



From the Collective Unconscious to the Transcendent Truth: A Critique of Jung's Reincarnation Theory in Light of Hikmat Muta'aliyah

Ahmad Velayati Yazdimehsh¹ , Mohammad Ali Vatandoost²
Mohsen Sharafai³

1. Level 4 Scholar of Islamic Philosophy, Navab Higher Seminary, Khorasan Seminary, Mashhad, Iran.

velayatyahmad@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Wisdom, Faculty of Theology and Islamic Studies, Ferdowsi University of Mashhad, Mashhad, Iran (Corresponding Author).

ma.vatandoost@um.ac.ir

3. Researcher, Islamic Research Foundation, Mashhad, Iran.

sharfa3700@yahoo.com

Received: 2025/05/24; Accepted 2025/11/15

Extended Abstract

Introduction and Objectives: The belief in reincarnation, as one of the most ancient concepts concerning posthumous fate, has perpetually captivated the human mind throughout history and has been reproduced in the modern era within emerging spiritual schools. This theory, which stands in fundamental opposition to the doctrine of the “Hereafter” (Ma’ad) in Abrahamic religions, has consistently been a source of theological and philosophical challenges. Among various perspectives, the approach of Carl Gustav Jung holds a distinctive position for offering a psychological interpretation devoid of the concept of a “soul.” By substituting the concept of “consciousness transfer” for “soul transfer,” Jung



Authors retain the copyright. Submitted for possible open access publication under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) License (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).



presents a schema of survival that appears more acceptable to the secular and naturalistic intellectual framework of the modern age.

This research is formed with the aim of fundamentally analyzing and critiquing this approach. The central research questions are as follows: 1. How is the notion of reincarnation explained within the current of Jungian analytical psychology? 2. How is Jung's approach to reincarnation evaluated based on the principles of Hikmat al-Muta'aliyah (Transcendent Philosophy)? The innovation of this article lies in its direct and systematic engagement with critiquing Jung's theory of reincarnation from the perspective of one of the most profound schools of Islamic philosophy.

Research Method: This fundamental research employs a “comparative-analytical method.” Data collection was conducted through library research, involving the direct study of Jung's works, prominent commentators on his thought, as well as primary and secondary texts related to Mulla Sadra's Transcendent Philosophy. The research process was organized in two main, interconnected stages: In the “descriptive-analytical stage,” the theoretical foundations of Jungian analytical psychology that play an essential role in shaping his theory of reincarnation were meticulously extracted and elucidated. These key foundations include the “tripartite structure of the psyche (conscious, personal unconscious, and collective unconscious),” “theory of archetypes,” “process of individuation,” “functions of imagination and dreams,” “primacy of the psyche and naturalistic approach,” and finally, the “psychological interpretation of the phenomenon of religion.” Subsequently, Jung's specific formulation of reincarnation, termed “Psychology of Rebirth,” and its five types (including metempsychosis, reincarnation in the specific sense, resurrection, direct rebirth, and indirect rebirth) are elaborated in detail. In the “comparative-critical stage,” each of these concepts, along with the rebirth theory itself, is subjected to the critique of Transcendent Philosophy. In this section, by relying on fundamental principles such as “substantial motion” (al-harakat al-jawhariyyah), “the soul's being corporeal in origin and spiritual in subsistence” (jismaniyyat al-huduth wa ruhaniyyat al-baqa'), “the immateriality of the imaginative faculty and the distinction of the imaginal world” (tajarrud al-khayal wa 'alam al-mithal), and the “theory of the incarnation of deeds” (tajassum al-a'mal), the shortcomings and strengths of Jung's approach are scrutinized.

Findings and Discussion: The investigations of this research demonstrate that Jung's explanation of reincarnation is rooted in the “collective unconscious” and “archetypes” and is entirely confined within a psychological and naturalistic framework. From his per-



spective, the belief in rebirth is a purely “psychic” phenomenon, a reflection of ancestral experiences that have sedimented as primordial images in the depths of the human psyche and are transmitted to subsequent generations. The current life is an intermediary link for transmitting these unconscious contents, and “individuation” is considered the psychological process of being reborn in this very life. By denying any metaphysical explanation, Jung regards even authentic religious concepts (such as the story of Moses and Khidr in the Quran) merely as symbols of intra-psychic processes. In contrast, critiquing this approach in the light of Transcendent Philosophy led to several key findings:

Jung transfers the Platonic world of Ideas from an ontological realm into the depths of the human psyche (the collective unconscious) and does not acknowledge an independent ontological basis for it. In contrast, Mulla Sadra considers the Ideas as the cause and true reality of things and believes reaching them requires abstraction from the sensory world. It is noteworthy that the hereditary transmission of learned concepts (archetypes) is not accepted by mainstream theories in molecular genetics either.

Jung’s process of individuation studies man within a completely naturalistic and purely psychological mold. In contrast, Transcendent Philosophy speaks of a real journey through the realms of existence (the Four Journeys, *al-Asfar al-Arba’ah*) and delineates the path of human transcendence through the “greater jihad” and perfecting the theoretical and practical faculties. All that Jung depicts from the revelations of the unconscious (such as in *The Red Book*), from Sadra’s viewpoint, pertains only to matters connected to the “connected imagination” (*al-khayal al-muttasil*). Due to his failure to comprehend the immateriality of the imagination and his lack of awareness of the macrocosmic levels of existence, Jung explains phenomena such as veridical dreams or near-death experiences within a psychological and material space, lacking the necessary ontological framework to account for the role of the “intermediate world” (the disconnected imaginal world, *‘alam al-mithal al-munfasil*).

Jung’s approach forms a materialistic system of thought that, even when confronting the Holy Quran (such as interpreting the journey of Moses and Khidr as individuation and the discovery of the unconscious), offers a materialistic and psychological interpretation. Furthermore, Jung’s assumption of the equal value and utility of all religions, despite their contradictory propositions, leads, from Sadra’s perspective, to contradiction and sophistry.

Results and Suggestion: The outcome of this research is the confrontation of two distinct worldviews: Jung’s “psyche-centric” and “naturalistic” worldview versus the “ontological” and “hierarchical” worldview of Transcendent Philosophy. Due to his unfamiliarity



with Islamic philosophical schools such as Illuminationism (Ishraq) and Transcendent Philosophy, and his commitment to a reductionist approach, Jung analyzes all transcendent phenomena, including religion and eschatological fate, within the limited framework of the human psyche. This has resulted in a thoroughly subjective, relativist interpretation lacking solid metaphysical foundations for a phenomenon like reincarnation. In contrast, Transcendent Philosophy, by providing profound rational and ontological principles such as substantial motion and the gradual immateriality of the soul, both rationally refutes “metempsychosis” (tanasukh malakuti) and offers a more transcendent and comprehensive model of human evolution and survival under the title of “bodily resurrection” (ma’ad jismani). Ultimately, it can be concluded that Jung’s approach to reincarnation, despite its descriptive richness at the psychological level, faces fundamental challenges when confronted with the coherent and rational system of Transcendent Philosophy. The absence of a clear depiction of the soul-body relationship and the lack of a sound ontological system are the primary reasons for the formation of Jung’s psychological mental system. In none of his analyses can Jung portray a reality beyond human body and mind. Ultimately, he locates the genesis of man in the realm of mental introspections and his survival in the realm of the archetypes of the unconscious.

This research reveals the capacity of Transcendent Philosophy for engaging with modern humanities, particularly psychology. As a suggestion, the “re-reading” and “reformulation” of the key concepts of this philosophy (such as the levels of the soul, the imaginative faculty, immateriality, and the incarnation of deeds) within a framework comprehensible to contemporary psychological paradigms can provide a foundation for future interdisciplinary research. This will both enrich psychology through profound philosophical insights and expose the teachings of Islamic philosophy to broader applied contexts and practical testing.

Keywords: Reincarnation, Individuation, Metempsychosis, Psychology, Jung, Hikmat al-Muta’aliyah (Transcendent Philosophy).

Cite this article: Velayati Yazdimeanesh, Ahmad, Vatandoost, Mohammad Ali, and Sharafai, Mohsen (2025), From the Collective Unconscious to the Transcendent Truth: A Critique of Jung’s Reincarnation Theory in Light of Hikmat Muta’aliyah, *Journal of Studies in Islam and Psychology*, 19(39): 111-149.

از ناخودآگاه جمعی تا حقیقت متعالی: نقدی بر رویکرد یونگ به تناسخ با تکیه بر مبانی حکمت صدرایی

احمد ولایتی یزدی منش^۱ ، محمدعلی وطن‌دوست^۲

محسن شرفایی^۳

۱. دانش‌پژوه سطح چهار فلسفه اسلامی، مدرسه علمیه عالی نواب، حوزه علمیه خراسان، مشهد، ایران.

velayatyahmad@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و حکمت اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه فردوسی مشهد، مشهد، ایران (نویسنده مسئول).

ma.vatandoost@um.ac.ir

۳. پژوهشگر بنیاد پژوهش‌های اسلامی، مشهد، ایران.

sharfa3700@yahoo.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۴/۰۳/۰۳؛ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۴/۰۸/۲۴

چکیده گسترده

مقدمه و اهداف: باور به تناسخ به عنوان یکی از کهن‌ترین انگاره‌ها درباره سرنوشت پس از مرگ در طول تاریخ همواره ذهن بشر را مشغول ساخته و در عصر حاضر نیز در قالب مکاتب معنوی نوظهور بازتولید شده است. این نظریه که در تقابلی بنیادین با آموزه «معاد» در ادیان ابراهیمی قرار دارد، همواره محملی برای چالش‌های کلامی و فلسفی بوده است؛ در این میان، رویکرد «کارل گوستاو یونگ» به جهت ارائه خوانشی روان‌شناختی و عاری از مفهوم «روح مجرد» جایگاه ویژه‌ای می‌یابد. یونگ با جایگزینی مفهوم





«انتقال آگاهی» به جای «انتقال روح»، طرحی از بقا ارائه می‌دهد که برای نظام فکری سکولار و طبیعت‌گرای عصر مدرن مقبول‌تر می‌نماید.

این پژوهش با هدف واکاوی و نقد بنیادین این رویکرد شکل گرفته است. پرسش‌های محوری تحقیق حاضر بدین شرح است: ۱. انگاره تناسخ در جریان روان‌شناسی تحلیلی یونگ چگونه تبیین می‌شود؟ ۲. رویکرد یونگ درباره تناسخ براساس مبانی حکمت متعالیه چگونه ارزیابی می‌شود؟ نوآوری این مقاله در پرداختن مستقیم و نظام‌مند به نقد نظریه تناسخ یونگ از دیدگاه یکی از ژرف‌ترین مکاتب فلسفه اسلامی است.

روش پژوهش: این تحقیق با رویکردی بنیادی و بهره‌گیری از «روش تطبیقی-تحلیلی» به سامان رسیده است. گردآوری داده‌ها به شیوه کتابخانه‌ای و با مطالعه مستقیم آثار یونگ، شارحان برجسته اندیشه وی و نیز متون اصلی و ثانویه مرتبط با حکمت متعالیه ملاصدرا انجام شده و فرایند آن در دو مرحله اصلی و به‌هم‌پیوسته سامان یافته است: ۱. «مرحله توصیفی - تحلیلی»؛ در این مرحله، مبانی نظری روان‌شناسی تحلیلی یونگ که در شکل‌دهی به نظریه تناسخ او نقش اساسی دارند، با دقت استخراج و تبیین شده‌اند. این مبانی کلیدی شامل ساختار سه‌گانه روان (خودآگاه، ناخودآگاه شخصی و ناخودآگاه جمعی)، نظریه کهن‌الگوها، فرایند تفرّد (فردیت‌یابی و خودشکوفایی)، کارکردهای تخیل و رؤیا، اصالت روان و رویکرد ناتورالیستی و درنهایت خوانش روان‌شناختی از پدیده دین می‌باشند. در ادامه تقریر خاص یونگ از تناسخ با عنوان «روان‌شناسی بازتولد» و اقسام پنج‌گانه آن (شامل انتقال نفس، تناسخ به معنای خاص، رستاخیز، بازتولد مستقیم و بازتولد غیرمستقیم) به تفصیل تشریح می‌شود؛ ۲. «مرحله تطبیقی - انتقادی» که در این مرحله هر یک از این مفاهیم و خود نظریه بازتولد در ترازوی نقد حکمت متعالیه نهاده می‌شوند. در این بخش با استناد به اصولی بنیادین چون «حرکت جوهری»، «جسمانیه‌الحدوث و روحانیه‌البقاء بودن نفس»، «تجرد قوه خیال و تمایز عالم مثال» و «نظریه تجسم اعمال»، کاستی‌ها و قوت‌های رویکرد یونگ واکاوی می‌کند.

یافته‌ها و بحث: بررسی‌های این پژوهش نشان می‌دهد تبیین یونگ از تناسخ، ریشه در «ناخودآگاه جمعی» و «کهن‌الگوها» دارد و کاملاً در چارچوبی روان‌شناختی و ناتورالیستی محصور است. از دیدگاه وی، باور به بازتولد امری صرفاً «روانی» و بازتابی از تجارب نیاکان می‌باشد که به صورت صور ازلی در ژرفای روان بشر رسوب کرده و به نسل‌های بعد منتقل می‌شود. زندگی کنونی حلقه‌

واسطی برای انتقال این محتویات ناخودآگاه است و «تفرّد» همان فرایند روانی تولد دوباره در همین زندگی برداشت می‌شود. یونگ با انکار هرگونه تبیین متافیزیکی، حتی مفاهیم دینی اصیل (مانند داستان موسی و خضر در قرآن) را صرفاً نمادهایی از فرایندهای درون‌روانی می‌داند؛ درمقابل، نقد این رویکرد در پرتوی حکمت متعالیه به یافته‌های فراوانی می‌انجامد:

۱. یونگ عالم مُثل افلاطونی را از ساحت وجودی به اعماق روان آدمی (ناخودآگاه جمعی) منتقل می‌کند و برای آن پایه وجودشناختی مستقلی قائل نیست؛ در مقابل ملاصدرا مُثل را به‌عنوان علت و حقیقت اشیا در نظر می‌گیرد و رسیدن به آن را مستلزم تجرد از عالم حس می‌داند. البته باید توجه داشت که توارثی شدن مفاهیم یادگیری شده (کهن‌الگوها) از نظر ژنتیک مولکولی نیز مورد پذیرش نظریات غالب روز قرار نگرفته است.

۲. فرایند تفرّد یونگ، انسان را در قالبی کاملاً طبیعت‌گرایانه و صرفاً روانی مطالعه می‌کند، حال آنکه حکمت متعالیه از سفر واقعی در قلمرو وجود (اسفار اربعه) سخن می‌گوید و مسیر تعالی انسان را از رهگذر جهاد اکبر و به کمال رساندن قوای نظری و عملی ترسیم می‌کند.

۳. تمام آنچه یونگ از مکاشفات ضمیر ناخودآگاه (مانند کتاب سرخ) تصویر می‌کند، از دیدگاه صدرا تنها شامل اموری است که به «خیال متصل» مرتبط می‌شوند. یونگ به دلیل عدم درک تجرد خیال و ناآگاهی از عوالم کلان وجودی، پدیده‌هایی چون رؤیاهای صادق یا تجارب نزدیک به مرگ را در فضای روانی و مادی توضیح می‌دهد و فاقد چارچوب هستی‌شناختی لازم برای تضمین نقش «جهان میانه» (عالم مثال منفصل) است.

۴. رویکرد یونگ، نظامی مادی در اندیشه وی شکل داده است که حتی در مواجهه با قرآن کریم (مانند تفسیر سفر موسی و خضر به تفرّد و کشف ضمیر ناخودآگاه) نیز تفسیری مادی‌انگارانه و روانی ارائه می‌دهد؛ همچنین فرض یونگ مبنی بر ارزش برابر و سودمندی همه ادیان که گزاره‌های متناقض دارند، از دیدگاه صدرا به تناقض و سفسطه می‌انجامد.

نتایج و پیشنهاد: حاصل پژوهش حاضر تقابل دو جهان‌بینی متمایز، یعنی جهان‌بینی «روان‌محور» و «ناتورالیستی» یونگ در مقابل جهان‌بینی «وجودشناخته» و «سلسله‌مراتبی» حکمت متعالی است؛ یونگ به دلیل ناآشنایی با مکاتب فلسفی اسلامی مانند اشراق و متعالیه و نیز التزام به رویکردی کاهش‌گرایانه، همه پدیده‌های متعالی از جمله دین و سرنوشت اخروی را در چارچوب کوچک

روان انسان تحلیل می‌کند. این امر به تقریری کاملاً ذهنی، نسبی‌گرا و فاقد مبانی متافیزیکی مستحکم از پدیده‌ای همچون تناسخ انجامیده است؛ درمقابل حکمت متعالیه با ارائه مبانی عمیق عقلی و هستی‌شناختی مانند حرکت جوهری و تجرد تدریجی نفس، هم «تناسخ ملکی» را به‌طور عقلی ابطال می‌کند و هم الگوی متعالی‌تر و جامع‌تری از تکامل و بقای انسان با عنوان «معاد جسمانی» را ارائه می‌دهد. درنهایت می‌توان نتیجه گرفت که رویکرد یونگ به تناسخ، با وجود غنای توصیفی آن در سطح روان‌شناختی در مواجهه با نظام منسجم و عقلانی حکمت متعالیه با چالش‌های بنیادین روبه‌رو می‌شود؛ نبود تصویری شفاف از رابطه نفس و بدن و فقدان نظام هستی‌شناسی متقن، علت اصلی شکل‌گیری نظام ذهنی روان‌شناختی یونگ است. یونگ در هیچ‌یک از تحلیل‌های خود نمی‌تواند واقعیاتی ماورای بدن و ذهن آدمی را تصویرسازی کند. سرانجام وی حدوث انسان را در عالم ضمائر ذهنی معرفی می‌کند و بقای انسان را نیز در عالم کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه می‌داند. این پژوهش ظرفیت حکمت متعالیه را برای مواجهه با علوم انسانی مدرن و به‌ویژه روان‌شناسی را نمایان می‌سازد. به‌عنوان پیشنهاد «بازخوانی» و «صورت‌بندی نوین» مفاهیم کلیدی این حکمت (مانند مراتب نفس، قوه خیال، تجرد و تجسم اعمال) در چارچوبی قابل درک برای پارادایم‌های روان‌شناختی معاصر، می‌تواند بستری برای پژوهش‌های بینارشته‌ای آینده فراهم آورد. این امر هم به غنای روان‌شناسی از رهگذر بینش‌های عمیق فلسفی خواهد انجامید و هم آموزه‌های فلسفه اسلامی را در معرض بسترهای کاربردی و آزمون‌های عملی گسترده‌تری قرار خواهد داد.

واژگان کلیدی: تناسخ، تفرد، تناسخ ملکوتی، روان‌شناسی، یونگ، حکمت متعالیه.

استناد: ولایتی یزدی‌منش، احمد، وطن‌دوست، محمدعلی، و شرفایی، محسن (۱۴۰۴). از ناخودآگاه جمعی تا حقیقت متعالی: نقدی بر رویکرد یونگ به تناسخ با تکیه بر مبانی حکمت صدرایی. مجله مطالعات اسلام و روان‌شناسی ۱۹(۳۹): ۱۱۱-۱۴۹.

مقدمه

مسئله تناسخ در طول تاریخ، همواره ذهن بشر را مشغول به خود ساخته است و امروزه نیز طرفداران و باورمندان راسخی داشته، و در حال پیشرفت است. بازتاب آن را می‌توان در افزایش آثار نوشتاری و دیداری، و رشد فرقه‌ها و انجمن‌های نوپدید مشاهده کرد. این مسئله از گذشته در علم النفس فلسفی جایگاه ویژه‌ای داشت و پیامدهای فراوانی را به همراه دارد. باید توجه داشت که باور به تناسخ، کاملاً در مقابل اندیشه‌های توحیدی ادیان الهی است و باور به آن تا حدودی اندیشه معاد را به چالش کشیده است. البته متکلمان و فیلسوفان ادیان بزرگ، مبانی این اندیشه را در آثار خودشان نقد و بررسی کرده‌اند. یکی از دلایل توجه به نظریه‌های یونگ در دوره سیطره سکولاریسم، عدم تأکید بر مفهوم «روح» بود. وی فرایند «انتقال آگاهی» را به جای «انتقال روح» نشان داد و از این رو طرح آخرت‌شناسانه او، به‌ویژه برای نظام‌هایی مقبول‌تر افتاد که اصولاً به وجود روح باور نداشتند (Jung, 1965, p. 200-205). در پژوهش حاضر تلاش می‌شود نظریه کارل گوستاو یونگ درباره تناسخ به‌عنوان یکی از اندیشمندان تأثیرگذار در زمینه دین و روان‌شناسی، براساس مبانی حکمت متعالیه صدرایی بازخوانی و تحلیل شود. در همین راستا پرسش‌های اصلی پژوهش حاضر عبارت‌اند از:

۱. انگاره تناسخ در جریان روان‌شناسی تحلیلی یونگ چگونه تبیین می‌شود؟
 ۲. رویکرد یونگ درباره تناسخ براساس مبانی حکمت متعالیه چگونه ارزیابی می‌شود؟
- در پاسخ به پرسش‌های یادشده در گام نخست منابع، مبانی و دلایل رویکرد روان‌شناختی یونگ بازخوانی و براساس مبانی حکمت متعالیه تحلیل و ارزیابی می‌شود.

پیشینه پژوهش

در میان مقالات و کتاب‌های فراوانی که به بررسی تناسخ پرداخته‌اند، هیچ پژوهش مستقلی به نقد و بررسی رویکرد یونگ به تناسخ نپرداخته است؛ بنابراین پژوهش حاضر دارای نوآوری در نقد و تطبیق است.

از مهم‌ترین مقالات مرتبط با رویکردهای یونگ می‌توان به این موارد اشاره کرد: «درآمدی بر دین‌شناسی یونگ» به قلم احد فرامرز قراملکی (قبسات، ش ۵ و ۶، ۱۳۷۶)؛ «یونگ و روان‌شناسی

دین»، نوشته اشرف باقری‌پور (فلسفه تحلیلی، ش ۱۸، ۱۳۸۹) و «بررسی روش ناتورالیستی یونگ در تبیین روان و رؤیا» به قلم علی سنایی (روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۸۷، ۱۳۹۵).

مفهوم‌شناسی

لغت‌دانان عرب این واژه را به شکل دقیقی بررسی کرده‌اند. ریشه اصلی «تناسخ» از ماده «نسخ» است و به معنای از بین بردن، تغییر کردن، باطل کردن و جایگزینی به کار برده می‌شود (فیروزآبادی، ۱۴۱۵، ص ۳۷۴)؛ نسخ یک چیز به معنای از بین بردن آن، توسط چیزی است که به دنبال آن می‌آید، مانند از بین بردن سایه توسط خورشید یا جوانی به وسیله پیری؛ به طور کلی نسخ گاهی به معنای از بین بردن و گاهی به مفهوم اثبات کردن به کار بسته می‌شود (راغب اصفهانی، ۱۴۱۲ق، ص ۸۰۱).

فراهیدی نسخ را به معنای جایگزینی دو چیز دانسته است (فراهیدی، ۱۴۰۹، ج ۴، ص ۲۰۱)؛ همچنین ابن فارس تناسخ را به دگرگونی یا هر چیزی که پشت سر دیگری بیاید معنا کرده است (ابن فارس، ۱۴۲۲، ج ۵، ص ۴۲۴). ابن سیده دست‌به‌دست شدن و جایگزینی را از جمله معانی نسخ می‌داند (ابن سیده، ۱۴۲۴، ج ۵، ص ۸۴) و ابن منظور در ضمن اشاره به معانی پیشین، تغییر حالت و جابه‌جایی مکانی را نیز برشمرده است (ابن منظور، ۱۴۰۸، ج ۳، ص ۶۱).

در فرهنگ فارسی عمید تناسخ به معنای خارج شدن روح از یک کالبد و داخل شدن آن به کالبد دیگر، یکدیگر را نسخ کردن، باطل و زایل کردن معنا شده است (عمید، ۱۳۴۶، ج ۱، ص ۳۱۹). انوری نیز مفهوم واژه تناسخ را باطل ساختن یکدیگر و انتقال روح شخص مرده به بدن انسانی دیگر بیان کرده است (انوری، ۱۳۸۱، ج ۳، ص ۱۹۰۶).

با توجه به بررسی انجام شده می‌توان تحوّل، تغییر و دگرگونی و از سویی انتقال، تعاقب و جانشینی را دو مؤلفه اصلی واژه نسخ دانست.

برخلاف آنچه تصور می‌شود درباره معنای اصطلاحی تناسخ، تعاریف و تقسیم‌بندی‌های فراوانی وجود دارد و اعتقاد به تناسخ خود دارای مراتب و انواع گوناگون است (ابراهیم، ۱۳۹۹، ص ۲۱؛ موحدیان عطار، ۱۴۰۰، ص ۴۲).

در این بین یونگ تحلیلی جدید و روان‌شناختی از تناسخ دارد که به جهت عمومیت آن قابل انطباق

با بسیاری از تعاریف است. وی از تناسخ با عنوان «بازتولد» یا «باززایی» یاد می‌کند. از نظر وی، باززایی فرایندی نیست که بتوان آن را به نوعی مشاهده کرد؛ نه می‌توان آن را اندازه‌گیری کرد، نه وزن کرد و نه از آن عکس گرفت، به عبارت دیگر به کلی از دسترس دریافت حسی بیرون می‌باشد و یک امر خالص روانی است؛ درحالی‌که از باززایی سخن می‌گوییم به باززایی اعتراف می‌کنیم، از باززایی آکنده می‌شویم و از این رو ناگزیریم به واقعیت روانی آن قانع باشیم (شارپ، ۱۴۰۲، ص ۵۰).

از نظر یونگ «بازتولد» جزء اعتقادات اولیه نوع بشر به شمار می‌رود. این اعتقادات اولیه بنیان بر چیزی دارند که یونگ آن را «صورت مثالی» یا «کهن‌الگوها» می‌نامد. وی بر این باور است که ریشه تمام اعتقادات مربوط به قلمرو ماورای حسی، همواره به واسطه صور مثالی تعیین می‌شوند؛ در نتیجه وجود اعتقاد به تناسخ بین اقوام مختلف تعجب‌آور نیست. یونگ اساس این اعتقادات را وقایعی روانی می‌داند که بحث درباره آنها به روان‌شناسی مربوط است (یونگ، ۱۳۹۰، ص ۶۸).

ملاصدرا نیز در آثار خود به بررسی تناسخ پرداخته است. وی شاخصه‌های اصلی تناسخ ملکی را رجوع دوباره نفس به بدن پس از جدا شدن از آن، انتقال نفس به بدنی طبیعی غیر از بدن اول، انتقال نفس به بدنی غیر از بدن اول چه طبیعی باشد یا فلکی یا برزخی و انتقال نفس به بدنی دیگر در همین دنیا فارغ از آن می‌داند که پست‌تر، بالاتر یا مساوی باشد (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۴ و ۵۵؛ همو، ۱۳۶۰، ص ۱۴۸ و همو، ۱۴۲۵، ص ۲۳۱).

اما تناسخ ملکوتی در قالب نظریه تجسم اعمال در مقابل تمامی اقسام تناسخ ملکی است. تا پیش از صدرالمتهلین اثری از اصطلاح «تناسخ ملکوتی» و تقسیم‌بندی تناسخ به اعتبار ظرف تحقق آن یافت نمی‌شود (فاریاب، ۱۳۹۱، ص ۱۲۱). در این قسم از تناسخ بدون آنکه بدن مادی انسان تغییر کند، نفس وی دچار تغییر می‌شود. این تغییرات وابسته به اخلاق، صفات و ملکات نفسانی هر فرد است.

از نظر صدرا تنها تناسخ ملکوتی پذیرفتنی است و نباید این قسم را با تناسخ ملکی مقایسه کرد؛ زیرا ظرف تحقق تناسخ ملکوتی در عالم دنیا نیست (سبزواری، ۱۳۸۳، ص ۳۷۵).

در ادامه به تبیین و بررسی رویکرد یونگ به تناسخ می‌پردازیم:

۱. بررسی و گزارش رویکرد یونگ به تناسخ

در این بخش، نخست به بررسی مبانی یونگ و سپس به تبیین تقریر وی از تناسخ پرداخته خواهد شد.

۱-۱. مبانی روان‌شناسی یونگ

روان‌شناسی تحلیلی یونگ را می‌توان آمیزه‌ای از پژوهش‌های بالینی، اندیشه‌های فلسفی و حتی دینی دانست که ادعای علمی (تجربی محض) بودن ندارد و از روش‌های شهودی نیز بهره می‌برد (فرامرز قراملکی، ۱۳۷۶، ص ۱۴۲-۱۴۳)؛ البته شهود در مکتب یونگ را باید به نوعی سفر در ضمیر ناخودآگاه و کشف روان ترجمه کرد.

یونگ به‌طور گسترده موضوعات مختلفی از جمله دین، علوم پزشکی، روان‌شناسی، روان‌پزشکی، فراروان‌شناسی، مردم‌شناسی، فلسفه، زبان‌های کلاسیک، کیمیاگری، اسطوره‌شناسی و فرهنگ را مطالعه کرده است؛ همچنین او به سفرهای فراوانی در جهان پرداخته و در زمینه مردم‌شناسی فرهنگی مطالعه کرده است. مجموع این اطلاعات در توسعه نظریه‌های یونگ تأثیر فراوانی داشته است (شهبازی و جهانگیری، ۱۴۰۱، ص ۱۷). همان‌طور که تأثیرپذیری از فرهنگ هندوستان در شکل‌گیری رویکرد وی به تناسخ انکارناپذیر است.

برخی اندیشمندان بر این باورند که پیچیدگی و گستردگی آثار و نظریات یونگ، گزینش و تحقیق در آرای او را دشوار می‌کند (مورنو، ۱۴۰۲، ص ۱-۲)؛ از این‌رو، نخست به بررسی اصلی‌ترین اندیشه‌های وی پرداخته می‌شود که نقش مستقیمی در تبیین تناسخ و مفاهیم مربوط به آن دارد، زیرا بدون درک روشنی از برخی مبانی اصلی نظریات روان‌شناسانه یونگ نمی‌توان اندیشه وی درباره تناسخ را به‌درستی درک کرد.

۱-۱-۱. ساختار روان

منظور یونگ از روان، کلیت ذهن اعم از خودآگاه و ناخودآگاه است. او به‌جای کلمات «ذهن» و «ذهنی» از واژه‌های «روان» و «روانی» استفاده می‌کند، چون وقتی واژه ذهن را به کار می‌بریم معمولاً منظورمان حالت خودآگاه است. یونگ درباره روان به‌گونه‌ای حرف می‌زند که گویی یک فرایند است و نه یک امر ثابت.

از آنجاکه روان فرد همیشه در جستجوی رشد و تمامیت است همواره تغییر می‌کند و نباید آن را با «خود» که هدف همیشگی روان جستجوی آن و حرکت به سوی اوست اشتباه گرفت (اسنودن، ۱۳۹۹، ص ۷۵). یونگ معتقد است رویکردهای خودآگاهانه در روان همواره با رویکردهای ناخودآگاهانه به تعادل می‌رسند و اگر نگرش خودآگاه بیش از حد رشد کند و قوی شود، آنگاه ناخودآگاه به دنبال بازگرداندن معادله به وضعیت اصلی خود می‌باشد. ناخودآگاه افکار خود را به وسیله رؤیاها، تخیلات، تصاویر خودانگیخته، لغزش‌های زبانی و همانند آن بیان می‌کند؛ اگر از پیام ناخودآگاه غفلت کنیم، آنگاه ممکن است دچار «روان رنجوری» و یا حتی بیماری جسمی شویم (اسنودن، ۱۳۹۹، ص ۷۶). یونگ معتقد است روان سه لایه اصلی دارد که می‌توان از آنها به ضمائر سه‌گانه یاد کرد.

۱-۱-۱-۱. خودآگاه

این بخش از روان مستقیماً در دسترس فرد است و شامل ادراکات، خاطرات قابل دسترس، احساسات و عواطف جاری می‌باشد که فرد از طریق آنها با دنیای بیرون سازگاری می‌یابد (Jung, 1959, p.42-53). ضمیر خودآگاه یا هوشیار شخصی از بدو تولد آغاز می‌شود، در طول عمر رشد می‌کند و حدود نیمی از زندگی یا در نهایت دو سوم آن را تشکیل می‌دهد (یونگ، ۱۴۰۱ الف، ص ۷۹، ۸۷). از نظر یونگ این بخش از روان تنها بخشی از روان آدمی است و مسلماً تعیین‌کننده تمامیت ساختار روان انسان نمی‌تواند باشد (یونگ، ۱۴۰۲، ص ۹۱).

۱-۱-۱-۲. ناخودآگاه شخصی

مفهوم یونگ از ناهوشیار شخصی شبیه به همان مفاهیمی است که فروید از ضمیر نیمه‌آگاه و ناخودآگاه ارائه می‌کرد؛ افکار، احساسات، خاطرات، تجربیات و هیجان‌هایی که توسط خودآگاه شخص مجاز نیستند در ناهوشیار نگهداری شوند. ممکن است این موارد از تجربیات نامناسب حوادث یا افکار آسیب‌دیده باشد؛ همچنین شاید ناخودآگاه شخصی متشکل از رفتارهایی باشد که به دلیل احساس‌هایی مانند ترس یا خجالت سرکوب می‌شوند و یا با تصویر شخص در خودآگاه وی متناقض هستند (شهبازی و جهانگیری، ۱۴۰۱، ص ۳۰).

۱-۱-۳. ناخودآگاه جمعی

ناهوشیار جمعی نظریه‌ای است که یونگ را از دیگران متمایز می‌کند (Sharf, ۲۰۰۸, p. ۲۰۰); قبل از فروید نظریه‌های رایج در مورد رشد انسان، کودکان را به‌عنوان یک لوح سفید تصور می‌کردند. فروید مفهوم انقلابی انگیزه‌های بیولوژیکی و جنسی نوزاد را معرفی کرد. یونگ شاگرد فروید بود، اما با ارائه این مفهوم که انسان‌ها خاطرات ناهوشیار را از تجربیات نیاکان خود به ارث می‌برند از نظریه فروید جدا شد (پالمر، ۱۳۹۵، ص ۱۴۹).

چنان‌که یونگ توضیح داد این یک روش ارثی عملکرد است. او معتقد بود که تجربه کهن‌الگوها از تجارب اجداد هزاران ساله ایشان بر روی روان حک شده است؛ به عبارت دیگر، ناخودآگاه جمعی (آنچه که در نیاکان ما ریشه دارد) به شکل محتویات ناهشیار جمعی به ارث برده شده و این تجربه‌ها از یک نسل به نسل بعدی به‌صورت پتانسیل روانی منتقل شده‌اند. تجربه‌های نیاکان دور درباره مفاهیم همگانی مانند خدا، مادر، آب، زمین و... نسل به نسل منتقل شدند (Jung, 1970, p. 185-266); همچنین وی ناهوشیار جمعی را به غرایز حیوانی تشبیه کرده (Stevens, 1999, p. 27-53)، و یا از مثال چگونگی لانه‌سازی پرندگان استفاده می‌کند (Evans, 1976, p. 30-80).

از نظر یونگ «کهن‌الگوها» تصورات باستانی هستند که از ناهشیار جمعی حاصل می‌شوند. مجموعه تصورات مرتبط با هیجان که عمومیت دارند و از محتویات ناهشیار جمعی سرچشمه می‌گیرند و همتای روانی غرایز هستند (یونگ، ۱۴۰۱، ص ۹۳).

یونگ در روان‌شناسی تحلیلی خود، برخی از کهن‌الگوهای نشئت‌گرفته از ناخودآگاه جمعی را به‌صورت نیروهای خودمختار معرفی کرد؛ برخی از برجسته‌ترین آنها عبارت‌اند از: پرسونا، سایه، آنیما، آنیموس، مادر بزرگ، پیر فرزانه، قهرمان، خود، خدا و حتی تناسخ (Jung, 1968, p. 120-135); از میان آنها، چهار کهن‌الگو شامل سایه، آنیما، آنیموس و خود وجود دارد که در شخصیت هر فرد در زمان‌های مختلف و به روش‌های گوناگون نمایان می‌شوند (یونگ، ۱۳۸۱، ص ۴۸).

۱-۱-۲. تفرد

از دیدگاه یونگ «تفرد» فرایندی است که شخص از طریق آن به سوی تحقق «خود» حرکت می‌کند. تفرد

به معنای فرد شدن است و از نظر یونگ این فرایند شامل عمیق‌ترین، آخرین و قیاس‌ناپذیرترین خصلت بی‌نظیر ماست؛ بنابراین می‌توانیم نفرد را به «رسیدن به خود» یا «خودشکوفایی» ترجمه کنیم (شولتز، ۱۳۹۴، ص ۱۷۳-۱۷۶).

هدف نفرد این است که خود را از پوشش‌های نقاب از یک‌سو و از قدرت اغواگر تصاویر ازلی از سوی دیگر خلاص کند؛ نفرد را نباید با فردگرایی اشتباه گرفت؛ زیرا فردگرایی عوامل جمعی را نادیده می‌گیرد و فقط بر خصیصه‌ای تأکید می‌کند که برای شخص ارزش دارد (یونگ، ۱۳۸۱، ص ۵۹۳). تولد دوباره روان‌شناختی که خودشکوفایی و نفرد نیز نامیده می‌شود فرایند انسان کامل‌شدن است؛ یکپارچه شدن قطب‌های متضاد و تعادل بین درون‌گرایی و برون‌گرایی و انیما و آنیموس است (Bishop, 1999, p.191-220).

به زبان ساده نفرد، یعنی فرد شدن و برآوردن استعدادهای شخص و پرورش دادن خود شخص، گرایش به‌سوی نفرد، فطری و اجتناب‌ناپذیر است؛ اما نیروهای محیطی مثل فرصت‌های آموزشی و اقتصادی و ماهیت رابطه والدین - کودک به آن کمک می‌کنند یا مانع از آن می‌شوند (شهبازی و جهانگیری، ۱۴۰۱، ص ۴۳).

۱-۱-۳. تخیل و رؤیا

رؤیاها در تمام طول زندگی یونگ برای او بسیار مهم بودند و یکی از کلیدی‌ترین ابزارها در تحلیل‌های یونگی به شمار می‌روند. به نظر یونگ رؤیاها، کهن‌الگوها و دیگر تصاویر ذهنی، درست مثل افکار ما واقعیت روانی جداگانه و منحصربه‌فردی دارند و می‌توانند به ما بینش‌هایی ارزشمند بدهند که پیش‌تر هرگز تصورش را هم نمی‌کردیم. البته یونگ ادعا نمی‌کرد که می‌فهمد رؤیاها چگونه کار می‌کنند و همواره می‌گفت درباره رؤیاها نظریه‌ای ندارد و نمی‌داند حقیقت آنها از کجا نشئت می‌گیرد (یونگ، ۱۳۸۱، ص ۱۲۳).

یونگ خیال و رؤیا را پلی به «عالم ضمائر» روان انسان معرفی می‌کند. از نظر وی، خواب بهترین راه برای کشف حقایق پنهان در ناخودآگاه افراد است؛ یونگ همیشه درصدد کشف عالم ناخودآگاه است و حتی مکاشفات وی در ضمائر ناخودآگاه خود که در سالیان متمادی جمع‌آوری کرده بود، در

قالب «کتاب سرخ» سال‌ها پس از وفاتش انتشار یافت. در این کتاب شاهد مکاشفات روانی و طرح‌های «ماندالایی» یونگ هستیم.

اندیشه‌های یونگ درباره رؤیا تا حد زیادی تحت‌تأثیر فروید بود. این فروید بود که برای نخستین‌بار ارزش رؤیاها را به‌عنوان ابزاری برای کشف روان تشخیص داد و نظریه‌های او نقطه آغازی برای کشف و گسترش نظریه‌های یونگ بود. در این زمینه فروید پیش‌گام بود و یونگ براساس کشفیات فروید نظریه‌هایش را بسط داد.

یونگ احساس می‌کرد همواره در هر رؤیا یک اندیشه یا مقصود پنهانی وجود دارد و درواقع رؤیا نکته مهمی را که ناخودآگاه می‌خواهد بگوید بیان می‌کند؛ رؤیا واقعیت و حقیقت درونی یک فرد است و نه ضرورتاً آنچه که آرزو می‌کند. به نظر یونگ، نظریه فروید فوق‌العاده ساده‌اندیشانه بود و تاریخ مصرف این تفکر گذشته است که رؤیاها فقط تحقق آرزوهای سرکوب شده ما هستند (یونگ، ۱۳۸۱، ص ۱۲۴).

۱-۴. اصالت روان

یکی از رهیافت‌هایی که وی در تبیین پدیده‌ها به کار گرفت «ناتورالیسم» بود؛ به‌طورکلی در ناتورالیسم برای تبیین پدیده‌ها از علل ماوراءالطبیعی صرف‌نظر می‌شود و صرفاً به عوامل طبیعی روی می‌آورند.

ناتورالیسم به دو دسته روش‌شناختی و وجودشناختی تقسیم می‌شود. براساس ناتورالیسم وجودشناختی پدیده‌های فراطبیعی وجود ندارد و هر چیزی در عالم ماده آثار و نتایج خاص به خود را دارد، اما ناتورالیسم روش‌شناختی تنها روشی برای کسب معرفت است؛ این نوع ناتورالیسم بی‌آنکه درگیر مسائل و استلزامات فلسفی شود و باتکیه بر مشاهده و آزمایش و تحقیق تجربی در پی ارائه تبیین علمی از پدیده‌هاست و تبیین فراطبیعی را جزئی از علم نمی‌داند.

مسلماً یونگ در تبیین پدیده‌های روان‌شناسی از ناتورالیسم روش‌شناختی بهره می‌برد، اما وی در ساحت اندیشه پا را فراتر گذاشته و به ناتورالیسم وجودشناختی قائل است؛ از این‌رو یونگ واقعیت وجودی را منحصر در جهان مادی و یکپارچه می‌داند، عالم را به طبیعت و ماورای طبیعت تقسیم نمی‌کند و در مورد وجود نیز خدا اظهارنظر نمی‌کند، بلکه رویکرد لادری اتخاذ می‌کند (سنایی، ۱۳۹۵، ص ۱۲۴). در باور یونگ، روان‌شناسی جایگزینی برای فلسفه دانسته می‌شود. وی تمام معارف انسانی را از

دریچه روان‌شناسی بررسی می‌کند. این مهم سبب اصالت بخشیدن به روان و اصالت روان‌شناسی در رویکرد اوست؛ وی حتی هویت‌های غیر روان‌شناختی را از دیدگاه روان‌شناسی مورد تحلیل و تبیین قرار می‌دهد (وولف، ۱۳۸۶، ص ۶۳۴).

۱-۵. دین و تجربه دینی

یونگ دین را همچون دارویی آرام‌بخش برای رام ساختن نهاد سرکش و نامتعادل موجود بدوی خفته در نهاد بشر ضروری می‌داند. ریشه دین، وحی و مکاشفه است؛ پس ماهیت دین و در نتیجه ماهیت خدا در زبان روان‌شناختی همه بستگی به ماهیت محتویات ناخودآگاه جمعی دارد و زمانی که در اثر وحی و مکاشفه گنجینه‌های ذخیره‌شده در ژرفای روان انسان گشوده و سرریز شوند؛ این محتویات نیز به حیطه آگاهی نفوذ می‌کنند و ناخودآگاه با چیزی آکنده از رمز و راز و قدرت، خود را آشکار می‌کند (مورنو، ۱۴۰۲، ص ۱۶۴).

از نظر یونگ، کهن‌الگوها در دین مخزن تجربیات نیاکان ما هستند که حاوی تمامی میراث معنوی تکامل و فرگشت بشریت هستند. البته در انسان بدوی، محتویات کهن‌الگوها در قالب اسطوره‌ها نمود می‌یافتند و با توجه به روند تکامل انسان به سوی آگاهی (روندی کند و آهسته)، به تدریج در این روند اسطوره جای خود را به احکام دینی داده است (مورنو، ۱۴۰۲، ص ۹۶).

پس به صورت کلی می‌توان حاصل مبانی نظری یونگ درباره دین را در دو گزاره جمع‌بندی کرد: گزاره‌های دینی اساساً صدق ناپذیرند و همگی از زاویه دید روانی قابل بررسی هستند؛ همه ادیان از ارزش برابری برخوردارند و به یک اندازه برای سلامتی روان سودمندند (مورنو، ۱۴۰۲، ص ۱۶۹).

۱-۲. تقریر رویکرد یونگ به تناسخ (روان‌شناسی بازتولد)

یونگ اقسام تناسخ را در پنج حالت کلی تصویر می‌کند: انتقال نفس، تناسخ، رستاخیز، بازتولد مستقیم و بازتولد غیرمستقیم (یونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۷۶-۱۷۷).

منظور وی از انتقال نفس، همان مفهوم بودایی پیکرگردانی و تجسدهای فراوان یک روح در بدن‌های متفاوت است که لزوماً مستلزم وحدت شخصیت نیست؛ از نظر وی در قسم دوم، یعنی تناسخ، وحدت

شخصیت در تمامی پیکرگردانی‌ها استمرار دارد و خاطرات این موارد در ذهن فرد (هرچند بالقوه)، قابل دسترس است. یونگ در قسم سوم، یعنی رستاخیز مفهومی مشابه با معاد جسمانی را تصویرسازی می‌کند.

اما درنهایت در قسم چهارم مفهومی عام‌تر از تمامی دیگر اقسام را با عنوان «بازتولد» یا «تفرد» معرفی می‌کند که عملاً ممکن است شامل هریک از اقسام دیگر نیز بشود و یا صرفاً به صورت روانی اتفاق بیفتد؛ عنصر اصلی شکل‌دهنده این مفهوم، نوعی دگرگونی و تغییر در شخصیت است؛ قسم پنجم نیز که بازتولد غیرمستقیم نامیده می‌شود، همان فرایند بازتولد است که به صورت غیرمستقیم و توسط شرکت در آیین‌ها یا به کمک افراد دیگر شکل می‌گیرد (یونگ، ۱۳۸۴، ص ۱۷۷).

از دیدگاه یونگ، این واقعیت محض که مردم از ولادت مجدد سخن می‌رانند و اینکه اصولاً چنین تصویری وجود دارد؛ بدان معناست که باید واقعاً آندوخته‌ای از تجربیات روانی وجود داشته باشد که بدین نام خوانده شده است، چرا که وی قائل به نظریه «کهن‌الگوها» و «ناخودآگاه جمعی» است.

بنابراین از نظرگاه یونگ، اگر می‌خواهیم دریابیم که ولادت مجدد واقعاً چیست باید به تاریخ روی آوریم تا معلوم شود ولادت مجدد به چه معنایی درک می‌شده است؛ از دیدگاه وی، ولادت مجدد باوری است که باید جزء اعتقادات اولیه نوع بشر به شمار آید. این اعتقادات اولیه بنیان بر چیزی دارند که او آن را «کهن‌الگوها» می‌خواند (یونگ، ۱۳۹۰، ص ۶۸).

یونگ حضرت خضر علیهِ السلام را به عنوان نمادی از فرایند دگرگونی در عرفان اسلامی و قرآن کریم معرفی می‌کند. از نظر یونگ تمامی سوره کهف به راز ولادت مجدد اختصاص دارد؛ از دیدگاه یونگ قرآن، با وجود خصلت به ظاهر ازهم‌گسیخته و ناملموس خود، تصویری تقریباً کامل از «دگرگونی روان» یا «ولادت مجدد» ترسیم می‌کند که ما امروزه آن را به علت بصیرت روان‌شناختی بیشتر به عنوان فرایند «تفرد» می‌شناسیم، اما به دلیل قدمت حکایت و طرز فکر پیشین پیغمبر اسلام، این فرایند کاملاً خارج از حیطه خودآگاهی قرار دارد و به صورت حکایتی رمزی در مورد یک یا دو یار و اعمالشان نمایان می‌شود. بنابر دیدگاه یونگ این حکایت، «صورت مثالی» یا «کهن‌الگوی» مبهم دگرگونی را چنان خوب بیان می‌کند که شور مذهبی عرب آن زمان را کاملاً ارضا می‌کند و به این دلیل است که چهره خضر در عرفان اسلامی نقش پراهمیتی یافته است (یونگ، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰).

وی معتقد است هر یک از ما با حجمی از آگاهی‌ها متولد می‌شویم و در این زندگی نیز حجمی از آگاهی‌ها را برای زندگی بعدی تولید می‌کنیم، ما از این نظر حلقه واسط نیاکان و آیندگان هستیم. در همین زندگانی هم هر چه رشد می‌کنیم، گویا زندگی نیاکان خود را تکرار می‌کنیم (یونگ، ۱۴۰۳، ص ۲۷-۲۸). یونگ به ابتکاری دست زد و «کهن‌الگوها» را معادل با مفهوم «کرمه» یا همان «آثار اعمال گذشته» در آیین هندو و بودا معرفی کرد. در اندیشه‌های بودایی «کرمه» موجب اثرگذاری بر ادراک و آگاهی انسان می‌شود و پس از مرگ شرایط زندگانی بعدی را برایش آماده می‌سازد؛ پس صور مثالی یا همان کهن‌الگوها بر هر دو حوزه خودآگاه و ناخودآگاه اثر گذاشته، موجب تناسخ خواهند شد.

مطالعات یونگ درباره ناخودآگاه وجود انسان که عمدتاً بر یک سلسله خواب‌های بیمارانش تمرکز یافته بود، او را به باور به تناسخ کشاند. از دیدگاه یونگ خواب مجموعه‌ای از نمادهاست که ریشه در ناخودآگاه دارد و باید تفسیر شود تا معنا یابد؛ در واقع خواب همان چیزی را می‌گوید که ناخودآگاه می‌کوشد بگوید.

او دریافت بعضی بیماران او خواب‌هایی مشابه مضامین کتاب مقدس، طومارهای مصری و... دارند، بدون اینکه پیش‌تر تماسی با آنها داشته باشند؛ از این‌رو نتیجه گرفت که اطلاع از این امور کهن احتمالاً از گذشته‌ای دور در مخزن ناخودآگاه آن افراد ذخیره شده است. پس احتمالاً ایشان پیش‌تر نیز زندگی‌هایی داشته‌اند و اکنون تصاویر مربوط به زندگانی گذشته آنان به صورت خواب‌هایی نمادین دوباره تجدید می‌شوند (یونگ، ۱۴۰۳، ص ۹۳-۱۰۳).

نکته دیگر اینکه طرح مقوله تناسخ از جانب یونگ بیشتر به واسطه «معنابخشی به زندگی مدرن» است و نه به سبب ابهامی که گفته می‌شود در مورد سرنوشت روح پس از مرگ یا وجود خدا، یا جایگاه شرور وجود دارد (یونگ، ۱۴۰۱ ج، ص ۴۰).

از دیدگاه یونگ خداوند وجود دارد و جامع همه اضداد است. شر و بدی نیز به معنای عدم خیر نیست و خودش فی‌نفسه وجود دارد؛ از این‌رو شر و بدی ناشی از وجود انسان نیست، چون پیش‌تر از او هم وجود داشته است (یونگ، ۱۳۹۸، ص ۷-۸)؛ با این وصف، تناسخ از آن جهت اتفاق نمی‌افتد تا انسان‌ها به پاداش یا مجازات کردار خودشان برسند، بلکه تداوم صور مثالی در ناخودآگاه و انعکاس آن در خودآگاه فعلی می‌باشد که موجب «تولد دوباره» است.

۲. نقد و ارزیابی رویکرد یونگ به تناسخ

در ادامه به نقد و بررسی تطبیقی مبانی روان‌شناختی و دین‌پژوهی یونگ پرداخته می‌شود و سپس تقریر و ادله رویکرد یونگ به تناسخ براساس مبانی حکمت متعالیه مورد نقد و بررسی قرار می‌گیرد.

۲-۱. نقد مبانی

در این بحث پس از تحلیل مبانی نظری یونگ که حاکم بر نظام روان‌شناختی تحلیلی وی است، به نقد و ارزیابی تطبیقی پیش‌فرض‌های روان‌شناختی یونگ پرداخته می‌شود.

۲-۱-۱. عالم مثل و کهن‌الگوها

یونگ از «کهن‌الگوها» به «صور ازل»، «صور مثالی» و «الگوهای باستانی» نیز یاد می‌کند (بتولی، ۱۳۷۶، ص ۲۲۴). ناخودآگاه جمعی که یونگ آن را عمیق‌ترین لایه روان آدمی می‌داند، همان جهان مثالی و یا عالم مثل افلاطون و عالم «فروهرهای» زردشت است؛ با این تفاوت که از بیرون به درون آورده شده است. آوردن چنین عالمی از ورای عالم کبیر به اعماق عالم صغیر به معنای اصل شمردن انسان و قرار دادن وی در مرکز عالم می‌باشد و بدین ترتیب تأسیس نوعی متافیزیک باطنی در مقابل متافیزیک برون انسانی و برون جهانی است (پورنامداریان، ۱۳۸۸، ص ۵۶).

عالم مثل افلاطونی عالمی است که اصل و حقیقت همه اشیا در آن قرار دارد و هر آنچه در این عالم مادی قابل تجربه حسی است به منزله مجاز و بازتاب آن حقایق آسمانی می‌باشد و هرچه در این جهان از اشیا، اخلاقیات و مفاهیم وجود دارد، مصادیق جزئی از کلیات حقیقی عالم مثل است.

تمثیل «غار افلاطون» جایگاه معرفتی انسان‌ها نسبت به حقایق مثالی عالم را بیان می‌کند. از نظر افلاطون دو عالم وجود دارد؛ یکی عالم «حقایق» و دیگری عالم «سایه‌ها» که بازنمود عالم حقایق‌اند. ضمیر ناخودآگاه جمعی که یونگ آن را عمیق‌ترین لایه روان می‌داند شبیه همین جهان مثل افلاطون می‌باشد؛ با این تفاوت که جنبه روان‌شناختی یافته است.

در مقابل این برداشت یونگ از مثل، ملاصدرا ضمن پذیرش کلیات نظریه «مثل» در ضمن مبحث وجود ذهنی کتاب اسفار، نظریات فراوانی دارد که براساس آن به تکمیل و تنقیح این نظریه پرداخته است

(شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۱، ص ۳۰۷)؛ نخست اینکه صدرا رابطه بین مثل و سایه‌ها را رابطه علت و معلولی بین جواهر بالاتر با جواهر عالم پایین و در قالب تقدم علی و معلولی تبیین می‌کند (همان، ص ۴۴۰)؛ دوم آنکه صدرا تنها راه درک و رسیدن به مثال را مجرد از عالم حس می‌داند (همان، ص ۵۰۴).

اما کهن‌الگوهای باستانی یونگ در همین دنیای مادی بر اثر تجارب نیاکانی به تدریج شکل یافته‌اند و در نوع بشر انباشته شده‌اند و سرمایه‌ای را پدید آورده است که از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود. پس می‌توان نتیجه گرفت که یونگ با دید روان‌شناسانه نتوانست پایه وجودشناختی برای «مثل» قائل شود و وجود آن را بیرون از وجود انسان اثبات کند؛ در نتیجه واقعیت آن را در عمیق‌ترین لایه روان آدمی پذیرفت. در نهایت باید توجه داشت که توارث امور ژنتیکی به عنوان «علل معدّه» در فلسفه پذیرفته شده است، اما توارثی شدن مفاهیم یادگیری شده حتی از دیدگاه نظریات غالب روز در «ژنتیک مولکولی» مورد پذیرش قرار نگرفته است؛ در واقع علم عصب‌شناسی هنوز نتوانسته است مکانیسم به دام افتادن اطلاعات در مغز را به روشنی توضیح دهد (بتولی، ۱۳۷۶، ص ۱۹۲).

۲-۱-۲. تعالی و تفرد

در واقع ملازمه پذیرش رویکرد روانی که یونگ برای فرایند تفرد و کمال ارائه می‌دهد به این مفهوم است که مطالعه انسان در قالبی کاملاً طبیعت‌گرایانه سیر کند و انسان همواره موضوع مطالعه تجربی و صرفاً روانی قرار گیرد، نه به عنوان موجودی پیچیده‌تر از حیوانات دیگر و نه فراتر از عالم ماده (شکرکن و دیگران، ۱۳۹۴، ج ۱، ص ۲۶۳).

در مقابل، حکمت متعالیه از سفری واقعی در قلمرو وجود سخن به میان می‌آورد؛ صدرا از چهار سفر عرفانی سخن می‌گوید و نظام فلسفی خود را بر پایه آن بنا می‌نهد و معتقد است مسیر تعالی انسانی از رهگذر این چهار مرحله به کمال می‌رسد. البته قدم نهادن در این مسیر مستلزم جهاد اکبر است؛ این مراحل عبارت‌اند از: سفر از خلق به حق، سفر از حق به حق، سفر از حق به خلق، سفر حق به خلق بالحق و در انتها سفر خلق به خلق بالحق (جوادی آملی، ۱۳۸۸، ص ۱۲۶).

بنابر عقیده صدر المتألهین نفس از دو نیرو و قوه نظری و عملی بهره‌مند است؛ یکی برای صدق و کذب و دیگری برای خیر و شر در جزئیات، یکی برای واجب و ممکن و ممتنع و دیگری برای جمیل

و قبیح و مباح که هریک از این قوا شدت و ضعف داشته، و در شدت و ضعف نیز مراتب عدیده دارد و زمانی کمال حقیقی انسان تحصیل می‌گردد که این دو نیروی الهی به ودیعه نهاده شده در نهاد انسان به کمال خود برسند (زینتی، ۱۳۸۳، ص ۱۲۱).

بدین‌سان اگر انسان به‌حسب عمل از تمام صفات حیوانی دور گردد (هرچند در توان بشر نیست که از تمام آنها جدا شود) و به‌حسب نیروی علم و نظر به نور ایمان و یقین و درنهایت به ایمان شهودی و علم عینی و یقین حضوری و حقیقی برسد، او انسان کامل است (شیرازی، ۱۴۱۹، ص ۱۸۶).

۲-۱-۳. خیال و رؤیا

یکی از چالش‌های پیش روی نظام روان‌شناسی یونگ، مواجهه با رؤیاهای صادقه است؛ یونگ برای تبیین رؤیای صادقه به ماوراءالطبیعه استناد نمی‌کند، بلکه آن را با مقارنت همزمان امر ذهنی و فیزیکی توضیح می‌دهد. او هر دو جنبه از رویدادهای فیزیکی و روانی را متعلق به یک واقعیت می‌داند که با یکدیگر همبسته‌اند.

همان‌طور که پیش‌تر بیان کردیم واقعیت نهایی از نظر یونگ کهن‌الگوهای ناهشیار جمعی است. یونگ معتقد به نظریه یگانه‌انگاری خنثی می‌باشد و شکل‌گیری تمایز بین امر ذهنی و عینی را در سطح آگاهی جستجو می‌کند؛ بنابراین، اگر تصورات ذهنی ما عینیت پیدا می‌کند به دلیل مقارنت و توازی بین رویدادهای فیزیکی و روانی است. درنهایت یونگ از بسیاری امور همچون روح، مرگ و رؤیا تعریفی کاملاً طبیعی ارائه می‌دهد و در مواجهه با این امور رویکردی ناتورالیستی دارد.

همچنین تمام آنچه که یونگ از مکاشفات ضمیر ناخودآگاه تصویر می‌کند و عمر خود را در راه کشف آن هزینه کرده است، تنها شامل اموری می‌شود که در حکمت متعالیه از آن به «خیال متصل» یاد می‌کنیم. بسیاری از تحلیل‌های یونگ درباره تجربه‌های دینی، شبه دینی و آنچه که نامش را «تجربه‌های تعالی حیات» می‌نامد؛ در واقع فاقد اعتبار لازم در زمینه کشف و شهود حقیقی و اتصال به عوالم وجودی دیگر هستند و تنها در دسته خیال متصل انسانی و رؤیاپردازی تقسیم‌بندی می‌شوند؛ همچنین موارد درستی همچون تجربه‌های نزدیک به مرگ، احضار ارواح و گواهی ادیان بر وجود عوالم دیگر و طرح معاد، از سوی وی نادیده گرفته شده یا دوباره در فضای روانی و مادی توضیح داده می‌شود.

نبود درک یونگ از تجرد خیال و اینکه صور خیال قائم به نفس هستند نه عارض بر آن، همچنین بی‌اطلاعی یا باور نداشتن وی به عوالم کلان وجودی که انسان نیز مرتبط با آنهاست؛ از جمله ریشه‌های اصلی شکل‌گیری رویکرد روان‌محور یونگ به نظام هستی است.

ناتوانی روان‌شناسی از این‌روست که فاقد تکیه‌گاه و چارچوب هستی‌شناختی لازم برای تضمین نقش جهان میانه است. تفاوت اساسی و ذاتی دوروش روان‌شناختی یونگ و مابعدالطبیعة حکمت متعالیه در همین جاست؛ عالم مثال برای آنکه از قوه خیال متصل متمایز شود، نیازمند یک پایه وجودشناختی قائم به خویش بود که روان‌شناسی غرب هنوز مصالح این پایه وجودی و قالب متافیزیکی را در اختیار ندارد که نقش جهان میانجی را از دیدگاه وجودشناختی تأمین می‌کند؛ زیرا چنین جهانی اگر پایه جهان‌شناختی و وجودشناختی نداشته باشد به آشفته‌گی برخاسته از خیال می‌انجامد.

۲-۱-۴. ناتورالیسم و مادی‌گرایی

بی‌اطلاعی یونگ از نظامات فلسفی اشرافی و متعالیه یکی از نقاط ضعف مهمی است که به شکل‌گیری نظامی مادی در اندیشه یونگ می‌انجامد. چه بسا وی در تفسیر اختلافات ادیان و آیین‌های شرق و غرب در مسافرت‌های فراوان خود به نقاط مختلف جهان، چاره‌ای جز تفسیری ذهنی از این امور نیافته است. یونگ حتی در مواجهه با قرآن کریم نیز تفسیری مادی‌انگارانه و روانی و جدای از حقایق خارجی ارائه می‌دهد؛ تا آنجا که سفر موسی و خضر را نمونه‌ای برای فرایند تفرد و کشف ضمیر ناخودآگاه معرفی می‌کند. یونگ بر این باور است که قرآن در سوره کهف، با وجود ظاهر ازهم‌گسیخته و ناملموس خود، تصویری تقریباً کامل از «دگرگونی روان» یا «ولادت مجدد» ترسیم می‌کند که وی آن را به علت بصیرت روان‌شناختی خود به‌عنوان فرایند «تفرد» معرفی می‌کند. البته وی معتقد است به دلیل قدمت حکایت و طرز فکر پیشین پیغمبر اسلام، این فرایند کاملاً خارج از حیطه خودآگاهی قرار دارد و به‌صورت حکایتی رمزی در مورد یک یا دو یار و اعمالشان انعکاس می‌یابد؛ پس در دیدگاه وی این حکایت تا این حد غیرملموس و فاقد پیوستگی منطقی به نظر می‌رسد.

کارل یونگ معتقد است که این حکایت «صورت مثالی» یا «کهن‌الگوی» مبهم دگرگونی را چنان خوب بیان می‌کند که شور مذهبی عرب آن زمان را کاملاً ارضا می‌کند و به این دلیل است که چهره خضر

در عرفان اسلامی نقشی چنان پراهمیت دارد (یونگ، ۱۳۹۰، ص ۱۰۰)؛ در واقع، تمام منازعات یونگ در نبردگاه ذهن و ضمائر ناخودآگاه صورت می‌پذیرد. یونگ ریشه همه تعارضات فرهنگی را در ذهن و طبیعت مادی بشر جستجو می‌کند و این مادی‌نگری به‌خاطر فقدان جهان‌شناسی مطابق با واقع است. یونگ ذهن و بدن را دو جنبه متفاوت از یک واقعیت می‌داند و با عناوینی همچون تجرد نفس، رابطه و نفس و بدن و عوالم وجودی به کلی ناآشناست.

۲-۱-۵. دین‌پژوهی

دین در چشم‌انداز فلسفی ملاصدرا حقیقتی بی‌پایان و زوال‌ناپذیر است. وی همانند هگل بر آن است که باید از سطح اندیشه دینی عادی فراتر رفت و به برداشتی نظری و عمیق از دین نائل شد که بر ناسازگاری‌ها و ناسازی‌ها غالب آمده باشد؛ در نتیجه همان‌طور که ملاحظه شد صدرا برخلاف یونگ، دین را حقیقتی واقعی و نه نشئت‌گرفته از آداب و رسوم و منحصر در چارچوب‌های ذهنی می‌داند.

بی‌تردید ادیان مختلف گزاره‌های متناقض دارند. اگر این گزاره‌ها به یک اندازه سودمند باشند باید ملزومات عقلی آن را نیز پذیرفت؛ از جمله آنکه میان علت و معلول رابطه عینی و حقیقی وجود نداشته باشد و علل و معلول‌های متفاوت بسیاری از یکدیگر ایجاد شوند. پذیرش این امر به معنای سفسطه مطلق است. پس مدلولات التزامی نظریه یونگ تناقض‌آمیز است؛ همچنین اثر تربیتی داشتن یک گزاره فرع بر صدق آن است و اگر آن گزاره صادق نباشد هیچ اثر تربیتی ندارد، مانند اینکه گفته شود دروغگو زیان خواهد دید یا دزد مجازات خواهد شد. اگر این گزاره‌ها صادق نباشند اثر تربیتی آن چیست؟ (ملکیان، ۱۳۷۸، ص ۴۴۲).

یونگ کاملاً از «آیین غنوصی»، فلسفه «افلاطونی» و «نوافلاطونی»، مکتب و فلسفه «هرمسی» و تفکرات دینی، عرفانی و فلسفی «هندوستان» اعم از «هندوئیسم» و «بودیسم» آگاه بوده است و از سویی هیچ‌گونه آشنایی با «حکمت اشراق» و «حکمت متعالیه» نداشته است؛ همچنین وی در بسیاری از موارد مانند مسئله تناسخ به صورت‌گزینی عمل کرده، به بررسی نظریات مقابل مانند معاد نپرداخته است و در بسیاری موارد در مواجهه با پدیده‌های مختلف، آنان را تبیین‌ناپذیر و یا فراتر از دایره فهم می‌خواند و در نهایت قائل به روانی بودن این پدیده‌ها می‌شود.

در مقابل رویکرد یونگ، حکمت متعالیه حتی‌الامکان تمام نظریات موجود و قابل دسترسی را بررسی می‌کند و با توجه به اصول فلسفی نوآورانه خود به جرح و تعدیل نظریات مختلف می‌پردازد. این روش فلسفی قابلیت تطبیق‌پذیری بالایی را به حکمت متعالیه می‌دهد که سبب می‌شود در عرصه معارف اسلامی شاهد ارائه نظامی یکپارچه در تمامی حوزه‌های معارفی اسلام باشیم و آموزه‌های مختلف مکاتب گوناگون فلسفی، عرفانی و متون نقلی را به‌خوبی در خود هضم کرده است؛ همچنین از سوی دیگر این قابلیت، قدرت ویژه‌ای در تطبیق دیگر آموزه‌های مکاتب گوناگون جهان را پیش روی حکمت متعالیه قرار می‌دهد.

البته متأسفانه نظام فکری صدرایی به‌خوبی به شرق و غرب انتقال نیافته، در مواردی که گزارش‌هایی از آن صورت گرفته به تصویری کاملاً سطحی یا نادرست از آن منتهی شده است (طباطبایی، ۱۳۹۰، ص ۱۴-۱۵).

۲-۲. نقد تقریر و رویکرد یونگ

۲-۲-۱. ابطال تناسخ ملکی

چنان‌که بررسی شد یونگ تقریری روان‌شناسانه از تناسخ ارائه می‌دهد، اما منکر جمع شدن تناسخ ملکی و تجسد با بازتولد نیز نیست؛ همچنین از فرایند انتقال آگاهی گذشتگان در فضایی طبیعی و ژنتیکی سخن به میان می‌آورد؛ در مقابل، حکمت متعالیه با توجه به نظام هستی‌شناسی خود هرگونه تناسخ در ساحت عالم ماده را مردود می‌داند و ضمن پذیرش تأثیر علل معده و وراثت، فرایند انتقال آگاهی را به خاطر حدوث نفس جدید مردود می‌شمارد.

یک از براهینی که صدرالمآلهین بر ابطال تناسخ اقامه می‌کند، برهان قوه و فعل است. این برهان مبتنی بر نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء بودن نفس ناطقه است؛ یعنی اینکه نفس در آغاز پیدایش، طبیعی و جسمانی و بلکه پست‌تر از ماده بوده است؛ چنان‌که خداوند متعال می‌فرماید: «هل أتى على الإنسان حين من الدهر لم يكن شيئا مذكوراً» (دهر، ۱). پس در آغاز شیء بسیار ناچیزی بود و پس از حرکات جوهری و استکمالات ذاتی، مانند گیاهی که از گل و خاک بسته و نیروی رشد و ترقی بر خود بسته و با نفس نباتی از زمین رها شده، نفس ناطقه نیز از مرحله طبیعی جسمانی ترقی می‌کند، مجرد و روحانی می‌گردد و پس از مفارقت از بدن، روحانی محض می‌شود.

این برهان قوه و فعل مبتنی بر چند مقدمه است:

مقدمه اول: باید بدانیم که نفس ناطقه تعلق ذاتی به بدن دارد؛ یعنی تعلق نفس با بدن از مقومات نفس است.

مقدمه دوم: ترکیب میان نفس و بدن اتحادی است. بدن محل نفس است و محل در اینجا به معنای اعم آن مدنظر است که شامل متعلق آن هم می‌شود و بدین صورت می‌توان گفت که نفس ناطقه که فصل اخیر انسان است، صورت نوعیه اوست و بدن هم ماده اوست و ترکیب میان این دو انضمامی نیست. مقدمه سوم: هریک از نفس و بدن دو مسیر حرکت جوهری‌اند؛ هر دو در بدو امر بالقوه‌اند و با هم از قوه به فعل خارج می‌شوند.

مقدمه چهارم: هریک از مراتب حرکت جوهری نفس ناطقه که آنها را «شئون ذاتیه» می‌نامیم، در مقابل شئون ذاتیه‌ای که برای بدن هست، از کودکی تا پیری مراتب تکاملی خاص خودش را می‌پیماید. در نتیجه اگر بگوییم نفس انسانی که حرکت جوهری خود را پیموده، به تکامل رسیده و بالفعل گردیده و به مرحله تجرد واصل شده بخواهد با یک بدن مادی بالقوه ترکیب شود، آن هم ترکیبی اتحادی، معنای این کلام، اتحاد امر بالفعل با امر بالقوه است که یا امر بالفعل بالقوه شود یا امر بالقوه بدون تدریج و تکامل، بالفعل شود و این امر نیز به‌خاطر اتحادشان و حکم احد المتحدین حکم الآخر است. می‌توان گفت معنای کلام یادشده معدوم شدن موجود است؛ چون وجود، فعلیت است و این محال است که بالفعل بالقوه شود؛ یعنی حیوان پس از تمامیت خلقت دوباره نطفه شود، چراکه حرکت جوهری ذاتی و خلاف آن محال است و الذاتی لایختلف ولا یتخلف و یا اینکه بالقوه بدون تدریج و تکامل به فعلیت برسد؛ درحالی‌که ترکیب بین بدن و نفس اتحادی است و اصلاً این نوع ترکیب بین دو چیزی که یکی بالقوه باشد و دیگری بالفعل باشد رخ نمی‌دهد (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۹، ص ۲۸۶-۲۹۰).

۲-۲-۲. تناسخ ملکوتی

در مقابل فرجام‌شناسی که نظام روان‌شناسی یونگ در ساحت کهن‌الگویی برای آدمی تصویر می‌کند، حکمت متعالیه فرایند «تجسم اعمال» را تصویرسازی می‌کند. مبنای صدرالدین شیرازی این است که تناسخ در نشئه دنیایی محال است، ولی در نشئه دیگر به این معنا که مصور به‌صورت حیوان یا جماد گردد

مانعی ندارد؛ آن هم برحسب اخلاق دئیّه که نزد اهل کشف و شهود محقق می‌باشد و بنابر آیات و روایات مورد قبول است، مانند آیه «وجعل منهم القردة والخنازیر» (مائده، ۶۰).

صدرالدین شیرازی می‌گوید: «نسخ» در باطن امت بسیار است و چندین قرده، خنازیر و عبد طاغوت در لباس زهد و صلاح ببینید که همه به جهت پیروی شهوات و متابعت شیطان چگونه از فطرت اصلی برگشته و با بهائم و شیاطین تبدیل شده‌اند و به این صورت‌ها در روز حشر مصور و مجسم خواهند شد و به هیئت این جانوران بروز خواهند کرد. نفس انسانی اعم از اینکه از سعدا یا اشقیا باشد هنگامی که به مرحله معینی از کمال خود برسد از بدن عنصری بی‌نیاز می‌شود و آن را رها می‌کند و در آخرت با کمک نیروی عقل مجرده و تخیل توانایی می‌یابد تا بدن جدیدی برای خود بسازد و این بدن که جسمی اخروی است، می‌تواند رنج و آسایش اخروی را درک کند.

به عبارتی نظرات و اصول ملاصدرا، تناسخ جسم ملکوتی را تأیید می‌کند که همان محشور شدن نفس انسانی بر طبق اعمال دنیا و ملکات و دنیوی اوست. از نظر وی تناسخ ملکوتی درست و چهره دیگری از معاد جسمانی است و منافاتی با عقل ندارد؛ همان‌طور که در روایات بسیاری آمده است انسان‌ها در قیامت بنابر نیّات و مطابق اعمالشان محشور می‌شوند، یعنی نوع غالب عملی که در دنیا انجام داده‌اند در شکل اخروی آنها نمودار می‌شود؛ زیرا نفس در دنیا با آن خو گرفته، عادت کرده و در قیامت هم آن را خیال و مثل آن برای خودش بدنی می‌سازد.

بنابراین بدن اخروی «مثالی» است و «تجرد خیالی» دارد و دلیل اینکه قوه خیال نفس، توان خلق صور مادی را دارد، به سبب «علیت» نفس است و برای نفس هم حدّ یقف نیست؛ زیرا نفس مظهر فاعلیت الهی و رقیقه آن فاعل حقیقی است. در نتیجه وقتی نفس توانست با حیثیت تعلیلی و فاعلی خود در این دنیا مخلوق مادی ایجاد کند، بالضروره در آخرت هم که عالمی مبتنی بر اراده و جنبه فاعلی است می‌تواند خلقت داشته باشد از جمله خلقت بدن جسمانی (پویان، ۱۳۸۹، ص ۵۴۹-۵۵۱).

۲-۲-۳. تکامل و تعالی

یونگ حرکت تکاملی و تعالی انسان را وابسته به هماهنگی ضمیرهای خودآگاه و ناخودآگاه می‌داند،

فرایندی کاملاً ذهنی و مادی که آن را «تفرد» معرفی می‌کند؛ در مقابل حکمت متعالیه، تکامل انسان را در قالب «حرکت جوهری» و در نظام کلان عوالم وجودی تعریف می‌کند.

حرکت جوهری ابتکار صدرالمتهالین است که در پرتو اثبات آن بسیاری از مشکلات فلسفی حل می‌شود. این اصل، بنیاد جهان‌شناسی ملاصدرا را شکل می‌دهد. او توانسته است با اثبات این اصل فلسفی، مشکل ارتباط نفس و بدن و مسئله معاد جسمانی و دهها مسئله مربوط به بحث معاد و جاودانگی انسان از جمله تناسخ را حل کند. باید این اصل را که نظریه‌ای جامع و وحدت‌بخش است، به منزله‌ی یکی از ویژگی‌های اساسی و ممتاز نظریه‌پردازی ملاصدرا به شمار آورد (اکبریان، ۱۳۸۸، ص ۱۵).

ملاصدرا مطابق اصل حرکت جوهری، «نفس» را محصول حرکت جوهری بدن می‌داند. در نظر او نفس موجود خاصی می‌باشد که در پیدایش و ظهور نیازمند زمینه‌ی مادی است؛ نخست به صورت جسم ظاهر می‌شود و آنگاه از راه حرکت جوهری به نفس نباتی، نفس حیوانی و سرانجام نفس ناطقه انسانی تبدیل می‌شود.

همه این مراحل در جوهر ابتدایی به نحوقوه تحقق دارند و پس از طریق تحول ذاتی درونی و در تمامی این مراحل وجودی، درنهایت از تعلق ماده و قوه آزاد می‌شود؛ براین اساس ملاصدرا این قاعده فلسفی «النفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» را به دست می‌آورد (شیرازی، ۱۴۱۰، ج ۸، ص ۲۲۳).

۲-۲-۴. نظریه جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء

نبود تصویری شفاف از رابطه نفس و بدن و فقدان نظام هستی‌شناسی متقن، علت اصلی شکل‌گیری نظام ذهنی روان‌شناختی یونگ است. یونگ در هیچ‌یک از تحلیل‌های خود نمی‌تواند واقعیتی ماورای بدن و ذهن آدمی را تصویرسازی کند. درنهایت وی حدوث انسان را در عالم ضمائر ذهنی معرفی می‌کند و بقای انسان را نیز در عالم کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه می‌داند.

در برابر این نظریه، دیدگاه ملاصدرا درباره حدوث نفس در عبارت کوتاه «جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء» خلاصه می‌شود؛ این سخن به معنای آن است که ماده جسمانی بر اثر حرکت جوهری خود به تدریج مراتب کمالی وجود را می‌پیماید تا آنجا که به مرز ماده و تجرد می‌رسد، در ادامه حرکت از عالم ماده گذر می‌کند و در مراتب طولی تجرد تکامل می‌یابد. در خلال این حرکت جوهری و در مرز

بین ماده و مجرد، متحرک به «نفس انسانی» مبدل می‌شود و سپس نفس مزبور با به‌کارگیری آلات خود به مراتب کمالی ادراک و وجود نائل می‌آید. نتیجه آنکه نفس ناطقه، جوهر متجددی است که در یکی از مراحل حرکت جوهری پدید می‌آید؛ بنابراین چنین نفسی موجودی حادث است نه قدیم.

۲-۲-۵. تأثیر بدن و نفس بر یکدیگر

ازجمله اموری که یونگ در مقاله «بازتولد» به‌صورت مفصل به آن اشاره می‌کند، تأثیرات ضمائر ناخودآگاه و فرایند «نقد» بر رشد شخصیت یا دگرگونی‌های مربوط به آن است. مسلماً بحث تأثیر نفس و بدن بر یکدیگر در طول حیات مشترکشان از مباحث مهم در شناخت انسان است.

ارتباط بین نفس و بدن در طول حیات توأم و مشترک و تأثیر متقابل آن دو بر یکدیگر، واقعیتی است که هر انسانی در زندگی خود آن را تجربه می‌کند؛ زیرا هر ضربه‌ای که بر بدن وارد می‌آید نفس آدمی را به‌طور مستقیم متأثر می‌سازد و سبب احساس درد می‌شود. اختلال در هر عضوی از اعضای بدن موجب پیدایش اختلال در امور نفسانی مربوط به همان عضو می‌شود، دیدن، شنیدن، به‌خاطر سپردن، به یاد آوردن، فکر کردن، شاد شدن، غمگین شدن، لذت بردن و... با اینکه اموری روانی هستند، بدن در تحقق آنها نقش بسیار مهمی ایفا می‌کند؛ به‌گونه‌ای که اگر تأثیر و تأثر عصبی غددی و ماهیچه‌ای نباشد، تحقق این امور نفسانی امکان‌پذیر نیست.

از سوی دیگر تحولات نفسانی نیز در بدن و ارگانیسم انسانی تأثیر دارد. هیجانات مثبت و منفی انسان در رشد و سلامت یا ناسلامتی بدن نقش مهمی دارند. هیجان‌ها و التهاب‌های روحی منفی با ضعف اعصاب، ناهنجاری‌های گوارشی، فشارخون و قند و دگرگونی در حالت‌ها و رنگ چهره همراه هستند. تألم‌های روحی و غم و اندوه شدید انسان معمولاً با لاغری و فرسودگی جسم توأم می‌شود؛ در مقابل هیجانات مثبت در نشاط بدن و سلامتی آن نقش بسزایی دارد. امروزه فلاسفه بزرگ و اندیشمندان علوم زیستی و روان‌شناسی در پژوهش‌های خود به نمونه‌هایی از ارتباط و تأثیر متقابل نفس و بدن رسیده‌اند (عارفی شیرداغی، ۱۳۹۶، ص ۲۳۹).

۲-۲-۶. روان‌شناسی و فلسفه

نظریه ملاصدرا در مورد رابطه نفس و بدن آشکارا دو گونه روان‌شناسی را طرد می‌کند؛ یکی، روان‌شناسی مبتنی بر ثنویت فلسفی که آنچه را نمی‌تواند به بدن مربوط سازد به موجود مجرد جداگانه به نام نفس مرتبط می‌کند که در بدن مستقر است؛ دوم، روان‌شناسی مبتنی بر وحدت‌گرایی مادی که در آن وجود نفس انکار شده، و همه رفتارها و پدیده‌های روانی با توسل به فیزیولوژی یا نوروفیزیولوژی تبیین می‌شود (خرازی، ۱۳۸۳، ص ۱۹).

بنابراین روان‌شناسی متناسب با فلسفه صدرایی راه میانه‌ای را می‌پیماید، راهی که نه به‌سوی آن پیش می‌رود که همه‌چیز را در نفس مجرد جستجو کند یا بدتر از آن نفس مجرد را در مقر بدن، محور کار قرار دهد و نه به‌سوی تحویل‌گرایی پیش می‌رود که هر پدیده مربوط به سطوح عالی فعالیت روانی را براساس حالات مادی و عصب‌شناختی بدن تبیین کند (خرازی، ۱۳۸۳، ص ۲۱).

روان‌شناسی با فلسفه ارتباط تنگاتنگی دارد و این ارتباط به‌خاطر موضوعش می‌باشد که رابطه ذهن و بدن است. نفس در یک مرتبه کامل می‌شود، تکامل پیدا می‌کند و در نتیجه بعد تجردی و غیرمادی هم دارد. صدرالمتألهین نسبت به انسان می‌گوید که او در همان آغاز از یک کمال حیاتی برخوردار است، برای اینکه فعالیت‌های حیاتی انجام گیرد. بنابر نظریه حرکت جوهری و اشتداد در حرکت، این نفس تکامل می‌یابد و استکمال هم اصولاً این خصوصیت را دارد و چنان هم نیست که کمالات گذشته را از دست بدهد، بلکه تمام کمالات گذشته را زیر پوشش قرار می‌دهد و این حرکت ادامه می‌یابد تا اینکه این نفس به مرحله تجرد می‌رسد؛ یعنی مرتبه‌ای از مراتب نفس غیرمادی می‌شود. وقتی جوائه غیرمادی زده می‌شود آن وقت این اتصال با تمام مراتب دیگر باقی است.

براساس نظر صدرالمتألهین تمام فعالیت‌ها به شکلی ارتباط با نفس دارد و بنابراین نفس یک مرتبه‌اش مادی و مراتب دیگرش با هم متفاوت است؛ بعضی مراتبش تجرد دارد در حد تجرد ضعیف و بعضی مراتبش تجرد دارد در حد مراتب بالاتر، به عبارت دیگر نفسی که صدرالمتألهین ترسیم می‌کند همان نفسی است که از بعد غیرمادی ما شروع و شامل بدن ما هم می‌شود.

نتیجه‌گیری

این پژوهش، نقد رویکرد یونگ به تناسخ را با تکیه بر مبانی حکمت متعالیه بررسی کرده است. یونگ ادامه مسیر انسان پس از مرگ را به‌صورت ناتورالیستی و از راه کهن‌الگوهای ضمیر ناخودآگاه جمعی تصویر می‌کند. وی بر این باور است که انسان‌ها به بخشی از این ضمیر ناخودآگاه تبدیل می‌شوند و کهن‌الگوها زندگی آینده دیگران را شکل می‌دهند. این دیدگاه می‌تواند به مفهوم عامی از تناسخ و تجسد بینجامد.

اما ملاصدرا به‌نحو متفاوتی، فرایند «حرکت جوهری» را برای توضیح تکامل انسان ارائه می‌دهد و بر این باور است که نفس انسان از ماده جسمانی ناشی می‌شود، ولی در ادامه با پیمودن مراتب کمال به تجرد می‌رسد. این دو دیدگاه به‌روشنی تفاوت‌های بنیادینی در فهم انسان از مرگ و بقای آنها را نمایان می‌سازد، چنان‌که آثار خوانش یونگ از تناسخ را می‌توان در مواجهه وی با قرآن کریم در ضمن داستان حضرت موسی و خضر ملاحظه کرد.

نظریه ملاصدرا در مورد رابطه نفس و بدن آشکارا دو گونه روان‌شناسی را طرد می‌کند؛ یکی، روان‌شناسی مبتنی بر ثنویت فلسفی که آنچه را نمی‌تواند به بدن مربوط سازد به موجود مجرد جداگانه به نام نفس مرتبط می‌کند که در بدن مستقر است؛ دوم، روان‌شناسی مبتنی بر وحدت‌گرایی مادی که در آن وجود نفس انکار شده، و همه رفتارها و پدیدارهای روانی با توسل به فیزیولوژی یا نوروفیزیولوژی تبیین می‌شود.

بنابراین روان‌شناسی متناسب با فلسفه صدرایی راه میانه‌ای را می‌پیماید، راهی که نه به‌سوی آن پیش می‌رود که همه‌چیز را در نفس مجرد جستجو کند یا بدتر از آن، نفس مجرد را در مقر بدن، محور کار قرار دهد و نه به‌سوی تحویل‌گرایی پیش می‌رود که هر پدیده مربوط به سطوح عالی فعالیت روانی را براساس حالات مادی و عصب‌شناختی بدن تبیین کند.

درنهایت این پژوهش ظرفیت حکمت متعالیه را در زمینه مطالعات روان‌شناسی به نمایش گذاشته است؛ با این حال، این نظام فکری به‌خوبی به دانشمندان غربی انتقال نیافته و در موارد گزارش شده نیز به تصویری سطحی یا نادرست منتهی شده است؛ بدین سبب تاکنون پژوهش‌های کمی و آزمایشگاهی کم‌شماری درباره پیامدهای رویکرد روان‌شناختی آن صورت پذیرفته است. بنابراین پیشنهاد می‌شود با

بازخوانی و صورت‌بندی نوین مفاهیم کلیدی حکمت متعالیه در چارچوبی قابل درک برای علوم تجربی، بستری نظری برای طراحی پژوهش‌های آینده فراهم آید. این امر می‌تواند هم به غنای علوم روان‌شناسی از رهگذر بینش‌های عمیق فلسفی بینجامد و هم به عینیت‌بخشیدن و آزمون تجربی آموزه‌های این مکتب کمک کند.

منابع

* قرآن کریم

- ابراهیم، علیرضا (۱۳۹۹)، پیکرهای کرایه‌ای، تهران: کانون اندیشه جوان.
- ابن‌سیده، علی بن اسماعیل (۱۴۲۴ق)، المحکم والمحیط الاعظم، قاهره: المنظمة العربية للتربية و الثقافة و العلوم.
- ابن‌فارس، احمد (۱۴۲۲ق)، معجم مقاییس اللغة، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ابن‌منظور، محمد بن مکرم (۱۴۰۸ق)، لسان العرب، بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- اسنودن، روت (۱۳۹۹)، خودآموز یونگ، ترجمه نورالدین رحمانیان، تهران: آشیان.
- اکبریان، رضا (۱۳۸۸)، جایگاه انسان در حکمت متعالیه ملاصدرا، تهران: علم.
- انوری، حسن (۱۳۸۱)، فرهنگ بزرگ سخن، تهران: سخن.
- بتولی، سید محمدعلی (۱۳۷۶)، با یونگ و سهروردی، تهران: اطلاعات.
- پالمر، مایکل (۱۳۹۵)، فروید یونگ و دین، ترجمه محمد دهقانپور و غلامرضا محمودی، تهران: رشد.
- پورنامداریان، تقی (۱۳۸۸)، «عالم مثل افلاطون، ناخودآگاه جمعی یونگ و عالم دل مولوی»، پژوهشنامه فرهنگ و ادب، ش ۹، ص ۵۶.
- پویان، مرتضی (۱۳۸۹)، معاد جسمانی در حکمت متعالیه، قم: بوستان کتاب.
- جوادی آملی، سعید (۱۳۸۸)، مجموعه مقالات همایش منطقه‌ای صدرالمتألهین، «تعالی حکمت متعالیه»، ج ۱۳. تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- خرازی، کمال (۱۳۸۳)، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، «نظریه ملاصدرا در باب نفس و بدن و پیامدهای آن در روان‌شناسی»، ج ۱۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ق)، مفردات الفاظ القرآن، بیروت: دار الشامیه.
- زینتی، علی (۱۳۸۳)، مجموعه مقالات همایش جهانی حکیم ملاصدرا، «انسان کامل از دیدگاه روان‌شناسی و صدرالمتألهین»، ج ۱۱، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا.
- سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳)، اسرار الحکم، قم: مطبوعات دینی.

- سنایی، علی (۱۳۹۵)، «بررسی روش ناتورالیستی یونگ در تبیین روان و رؤیا»، روش‌شناسی علوم انسانی، ش ۸۷، ص ۱۳۴.
- شارپ، داریل (۱۴۰۲)، فرهنگ مفاهیم و اصطلاحات روان‌شناسی یونگی، ترجمه مهدی سربیشه‌ای، تهران: مهراندیش.
- شکرکن، حسین؛ غروی، سیدمحمد و دیگران (۱۳۹۴)، مکتب‌های روان‌شناسی و نقد آن، تهران: سمت.
- شولتز، دوان، و سیدنی، آلن (۱۳۹۴)، نظریه‌های شخصیت، ترجمه یحیی سیدمحمدی، تهران: نشر ویرایش.
- شهبازی، مسعود و جهانگیری، فریبا (۱۴۰۱)، نظریه تحلیلی کارل یونگ، تهران: نشر زرین اندیشمند.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۳۶۰)، اسرار الآیات، تصحیح محمدخواجهی، تهران: انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۰ق)، الحکمه المتعالیه فی الاسفار الاربعه، بیروت: دار احیاء التراث العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۱۹ق)، مفاتیح الغیب، بیروت: مؤسسه تاریخ العربی.
- شیرازی، صدرالدین محمد (۱۴۲۵ق)، الشواهد الربوبیه، بیروت: مؤسسة التاریخ العربی.
- طباطبایی، سیدمحمد حسین (۱۳۹۰)، اصول فلسفه و روش رئالیسم، تصحیح مرتضی مطهری، تهران: صدرا.
- عارفی شیرداغی، محمد اسحاق (۱۳۹۶)، رابطه نفس و بدن، مشهد: دانشگاه علوم اسلامی رضوی.
- عمید، حسن (۱۳۴۶)، فرهنگ عمید، تهران: امیرکبیر.
- فاریاب، محمدحسین (۱۳۹۱)، «تناسخ و معاد جسمانی؛ سنخیت یا غیریت؟»، دوفصلنامه معرفت کلامی، دوره ۸، ش ۱، ص ۱۱۵-۱۳۴.
- فرامرزی قراملکی، احد (۱۳۷۶)، «درآمدی بر دین‌شناسی یونگ»، قبسات، ش ۵ و ۶، ص ۱۴۲-۱۴۳.
- فراهیدی، خلیل بن احمد (۱۴۰۹)، العین، قم: مؤسسه دارالهجرة.
- فیروزآبادی، محمد بن یعقوب (۱۴۱۵)، القاموس المحیط، بیروت: دارالکتب العلمیه.

- ملکیان، مصطفی (۱۳۷۸)، درس گفتار کلام جدید، سید جعفر شهیدی.
- موحیدیان عطار، علی (۱۴۰۰)، تناسخ گذشته و امروز، قم: دانشگاه ادیان و مذاهب.
- مورنو، آنتونیو (۱۴۰۲)، یونگ، خدایان و انسان مدرن، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: انتشارات مرکز.
- وولف، دیوید (۱۳۸۶)، روان‌شناسی دین، ترجمه محمد دهقانی، تهران: انتشارات رشد.
- یونگ، کارل (۱۳۸۱)، یونگ و روانشناسی تحلیلی او، ترجمه فرید فدایی، تهران: دانژه.
- یونگ، کارل (۱۳۸۴)، «در باب بازتولد»، ترجمه فرزین رضاعی، ارغنون، ش ۲۶ و ۲۷، ص ۱۷۵-۱۹۶.
- یونگ، کارل (۱۳۹۰)، چهار صورت مثالی، ترجمه پروین فرامرزی، مشهد: آستان قدس رضوی.
- یونگ، کارل (۱۳۹۸)، پاسخ به ایوب، ترجمه فواد روحانی، تهران: جامی (مصدق).
- یونگ، کارل (۱۴۰۱ الف)، انسان در جستجوی هویت خویشتن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی (مصدق).
- یونگ، کارل (۱۴۰۱ ب)، روان‌شناسی ضمیر ناخودآگاه، ترجمه محمدعلی امیری، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.
- یونگ، کارل (۱۴۰۱ ج)، دین و روان‌شناسی، ترجمه عبدالرحیم گواهی، تهران: نشر جامی.
- یونگ، کارل (۱۴۰۲)، مشکلات روانی انسان مدرن، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی (مصدق).
- یونگ، کارل (۱۴۰۳)، انسان و سمبول‌هایش. ترجمه محمود سلطانی، تهران: جامی (مصدق).

References

- Akbarian, R. (2009), *Jaygah-e Ensan dar Hekmat-e Mota'aliye-ye Mulla Sadra [The Status of the Human in Mulla Sadra's Transcendent Philosophy]*, Tehran: Elm. [In Persian]
- Amid, H. (1967), *Farhang-e Amid [Amid Persian dictionary]*, Tehran: Amir Kabir. [In Persian]
- Anvari, H. (2002), *Farhang-e Bozorg-e Sokhan [The Great Sokhan Dictionary]*, Tehran: Sokhan. [In Persian]

- Arefi Shirdaqi, M. E. (2017), *Rabete-ye nafs va badan [The relation between soul and body]*, Mashhad: Razavi University of Islamic Sciences. [In Persian]
- Betuli, S. M.-A. (1997), *Ba Jung va Sohravardi [With Jung and Suhrawardi]*, Tehran: Ettela'at. [In Persian]
- Bishop, P. (Ed.). (1999), *Jung in Contexts: A Reader*, London & New York: Routledge.
- Ebrahim, A. (2020), *Peykarha-ye Keraye'i [Rental Bodies]*, Tehran: Kanon-e Andishe-ye Javan. [In Persian]
- Evans, R. I. (1976), *Jung on Elementary Psychology: A Discussion Between C. G. Jung and Richard I. Evans*, New York: E. P. Dutton.
- Farahidi, Kh. b. A. (1988), *Al- 'Ayn*, Qom: Mu'assasat Dar al-Hijra. [In Persian]
- Faramarzi Qarāmalaki, A. (1997), *Darāmadi bar Din-shenāsi-ye Jung [An Introduction to Jungian Theology]*, *QABASAT (A Quarterly Journal on Philosophy of Religion and New Theology)*, Nos. 5 & 6, pp. 142-143. [In Persian] https://qabasat.iict.ac.ir/article_16971.html
- Faryab, M. H. (2012), *Tanasok va Ma'ad-e Jesmani; Sankhiyat ya Ghayriyat? [Reincarnation and Bodily Resurrection: Similarity or Difference?]*, *Ma'rifat-e Kalāmī (Theological Knowledge)*, Vol. 8, pp. 115-134. [In Persian] <https://kalami.nashriyat.ir/node/657>
- Firuzabadi, M. b. Y. (1994), *Al-Qamus al-muhit*, Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyya. [In Persian]
- Ibn Faris, A. (2001), *Mu'jam Maqayis al-Lugha [Dictionary of Language Measures]*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Persian]
- Ibn Manzur, M. (1988), *Lisan al- 'Arab [The Tongue of the Arabs]*, Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Persian]
- Ibn Sida, A. I. (2003), *Al-Muhkam wa al-Muhit al-A'zam [The Firm and the Greatest Comprehensive Lexicon]*, Cairo: Al-Munazzama al-'Arabiyya lil-Tarbiyya wa al-Thaqafa wa al-'Uloom. [In Persian]
- Javadi Amoli, S. (2009), *Majmu'a-ye Maqalāt-e Hamayesh-e Man aqeh-i Sadra al-Mutālihin, "Ta'ali-ye Hikmat-e Muta'aliya" [Collection of Articles of the Regional Conference on Sadra's Transcendent Wisdom]*, Vol. 13. Tehran: Bonyād-e Hikmat-e Islami-ye Sadra. [In Persian]

- Jung, C. G. (1959), Conscious, unconscious, and individuation, In *Collected works: The archetypes and the collective unconscious* (Vol. 9, Part 1).
- Jung, C. G. (1965), *Memories, dreams, reflections*, (A. Jaffé, Ed., R. Winston & C. Winston, Trans.). Vintage Books.
- Jung, C. G. (1968), *Collected works of C. G. Jung* (2nd ed., Vol. 9, Part 1), Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1970), Symbols and the interpretation of dreams, In *Collected works: The symbolic life* (Vol. 18, pp.185-266), Princeton University Press. (Original work published 1959)
- Jung, Carl (2002), *Jung va Ravan-shenasi-ye Tahlili-ye Ou* [Jung and His Analytical Psychology], trans. Farbod Fadaei, Tehran: Danjeh. [In Persian]
- Jung, C. G. (2005), *Dar bāb-e bāz-tavolod* [On Rebirth] (F. Reza'i, Trans.), *Arghanon* [Arghanon Journal]. Nos. 26 & 27. [In Persian] <http://noo.rs/hk4QQ>
- Jung, C. G. (2011), *Chahār surat-e mesāli* [Four archetypes: mother, rebirth, spirit, trickster] (P. Faramarzi, Trans.), Mashhad: Astan-e Qods-e Razavi. [In Persian]
- Jung, C. G. (2019), *Pāsokh be Ayyub* [Answer to Job] (F. Rouhani, Trans.), Tehran: Jami (Mossadegh). [In Persian]
- Jung, C. G. (2022a), *Ensān dar jostoju-ye hoviyyat-e khishetan* [Modern man in search of a soul] (M. Behforuzi, Trans.), Tehran: Jami (Mossadegh). [In Persian]
- Jung, C. G. (2022b), *Ravanshenasi-ye zamir-e nākhodāgāh* [Psychology of the unconscious] (M. A. Amiri, Trans.), Tehran: Elmi va Farhangi. [In Persian]
- Jung, C. G. (2022c), *Din va ravanshenasi* [Psychology and religion] (A. Gavahi, Trans.), Tehran: Jami. [In Persian]
- Jung, C. G. (2023), *Moshkelat-e ravāni-ye ensān-e modern* [Problems de l'âme moderne] (M. Behforuzi, Trans.), Tehran: Jami (Mossadegh). [In Persian]
- Jung, C. G. (2024), *Ensān va sembol-hāyash* [Man and his symbols] (M. Soltaniyeh, Trans.), Tehran: Jami (Mossadegh). [In Persian]
- Kharazi, K. (2004), *Majmu'a-ye Maqalāt-e Hamayesh-e Jahāni-ye Hakim Mulla Sadra*, "Nazariyat-e Mulla Sadra dar Bāb-e Nafs va Bādān va Payāmadhā-ye Ān dar Ravanshenasi" [Collection of Articles of the Global Conference on Mulla Sadra, "Mulla Sadra's Theory on Soul and Body and Its Consequences in Psychology"], Vol. 11. Tehran: Bonyād-e Hikmat-e Islami-ye Sadra. [In Persian]

- Malekian, M. (1999), *Darsgoftar-e kalam-e jadid [Lectures on modern theology]*, Seyyed Jafar Shahidi. [In Persian]
- Moreno, A. (2023), *Jung, khodāyān va ensān-e modern [Jung, Gods and Modern Man]* (D. Mehrjui, Trans.), Tehran: Markaz. [In Persian]
- Movahedian Attar, A. (2021), *Tanasok-e gozashte va emruz [Reincarnation: past and present]*, Qom: University of Religions and Denominations. [In Persian]
- Palmer, M. (2016), *Freud, Jung va Din [Freud, Jung, and Religion]* (Trans. M. Dehghanpour & G. Mahmoudi), Tehran: Roshd. [In Persian]
- Pournamdarian, Taqi. Plato's world of illusion, Collective unconscious of Jung, and Mowlana's world of heart, *The Journal of Epicliterature*, vol. 5, no. 9, 2010, pp. 52-68. [In Persian] <https://sanad.iau.ir/Journal/jpnfa/Article/1115061>
- Pouyan, M. (2010), *Ma'ad-e Jesmani dar Hekmat-e Mota'aliye [Bodily Resurrection in Transcendent Philosophy]*, Qom: Bustan-e Ketab. [In Persian]
- Raghb Isfahani, H. b. M. (1993), *Mufradat Alfaz al-Qur'an [The Vocabulary of the Qur'an]*, Beirut: Dar al-Shamiya. [In Persian]
- Sabzevari, M. H. (2004), *Asrar al-Hekm [The Secrets of Wisdom]*, Qom: Matbou'at Dini. [In Persian]
- Sana'i, A. (2016), *Barsa-yi Ravesh-e Nātūrālīstī-ye Jung dar Tabein-e Rāvān va Ru'ya [An Investigation of Jung's Naturalistic Method in Explaining the Mind and Dream]*, *Methodology of Social Sciences and Humanities Journal*, No. 87, pp. 93-117. [In Persian] https://method.rihu.ac.ir/article_1253.html
- Schultz, D., & Allen, S. (2015), *Nazariye-haye Shakhshiat [Personality Theories]* (Trans. Y. Seyed-Mohammadi), Tehran: Nashr Virayesh. [In Persian]
- Shahbazi, M., & Jahangiri, F. (2022), *Nazariyeh-ye Tahlili-ye Karl Jung [Carl Jung's Analytical Theory]*, Tehran: Nashr Zarrin Andishmand. [In Persian]
- Sharf, R. S. (2008), *Theories of psychotherapy and counseling: Concepts and cases* (4th ed.), Thomson Brooks/Cole.
- Sharp, D. (2023), *Farhang-e Mafahim va Istatlaha-ye Ravan-Shenasi Yungi [Dictionary of Jungian Psychological Terms]* (Trans. M. Sarbisha'i), Tehran: Mehr Andish. [In Persian]
- Shirazi, S. M. (1981), *Asrar al-Ayat [The Secrets of the Verses]* (Ed. Khajavi), Tehran: Islamic Association of Philosophy and Wisdom of Iran. [In Persian]

- Shirazi, S. M. (1991), *Al-Hekma al-Muta'aliyya fi al-Asfar al-Arba'a* [*Transcendent Wisdom in the Four Journeys*], Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. [In Persian]
- Shirazi, S. M. (1998), *Maflatih al-Ghayb* [*Keys to the Unseen*], Beirut: Institute of Arab History. [In Persian]
- Shirazi, S. M. (2004), *Al-Shawahid al-Rububiyya* [*The Proofs of Divinity*], Beirut: Foundation of Arab History. [In Persian]
- Shokarshken, H., et al. (2015), *Maktabhaye Ravan-Shenasi va Naqd-e An* [*Schools of Psychology and Their Critique*], Tehran: Samt. [In Persian]
- Snowden, R. (2020), *Khod-amuz-e Jung* [*Self-Taught Jung*] (Trans. N. Rahmanian), Tehran: Ashiyan. [In Persian]
- Stevens, A. (1999), *On Jung: Updated Edition*, Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Tabataba'i, S. M. H. (2011), *Osul-e falsafeh va ravesh-e realism* [*The principles of philosophy and the method of realism*], Tehran: Morteza Motahhari, Sadra. [In Persian]
- Wulff, D. M. (2007), *Ravanshenasi-ye din* [*Psychology of religion: classic and contemporary*] (M. Dehqani, Trans.), Tehran: Roshd. [In Persian]
- Zeynati, A. (2004), *Majmu'a-ye Maqalāt-e Hamayesh-e Jahāni-ye Hakim Mulla Sadra*, "Ensān Kāmil az Didgāh-e Ravanshenasi va Sadra al-Mutālihin" [*Collection of Articles of the Global Conference on Mulla Sadra, "The Perfect Human from the Viewpoint of Psychology and Transcendent Philosophers"*], Vol. 11. Tehran: Bonyād-e Hikmat-e Islami-ye Sadra. [In Persian]