowledge corresponds to reality, whereas in Jung's theory, correspondence with reality is not considered.

Discussion and Conclusion:

Great thinkers and philosophers have discussed the issue of consciousness and unconsciousness, but this issue was not established as a recognized subject in empirical science until the era of Jung and his teacher, Freud. In Mulla Sadra's philosophy, these terms can also be considered equivalent to the philosophical concepts of undifferentiation and differentiation and inner and outer manifestation. Mulla Sadra has expressed various opinions about the nature of the soul's knowledge. Regarding the knowledge of details—that is, sensory and imaginary perception—he believes that knowledge and cognition are achieved through the soul's invention or development. In particular, regarding the perception of universals, he believes that, through the union of the soul with the Active Intellect, man understands truths. These ideas of Mulla Sadra can be presented in a

more precise and profound way in the light of the theory of development, such that the knowledge of the soul reaches detailed and universal perceptions by moving from generality toward specification. This is equivalent to what Jung proposes in the theory of the collective unconscious. Although this theory is more limited than Mulla Sadra's theory and does not include all forms of knowledge, it can be supplemented and corrected using the theory of Self-Revelation of the Soul. Therefore, although these two theories have some differences, one, in the field of psychology, seeks to analyze the psychological identity of human beings, whereas the other, in the field of philosophy, seeks to understand how human beings develop and attain perfection. However, given that both theories discuss the evolution of human existence, Mulla Sadra's philosophical theories can also

be used in the field of psychology.

References

- Batoli, Seyyed Mohammad Ali. (1998). With Jung and Suhrawardi: Philosophical and Neurological Foundations of Jung's Theory. Tehran: Etelaat Publications.
- Turani, Alaa. (2019). "A Comparative Study of the Problem of Sleep and Dreams in the Thoughts of Mulla Sadra and Allameh Tabataba'i." *Essays in Philosophy and Theology*, Year 5, Issue 1.
- Javanmard, Gholamhossein. (2004). *Unconsciousness beyond Consciousness*. Allameh Quarterly (Special Knowledge), Nos. 3 and 4.
- Hassanzadeh Amoli, Hassan. (1985). *Lessons on the Unity of the Wise with the Reasonable*. Book Garden, 5th edition.
- Khosropanah, Abdul Hossein, and Momeni, Hesam al-Din. (2019). "Review and Criticism of Sources of Knowledge from the Perspective of Sadra and Descartes." *A'in Hikmat*, Year 11, Serial Number 41.
- Kheirabadi, Fawad, and Kheirabadi, Khabat. (2017). "The Place of Archetypes in the Collective Unconscious." *Rooyesh-e-Ravanshenasi*, Year 6, Issue 3, Serial Number 20.
- Dadjoo, Yadollah. (2013). "The Relationship between the Phenomenon of Revelation and Knowledge Originating from the Human Unconscious Mind." *Philosophical-Theological Research*, Year 15, Issue 1.
- Descartes, Rene. (1997). *Descartes' Philosophy (including an analytical introduction and translations of three treatises)*. Translated by Manouchehr Sanei Darabeidi. Tehran: Al-Hoda International Publications, first edition.
- Rastin, Amir. (2021). "The Evidence and Principles of the Theory of Self-Revelation of the Soul in Mullā Ṣadrā's Philosophy." *Essays in Philosophy and Theology*, Volume 53, Issue 2, Serial Number 107.
- Rastin, Amir. (2023). "Analyzing the Meaning of Return in the Resurrection Based on Interpreting the Trans-Substantial Motion of the Soul as Self-Revelation." *Religious Anthropology*, Year 20, No. 50.
- Rastin, Amir, and Hosseini Shahrودي, Seyed Morteza. (2019). "Activity or Capability of the Soul in the Perception of Details and Examining the

- Results of Accepting Each One in Ṣadra's Thought." Islamic Philosophy Teachings, No. 26.
- Saadati Khamseh, Ismail. (2009). "The Relationship between Kant's Philosophy and Leibniz's Philosophy." Philosophical Studies, Volume 3, Number 214: 49–70.
 - Schultz, Duane P., and Schultz, Sydney Ellen. (1987). History of Modern Psychology. Translated by Seif et al. Tehran: Roshd.
 - Askari, Ahmad. (2007). "Theory of Perception in Mulla Sadra's Philosophy and the Position of the Theory of Saduri Rebellion." Name-e-Mufid, No. 59, pp. 137–157.
 - Ghaffari, Shahriar, et al. (2021). "Extending the Theory of 'Discoverance' in Self-Knowledge: Surpassing the Current Interpretation of Sadraic Philosophy in the View of Allamah Hassanzadeh Amoli." Religious Humanism, Year 18, No. 46.
 - Freud, Sigmund. (2003). The Interpretation of Dreams. Translated by Shiva Roygarad. Tehran: Markaz Publishing House.
 - Leibniz, Gottfried. (1996). Monadology. Translated by Yahya Mahdavi, first edition. Tehran: Kharazmi.
 - Mushtaq Mehr, Rahman, and Dastmalchi, Vida. (2009). "A Comparative Study of the Function of the Unconscious in Mystical and Surrealist Experiences." Mystical and Mythological Literature, No. 16.
 - Mulla Sadra. (1981). Hikmat al-Muta'āliyah fī al-Asfār al-'Aqliyyah al-Arba'ah [The Transcendent Philosophy of the Four Journeys of the Intellect]. Beirut: Dar Ihya' al-Turāth al-'Arabī.
 - Mulla Sadra. (1987). Al-Tafsīr (A commentary on the Qur'an). Researched by Muhammad Khawaji, second edition. Qom: Bidar.
 - Mulla Sadra. (2004). Explanation of the Principles of al-Kāfī. Researched by Mohammad Khajovi. Tehran: Cultural Studies and Research.
 - Mulla Sadra. (2009). Al-Shawāhid al-Rubūbiyyah. With a marginal commentary by Mulla Hadi Sabzwari; introduction, corrections, and commentary by Jalal Sayyid al-Din Ashtiani, fifth edition. Qom: Bostan Kitab.
 - Mulla Sadra. (2010). Collection of Philosophical Treatises. Researched by Saeed Nazari

- Tavakoli, Ali Asghar Jafari, Mehdi Dehbashi, and Kazem Modirshanechi, under the supervision of Ayatollah Seyyed Mohammad Khamenei. Tehran: Hekmat Sadra Foundation.
- Mulla Sadra. (1984). *Mafātih al-Ghayb*. Introduction and edited by Mohammad Khajovi. Tehran: Cultural Studies and Research.
 - Naji, Zohreh Sadat, and Akbarian, Reza. (2013). "Investigating the Issue of the Origin or Ascent of the Soul from the Perspective of Mulla Sadra and Plato." *Philosophical-Theological Research*, Year 14, Issues 3 and 4.
 - Youhanaei, Masoud Reza. (2019). "Criticism and Study of the Conscious and Unconscious from the Perspective of Sartre and Freud." *Afaq Ulum Ensani*, Year 4, Issue 38.
 - Jung, Carl Gustav, et al. (2008). *Man and His Symbols*. Translated by Abutaleb Saremi. Tehran: Amir Kabir.
 - Jung, Carl Gustav. (2011). *Memories, Dreams, and Reflections*. Translated by Parvin Faramarzi, fourth edition. Mashhad: Astan Quds Razavi Publications.
 - Jung, Carl Gustav. (2014). *Psychology and the East*. Translated by Latif Sedqiani, third edition. Tehran: Jami.
 - Jung, Carl Gustav. (2011). *Psychology of the Unconscious*. Translated by Mohammad Ali Amiri, sixth edition. Tehran: Scientific and Cultural Publications.
 - Jung, Carl Gustav. (1990). *Soul and Life*. Translated by Latif Sedqiani. Tehran: Jami.



دانشگاه زنجان

تأملات فلسفی

شماره ۲۶۱۵-۲۵۸۸

شماره چاپی: ۵۲۵۳-۲۲۲۸



انجمن تشویشات اسلامی ایران

مقایسه نظریه انکشاف نفس در فلسفه ملاصدرا با نظریه ناخودآگاه جمعی در روان‌شناسی یونگ

زهرة سلحشور سفیدسنگی^۱ ID

۱. استادیار گروه آموزش الهیات دانشگاه فرهنگیان، تهران، ایران. رایانامه: z.salahshoor@cfu.ac.ir

چکیده: در فلسفه اسلامی طرح مسأله اجمال و تفصیل و یا بطون و ظهور در علم و آگاهی در آثار ملاصدرا یافت می‌شود و پس از وی شارحان فلسفه او این مسأله را بسط داده‌اند. ملاصدرا از این اصطلاحات در نظریه انکشاف که قرائت نهایی وی در مسأله شناخت و آگاهی است استفاده کرده است. معادل این اصطلاحات را در روان‌شناسی یونگ می‌توان خودآگاه و ناخودآگاه و یا هشیار و ناهشیار دانست. هرچند نظریات یونگ و ملاصدرا در دو حوزه متفاوت مطرح شده است اما این نظریات در مواردی می‌توانند بر یکدیگر تأثیرگذار باشند. از نقاط اشتراک می‌توان به مفاهیم به کار رفته در این نظریات و چگونگی تبیین مرتبه ظهور و آگاهی در این نظریات و از جمله موارد اختلاف این دو نظریه می‌توان به مسأله مادی یا مجرد دانستن علم، تبیین مرتبه ناخودآگاه در نظریه یونگ و یا مرتبه بطون و اجمال در نظریه ملاصدرا اشاره کرد. این نقاط افتراق برآمده از مبانی هریک از این دو اندیشمند است؛ از جمله اینکه یونگ با بنای علم تجربی در پی تبیین نظریه ناخودآگاه است اما ملاصدرا با دید فلسفی و عقلانی نظریه خود را تبیین می‌کند.

اطلاعات مقاله:

نوع مقاله: پژوهشی

تاریخ‌ها:

دریافت: ۱۴۰۴/۱۱/۶

بازنگری: ۱۴۰۴/۴/۱۷

پذیرش: ۱۴۰۴/۶/۲۰

انتشار: ۱۴۰۵/۶/۱۵

واژگان کلیدی:

انکشاف، ناخودآگاه،

خودآگاه، بطون، ظهور.

استناد: سلحشور سفیدسنگی، زهره (۱۴۰۵). مقایسه نظریه انکشاف نفس در فلسفه ملاصدرا با نظریه ناخودآگاه جمعی در

روان‌شناسی یونگ. تأملات فلسفی ۱۶ (۳۸)، ۳۳۱-۳۱۳. <https://doi.org/10.30470/phm.2025.2041971.2578>

ناشر: دانشگاه زنجان.

© نویسندگان.

DOI: <https://doi.org/10.30470/phm.2025.2041971.2578>

Homepage: phm.znu.ac.ir



مقدمه

مسئله هشیاری و آگاهی در تمام طول تاریخ تفکر بشری مورد توجه بوده است؛ اما عامل «ناهشیار» یا «ناخودآگاه» چندان مورد توجه نبوده است. هرچند تأثیر ناخودآگاه را می‌توان تا آثار و عقاید افلاطون ردیابی کرد (ناجی؛ اکبریان، ۱۳۹۲: ۱۵۳) اما اندیشه‌های جدیدتر درباره این موضوع بعد از قرن هفدهم و پس از طرح نظریه دکارت (دکارت، ۱۳۷۶: ۹۵-۹۹؛ خسروپناه، مؤمنی، ۱۳۹۸: ۱۳) ظاهر شد. در اوایل قرن هجدهم، لایبنیتس نظریه موناذهنایی خود را تدوین کرد. موناذهایی که لایبنیتس آن‌ها را عناصر منحصر به فرد واقعیت می‌دانست، اتم‌های فیزیکی نبودند. آن‌ها حتی ماده به معنای متداول محسوب نمی‌شدند. هر موناذ یک جوهر روانی بسیط به‌شمار می‌رفت (لایبنیتس، ۱۳۷۵: ۹۵). لایبنیتس بر این عقیده پافشاری می‌کرد که هرچند هر موناذ ماهیت روانی دارد، بعضی از ویژگی‌های ماده فیزیکی را نیز شامل می‌گردد. هنگامی که تعداد کافی از آن‌ها در یک مجموعه جمع شوند، یک مصداق را به وجود می‌آورند. موناذها مراکز فعالیت و نیرو به‌شمار می‌رفتند. به مفهوم کلی، می‌توان آن‌ها را به ادراک، هشیاری یا خودآگاه

مرتبط دانست. لایبنیتس عقیده داشت که رویدادهای روانی (فعالیت موناذها) درجه‌های متفاوتی از وضوح یا هشیاری دارند که از ناهشیاری کامل تا هشیاری قطعی تغییر می‌کنند (سعادت‌ی خمسه، ۱۳۸۸: ۵۵؛ بتولی، ۱۳۷۷: ۹۶).

یک قرن بعد، یوهان فردریش هربارت مفهوم ناهشیار لایبنیتس را به مفهوم آستانه حسی یا آستانه هوشیاری توسعه داد. اندیشه‌هایی که پایین‌تر از آستانه هستند طبق نظر هربارت ناهشیارند. هنگامی که یک اندیشه به سطح هشیاری از آگاهی می‌رسد باید با اندیشه‌هایی که قبلاً در هوشیاری وجود دارند همساز بوده و با آن‌ها همخوانی داشته باشد. اندیشه‌های ناهم‌ساز نمی‌توانند همزمان در هشیاری وجود داشته باشند و اندیشه‌های نامربوط از هشیاری بیرون رانده می‌شوند و به‌صورت چیزی درمی‌آیند که هربارت آن‌ها را ایده‌های بازداری‌شده می‌نامید. ایده‌های بازداری‌شده در زیر آستانه هوشیاری قرار دارند (شولتز، ۱۹۸۷، ترجمه سیف و همکاران ۱۳۷۰؛ جوانمرد، ۱۳۸۳: ۱۳۳). بنا به نظر هربارت بین اندیشه‌هایی که فعالانه تلاش می‌کنند تا به هشیاری راه یابند برخورد یا تعارض وجود دارد. هدف او

پروراندن چیزی بود که آن را ریاضیات ذهن می‌نامید و تا آنجا پیش رفت که برای توجیه مکانیک ایده‌ها هنگامی که به خودآگاهی هوشیار وارد و یا از آن خارج می‌شوند، معادله‌ها و فرمول‌هایی را پیشنهاد کرد (بتولی، ۱۳۷۷: ۵۰).

گوستاو تئودر فخر نیز از مفهوم آستانه استفاده کرد اما پیشنهاد وی دایر بر اینکه ذهن را می‌توان با یک قطعه کوه یخ شناور در دریا قیاس کرد که بخش اعظم آن در زیر آب پنهان است و تحت نفوذ نیروهای نامرئی قرار دارد تأثیر بیشتری در اندیشه فروید برجا گذاشت (جوانمرد، ۱۳۸۳: ۱۳۳).

در واقع فروید در ابتدا با مطالعه بالینی برخی بیماران دریافت که آن‌ها امیال و خواسته‌هایی را که برایشان دست‌یافتنی نیست و یا جزء خواسته‌های ممنوعه یا تابو است از یاد می‌برند و فقط در شرایط خاصی آن‌ها را بروز می‌دهند. بدین ترتیب او مفهوم مکانیسم دفاعی سرکوب یا واپس‌زدن را ابداع نمود و توضیح داد که به‌وسیله چنین مکانیسمی آن امیال سرکوب می‌گردند و ساختار روانی فرد آن‌ها را طرد می‌کند. سپس تحت تأثیر نظریات فشر، مفهوم انرژی را وارد نظریه خود ساخت و این امیال را انرژی‌هایی دانست که نابود نمی‌گردند و همواره هستند و وجود

دارند؛ فقط ممکن است نوع انرژی از حالتی به حالت دیگر تبدیل شود و لذا صورت ظاهر آن میل ممنوعه تغییر کند و در حالت دیگری بروز نماید. فروید این تابوی عظیم و تا این حد مؤثر و عمیق را تابوی تمنیات جنسی نامید (یوحناپی، ۱۳۹۹: ۸۳؛ بتولی، ۱۳۷۷: ۵۲).

بدین ترتیب فروید از مفهوم ناخودآگاه یک مفهوم پدیدآیی فردی را در نظر می‌گرفت. یونگ همین مفهوم را از فروید اخذ کرد و آن را موافق نظریات فلسفی و عرفانی خود تغییر و گسترش داد. او گذشته از آنکه برای ضمیر ناخودآگاه و نقش آن در زندگی فرد اهمیتی قائل شد در عین حال به وجود لایه دیگری نیز در ناخودآگاه انسان قائل گردید و آن را ضمیر ناخودآگاه جمعی خواند و معتقد شد که این لایه محل تجمع و مخزن خاطرات بسیار دور و کلیه مفاهیم و اطلاعاتی است که جانوران رده‌های پایین‌تر از انسان و سپس انسان‌های ادوار گذشته آن‌ها را کسب کرده‌اند و در عمیق‌ترین بخش ناخودآگاه خود آن‌ها را ثبت و ضبط و نگهداری نموده‌اند (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۸).

یونگ در نظریه خود تحت تأثیر حکمت هرمسی آیین غنوسی فلسفه اشراقی افلاطون نوافلاطونیان و به‌ویژه فلوطین

تفکرات دینی عرفانی فلسفی هندوستان حکمت زردشتی و غیره بوده است. برای مثال، وی در مورد آثار غنوسی‌ها بیان می‌کند که «غنوسی‌ها نیز با دنیای اولیه ناخودآگاه مواجه شده و با محتویات آن سروکار یافته بودند با تصاویری که البته به دنیای غریزه آلوده بود. به نظر من بسیار بعید می‌نماید که ادراک غنوسی‌ها از این تصاویر روان‌شناسانه بوده باشد. لیکن آنان، از من خیلی دورتر بودند که بتوانم در خصوص سؤالاتی که در برابرم قرار گرفته بود با آن‌ها ارتباطی برقرار کنم. تا آنجا که می‌توانستم ببینم سنتی که بتواند غنوسی‌ها را به زمان حال مربوط سازد گسسته می‌نمود و تا مدتی دراز ناممکن به نظر می‌رسید که بتوان میان مذهب غنوسی یا نوافلاطونی و دنیای معاصر پلی یافت» (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۲۳-۲۲۴).

متأسفانه یونگ از وجود شیخ شهاب‌الدین سهروردی و فلسفه اشراقی پس از او و به‌ویژه از حکمت متعالیه ملاصدرا بی‌اطلاع بوده است؛ وگرنه متوجه می‌شد که چنین پلی وجود دارد هرچند که پس از نابودی و به تعطیل کشیده شدن حوزه‌های علمی و فلسفی آتن اسکندریه و انطاکیه فلسفه نوافلاطونی و آیین غنوسی رو به زوال رفت و ارتباط آن

دنیای معاصر مغرب‌زمین تقریباً قطع گردید ولی همین فلسفه در دنیای شرق به‌ویژه در ایران قبل از اسلام شکفته شد و به حیات خود ادامه داد و در ایران اسلامی نیز شیخ اشراق آن را احیا کرد و زنده نگه داشت و این روند همچنان استمرار یافت تا اینکه ملاصدرای شیرازی حکمت متعالیه خود را پایه‌ریزی کرد و مفاهیم عمیق‌تری را در این زمینه مطرح ساخت (بتولی، ۱۳۷۷: ۱۲۸-۱۲۹).

در این نوشتار سعی بر این است که ادله این دو دیدگاه (ملاصدرا و یونگ) را مورد بررسی و مقایسه قرار دهیم.

در مورد نظریه انکشاف نفس در فلسفه ملاصدرا مقالاتی مانند «مبانی و شواهد نظریه انکشاف نفس در حکمت صدرایی» و «واکاوی معنای بازگشت در معاد بر اساس تفسیر انکشافی از حرکت جوهری نفس» (امیر راستین)، «تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراروی از قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا در دیدگاه علامه حسن‌زاده آملی» (شهریار غفاری و دیگران)، «فاعلیت یا قابلیت نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه صدر» (امیر راستین و سیدمرتضی حسینی شاهرودی) نوشته شده است. این

علم و آگاهی در این نظریات را می‌توان تاحدودی مشابه یکدیگر دانست.

قرائت رایج در چگونگی حصول علم و شناخت در فلسفه ملاصدرا، جریانی اکتسابی است؛ به گونه‌ای که هرآنچه از صور کمالی و علمی برای نفس حاصل می‌شود در فرایندی اکتسابی است و در نتیجه نفس، آنچه را فاقد بوده، به‌دست می‌آورد؛ اما قرائت نهایی فلسفه ملاصدرا در مسأله حصول علم بر اساس اصول فلسفه وی مانند اصل مساوقت علم و وجود، به فرایندی انکشافی منتهی می‌شود. از این‌رو در علم به اعیان، کمالی به انسان اضافه نمی‌شود بلکه علم، ظهور دارایی‌های پیشین و سرّی نفس، و درآمدن آن‌ها از اجمال به تفصیل است. به عبارت دیگر، مسیر حیات انسانی برای رسیدن به کمال نیست، بلکه برای انکشاف کمال در وجود آدمی است (غفاری و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۲۴).

ادراک «کسب صور جدید» و «خروج از قوه به فعلیت» نیست، بلکه سیر در خود و «انکشاف نفس» از دارایی‌های خود است.

از دیدگاه ملاصدرا، در وجود انسان، نمونه تمام آنچه در عالم ملک و ملکوت است وجود دارد؛ گویی او نسخه مختصری از کتاب کبیر الهی است که جامع تمام معلومات است و خدا آن را انشاء، تصنیف و

مقالات نظریه انکشاف نفس را با ادله و شواهد مربوط به آن و همچنین تأثیر این نظریه در سایر دیدگاه‌های ملاصدرا را بیان می‌کنند؛ «جایگاه الگوهای نژادی در ضمیر ناخودآگاه جمعی» (فواد خیرآبادی و خبات خیرآبادی)، «مطالعه تطبیقی کارکرد ضمیر ناخودآگاه در تجارب عرفانی و سوررنالیستی» (رحمان مشتاق‌مهر و ویدا دستمالچی)، «عالم مثل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالم دل مولوی» (تقی پورنامداریان) نیز به نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ و الگوهای باستانی مطرح شده در این نظریه پرداخته‌اند؛ اما مقاله‌ای که این دو نظریه را با یکدیگر مقایسه کند تاکنون چاپ نشده است. از این‌رو در مقاله حاضر سعی شده است تا این دو نظریه با یکدیگر مقایسه شود و شباهت‌ها و تفاوت‌های این دو نظریه مورد بررسی قرار گیرد.

۱. نظریه انکشاف نفس در فلسفه ملاصدرا

ملاصدرای شیرازی از اصطلاح خودآگاه و ناخودآگاه استفاده نکرد اما او در نظریه خویش از اصطلاحاتی استفاده کرد که می‌توان آن را از لحاظ مفهومی معادل این اصطلاحات دانست. از این‌رو نحوه حصول

این رو چگونگی علم نفس به جزئیات و کلیات طبق این نظریه با دقت و عمق بیشتری مطرح می‌شود.

۲. چگونگی ادراک و آگاهی طبق نظریهٔ انکشاف

۲-۱. ادراک جزئیات

طبق دیدگاه ملاصدرا، خداوند، نفس انسانی را آن‌گونه آفرید که می‌تواند حقایق را در ذات خود تصویر نموده و صورت‌های غایب از حواس را در عالم خود، بدون مشارکت ماده انشا و ایجاد نماید؛ لذا هر صورتی که از فاعل، بدون واسطهٔ ماده صادر گردد، حصول آن در ذات خود، عین قیام او به فاعل و عین حصول برای فاعل است (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۲۵).

حکیم سبزواری در توضیح این سخن ملاصدرا بیان می‌کند همچنان‌که در عالم هستی خداوند در مرتبهٔ ذات خود از هرگونه تکثر و ماهیتی بری است اما در مقام فعل در قالب ماهیات متجلی می‌گردد و وجود منبسط که از حق صادر می‌شود به مرتبهٔ هیوات تنزل کرده و تمامی ممکنات را در بر می‌گیرد، وجود نفس نیز در قالب صور ذهنی متجلی می‌گردد (ملاصدرا، ۱۹۸۱،

ابداع نموده و انسان از حیث نشئهٔ ظاهری‌اش، کتاب صغیری است برگرفته از آن کتاب کبیر، و اما به حسب نشئهٔ باطنی‌اش و از حیث کمال و احاطه‌اش به معلومات کلی و جزئی و ادراکش نسبت به مدرکات عقلی و حسی، کتاب کبیر است مانند عالم کبیر، بلکه اکبر از آن (ملاصدرا، ۱۳۸۳، ج ۱: ۲۹۲).

ملاصدرا پس از این توضیح که هرچه در عالم صورت است، مثال و نمونهٔ آن در عالم معانست و هرچه در عالم معانست، مثال و نمونهٔ آن در عالم حق است، تصریح می‌کند که هیچ‌چیزی در عوالم وجودی خلق نشده، مگر اینکه مثال و نمونهٔ آن در عالم انسانی وجود دارد و نفس انسان به لحاظ ذات، صفت، فعل و آثار، مثال باری تعالی است. (ملاصدرا، ۱۳۶۶: ۱/۶-۳۶-۳۵). صدرا از این مثال بودن، نتیجه می‌گیرد که جوهر نفس آدمی، تمام افعال غیبی و ظاهری، داخلی و خارجی خود را شامل می‌شود (ملاصدرا، ۱۳۶۶، ج ۶: ۳۶؛ راستین، حسینی شاهروردی، ۱۳۹۹: ۱۵۳).

به نظر می‌رسد این عبارات و نیز عبارات دیگری که نفس انسان را دارای عالمی می‌داند که شامل همه چیز می‌شود، شاهدی بر نظریهٔ انکشاف نفس باشد؛ از

ج ۳: ۳۱۱، تعلیقه هادی سبزواری).

از این رو علم بسیطی که در نفس حضور دارد فاقد ماهیت است اما تجلی نفس در مرتبه حس و خیال، ماهیات حسی و خیالی را پدید می آورد. در این مرتبه، نفس، فاعل و ایجادکننده صور ذهنی است و این صور ذهنی چیزی نیستند جز آنچه نفس به نحو بالاتر و به صورت بسیط در ذات خود واجد است. بنابراین صور ادراکی به نحو اعلی و اشرف برای نفس حضور دارند و نفس می تواند این صور را ایجاد نماید (عسکری، ۱۳۸۶: ۱۵۰).

توضیح اینکه با پذیرش نقش فاعلی نفس نسبت به مدرکات جزئی، و توجه به این اصل که فاعل و علت شیء، فاقد آن شیء و کمالش نیست، نفس در مرتبه ذات خود و در وجود خویش، واجد کمال صور علمی ای است که به او قیام صدوری دارند. بنابراین اینگونه نیست که نفس صور جزئی را از عاملی بیرون از خود دریافت کند و یا از مواد خارجی انتزاع نماید، بلکه تمامی این مدرکات در درون خود نفس هستند و نفس از ابتدا واجد آنهاست؛ البته وجود این علوم قبل از ادراک، وجودی اجمالی است و پس از ادراک، تفصیلی. به عبارت دیگر، نفس به هنگام ادراک، آنچه را که

از قبل در باطن خویش داشت، ظاهر می کند و عیان و آشکار می سازد. همچنان که در مورد علیت و فاعلیت، صدرا قائل است به بازگشت آن به تجلی و تشأن و اینکه موجودات ظهورات حق - تعالی هستند. (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۱۷۲) بنابراین دیدگاه فاعلیت، تلطیف شده و در نهایت، به نظریه «انکشاف نفس» تحویل می شود (راستین، حسینی شاهروردی، ۱۳۹۹: ۱۵۱).

از این رو، او آنجا که نفس را نسبت به صور جزئی، شبه به فاعل می داند تا قابل، نفس را مثال خدای متعال معرفی کرده و صاحب مملکتی می داند که واجد تمام آن چیزی است که در مملکت ربوبی قرار دارد (صدرالمآلهین، ۱۳۸۸: ۱۵۱)؛ از این رو صریحاً می گوید تمام ادراکات و مشاهدات انسان چه در دنیا و چه در آخرت، ادراک و مشاهده همان چیزی است که در درون وجود و ذات او قرار دارد:

«هر آنچه را که انسان در این عالم می بیند، تنها و تنها در ذات خود و در صقع ملکوت خویش می بیند، چه رسد به هنگام ارتحال به سرای آخرت. نفس، هیچ - چیزی را خارج از ذات خود و عالم خود نمی بیند و عالمش نیز خارج از ذاتش نیست» (ملاصدرا، ۱۳۶۳: ۵۸۵).

۲-۲. ادراک کلیات

ملاصدرا در اینکه نفس چگونه حقایق اشیا را درمی‌یابد، بیان می‌کند که نفس با فنای از خود و اندکاک در عقل فعال، به جهت اتحادی که با آن پیدا می‌کند، می‌تواند اشیا را آن‌چنان‌که هستند، مشاهده نماید (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۶۰-۳۵۹). او می‌گوید: «عارف محقق درمی‌یابد که ادراک حقایق اشیا به سبب اتصال تامی است که نفس را از جهت فنایش از ذات خود و فرورفتن (اندکاک) موجش در دریای وجود و بقایش بدان، او را به مبدأ متصل می‌کند» (ملاصدرا، ۱۹۸۱، ج ۲: ۳۵۹). در بیان علامه حسن‌زاده اتحاد اندکاک ناظر به همین معناست؛ به این شرط که عقل فعال را موجودی خارج از نفس تصور نکنیم، بلکه آن را شأنی از شئون نفس ناطقه بدانیم که در مقام بساطت نفس حضور دارد (حسن‌زاده، ۱۳۶۴: ۲۰۲).

مراد علامه از اندکاک، اندکاک همه مدرکات در بساطت نفس است؛ به طوری که با حصول شرایط می‌توانند از مقام اندکاک به در آمده و به انکشاف درآیند. نکته این بیان آن است که مراد از اتحاد اندکاک، اندکاک نفس در معلوماتش نیست، بلکه این معلومات نفس هستند که در نفس منکک‌اند (غفاری و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۲۳).

بنابراین، مسیری که انسان به سمت

کمال می‌پیماید، بیرون از او نیست؛ بلکه سیری باطنی است و در این سیر باطنی، نفس به تدریج، همان کمالاتی را که در عالم خود داراست، از بطون و درون خود به ظهور و تفصیل می‌رساند و به تدریج از آنان پرده برمی‌دارد و بر خود «منکشف» می‌شود. درواقع، نفس پیوسته در حال خروج از اجمال به تفصیل است و از نظر صدرا، تفاوت مجمل و مفصل، تفاوت به خاطر وجود یا نبود یک امر زائد در یکی از دو طرف نیست، بلکه مانند «حد» و «محدود»، یک حقیقت هستند که به دو اعتبار و از دو منظر، متفاوت به نظر می‌رسند (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۱۹؛ راستین، ۱۴۰۲: ۱۸۹).

۳. نظریه ناخودآگاه جمعی در روان‌شناسی یونگ

به عقیده یونگ، روان انسان دارای دو سطح خودآگاه (هشیار) و ناخودآگاه (ناهشیار) است. خودآگاه امری است که انسان به آن واقف است و گویا انسان بر روی آن کنترل دارد (یوحناپی، ۱۳۹۹: ۸۳)؛ لکن «ضمیر آگاه تنها نوک کوه یخ روان آدمی را تشکیل می‌دهد» بنابراین قسمت ناخودآگاه بشر از قسمت خودآگاه او بسیار عظیم‌تر است (یوحناپی، ۱۳۹۹: ۸۵).

به نظر یونگ ضمیر ناخودآگاه به دو لایه تقسیم می‌شود: لایه فردی و لایه جمعی؛ لایه فردی به احیای قدیمی‌ترین مضامین دوران کودکی ختم می‌شود؛ لایه جمعی شامل زمان پیش از کودکی است، یعنی شامل مضامین بازمانده حیات اجدادی است. این مضامین در ضمیر ناخودآگاه جمعی همچون سایه به نظر می‌رسد، زیرا از زندگی فرد مایه نگرفته است. طبق دیدگاه یونگ وقتی که واپس رفتن انرژی از زمان‌های کودکی فراتر می‌رود، آن وقت از آثار و بستر بازمانده اجدادی سر در می‌آورد و به شکل صورت-های اساطیری درمی‌آید که همان نمونه‌های دیرینه است. آن وقت دنیای روحانی که از پیش تصورش را نکرده بودیم، در نهان ما گسترش می‌یابد و مضامین روان‌شناختی خاصی پدید می‌آید. این نمونه‌های دیرینه، چنان جذاب هستند که وقتی که آن‌ها را بشناسیم، درمی‌یابیم چرا میلیون‌ها انسان با فرهنگ به عرفان و سیر و سلوک در آفاق و انفس پناه می‌برند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۰۵).

به عقیده یونگ، آینده از مدت‌ها پیش در ضمیر ناخودآگاه آماده می‌شود و به همین سبب است که اشخاص روشن‌بین و آینده‌بین می‌توانند پیشاپیش آن را پیش‌بینی کنند (یونگ، ۱۳۹۰: ۲۷۲).

بر این اساس وی بیان می‌کند همانگونه که بدن انسان دارای مجموعه‌اندامی مشترک و فراسوی هرگونه تفاوت نژادی است، به-همان صورت روان انسان هم دارای یک جوهر مشترک و فراتر از مجموعه تفاوت‌های فرهنگی است. این بنیاد یا جوهر مشترک ناخودآگاه جمعی نامیده می‌شود (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۸-۲۷).

ناخودآگاه جمعی را به سادگی می‌توان بیان روانی هویت مغز دانست که به تمام تفاوت‌های نژادی بی‌اعتناست. این موضوع تبیین‌کننده مشابهت و گاهی هویت میان مضامین اسطوره‌ها و نمادها و امکان ارتباط مشترک انسان به گونه‌ای گسترده هست. خطوط گوناگون پیشرفت روان از پیکره‌ای مشترک و یگانه آغاز می‌شود که ریشه‌هایش در ژرف‌ترین گذشته‌های دور جای دارند. این موضوع توجیه‌گر همگرایی روان‌شناختی ما با حیوانات نیز است (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۸).

«ناخودآگاه جمعی» گنجینه‌ای است از خاطره‌آثاری که آدمی از نیاکان بسیار دوردست و حتی رده‌های تکاملی غیرانسانی (حیوانی) خود به ارث برده است. این آثار مربوط به مشهودات حسی و مدرکاتی هستند که بر ذهن نیاکان بشر عارض گردیده‌اند و در نسل‌های متوالی تکرار شده و به تجربه

پیوسته‌اند و چکیده و عصاره تحول و تکامل روانی نوع انسان را تشکیل داده‌اند.

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

آن‌ها را ظاهراً فراموش می‌کند. در صورتی که «الگوهای باستانی» یونگ، در همین دنیای مادی بر اثر تجارب نیاکان به تدریج تشکیل یافته و در نوع بشر ریشه‌گیر شده، سرمایه‌ای را تشکیل داده و از نسلی به نسل دیگر منتقل گردیده‌اند؛ این مفاهیم در همه افراد بشر یکسانند. علت این یکسانی به اعتقاد یونگ یکسانی «ساختمان مغز» نژادهای مختلف آدمیان و ناشی از تحول مشترک آنان است. یونگ «انتقال ارثی» الگوهای باستانی را غیرقابل تردید می‌داند. با وجود همه دلایلی که یونگ آورده است، انتقال ارثی صفات و تجارب نیاکان به صورت الگوهای باستانی، تاکنون مورد تردید بسیاری از زیست‌شناسان بوده است ولی نظریات نوینی در سال‌های اخیر در خصوص امکان ژنتیکی شدن صفات و مفاهیم اکتسابی و یادگیری‌شده به جهان علم عرضه شده‌اند که مؤید نظریات یونگ هستند (بتولی، ۱۳۷۷: ۲۲-۲۵).

به نظر یونگ «ناخودآگاه جمعی» که از الگوهای باستانی یعنی از تجارب بر روی هم انباشته‌شده نسل‌های گذشته تشکیل یافته، نیرومندترین سیستم‌های روان آدمی است و ایگو و ناخودآگاه فردی را تحت الشعاع قرار می‌دهد. لذا پایه‌های ایگو و ناخودآگاه فردی

و رسوم دینی، علائم روان‌نژندی و روان-پریشی و آثار هنری حاوی بسیاری از موارد الگوهای باستانی هستند و از این‌رو بهترین منبع برای شناخت آن‌ها به‌شمار می‌روند (بتولی، ۱۳۷۷: ۲۴).

۴. ادراک و آگاهی طبق نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ

طبق نظر یونگ، خودآگاه، خود را نمی‌آفریند بلکه از ژرفای ناشناخته‌ها تراوش می‌کند. ناخودآگاه در دوره کودکی به-تدریج بیدار شده و در سراسر زندگی و هر صبح از ژرفای خواب و از وضعیت ناخودآگاه بیدار می‌شود؛ مانند کودکی است که هر روز از رحم آغازین ناخودآگاه تولد می‌یابد. در واقع پژوهش‌های دقیق‌تر نشان می‌دهد که خودآگاه نه تنها به‌وسیله ناخودآگاه نفوذپذیر است بلکه پیوسته از آن و در قالب انگاره‌های بی‌شمار خودبه‌خودی و ظهور اندیشه‌های ناگهانی تأثیر می‌گیرد (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۵۱؛ یونگ، ۱۳۷۹: ۴۰).

از این‌رو می‌توان با گوته هم‌عقیده بود که هرچه برون است، درون نیز هست؛ اما این درون که خردگرایی نوین مشتاقانه می‌خواهد از برون استخراجش کند دارای ساختار ویژه خود و مقدم به هر تجربه خودآگاه و حتی

بر روی ناخودآگاه جمعی بنا گذاشته شده‌اند و علم ما از عالم خارج تا حد زیادی مطابق قالب‌ها یعنی الگوهای باستانی موجود در این ناخودآگاه است (بتولی، ۱۳۷۷: ۲۵).

الگوهای باستانی در کنار خاطره‌ها و تجارب شخصی آدمی قرار می‌گیرند و شخصیت او را همیشه و در همه‌جا پایه‌گذاری می‌کنند. بدین ترتیب «الگوهای باستانی» که مبنای درک عالم به وجهی معین هستند از یک‌سو و عالم واقعی از سوی دیگر توأمان جهان‌بینی انسان را میسر می‌سازند. این دو عامل باهم مطابقت دارند، زیرا الگوهای باستانی خود محصول تجارب نوع انسان از عالم واقع هستند، و این تجارب یا جهان‌بینی‌ها تقریباً همان‌هایی هستند که هر فرد زنده‌ای در هر زمان و در هر نقطه‌ای از عالم خواهد داشت (بتولی، ۱۳۷۷: ۲۳).

تعداد الگوهای باستانی بسیار زیاد است؛ درواقع این الگوها ذخایر گران‌بهای تجارب نیاکان ماست که طی میلیون‌ها سال گرد هم آمده‌اند؛ آن‌ها طنین رویدادهای ماقبل تاریخ هستند که هر قرن و زمانه به آن‌ها تنوع و تفاوت بسیار ناچیزی می‌افزاید (خیرآبادی، ۱۳۹۶: ۱۰).

به عقیده یونگ، اساطیر، رؤیاها، آداب

ناخودآگاه است. روان به محرمانه‌ترین بخش پرراز و رمز زندگی تعلق دارد و مانند هر سازمان زنده دارای ساختار و شکل ویژه خویش است (یونگ، ۱۳۷۹: ۱۸).

ناخودآگاه، روانی است که خود را برای آموزش دیدن در اختیار کسی قرار نمی‌دهد. از این رو ناخودآگاه جدا از هرگونه اراده ذهنی قلمروی فسادناپذیری از طبیعت است و همواره خواهد بود. قلمروی پوشیده که گرچه گاه می‌توانیم نجوایش را بشنویم اما همواره از چنگ ما می‌گریزد (یونگ، ۱۳۷۹: ۴۶-۴۵).

خودآگاه درست مانند طوطی دست-آموز آماده یادگیری رفتار می‌کند اما این مسأله درباره ناخودآگاه صدق نمی‌کند و درست به همین سبب قدیس اگوستین از خدا سپاسگزاری می‌کند که او را مسئول خواب‌هایش نکرده است.

خواب، برون‌فکنی فرایند روانی ناخودآگاه، غیرارادی و خارج از قدرت نفوذ خودآگاه است و بیانگر حقیقت و واقعیت درونی آنگونه که هست می‌باشد و نه آنگونه که فرض می‌کنیم و یا میل داریم بل به صورتی که وجود دارد. (یونگ، ۱۳۷۹: ۷۶). یونگ، خواب را نوعی از پیام ضمیر

ناخودآگاه می‌داند؛ گاه حتی برتری حالت خواب و رؤیا بر حالت بیداری معقول به نظر می‌رسد؛ چراکه در حالت بیداری امکان توجه و تمرکز کامل، به اندازه حالت خواب و دسترسی داشتن به حالت ناخودآگاه وجود ندارد (مشتاق مهر، دستمالچی، ۱۳۸۸: ۱۴۰-۱۴۱).

عالم خواب و رؤیا به دلیل دخالت نداشتن عقلانیت در آن، برای رسیدن به «حقیقت درونی» بسیار ارزشمند است. یک خواب می‌تواند در چند بخش به ظهور برسد یا می‌تواند تصحیح و تکمیل شود (مشتاق مهر، دستمالچی، ۱۳۸۸: ۱۴۲).

مکاشفات و تصویرهای عالم خواب، رابطه تنگاتنگی با حالات روحی فرد دارد و همه وقایع آن از روح فرد الهام می‌گیرد (مشتاق مهر، دستمالچی، ۱۳۸۸: ۱۴۲).

خواب در عرفان نیز منبع معرفت و ادراک برتر شمرده می‌شود که با کم‌شدن شواغل حواس ظاهری، حجاب بین نائم و لوح محفوظ کنار می‌رود و صورت‌های غیبی مرتبط با حالات انسان ظهور می‌کند. هدایتگری خواب، پیوند بین حقایق خواب و بیداری را محکم‌تر می‌کند؛ یعنی کاربرد خواب و پیام آن در عرفان به‌طور مستقیم

کامل نمایش دهند، همان طوری که ارتباطات اندام‌های حسی دنیای بیرون را حکایت نمی‌کنند (فروید، ۱۳۸۲: ۶۴۸؛ دادجو، ۱۳۹۲: ۶۷).

۵. کنش متعالی راه آگاهی از ناخودآگاه

مذاکره و مقابله با ضمیر ناخودآگاه، فرایندی است که شخص همچون جریانی که بر او اثر می‌گذارد احساسش می‌کند یا مانند کاری است که انجامش می‌دهد. این کیفیت را کنش متعالی می‌خوانند زیرا کنش همچون پلی که بر ستون‌هایی استوار باشد بر داده‌ها و معلوماتی استوار است که برخی واقعی و برخی خیالی است یا برخی خردگرایانه و برخی خردستیز است. این پل بر روی شکاف فراخی که میان ضمیر ناخودآگاه و ضمیر آگاه وجود دارد، ساخته شده است. این کنش متعالی فرایندی طبیعی است یا نوعی تظاهر و تجلی انرژی است که خارج از تنش میان دو قطب اضداد، آزاد شده است و در سلسله پدیده‌هایی که در خواب و رؤیا پیدا می‌شود تجسم پیدا می‌کند (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۰۹).

اگر بتوان کنش متعالی را برقرار ساخت، جدایی با خود پایان می‌پذیرد و فرد می‌تواند از ثمرات مناسب ناخودآگاه بهره‌مند شود.

متوجه زندگی و انتخاب مسیر و شیوه حرکت کردن در آن است. (مشتاق مهر، دستمالچی، ۱۳۸۸: ۱۴۳-۱۴۴).

تکرار رؤیاها و ادامه یافتن و کامل شدن آن‌ها، نشانه‌ای از دوام فعالیت‌های ناخودآگاه در بیداری، و اعتبار و صحت پیوند فطرت آدمی در خواب با عالم غیب است (مشتاق مهر، دستمالچی، ۱۳۸۸: ۱۴۵).

انسان در تجربه رؤیاها با چیزهای کاملاً متفاوت با سطح آگاه فعالیت روانی مواجه می‌شود که بسیار عمیق، پنهان، وسیع و به‌طور شگفت‌انگیزی قدرتمند است. این همان حوزه ناآگاه و ضمیر ناخودآگاه انسان است که می‌توان قلمروی ناخودآگاه را زیرزمین اسرارآمیز ذهن نامید؛ انبار تاریکی که برای زندگی در طبقه بالا ضروری است (فروید، ۱۳۸۲: ۱۰۷). از منظر تاریخی، مطالعه بر روی خواب باعث شد روان‌شناسان به بررسی جنبه‌های ناخودآگاه انسان بپردازند (یونگ، ۱۳۸۷: ۲۰) و نتیجه این تلاش‌ها آن شد که توانستند به وجود ضمیر ناآگاه انسان پی ببرند، چنان‌که فروید می‌گوید ناخودآگاه، واقعیت روانی راستین است. این واقعیت در درونی‌ترین طبیعتش برای ما به اندازه واقعیت‌های دنیای بیرون ناشناخته است و یافته‌های آگاهی نمی‌توانند آن را به طور

همین که جدایی میان اجزای مختلف روان به پایان می‌رسد ناخودآگاه به کمک انسان می‌آید. ضمیر ناخودآگاه، امکاناتی را در خود دارد که وجدان آگاه هرگز به آن‌ها دسترسی ندارد. همه محتوها و مضامین متعالی و فراموش شده در درون اوست و نیز همه فرزاندگی‌هایی را که در بوته تجربیات هزاران ساله گذشته و در ساختار نمونه‌های دیرینه گذارده شده است در نهاد خود دارد (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۵۹-۱۶۰).

جریان کنش متعالی موجب شکوفایی بذره‌های انسانی است که در وجود فرد نهفته است. گاه ممکن است کنش متعالی بدون اطلاع فرد جریان یابد یا با وجود مقاومت‌هایش بر او تحمیل گردد؛ معنی و هدف این فرایند تحقق جامع شخصیتی است که از پیش سیمایش در نطفه‌ای چنین ترسیم شده است. آنچه مطرح است این است که کلیت بالقوه اولی شکوفا گردد. نمادهایی که ضمیر ناخودآگاه برای این کار به کار می‌برد همان‌هایی است که همیشه بشریت برای بیان کلیت، کمال و تمامیت به کار برده است (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۵۱-۱۵۲).

هر قدر خودآگاه ما همراه با اراده آگاهش نیرومندتر و مستقل‌تر شود،

ناخودآگاه بیشتر پس می‌نشیند و موقعیت برای تکامل خودآگاه سهل‌تر می‌شود تا خود را از الگوهای بنیادین ناخودآگاه رها سازد. او با دستیابی به آزادی، مرزهای غریزه‌گرایی محض را درمی‌نوردد و سرانجام به وضعیت تقلیل‌یافته غریزه‌گرایی دست می‌یابد (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۹).

۶. ش‌ب‌ه‌ت‌های نظریه انکشاف نفس ملاصدرا و نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ

۱. هر دو نظریه در مورد تحول و تکامل نفس، هرچند از منظرهای متفاوت، به مفهوم تحولات درونی انسان پرداخته‌اند.

۲. مطابق تصویر انکشافی، جریان کمالات انسان در طول زندگی، جریان اکتسابی نیست، بلکه ظهور دارایی‌های پیشین نفس، و درآمدن آن‌ها از اجمال به تفصیل است. به عبارت دیگر، مسیر حیات انسانی، برای رسیدن به کمال نیست، بلکه برای انکشاف کمال در وجود آدمی است (غفاری و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۲۴). در نظریه ناخودآگاه جمعی یونگ نیز خودآگاه از درون ناخودآگاه تراوش می‌کند. به عبارتی در این نظریه (در حوزه الگوهای باستانی) نیز جریان کمالات انسان اکتسابی نیست بلکه ظهور دارایی‌های پیشین انسان است (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۵۱؛ یونگ، ۱۳۷۹: ۴۰).

گرفت؛ چراکه از طریق کنش متعالی می توان از محتواهای ناخودآگاه آگاه شد (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۰۹). از طریق اتحاد با عقل فعال نیز علوم و معارف از مرتبه بطون به مرتبه ظهور می رسد (غفاری و دیگران، ۱۴۰۰: ۱۲۳).

۶. از دیدگاه یونگ، خواب می تواند راهی برای دسترسی به مفاهیم ناخودآگاه باشد؛ در فلسفه ملاصدرا و عرفان نیز خواب راهی برای کشف باطن انسان است. از دیدگاه ملاصدرا، خواب پدیده ای است که طی آن نفس قوی تر و تواناتر می شود؛ لذا بسیاری از حالاتی را که در بیداری به جهت اشتغال به امور جسمانی از آن غافل بوده را مشاهده می کند و بر برخی از امور غیبی مطلع می شود و به طور کلی به نحوی خاص با عقول مجرد و یا عالم مثال پیوند می خورد (ملاصدرا، ۱۳۸۸: ۳۴۶؛ تورانی، ۱۳۹۸: ۴۰). البته با همان تفسیری که در ارتباط عقل و نفس انسان مطرح شد.

۷. طبق ایده کوه یخی ناخودآگاه بخشی بسیار وسیع تری نسبت به خودآگاه است؛ در نظریه انکشاف نیز علوم و معارفی که در مرتبه اجمال و بطون قرار دارند بسیار وسیع تر از میزان معارفی هستند که به مرتبه ظهور و تفصیل رسیده اند.

۳. در نظریه انکشاف از مفاهیمی مانند اجمال و بطون برای معارفی که انسان به آن آگاهی ندارد استفاده می شود و از مفاهیمی مانند تفصیل و ظهور برای مرتبه ای که انسان می تواند نسبت به این مفاهیم آگاهی داشته باشد استفاده می شود. (ملاصدرا، ۱۳۸۷: ۲۱۹؛ راستین، ۱۴۰۲: ۱۸۹) این مفاهیم را می توان معادل مفهوم ناخودآگاه و خودآگاه در نظریه یونگ دانست.

۴. یونگ معتقد است خودآگاه از درون ناخودآگاه تراوش می کند. از این رو خودآگاه نه تنها به وسیله ناخودآگاه نفوذپذیر است بلکه دائماً از آن و در قالب انگاره های بی شمار خودبه خودی و ظهور اندیشه های ناگهانی تأثیر می گیرد. (یونگ، ۱۳۹۳: ۲۵۱؛ یونگ، ۱۳۷۹: ۴۰) چنانکه در نظریه انکشاف نیز بیان می شود، علم در حقیقت ظهور بطون است یا به عبارتی درآمدن از اجمال به تفصیل است. از این رو نفس آنچه را در نهان خویش به نحو مجمل دارد، به گونه مفصل آشکار می سازد و در فرایند معرفت نیز کمال علمی از درون می جوشد و در حقیقت، وجود نفس بر خودش منکشف می گردد (راستین، ۱۴۰۰: ۱۵۸).

۵. کاربرد مفهوم کنش متعالی را می توان تاحدودی معادل اتحاد با عقل فعال در نظر

۷. تفاوت‌های نظریهٔ انکشاف نفس ملاصدرا و نظریهٔ ناخودآگاه جمعی یونگ

تفاوت‌ها مربوط به تفاوت در مبانی این دو اندیشمند است؛ ملاصدرا با توجه به دید عقلانی و عرفانی معارف انسانی را در بعد فرامادی تبیین می‌کند و یونگ با توجه به دید تجربی در روان‌شناسی حوزهٔ معارف انسانی را به ماده محدود می‌کند.

۱. معارفی که در نظریهٔ انکشاف مطرح می‌شود محدود به آنچه نیاکان بشر کسب کرده‌اند نمی‌شود؛ چرا که چنین تفسیری از معارف انسانی ضمن محدودیت اما خطا و مطابق نبودن با واقعیت را نیز داراست در حالی که در نظریهٔ یونگ این معارف و علوم به آنچه موجودات در طول حیات کسب کرده و به نسل بعد انتقال می‌دهند، محدود می‌شود (بتولی، ۱۳۷۷: ۲۲-۲۵).

۲. یونگ معتقد است یادگیری‌های موجودات زنده در دوران‌های گذشته و در رده‌های پایین‌تر تکاملی و پیش از انسان به اضافهٔ یادگیری‌های بشر از ابتدای پیدایش انسان تاکنون همه و همه می‌توانند به صورت مفاهیم کلی نمادها و سنبل‌ها و صور مثالی به زیرین‌ترین لایه‌های ناخودآگاه فرستاده شوند در آنجا ثبت و ضبط و نگهداری

گردند خلاصه و عصارهٔ تحول و تکامل روانی نوع انسان را تشکیل دهند و به نسل‌های بعدی به ارث برسند (بتولی، ۱۳۷۷: ۶۰). منظور و مقصود یونگ از به ارث رسیدن الگوهای باستانی و تشکیل ناخودآگاه جمعی در نسل‌های انسانی به صورت پی‌درپی و مستمر دقیقاً جنبهٔ زیستی این مفهوم است که در حوزهٔ علم ژنتیک قرار می‌گیرد (بتولی، ۱۳۷۷: ۱۴۶)؛ اما در نظریهٔ انکشاف، این علوم در نفس انسان و در بُعد روحانی اوست. در حقیقت علم مساوق با وجود یا وجود مجرد است. به هر حال انتقالی اتفاق نمی‌افتد بلکه از ابتدا وجود داشته است.

۳. با توجه به انتقال ارثی علوم در نظریهٔ یونگ، محدودهٔ ناخودآگاه جمعی در حال گسترش است. در هر نسل اطلاعاتی اضافه می‌شود و به نسل‌های بعدی انتقال پیدا می‌کند؛ اما در نظریهٔ انکشاف علوم و معارف در هر نسل اضافه نمی‌شود. انسان از ابتدا همهٔ علوم را دارد و تفاوتی از این جهت بین نسل‌ها وجود ندارد.

۴. همچنین با توجه به انتقال ارثی علوم در نظریهٔ یونگ، این نظریه در بعد مادی انسان مطرح می‌شود در حالی که نظریهٔ انکشاف در بعد مجرد و روحانی انسان ظهور پیدا می‌کند.

بازتاب شخصیت خود فرد نیست بلکه می-تواند حاکی از دنیای خارج باشد مانند رؤیاهای صادقه (ملاصدرا، ۱۳۸۳: ۴۳۶).

نتیجه‌گیری

اندیشمندان و فلاسفه بزرگی در مورد مسأله آگاهی و ناآگاهی بحث کرده‌اند اما این مسأله تا عصر یونگ و استادش فروید به-عنوان اصطلاحی شناخته‌شده در عرصه علم تجربی مطرح نبوده است. در فلسفه ملاصدرا نیز این اصطلاحات را می‌توان با مفاهیم فلسفی اجمال و تفصیل و بطون و ظهور معادل دانست. ملاصدرا در مورد چگونگی علم نفس نظرات مختلفی بیان کرده است که در خصوص علم به جزئیات یا همان ادراک حسی و خیالی معتقد است از طریق اختراع یا انکشاف نفس علم و شناخت حاصل می‌شود و در خصوصی ادراک کلیات معتقد است که از طریق اتحاد نفس با عقل فعال انسان حقایق را درک می‌کند. همین نظریات ملاصدرا را می‌توان در پرتو نظریه انکشاف به صورت دقیق‌تر و عمیق‌تری مطرح کرد. به-گونه‌ای که علم نفس به ادراکات جزئی و کلی رسیدن از مرتبه اجمال به تفصیل باشد. معادل آنچه یونگ در نظریه ناخودآگاه جمعی مطرح می‌کند. گرچه این نظریه

۵. ملاصدرا بر شناخت شهودی و حضوری از حقیقت تأکید دارد که از طریق سیری معنوی به دست می‌آید اما یونگ بر تحلیل روانی و بررسی الگوهای ناخودآگاه تأکید دارد که از طریق تحلیل رویاها، اسطوره‌ها و ... به شناخت منجر می‌شود.

۶. در فلسفه ملاصدرا، شناخت و کمال نفس در نهایت به ارتباط با خداوند و معرفت الهی ختم می‌شود؛ اما در نظریه یونگ، مفهوم خدا به عنوان الگوی باستانی و ساختار روان-شناختی تحلیل می‌شود تا واقعیتی متافیزیکی. از این رو در نظریه ملاصدرا، معرفت نفس مطابق با واقع هست اما در نظریه یونگ مطابقت با واقع در نظر گرفته نشده است.

۷. نظریه انکشاف نفس ملاصدرا ریشه در فلسفه اسلامی دارد و بر مفهوم تعالی روحانی و معنوی تأکید می‌کند؛ اما نظریه یونگ بیشتر به روان‌شناسی تحلیلی مرتبط است و به بررسی ساختارهای ذهنی و ناخودآگاه انسان می‌پردازد.

۸. تفاوتی که در بحث خواب بین نظریه انکشاف و نظریه ناخودآگاه یونگ وجود دارد این است که یونگ شخصیت ذهنی فرد را بر اساس خواب و رؤیا تجزیه و تحلیل می-کند و برای خواب واقعیتی فراتر از این قائل نیست اما رویاها در اندیشه ملاصدرا صرفاً

رشد و کمال انسان است، اما با توجه به اینکه هردو نظریه در خصوص تحولات وجود انسان بحث می‌کنند می‌توان از نظریات فلسفی ملاصدرا در حیطه روان‌شناسی نیز استفاده کرد.

محدودتر از نظریه ملاصدراست و شامل تمامی علوم نمی‌شود اما این نظریه را می‌توان با استفاده از نظریه انکشاف تکمیل و تصحیح کرد. از این رو گرچه این دو نظریه تفاوت-هایی با یکدیگر دارند، یکی در حیطه روان-شناسی در پی تحلیل هویت روانی انسان است و دیگری در حیطه فلسفی در پی چگونگی

ملاحظات اخلاقی:

حامی مالی: این پژوهش هیچ کمک مالی از سازمان های تأمین مالی دریافت نکرده است.

تعارض منافع: طبق اظهار نویسندگان، این مقاله تعارض منافع ندارد.

برگرفته از پایان نامه / رساله: این مقاله مستخرج از رساله/پایان نامه نمی‌باشد.

منابع

دادجو، یدالله. (۱۳۹۲). «نسبت پدیده وحی

با معرفت‌های نشئت گرفته از ضمیر

ناخودآگاه انسان». پژوهش‌های فلسفی -

کلامی، سال پانزدهم، شماره ۱.

دکارت، رنه. (۱۳۷۶). فلسفه دکارت: شامل

یک مقدمه تحلیلی و ترجمه سه رساله

(منوچهر صانعی دره‌بیدی، مترجم؛

چاپ اول). تهران: انتشارات بین‌المللی

الهدی.

راستین، امیر. (۱۴۰۰). «مبانی و شواهد

نظریه انکشاف نفس در حکمت

صدرایی». جستارهایی در فلسفه و

کلام، دوره ۵۳، شماره ۲ (پیاپی ۱۰۷).

راستین، امیر. (۱۴۰۲). «واکاوی معنای

بازگشت در معاد بر اساس تفسیر

انکشافی از حرکت جوهری نفس».

انسان‌پژوهی دینی، سال بیستم، شماره

۵۰.

راستین، امیر، و حسینی شاهرودی،

سیدمرتضی. (۱۳۹۹). «فاعلیت یا قابلیت

نفس در ادراک جزئیات و بررسی نتایج

حاصل از پذیرش هر یک در اندیشه

صدرای». آموزه‌های فلسفه اسلامی،

شماره ۲۶.

بتولی، سیدمحمدعلی. (۱۳۷۷). با یونگ و

سهروردی: مبانی فلسفی و

عصب‌شناختی نظریه یونگ. تهران:

انتشارات اطلاعات.

تورانی، اعلی. (۱۳۹۸). «بررسی مقایسه‌ای

مسئله خواب و رؤیا در شعاع اندیشه

ملاصدرا و علامه طباطبایی». جستارهایی

در فلسفه و کلام، سال پنجم، شماره ۱.

جوانمرد، غلامحسین. (۱۳۸۳). «ناهشیاری

فراتر از هشیاری». فصلنامه علامه (ویژه

شناخت)، شماره‌های ۳ و ۴.

حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۶۴). دروس

اتحاد عاقل به معقول (چاپ پنجم). قم:

بوستان کتاب.

خسروپناه، عبدالحسین، و مؤمنی،

حسام‌الدین. (۱۳۹۸). «بررسی و نقد

منابع معرفت از نظر صدرای دکارت».

آیین حکمت، سال یازدهم، شماره

مسلسل ۴۱.

خیرآبادی، فواد، و خیرآبادی، خبات.

(۱۳۹۶). «جایگاه الگوهای نژادی در

ضمیر ناخودآگاه جمعی». رویش

روانشناسی، سال ششم، شماره ۳ (پیاپی

۲۰).

- سوررئالیستی». ادبیات عرفانی و اسطوره‌شناختی، شماره ۱۶.
- ملاصدرا. (۱۳۶۳). مفاتیح الغیب (محمد خواجه‌ای، مقدمه و مصحح). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۶۶). تفسیر القرآن الکریم (محمد خواجه‌ای، محقق؛ چاپ دوم). قم: بیدار.
- ملاصدرا. (۱۳۸۳). شرح اصول کافی (محمد خواجه‌ای، محقق). تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- ملاصدرا. (۱۳۸۸). الشواهد الربوبیه فی المناهج السلوکیه (با حاشیه ملاحادی سبزواری؛ جلال‌الدین آشتیانی، مقدمه، تصحیح و تعلیق؛ چاپ پنجم). قم: بوستان کتاب.
- ملاصدرا. (۱۳۸۹). مجموعه رسائل فلسفی (سعید نظری توکلی، علی‌اصغر جعفری، مهدی دهباشی و کاظم مدیرشانه‌چی، محققان؛ زیر نظر سیدمحمد خامنه‌ای). تهران: بنیاد حکمت صدر.
- ملاصدرا. (۱۹۸۱). الحکمة المتعالیه فی الأسفار العقلیه الأربعة. بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- سعادت‌ی‌خمس، اسماعیل. (۱۳۸۸). «نسبت فلسفه کانت با فلسفه لایبنیتس». پژوهش‌های فلسفی، دوره ۳، شماره ۲۱۴، ۴۹-۷۰.
- شولتز، دوان پی.، و شولتز، سیدنی ال. (۱۹۸۷). تاریخ روان‌شناسی نوین (علی‌اکبر سیف و همکاران، مترجمان). تهران: رشد.
- عسکری، احمد. (۱۳۸۶). «نظریه ادراک در فلسفه ملاصدرا و جایگاه قیام صدور». نامه مفید، شماره ۵۹، ۱۳۷-۱۵۷.
- غفاری، شهریار، و دیگران. (۱۴۰۰). «تمهیدی بر نظریه انکشاف در معرفت نفس با تأکید بر فراوی از قرائت رایج از فلسفه ملاصدرا». انسان‌پژوهی دینی، سال هجدهم، شماره ۴۶.
- فروید، زیگموند. (۱۳۸۲). تفسیر خواب (شیوا رویگردان، مترجم). تهران: نشر مرکز.
- لایبنیتس، گوته‌فرید ویلهلم. (۱۳۷۵). منادولوژی (یحیی مهدوی، مترجم؛ چاپ اول). تهران: خوارزمی.
- مشتاق‌مهر، رحمان، و دستمالچی، ویدا. (۱۳۸۸). «مطالعه تطبیقی کارکرد ضمیر ناخودآگاه در تجارب عرفانی و

- ناجی، زهره سادات، و اکبریان، رضا. (۱۳۹۲). «بررسی مسئله حدوث یا قدم نفس از دیدگاه ملاصدرا و افلاطون». پژوهش‌های فلسفی — کلامی، سال چهاردهم، شماره‌های سوم و چهارم.
- یوحنایی، مسعود رضا. (۱۳۹۹). «نقد و بررسی خودآگاه و ناخودآگاه از نگاه سارتر و فروید». آفاق علوم انسانی، سال چهارم، شماره ۳۸.
- یونگ، کارل گوستاو، و دیگران. (۱۳۸۷). انسان و سمبول‌هایش (ابوطالب صارمی، مترجم). تهران: امیرکبیر.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۹). روح و زندگی (لطیف صدقیانی، مترجم). تهران: جامی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۰ الف). خاطرات، رؤیاها، اندیشه‌ها (پروین فرامرزی، مترجم؛ چاپ چهارم). مشهد: انتشارات آستان قدس رضوی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۰ ب). روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه (محمدعلی امیری، مترجم؛ چاپ ششم). تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۳). روان‌شناسی و شرق (لطیف صدقیانی، مترجم؛ چاپ سوم). تهران: جامی.