

بازخوانی غزلیات شمس از منظر کهن‌الگوی نَفَس در اندیشه یونگ

بهنام صادقیان کلو*

دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه علامه طباطبائی، تهران، ایران

(تاریخ دریافت: ۱۳۹۵/۰۲/۲۶؛ تاریخ پذیرش: ۱۳۹۶/۰۷/۲۲)

چکیده

در روانشناسی تحلیلی یونگ، نَفَس (Self) یکی از اصطلاحات بسیار حائز اهمیت است. از نظر او، نَفَس کهن‌الگویی است که می‌توان آن را مبنای قوام یافتن فرد دانست. مطابق با نظریه یونگ، هر یک از ما با گذشت زمان آرام آرام رشد می‌کنیم و با از سر گذراندن فرایندی که یونگ آن را «فردانیت» می‌نامد، آن کسی می‌شویم که هستیم. یونگ کل شخصیت را نَفَس می‌نامد. از منظر وی، نمی‌توان نَفَس را به طور کامل شناخت. نَفَس نماد تمامیت است و مسیح، نمونه کهن‌الگوی آن است؛ چراکه او مظهر تمامیتی از نوع الهی است. یونگ برای نَفَس ویژگی‌های مختلفی را برشمرده است. از طرفی، ما در غزلیات شمس مولوی و به طور کلی، در ادبیات عرفانی، با روح، جان یا دل مواجه هستیم که با الگویی که یونگ تعریف می‌کند، همخوانی دارد. در این مقاله، سعی کرده‌ایم علاوه بر تبیین کهن‌الگوی نَفَس از منظر یونگ، آن را با ویژگی‌های روح، جان یا دل در غزلیات شمس تطبیق دهیم و به بررسی ویژگی‌های آن پردازیم.

واژگان کلیدی: یونگ، کهن‌الگو، نَفَس، غزلیات شمس، مولوی.

* E-mail: aytak_guntak@yahoo.com (نویسنده مسئول)

مقدمه

کارل گوستاو یونگ (Carl Gustav Jung / ۱۸۷۵-۱۹۶۱ م.)، در ابتدا از شاگردان فروید بود، اما بعدها به دلیل اختلاف نظرش با فروید، در باب نظریه جنسیت، راه خود را از او جدا کرد و دست به تأسیس مکتبی زد که امروزه ما از آن با عنوان «روانشناسی تحلیلی یونگ» نام می‌بریم. پیش از یونگ، فروید (Sigmund Freud / ۱۸۶۵-۱۹۳۹ م.) با معرفی ضمیر ناخودآگاه (Unconscious) در انسان، نه تنها در حوزه علم روانشناسی، بلکه به طور کلی، در علوم انسانی، گام بزرگی برای مطالعه ابعاد مختلف انسان برداشته بود. وی با مطالعه بر بیماران خود متوجه شد که بیشتر بیماری‌های این افراد ریشه در «گذشته» آن‌ها دارد. فروید با انتشار کتاب *تعبیر رؤیا* به تبیین اهمیت ضمیر ناخودآگاه در انسان پرداخت. به اعتقاد او، رفتار ما انسان‌ها از بُعدی از ذهن ما ناشی می‌شود که فقط بخشی از آن جنبه آگاهانه دارد و بخش زیادی از آن ناآگاهانه است و اغلب به طور غیرمستقیم در رفتار ما بروز می‌کند. ضمیر ناخودآگاه از دیدگاه فروید، مخزن تمام امیال، هراس‌ها، خاطرات و انگیزه‌های غریزی است که ما به هر دلیل مجال بروز به آن‌ها نداده‌ایم و آن‌ها را واپس رانده‌ایم (ر.ک؛ پاینده، ۱۳۹۰: ۲۵۰).

البته ناگفته نماند که «منظور از "ضمیر ناخودآگاه"، صرفاً آن چیزی نیست که در حیطه ضمیر آگاه قرار نمی‌گیرد. ضمیر ناخودآگاه نظامی فرعی و پویاست؛ یعنی حوزه یا لایه‌ای از ذهن که بخشی از نظام گسترده نیروهایی متعارض را تشکیل می‌دهد» (رایت، ۱۳۷۳: ۹۸). فروید با مطالعه و تحقیقات خود متوجه می‌شود که عاملی در انسان فعال است که تن به خودآگاهی نمی‌دهد و یا به عبارتی، ذهن اجازه بروز آن را نمی‌دهد. ناخودآگاه از منظر وی، فردی است و از تجربیات کودکی انسان سرچشمه می‌گیرد. از همین جاست که اختلاف استاد و شاگرد شکل می‌گیرد و یونگ با مطرح کردن بخش دیگری از ناخودآگاه انسان، یعنی ضمیر ناخودآگاه جمعی (Collective Unconscious)، دست به تأسیس مکتب جدیدی می‌زند. یونگ معتقد بود ناخودآگاه انسان بسیار اسرارآمیز و پر از اندیشه‌ها و اتفاقات مربوط به آینده و گذشته است. این ناخودآگاه نه تنها در گذشته و آینده سیر می‌کند، بلکه می‌تواند به جهان ناخودآگاه جمعی نیز پا بگذارد. نمادهای به ارث رسیده، برخلاف گفته فروید، فقط مربوط به دوران کودکی انسان نمی‌شود و خبر از گذشته‌ای بسیار طولانی می‌دهد. «آنچه فروید نمی‌توانست بپذیرد این بود که یونگ بنیان

علی‌روان انسان را به زمینه‌هایی فراتر از تجربه فرد تعمیم می‌داد» (بیلسکر، ۱۳۹۱: ۴۳). در واقع، یونگ مدعی بود هرچند فرد به صورت آگاهانه با اسطوره‌ها سروکار نداشته باشد، برخی جنبه‌های اسطوره‌های کهن، مانند اسطوره‌های یونانیان، مصریان، رومیان و... در رفتار فرد تأثیرگذار خواهد بود. یونگ منکر ضمیر ناخودآگاه فردی نیست؛ وی ضمن قبول ناخودآگاه فرویدی، نقش ویژه‌ای برای اسطوره و فرهنگ در ناخودآگاه قائل است. از نظر یونگ، ناخودآگاه فردی به تنهایی قادر به تفسیر ناخودآگاه نیست و عوامل دیگری را در تفسیر ناخودآگاه دخیل می‌داند. وی ناخودآگاه را متشکل از دو لایه می‌داند:

۱- یکی حاوی مواد فراموش شده، برداشت‌ها و ادراکات متعالی است که برای رسیدن به خودآگاهی از انرژی ناچیزی برخوردارند... این بخش بیش و کم همان لایه سطحی ضمیر نا[خود]آگاه است که با آنچه فروید از ناآگاه مراد می‌کند، همانند است.

۲- لایه عمیق‌تر دیگری هم وجود دارد که کلی، جمعی و غیرشخصی است و با آنکه از خلال آگاهی شخصی خود را فرامی‌نماید، در همه آدمیان مشترک است. محتویات این لایه خاص، شخصی نیست و به هیچ فرد خاصی تعلق ندارد، بلکه از آن تمام افراد بشر است. پاره‌ای از رفتار و حالات در همه جا مشابه و در همگان یکسان است. ناآگاه جمعی... روان مشترکی از نوع وراثتی است که درون‌مایه‌ها و محتویات آن در طول عمر شخصی به دست نیامده است (مورنو، ۱۳۹۰: ۶).

از مطالب فوق دو نکته را می‌توان فهمید:

الف) یونگ هیچ مشکلی با بحث ناخودآگاه فردی ندارد و آن را می‌پذیرد، ولی کافی نمی‌داند و به یک نوع ناخودآگاهی دیگری نیز معتقد است که در میان همه آدمیان مشترک می‌باشد.

ب) ناخودآگاه شخصی از محتوایی تشکیل یافته است که زمانی در خودآگاهی بوده‌اند و بعد فراموش یا سرکوب شده‌اند، ولی محتواهای مربوط به ناخودآگاه جمعی هرگز اکتسابی نیست. او بر این باور است که برای شناخت ضمیر ناخودآگاه باید به سراغ تفسیر رؤیا برویم. در رؤیا، نمادهایی وجود دارد که ما را از عناصر خاصی باخبر می‌کند؛ یونگ این عناصر را کهن‌الگو (Archetype) می‌نامد. او کهن‌الگو را اصل ثابت روان انسان و قدر مشترکی می‌داند که در مضامین جاودانی مذاهب، اساطیر و... می‌توان باز یافت

و آثار و نشانه‌هایش در آیین‌ها و افسانه‌ها باقی مانده‌است، «البته منظور یونگ از صورت مثالی (کهن‌الگو)، تصور یا تصویری موروثی نیست، بلکه دقیقاً آمادگی و استعداد پایدار روان برای بازآفرینی تصاویر مشابه، یعنی تصاویری است که عناصر اساسی و بنیانی هر گونه تجلی و تظاهر، خودآگاه یا ناخودآگاه روان به شمار می‌روند» (یونگ، ۱۳۹۱: ۱۴). از منظر یونگ، کهن‌الگوها بی‌شمارند؛ مانند تولد مجدد، ترس از تاریکی، مرگ و...، اما برخی از آن‌ها مانند نقاب (Persona)، سایه (Shadow)، آنیما و آنیموس (Anima and Animus)، پیر فرزانه (Wise Old Man)، و نَفَس (Self) در تجربه‌ها، رؤیاها و هنر بیشتر دیده می‌شوند. در ادامه این مقاله، به هنگام بحث از فرایند فردیت، اشاره‌گذاری به برخی از این کهن‌الگوها، و در باب کهن‌الگوی «نَفَس» نیز به تفصیل بحث می‌شود.

۱- پیشینه پژوهش

در باب پیشینه پژوهش می‌توان گفت که گرچه در زمینه نقد کهن‌الگوی مقالات نسبتاً زیادی نوشته شده‌است، ولی مقالاتی که به بازخوانی و یا به قول تری ایگلتون، بازنگاری متون کلاسیک فارسی از این منظر پرداخته باشند، بسیار کم و انگشت‌شمارند. در باب کهن‌الگوی نَفَس، بخش‌هایی از رساله «مولانا و مکاتب روانشناسی جدید» نوشته محمدعلی وفایی سور که (۱۳۷۶) به پژوهش حاضر نزدیک بوده که در برخی از موارد، از آن استفاده شده‌است.

۲- بحث و بررسی

چنان‌که اشاره شد، از منظر یونگ، برخی از کهن‌الگوها نمود بیشتری در رؤیاها، هنر، به‌ویژه ادبیات دارند. یکی از این آرکی‌تایپ‌ها که در دیدگاه یونگ به فرایند فردیت (Individuation Process) نیز مربوط می‌شود، کهن‌الگوی «نَفَس» است. پیش از پرداختن به این کهن‌الگو، لازم است اندکی در باب خود فرایند فردیت بحث شود تا جایگاه «نَفَس» در این فرایند مشخص گردد.

۱-۲) فرایند فردیت

فردیت به زبان ساده، یعنی فرد شدن، تحقق بخشیدن به استعدادها و پرورش دادن خویشتن. در فرایند فردیت، فرد تلاش می‌کند تا استعدادهای خود را شکوفا کند و آن‌ها را به فعلیت برساند. بنابراین، گرایش به تفرد، امری فطری و گریزناپذیر است، هرچند نیروهای محیطی می‌توانند به شکل‌گیری آن کمک کرده یا از آن جلوگیری کنند. از منظر یونگ، فرد برای دستیابی به فردیت، در مرحله نخست، باید نقاب خود را بیفکند؛ چراکه نقاب در واقع، پوششی است که خود برای پنهان ساختن ماهیت حقیقی خویش از جامعه ایجاد می‌کند. پس از پیراستن روح از لفافه‌های دروغین نقاب، «از نیروهای مخرب سایه آگاه می‌شویم و جنبه تیره ماهیت خود را همراه با تکانه ابتدایی آن (مانند خودخواهی) می‌پذیریم. ما تسلیم آن‌ها نمی‌شویم یا به آن‌ها اجازه نمی‌دهیم بر ما مسلط شوند، بلکه صرفاً وجودشان را می‌پذیریم... آگاهی بیشتر از جنبه‌های مخرب و سازنده سایه، بعد عمیق‌تر و کامل‌تری به شخصیت می‌دهد» (شولتز و شولتز، ۱۳۹۳: ۱۶۸). از منظر یونگ، در اسطوره‌ها شناخت سایه به «قهرمان» کمک می‌کند تا بر اهریمن پیروز گردد. قهرمان باید متوجه وجود سایه باشد تا بتواند با نیروهایی که قصد ویرانی او را دارند کنار بیاید. «به طور کلی، می‌توان گفت نمادهای قهرمانی زمانی بروز می‌کنند که من خویشتن نیاز به تقویت بیشتر داشته باشد» (یونگ، ۱۳۸۹: ۱۸۱)؛ یعنی هنگامی که خود آگاه بدون یاری ناخود آگاه نمی‌تواند کاری را پیش ببرد. بنابراین، کار اصلی قهرمان، انکشاف خود آگاه خویشتن فرد است؛ یعنی آگاهی به ضعف‌ها و توانایی‌های خویش، به گونه‌ای که بتواند با مشکلات زندگی روبه‌رو شود. پس از این مرحله، نوبت به شناخت عناصر مادینه و نرینه روان، یعنی آنیما و آنیموس می‌رسد. آنیما به جنبه زنانه روان مرد و آنیموس نیز به بخش مردانه وجود زن مربوط می‌شود. مرحله بعد دیدار با پیر خردمند است که از نظر یونگ، این کهن‌الگو در ذهن همه آدمیان وجود دارد. وی پیرمرد فرزانه را مظهر پدر می‌داند که کمبودهای روحی و معنوی ما را جبران می‌کند. این کهن‌الگو مخصوصاً در خواب‌ها به شکل جادوگر، معلم، استاد و... ظاهر می‌شود. پس از طی این مراحل، فرد به کهن‌الگوی نفس می‌رسد که از منظر یونگ، نماد تمامیت است. این مرحله، آخرین مرحله از فرایند فردیت است.

چنان که از توضیحات مختصر فوق نیز مشخص شد، رسیدن به نَفَس یکپارچه، آخرین مرحله از فرایند فردیت است که نقش بسزایی در شکل‌گیری فردیت ایفا می‌کند. در ادامه، کهن‌الگوی نَفَس از منظر یونگ معرفی شده‌است و نمودهای آن در غزلیات شمس بررسی می‌شود.

۲-۲) کهن‌الگوی نَفَس [خود] و نمود آن در غزلیات شمس

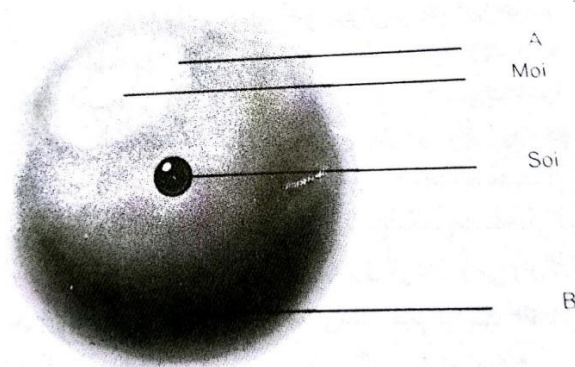
در این بخش، به توصیف کهن‌الگویی می‌پردازیم که با مقاله حاضر در ارتباط است. بیلسکر در کتاب *اندیشه یونگ*، نَفَس را چنین تعریف می‌کند:

«نَفَس را می‌توان مبنای قوام یافتن فرد دانست. به اعتقاد یونگ، نَفَس انسان در بدو تولد هنوز به طور کامل شکل نگرفته‌است. با گذشت زمان، ما آرام‌آرام رشد می‌کنیم و با از سرگذراندن فرایندی که یونگ آن را "فردانیت" می‌نامد، آن کسی می‌شویم که هستیم. در کتاب *سنخ‌های روانی*، یونگ نَفَس را مفهوم تجربی "وحدت شخصیت کل" فرد می‌نامد. نَفَس نمی‌تواند جنبه کاملاً آگاهانه داشته باشد؛ زیرا هم آنچه را قرار است بشویم، شامل می‌گردد و هم تجربیات قبلی ما را. نَفَس بیشتر در "رؤیایها و اسطوره‌ها و قصه‌های پریان" و به شکل "پادشاه، قهرمان، پیامبر، منجی و از این قبیل" متجلی می‌شود» (بیلسکر، ۱۳۹۱: ۵۸).

در فرهنگ ما، ضرب‌المثل معروفی وجود دارد که می‌گوید: «خواهی نشوی رسوا، همرنگ جماعت شو!». می‌توان گفت که یونگ در بحث از نَفَس، به نوعی این ضرب‌المثل را نمی‌پذیرد. از نظر یونگ، هرچند اگر دیگران در اطراف ما نباشند، انسان نمی‌تواند به فردانیت دست پیدا کند، ولی به هیچ عنوان نیز نمی‌پذیرد که انسان همرنگ جماعت شود و خودش را در پشت هویت دیگران پنهان کند.

یونگ در کتاب *آیون*، نَفَس را چنین تعریف می‌کند: «من پیشنهاد کرده‌ام که کل شخصیت را که با آن که وجود دارد، نمی‌توان کاملاً شناخت «خود» [نَفَس] بنامیم» (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۲). از منظر روانشناسی، می‌توان نَفَس را به مثابه راهنمای درونی و متمایز از شخصیت خودآگاه انگاشت که تنها از طریق تحلیل خواب‌ها شایسته دسترسی است. این خواب‌ها نشان می‌دهند که نَفَس به عنوان یک مرکز تنظیم‌کننده باعث رشد و شکوفایی شخصیت می‌شود. همان‌گونه که پیش از این اشاره شد، نَفَس انسان به مرور شکل

می‌گیرد و این گونه نیست که از بدو تولد کامل باشد. این وضعیت در ابتدا به صورت بالقوه و مادرزادی وجود دارد و رفته‌رفته در خلال زندگی می‌توان آن را کشف کرد. یونگ معتقد است: «نَفَس هم در برگیرنده (Ego) است و هم شامل (Non-ego)» (Jung, 1966: 265). خود، حوزه‌ای از نَفَس است که هم خودآگاه و هم ناخودآگاه را در بر می‌گیرد، اما رسیدن به کمال بی‌عیب و نقص، فرایندی دردناک و سخت است که شاید هر کسی نتواند آن را به انجام برساند» (باقری، ۱۳۸۸: ۲۴). در شکل زیر، روان‌گره‌ای انگاشته شده که «نَفَس» تمام کره را شکل می‌دهد:



شکل ۱

روان را می‌توان گره‌ای انگاشت که منطقه درخشان آن (A) گویای خودآگاه است و «من» در مرکز آن قرار دارد. خود [نَفَس] تمام کره را شکل می‌دهد (B) و خواب‌ها از فرایند منظم آن به وجود می‌آیند (ر.ک؛ یونگ، ۱۳۸۹: ۲۴۳).

یونگ در میان جلوه‌های اساطیری نَفَس، اغلب از تصویر چهار گوشه جهان و انسان بزرگی که در میان یک دایره چهار قسمتی قرار گرفته، سخن می‌گوید. وی برای نشان دادن چنین ساختاری از کلمه «ماندالا» (Mandala) یا «دایره جادویی» استفاده می‌کند؛ کلمه‌ای که نشان‌دهنده نمادین هسته اصلی روان است و جوهر آن بر ما معلوم نیست. دایره که معمولاً نشانه تمامیت است، از نظر یونگ در تحلیل خواب‌هایی که محتوای نهفته دارند، نماد نَفَس است. در زیر به آوردن چند نمونه از تصاویر ماندالایی بسنده می‌کنیم:



شکل ۲: نمونه‌هایی از تصاویر ماندالایی

یونگ معتقد است که انسان با کناره گرفتن از جامعه یا حل شدن در جامعه نمی‌تواند به فرایند فردانیت دست پیدا کند. وی در اینجا نیز تضاد را عامل بسیار مهمی می‌داند و متذکر می‌شود که غرق شدن در هر یک از این گزینه‌ها، عاملی اساسی در دست نیافتن فرد به فردانیت است.

همان‌گونه که ذکر شد، کهن‌الگوی «نفس» در کنار «نقاب»، «سایه»، «آئینما»، «آئیموس» و «پیرمرد فرزانه» از مهم‌ترین آرکی‌تایپ‌های روان به حساب می‌آید. در این میان، «نفس» مهم‌ترین جزو روان است که خودآگاهی و ناخودآگاهی را در بر می‌گیرد.

یونگ از دیدگاه پدیدارشناسی به مسئله خود [نفس] می‌پردازد. او نه تنها از راه مشاهدات تجربی و بالینی تجلیات این آرکی‌تایپ را می‌نمایاند، بلکه ظهور آن را در رؤیاها و اساطیر نیز نشان می‌دهد؛ زیرا به عقیده او، تمام چهره‌های اساطیری از صور مثالی نشئت گرفته‌اند. یونگ خود می‌گوید: «تمام چهره‌های اساطیری با تجارب درونی روانی مطابقت دارند و اصلاً از آنها ناشی شده‌اند» (وفایی سور که، ۱۳۷۶: ۹۲). این همان مطلبی است که پیش از این در نقل قولی از بیلسکر بدان اشاره کردیم. با ملاحظه آنچه یونگ در باب «نفس» بیان کرده‌است، می‌بینیم دقیقاً همان چیزی است که مولانا آن را روح، جان یا

دل می‌خواند و آن را از عقل و نَفَس (اماره، لوازه و مطمئنه) متمایز می‌کند (ر.ک؛ همان: ۹۳). به همین دلیل است که شمیسا در ترجمه خود از کتاب با یونگ و هسه، در پاورقی چنین می‌نویسد: «جالب است که یونگ (Self) را در مفهوم شرقی آن که مفهومی عرفانی است، به کار می‌برد» (سرانو، ۱۳۸۵: ۸۶). با ذکر این مقدمه، ابتدا به تبیین ویژگی‌های نَفَس از منظر یونگ پرداخته، سپس به تطبیق این کهن‌الگو با روح، جان یا دل در اندیشه مولانا می‌پردازیم.

از منظر یونگ، روح ماهیتی مذهبی دارد. وی در کتاب‌های مختلف خود درباره روح سخن رانده‌است، اما در کتاب روان‌شناسی و کیمیاگری، بیشتر در باب آن توضیح می‌دهد. وی می‌گوید:

«وقتی من می‌گویم روح، طبیعتاً کنش مذهبی دارد و وقتی تصریح می‌کنم که نخستین وظیفه در امر آموزش (بزرگسالان)، انتقال دادن صورت مثالی تصویر خدا یا تجلیات و اثرهای آن به ضمیر آگاه است، آنگاه دقیقاً عالم روحانی است که گریبان مرا می‌گیرد و مرا به "روان‌گرایی" متهم می‌کند... من بدان متهم شده‌ام که برای "روح مقام خدایی قائل شده‌ام". نه من، که پروردگار، خود برای روح مقام خدایی قائل شده‌است! من عملکردی مذهبی را به روح نسبت نداده‌ام، بلکه فقط واقعیاتی را عنوان کرده‌ام که ثابت می‌کند روح فطرتاً مذهبی است؛ یعنی کنش مذهبی دارد... این کنش به خودی خود بدون آنکه عقاید و یا تلقین من آن را برانگیزد، خود را به وجود می‌آورد» (یونگ، ۱۳۷۹: ۳۶).

یونگ معتقد است که همین صورت مثالی خداست که احساسات عرفانی را برمی‌انگیزاند و مؤثرترین عامل در روحیه انسان، همان ایمان است. مولانا نیز در غزلیات شمس معتقد است که ایمان را در عزلت باید جست و عزلتگه، خانه دل است. بنابراین، جای ایمان در دل است:

«زایمان اگر مراد امن است	در عزلت جوی ایمنی را
عزلت گه چیست؟ خانه دل	در دل خوگیر ساکنی را
در خانه دل همی رسانند	آن ساغر باقی هنی را
زیرا که دلست جای ایمان	در دل می‌دار مؤمنی را»

(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۱: ۸۰).

از همین روست که عارفان دل را منظرگاه حق می‌دانند و در این زمینه، معمولاً به حدیث مشهور «إِنَّ اللَّهَ لَا يَنْظُرُ إِلَى صُورِكُمْ وَأَمْوَالِكُمْ وَلَكِنْ يَنْظُرُ إِلَى قُلُوبِكُمْ وَأَعْمَالِكُمْ» اشاره می‌کنند:

«در آ در دل که منظرگاه حق است و گر هم نیست، منظر می‌توان کرد»
(همان، ج ۲: ۷۱).

یکی دیگر از ویژگی‌های نَفَس از منظر یونگ این است که نمی‌توان نَفَس را به طور کامل شناخت. وی در بیشتر آثار خود به این نکته اشاره می‌کند که نمی‌توان شناخت کاملی از نَفَس به دست آورد. پیش از این گفتیم که یونگ به هنگام تعریف نَفَس می‌گوید: «من پیشنهاد کرده‌ام که کل شخصیت را که با آنکه وجود دارد، نمی‌توان کاملاً شناخت نَفَس بنامیم» (یونگ، ۱۳۷۹: ۳۰۹). علاوه بر این، در جای دیگری پس از توضیحات مفصلی در باب نَفَس می‌گوید: «امیدوارم موجبات این سوء تفاهم را فراهم نکرده باشم که خیال می‌کنم راجع به ماهیت "مرکز" چیزی می‌دانم؛ چه مرکز واقعاً ناشناختنی است و فقط از طریق پدیده‌شناسی خود آن می‌توان به طور تمثیلی راجع به آن سخن گفت و آن هم الزاماً از طریق تجربه» (همان). این دقیقاً همان مسئله‌ای است که عرفا بر آن تأکید دارند. آن‌ها معتقدند که دل یا جان را نمی‌توان با عقل و دانش به طور کامل شناخت؛ برای مثال، عزالدین محمود کاشانی معتقد است که به علت دوام تقلب قلب [دل] در اطوار احوال و ترقی در مدارج کمال، تعریف کردن آن بسی مشکل و متعسر است و علت اینکه آن، نام «قلب» بر خود گرفته، به همین سبب است. وی چنین استدلال می‌کند که چون احوال، مواهب الهی هستند و مواهب او نامتناهی است، بنابراین، تقلب و ترقی قلب در مدارج کمال و معارج جمال و جلال ازلی بی‌نهایت می‌باشد و به‌ناچار اوصاف و احوال قلب بی‌شمار و نامحدود است و هر کس که سخن از محدودیت و معدودیت قلب نماید، در واقع، به اندازه ادراک محدود و استعداد موجز خود در این زمینه صحبت کرده است (ر.ک؛ کاشانی، ۱۳۷۲: ۹۸-۹۷). مولوی در این باب می‌گوید:

«دل و جان را درین حضرت پیالا چو صافی شد، رود صافی به بالا...
نبرد عقل جزوی زین عقيله چو نبود عقل بر جزو لالا»
(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۱: ۶۸).

از این روست که مولوی هم در غزلیات شمس و هم در مثنوی به این مسئله اشاره می‌کند که غذای روح، آگاهی و اندیشه است و بدون نور الهی، جان پرورش نخواهد یافت:

«تن پیرو، زانکه قربانی است تن
دل پیرو دل به بالا می‌رود
چرب و شیرین ده ز حکمت روح را
تا قوی گردد که آنجا می‌رود»
(همان، ج ۲: ۱۵۹).

در جای دیگر می‌گوید:

«من سر نخورم که سر گران است
پاچه نخورم که استخوان است
بریان نخورم که هم زیان است
من نور خورم که قوت جان است»
(همان، ج ۱: ۲۲۰).

در مثنوی نیز می‌گوید:

«نیست غیر نور، آدم را خورش
از جز آن، جان نیابد پرورش
چون خوری یکبار از مأکول نور
خاک ریزی بر سر نان و تنور»
(همان، ۱۳۹۱، ج ۴: ۱۹۵۵-۹).

نکته مهم دیگر این است که از منظر مولانا، نفس اسیر آلودگی‌های جمعی می‌شود. یونگ معتقد است:

«سایه بیش از شخصیت خود آگاه تحت تأثیر آلودگی‌های جمعی قرار می‌گیرد؛ مثلاً وقتی که انسان تنه‌است، نسبتاً معقول است، اما به محض اینکه دیگران به کارهای ناشایسته و نامعقول دست می‌زنند، می‌ترسد که اگر به آن‌ها ملحق نشود، او را دیوانه بیندارند و از این رو، تسلیم کشش‌هایی می‌شود که در واقع، اصلاً به خود او تعلق ندارد» (یونگ، ۱۳۸۹: ۲۶۶).

از نظر مولانا، نه فقط سایه که نفس نیز اسیر این آلودگی‌های جمعی می‌شود:

«گر ز یاران گل آلوده بریدی، مگری
چون ز گل دور شود آب، صفایی برسد
دل خود زین دودلان سرد کن و پاک بشوی
دل خم شسته شود، چون به سقایی برسد»
(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۴۵).

از ویژگی‌های دیگر نَفَس این است که «بی‌زمان و بی‌مکان است. هدف، رشد روانی است؛ بدین معنی که کمال روانی، یعنی تبدیل شدن به خود [نَفَس]، خود منشاء ارزش‌های والای انسانی است، ماهیت و کنش مذهبی دارد و صورت مثالی خدا در آن وجود دارد» (وفایی سورکه، ۱۳۷۶: ۹۳). مولوی در مثنوی می‌گوید:

«زیر و بالا، پیش و پس وصف تن است بی‌جهت‌ها ذات جان روشن است»
(مولوی، ۱۳۹۱، ج ۱: ۲۰۱۹).

در غزلیات نیز همین مفهوم را تکرار کرده، معتقد است جانی که الهی شود، به سوی لامکان خواهد رفت:

«هر جان که الهی شود، در خلوت شاهی شود
ماری بُود ماهی شود، از خاک بر کوثر زند
از جا سوی بی‌جا شود، در لامکان پیدا شود
هر کس که افتد بعد از این، بر مشک و بر عنبر زند
در فقر درویشی کند، بر اختران پیشی کند
خاک درش خاقان بُود، حلقه درش سنجر زند»
(همان، ۱۳۳۶، ج ۲: ۱۰).

در اندیشه مولوی، یکی از مهم‌ترین مباحثی که مطرح می‌شود، مبارزه با نَفَس (اماره) است. از نظر مولوی، انسان تا می‌تواند برای تعالی جان و روح خود باید به خواسته‌های نَفَس تن درنهد؛ چرا که نَفَس از هوا و هوس تبعیت می‌کند^۲، حسد جزو ویژگی‌های آن است^۳، باعث ترس در انسان می‌شود^۴، دشمن دیده و روشنایی است^۵ و... یونگ نیز معتقد است: «خویشتن [نَفَس] حدّ اعلای اتحاد تضادهاست... اگر کاوش ناخودآگاه، ضمیر آگاه را به تجربه کردن صورت مثالی برساند، فرد با تضادهای ژرف طبیعت بشری مواجه خواهد شد» (یونگ، ۱۳۷۹: ۴۶). مولوی در مثنوی در این باب چنین می‌گوید:

«نَفَس نمرود است و عقل و جان خلیل روح در عین است و نَفَس اندر دلیل»
(مولوی، ۱۳۹۱، ج ۲: ۳۳۲۲).

بنابراین، تن و خواهش‌های نَفسانی آن بزرگترین دشمن جان است؛ چرا که مانع از آسمانی شدن جان خواهد شد:

«جان سوی جسم آمد و تن سوی جان نرفت
و آن سو که تیر رفت، حقیقت کمان نرفت
جان چُست شد که تا پرد وین تنِ گران
هم در زمین فرو شد و در آسمان نرفت»
(همان، ۱۳۳۶، ج ۱: ۲۶۴).

ویژگی‌ها و اوصافی که از آن‌ها سخن گفتیم، هرچند همه اوصاف نَفَس نیست (برای اطلاعات بیشتر، ر.ک؛ وفایی سورکه، ۱۳۷۶: ۱۰۶-۱۱۱)، از مهم‌ترین آن‌ها به شمار می‌روند. علاوه بر مطالب فوق، نکته مهم دیگری در اندیشه مولانا وجود دارد و آن اینکه فقط در آئینه انسان کامل است که می‌توان جان را دید. از این روست که مولانا بارها و بارها، شمس را - که از نظر وی، انسان کامل است - اصلِ اصلِ جان‌ها و جانِ جان‌ها خطاب می‌کند:

«ای شمس حق تبریز، ای اصلِ اصلِ جان‌ها
بی‌بصره وجودت، من یک رطب ندیدم»
(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۴: ۳۹).

«شمس تبریز! جانِ جان‌هایی ما همه بنده و گدای توایم»
(همان، ج ۴: ۸۳).

نکته جالب اینکه مولانا به صراحت در مثنوی «جانِ جان» را مظهر الله می‌داند:

«جان اول مظهر در گاه شد جانِ جان خود مظهر الله شد»
(همان، ۱۳۹۱، ج ۶: ۱۵۲).

همچنین، مولانا در قسمت‌های مختلف کلیات شمس، شمس تبریز را خورشید و آفتاب می‌خواند؛ برای مثال، در یکی از ترجیعات خود چنین می‌گوید:

«خورشید شمس دین که نه شرقی نه غربی است
پس سیر سایه‌هاش در افلاک دیگرند»
(همان، ج ۷: ۱۱۴).
«چو غلام آفتابم، هم از آفتاب گویم

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم»
(همان، ج ۳: ۳۰۲).

این نکته شایسته تأملی است. شمس تبریز که جان‌هاست، از طرف مولانا «خورشید» خطاب می‌شود؛ آن هم خورشیدی که نه شرقی است و نه غربی. پیش از این گفتیم که یکی از ویژگی‌های روح و جان، بی‌زمان و مکان بودن آن است. شمیسا در کتاب *مولانا و چند داستان مثنوی* به نکته بسیار مهمی درباره نمود و بروز «اسطوره آفتاب» در آثار مولوی اشاره می‌کند که در اینجا آن را عیناً نقل می‌کنیم:

«مولانا که شمس تبریزی را آفتاب می‌داند و معتقد به وحدت اولیاست، صلاح‌الدین و حسام‌الدین را هم به تبع شمس، آفتاب می‌خواند و آنگاه ماجراهای شمس تبریزی را در صلاح‌الدین و حسام‌الدین هم جاری می‌کند؛ از جمله مسئله حسادت به شمس را عیناً به حسام‌الدین منتقل می‌کند و آنگاه این معنا را با لغات و ترکیباتی که ضرب خود اوست، بیان می‌کند؛ ترکیباتی چون حسود آفتاب، جنگ آفتاب، عدو آفتاب، غلام آفتاب، رنجیدن آفتاب، نفی خورشید... یونگ در *روانشناسی ضمیر ناخودآگاه* (ص ۸۹) به مانا (Mana) اشاره می‌کند که بر طبق آن، هر چیزی می‌تواند هم خودش باشد و هم به شکل دیگری جلوه کند (مثلاً شمس تبریزی هم خودش هست، هم خورشید) و در صفحه ۹۳ توضیح می‌دهد که قدیسان در عالم رؤیا و خلسه، نیروی مانا را به صورت خورشید می‌دیدند و آنگاه بحث می‌کنند که در ضمیر ناخودآگاه، اسطوره «خورشیدشاه» به صور مختلفی حضور دارد. به هر حال، خدا از قدیم‌الایام با نور مربوط بوده است. یونگ در جای دیگری بحث می‌کند که در برخی از زبان‌های قبایل بدوی، خدا و خورشید یک واژه دارند و... می‌گوید که از تصویر خدا (Imago Dei) به آفتاب نامرئی (Sol invisibilis) هم یاد شده است؛ چنانکه از ذات الهی (Monad) به آفتاب تعبیر کرده‌اند. شمس تبریزی در ذهن مولانا به حدی اساطیری است که موبه‌مو با اساطیر مربوط به آفتاب مطابقت دارد. آفتاب از دریا طلوع کرده، در دریا غروب می‌کند. شمس هم هر روز از ناخودآگاهی مولانا طلوع کرده، در ناخودآگاهی مولانا (او شب‌ها به سرودن مثنوی می‌پرداخت) غروب می‌کند» (شمیسا، ۱۳۹۱: ۱۹۱).

در نقل قول بالا، نکته مهم این است که خدا در اسطوره‌ها با خورشید و نور مربوط است و این مسئله‌ای است که یونگ در کتاب روان‌شناسی و کیمیاگری نیز از آن یاد کرده‌است و می‌گوید:

«[در اندیشه‌های کیمیاگری نیز] خورشید با میلیون‌ها و میلیون‌ها انقلابش، طلا در زمین می‌افشاند. خورشید کم‌کم تصویر خود را بر زمین نقش کرده‌است و آن تصویر طلاست. خورشید، تصویر خداست. قلب (به عنوان جایگاه جان) تصویر خورشید در آدمی است؛ چنان که طلا، تصویر خورشید در زمین است و خدا در طلا شناخته می‌شود» (یونگ، ۱۳۷۹: ۴۶۸).

بدین ترتیب، در باور بسیاری از ملت‌ها، اگر خورشید خودِ خدا نیست، مظهر الوهیت است:



شکل ۳: آفتاب به صورت مظهر پروردگار (همان: ۴۷۰)

از این روست که مولانا در وصف شمس می‌گوید:

«اگر کفرست اگر اسلام، بشنو تو یا نور خدایی یا خدایی»
(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۶: ۶۰).

از طرفی، مولوی جان خود و جان شمس را یکی می‌داند؛ مانند آفتابی که هزاران انجمن از او روشن گشته‌است:

«جان من و جان تو هر دو یکی است
جان من و تو چو یکی آفتاب
گشته یکی جان نهان در دو تن
روشن از او گشته هزار انجمن»
(همان، ج ۴: ۲۹۳).

مولانا و شمس یکی هستند و مولانا هر جا که از شمس حرف می‌زند، در واقع، از خود سخن می‌گوید. وی این مطلب را نیز در آثار خود به‌وضوح بیان می‌کند:

«بگفتم: شمس تبریزی! کیی؟ گفت: شمایم من، شمایم من، شمایم»
(همان، ج ۳: ۲۵۳).

اما نکته آخری که در باب نَفَس باید در اینجا یادآور شویم، این است که یونگ مسیح را نمونه کهن‌الگوی نَفَس می‌نامد؛ چراکه او عاری از هرگونه گناه، و مظهر تمامیتی از نوع الهی است. از نظر وی، «مسیح، تصویر حقیقی خداست که انسان درونی ما شبیه او ساخته شده، نامرئی، غیرمادی، فسادنیافته و جاوید. تصویر خدا، خود را در ما از طریق حزم، عدل، اعتدال، تقوا، حکمت و انضباط جلوه‌گر می‌کند» (یونگ، ۱۳۹۰: ۵۰). بنابراین، یونگ در این گفته خود تصریح می‌کند که نَفَس نماد تمامیت است. وی از طرفی دیگر، دَجَال را با سایه «نَفَس» تطبیق می‌دهد؛ یعنی همان نیمه تاریک کلیت بشری؛ چراکه روشنایی و سایه به صورت یکسان در طبیعت آدمی تقسیم شده‌اند.

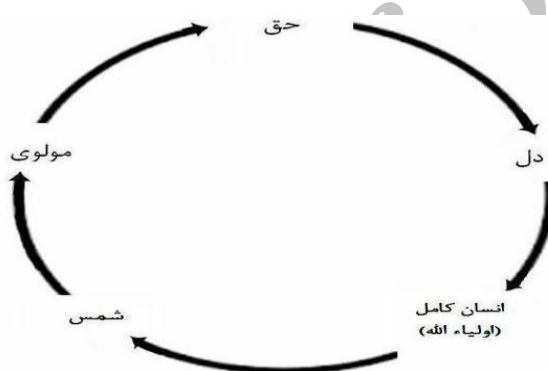
ناگفته نماند مقایسه‌ای که یونگ درباره مسیح و نَفَس انجام می‌دهد، نباید چیزی بیش از یک مقایسه روانشناسی تلقی شود و مسئله به هیچ وجه تجاوز به قلمرو ایمان نیست. وی این مطلب را در کتاب آیین یادآوری کرده‌است و از نکته مهم دیگری نیز غفلت نمی‌ورزد و آن اینکه اگر بخواهیم مسیح را نماد نَفَس به شمار آوریم، باید در نظر داشته باشیم که بین کمال و کامل بودن فرق فاحشی وجود دارد. صورت ذهنی مسیح، عین کمال است (دست کم قرار است این چنین باشد)، در حالی که کهن‌الگوی نَفَس نشانه کامل بودن است و با کمال فاصله زیادی دارد (ر.ک؛ همان: ۸۱-۸۰). بنابراین، در اینجا، وقتی ما از مسیح به عنوان نماد نَفَس سخن می‌رانیم، منظورمان شکل کهن‌الگویی آن است. جالب است که مولانا نیز در برخی از غزلیات خود، جان و به تبع آن، شمس را به مسیح و دیگر پیامبران الهی تشبیه کرده‌است. در واقع، شمس که از نظر مولانا نمونه واقعی انسان کامل است، به مسیح تشبیه شده است:

«جان همچو مسیح است به گهواره قالب آن مریم بندنده گهواره ما کو؟»
(مولوی، ۱۳۳۶، ج ۵: ۳۹).

حتی شمس را مسیح خوش‌فسون می‌خواند:

«به باطن جان جانِ جانِ جانی به ظاهر آفتاب آفتابی
از آن رو خوش‌فسونی که مسیحی از آن رو دیوسوزی که شهابی»
(همان، ج ۶: ۶۰).

بنابراین، خلاصه آنچه تاکنون بیان گردید، چنین است که کهن‌الگوی نَفَس در اندیشه یونگ برابر با دل، جان یا روح در اندیشه عرفانی است که فقط در آئینه انسان کامل و اولیاءالله می‌توان آن را دید. در اندیشه مولوی، شمس تبریز همان انسان کامل و خضری است که به آب حیات دست یافته است و اصلِ اصلِ جان‌ها و جانِ جان‌هاست. جانِ جان، مظهر الله است. از طرفی، مولانا جان خود و جان شمس را یکی می‌داند. می‌بینیم که ما در اینجا با یک ساختار دَوْرانی مواجه هستیم که اگر بخواهیم تصویری در این زمینه رسم کنیم، شکل زیر به دست خواهد آمد:



شکل ۴: ساختار دَوْرانی

همان گونه که پیش از این اشاره شد، از منظر یونگ، دایره در اشکال «ماندالایی»، آرکی تایپِ تمامیت و یکپارچگی است. دایره تنها شکل هندسی است که رسم کردن آن بدون انقطاع صورت می‌پذیرد و از همین رو، گفته می‌شود که نماد استمرار و در نتیجه، جاودانگی است. دایره از دیرباز هم در ادبیات و هم در هنرها و علوم دیگر چنین جایگاهی را داشته است. شکل ۴ با ساختار دَوْرانی و ماندالایی خود در حقیقت، نمودار الگوی استمرار و جاودانگی و تولد مجدد در اندیشه مولانا است. در اندیشه یونگ نیز طی مراحل فردیت در پایان، منجر به تمامیتی یکپارچه در فرد می‌گردد و تولد مجددی را در شخصیت وی سبب می‌گردد. در باب مولانا نیز می‌توان گفت شکل‌گیری این تمامیت پس از آشنایی با شمس سریع‌تر شده، در پایان به تولد دوباره‌ای در وجود وی منجر شده است.

نتیجه‌گیری

یونگ کهن‌الگوها را دلیل اشتراک بسیاری از رفتارها و اعمال انسان‌ها می‌داند. از منظر یونگ، کهن‌الگوها بی‌شمارند؛ مانند تولد مجدد، ترس از تاریکی، مرگ و...، اما برخی از آن‌ها مانند نقاب، سایه، آنیما و آنیموس، پیر فرزانه و نفس در تجربه‌ها، رؤیاها و هنر بیشتر بروز می‌کنند. یکی از مهم‌ترین کهن‌الگوهایی که وی از آن‌ها بحث می‌کند، کهن‌الگوی نفس است. در واقع، نفس مهم‌ترین جزء روان است که خودآگاهی و ناخودآگاهی را در بر می‌گیرد. یونگ از دیدگاه پدیدارشناسی به مسئله نفس می‌پردازد. او نه تنها از راه مشاهدات تجربی و بالینی تجلیات این کهن‌الگو را می‌نمایاند، بلکه ظهور آن را در رؤیاها و اساطیر نیز نشان می‌دهد؛ زیرا به عقیده او، تمام چهره‌های اساطیری از صور مثالی نشئت گرفته‌اند. از نظر یونگ، نفس، کهن‌الگویی است که می‌توان آن را مبنای قوام یافتن فرد دانست. نفس انسان در بدو تولد هنوز به طور کامل شکل نگرفته است. با گذشت زمان، ما آرام آرام رشد می‌کنیم و با از سر گذراندن فرایندی که یونگ آن را «فردانیت» می‌نامد، آن کسی می‌شویم که هستیم. یونگ کل شخصیت را نفس می‌نامد. از منظر وی، نمی‌توان نفس را به طور کامل شناخت. نفس، نماد تمامیت است. او برای نفس ویژگی‌های مختلفی مانند ماهیت مذهبی آن، عدم شناخت کامل نفس، بی‌زمان و مکان بودن آن، حد اعلای اتحاد تضادها و... را برمی‌شمارد. در این مقاله، سعی کردیم علاوه بر تبیین کهن‌الگوی نفس از منظر یونگ، آن را با ویژگی‌های روح، جان یا دل در غزلیات شمس تطبیق دهیم و به بررسی ویژگی‌های آن بپردازیم و نشان دادیم که روح، جان یا دل با الگویی که یونگ از نفس تعریف می‌کند، همخوانی دارد. علاوه بر این موضوع، یادآور شدیم که از نظر مولوی، فقط در آینه انسان کامل است که می‌توان جان را دید و نشان دادیم که مولانا، شمس را - که از نظر وی، انسان کامل است - اصل اصل جان‌ها و جان جان‌ها خطاب می‌کند و او را خورشید می‌خواند که در اسطوره‌ها، از آن با عنوان تصویر خدا یاد می‌شود. همچنین، اشاره کردیم که یونگ مسیح را نمونه کهن‌الگوی نفس می‌نامد. از نظر وی، مسیح تصویر حقیقی خداست و گفتیم که مولوی نیز در برخی از غزلیات خود، جان و به تبع آن، شمس را به مسیح تشبیه کرده است.

پی‌نوشت‌ها:

۱- یادآوری می‌شود نَفَسی که در اینجا بدان اشاره می‌کنیم، با نَفَس اماره که در متون عرفانی دیده می‌شود، متفاوت است. این نَفَس ترجمه واژه (Self) در انگلیسی است که در ایران بیشتر مترجمان آن را کهن‌الگوی «خود/خویشتن» ترجمه کرده‌اند.

۲-

«یک شب از بهر خدا بی‌خور و بی‌خواب بزی
صد شب از بهر هوا نَفَس تو بی‌خواب و خور است»
(مولوی، ۱۳۳۶: ج ۱: ۲۳۹).

۳-

«دیوی است نَفَس تو که حسد جزو وصف اوست
تا کُلّ او چگونه قبیحی و مقدریست»
(همان: ۲۶۶).

۴-

«مرغی که ز دام نَفَس خود رست هر جای که برپرد، نترسد»
(همان، ج ۲: ۹۴).

۵-

«هوای نَفَس تو همچون هوای گردانگیز
عدوی دیده و بینایی ست و خصم ضیاست»
(همان، ج ۱: ۲۸۰).

۶- نیرویی فوق‌طبیعی است که معمولاً از سِر یا جهان روح سرچشمه می‌گیرد. این نیرو را می‌توان روی افراد دیگر یا اشیاء هم متمرکز کرد. مانا به فرد، توانایی روحانی و آیینی می‌دهد. در ماهیت روان و انرژی آن (ص ۱۶۳) آمده‌است که مانا واژه‌ای مالزیایی است و مبلغان مسیحی آن را به خداوند تعبیر کرده‌اند.

منابع و مأخذ

باقری، حمید. (۱۳۸۸). مؤلفه‌های فردیت یونگی در سینمای داریوش مهرجویی. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی حسین پاینده. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

بیلسکر، ریچارد. (۱۳۹۱). *اندیشه یونگ*. ترجمه حسین پاینده. چ ۴. تهران: فرهنگ جاوید. پاینده، حسین. (۱۳۹۰). *گفتمان نقد؛ مقالاتی در نقد ادبی*. چ ۲. تهران: نیلوفر. رایت، الیزابت. (۱۳۷۳). «نقد روانکاوانه مدرن». *ارغنون*. ترجمه حسین پاینده. ش ۴. صص ۹۷-۱۲۴.

سرانو، میگوئل. (۱۳۸۵). *با یونگ و هسه (دایره جادویی)*. ترجمه سیروس شمیسا. تهران: میترا.

شمیسا، سیروس. (۱۳۹۱). *مولانا و چند داستان مثنوی*. چ ۲. تهران: قطره. شولتز، دوان پی و سیدنی آلن شولتز. (۱۳۹۳). *نظریه‌های شخصیت*. ترجمه یحیی سید محمدی. چ ۲۹. تهران: ویرایش.

کاشانی، عزالدین محمود. (۱۳۷۲). *مصباح الهدایه و مفتاح الکفایه*. تصحیح جلال‌الدین همایی. تهران: مؤسسه نشر هما.

مورنو، آنتونیو. (۱۳۹۰). *یونگ، خدایان و انسان مدرن*. ترجمه داریوش مهرجویی. چ ۶. تهران: مرکز.

مولوی، جلال‌الدین محمد. (۱۳۳۶). *کلیات شمس یا دیوان کبیر*. تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر. تهران: امیرکبیر.

_____. (۱۳۹۱). *مثنوی معنوی*. به سعی و اهتمام رینولد آلین نیکلسون. چ ۱۸. تهران: امیرکبیر.

وفایی سورکه، محمدعلی. (۱۳۷۶). *مولانا و مکاتب روانشناسی جدید*. پایان‌نامه کارشناسی ارشد. به راهنمایی سیروس شمیسا. تهران: دانشگاه علامه طباطبائی.

یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۷۹). *روان‌شناسی و کیمیاگری*. ترجمه پروین فرامرزی. چ ۲. مشهد: آستان قدس رضوی.

_____. (۱۳۸۹). *انسان و سمبول‌ها*. ترجمه محمود سلطانیه. چ ۷. تهران: جامی.

_____. (۱۳۹۰). *آیون؛ پژوهشی در پدیده‌شناسی «خویشتن»*. ترجمه پروین فرامرزی و فریدون فرامرزی. چ ۲. مشهد: آستان قدس رضوی.

_____. (۱۳۹۱). *جهان‌نگری*. ترجمه جلال ستاری. چ ۲. تهران: توس.
Jung, Carl Gustav. (1966). *The Practice of Psychotherapy; Essays on the psychology of the Transference and other subjects*. New York: Vintage Books.