



سال ۱۰ / شماره ۱۹ / پاییز و زمستان ۱۳۹۵

تبیین ناتورالیستی رؤیای صادق: ارسطو و یونگ*

علی سنایی**

استادیار گروه الهیات (ادیان و عرفان)، دانشگاه سمنان (نویسنده مسئول)

علیرضا فاضلی

استادیار گروه فلسفه، دانشگاه یاسوج

چکیده

تبیین ناتورالیستی از رؤیای صادق یعنی آنکه این پدیده با صرف نظر از عوامل ماورالطبیعی تبیین شود. ارسطو در *طبیعات کوچک* و کارل گوستاو یونگ در آثار خود رؤیابینی را با رهیافت ناتورالیستی توضیح داده‌اند. این نوشتار بر آن است که با تدقیق در نظریات این دو متفکر، چگونگی نگرش ناتورالیستی به رؤیا را که برای اهل مابعدالطبیعه امری غریب است، نشان دهد. ارسطو و یونگ علیرغم اینکه هر یک به بستر تاریخی متفاوتی تعلق دارند، از حیث روش ناتورالیستی به معنای عام کلمه، وجه اشتراک دارند و به لحاظ محتوایی هر دو از مفهوم «مقارنت» برای تبیین رؤیای صادق استفاده می‌کنند که به معنای انطباق تصادفی رویدادهای عینی با امور روان‌شناختی است. همچنین به نظر می‌رسد مفهوم یگانه‌انگاری خنثی نزد یونگ با نظریه ماده-صورت در نفس‌شناسی ارسطو، از برخی جهات قابل تطبیق است و این امر زمینه را برای رویکرد ناتورالیستی به رؤیا به عنوان یکی از صور آگاهی فراهم می‌سازد.

واژگان کلیدی: ارسطو، یونگ، ناتورالیسم، رؤیای صادق، پیشگویی، مقارنت اتفاقی.

* تاریخ وصول: ۹۴/۰۶/۱۱ تأیید نهایی: ۹۵/۰۳/۰۵

** E-mail: sanaee@profs.semnan.ac.ir

مقدمه

خواب و رؤیابینی از موضوعاتی است که بعضاً مورد تحلیل فلاسفه و متفکران قرار گرفته است و هر کدام بر حسب نظام فکری خود، آن را تبیین کرده‌اند. یکی از رهیافت‌ها در تبیین پدیده‌ها، ناتورالیسم است که در یک تقسیم‌بندی جدید به دو شاخهٔ روش شناختی و وجودشناختی تقسیم می‌شود. ناتورالیسم به طور کلی برای تبیین پدیده‌ها از علل ماوراءالطبیعی صرف نظر می‌کند و صرفاً به عوامل طبیعی روی می‌آورد و قید «طبیعی» را نیز بر حسب راهکارها و قوانین علوم طبیعی تعیین می‌نماید. معمولاً عزم جدی برای تبیین ناتورالیستی را مربوط به کشفیاتی در فیزیولوژی و فیزیک می‌دانند که مورد توجه برخی از متفکران مثل فوئرباخ واقع شد و در قرن بیستم کسانی مثل جان دیوئی خوانش‌های جدیدی از آن ارائه کردند (Post, 1999, 596). چنانکه گفته شد به طور کلی دو نوع ناتورالیسم تحت عنوان ناتورالیسم وجودشناختی و ناتورالیسم روش شناختی مطرح است. بر اساس ناتورالیسم وجود شناختی پدیده‌های فراطبیعی وجود ندارند و هر چیزی که در عالم زمانی- مکانی آثار و نتایجی دارد، فی نفسه یک پدیده طبیعی خواهد بود. ناتورالیسم روش شناختی، روشی برای کسب معرفت است. این نوع ناتورالیسم بی آنکه درگیر مسائل و استلزامات فلسفی شود و با تکیه بر مشاهده، آزمایش و تحقیق تجربی در پی ارائه تبیین علمی از پدیده‌ها است و تبیین فراطبیعی را جزئی از علم نمی‌داند. ناتورالیست‌ها به این دلیل از تبیین‌های فراطبیعی صرف نظر می‌کنند که راه را برای پیشرفت علم هموار سازند (Doods, 2012, 93).

در پی خواهد آمد که کارل گوستاو یونگ در تبیین پدیده‌های روان شناختی رویکردی کاملاً ناتورالیستی دارد و او را می‌توان از پیروان ناتورالیسم روش شناختی دانست. بنابراین یونگ را می‌توان به معنای متأخر و خاص کلمه، ناتورالیست دانست. بعضاً ارسطو را نیز در شمار اسلاف ناتورالیست می‌آورند (Post, 1999, 596)؛ ولی باید به این نکته توجه داشت که زمینه و زمانهٔ ارسطو ایجاب می‌کند که او را به معنای عام کلمه، ناتورالیست بدانیم. مجموعه‌ای تحت عنوان *طبیعیات کوچک* از ارسطو موجود است که در آن سه رسالهٔ *درباره خواب*، *درباره رؤیا* و *درباره پیشگویی در رؤیا* به اقتضای موضوع مورد بحث و مذاقه قرار می‌گیرد و در این رسالات ارسطو رویکرد یکسره ناتورالیستی - البته در معنای عام کلمه - دارد.

معمولاً در متافیزیک سنتی از جمله مشائیان مسلمان رؤیای صادق را با دخالت دادن عوامل ماوراءالطبیعی تبیین می‌کنند که این رویکرد مبتنی بر نظریه دوگانه‌انگاری جوهری نفس و بدن

و ارتباط نفس با علل فراطبیعی مثل نفوس فلکی یا فرشتگان است^۱. حال آنکه در پارادایم ناتورالیستی هیچ پدیده‌ای از جمله رؤیای صادق با هویت‌های فراطبیعی تبیین نمی‌شود. این نوشتار می‌کوشد تا چگونگی توصیف ناتورالیستی از رؤیایی را که برای متافیزیک سنتی قاعدتاً امری غریب است، نشان دهد و برای تحقق این هدف، دو متفکر از دو گفتمان متفاوت برگزیده شد که در عین اختلاف در زمینه و زمانه، وجوه مشترک و بسیار قابل توجهی از حیث پارادایم ناتورالیستی دارند. بنابراین مسئله اصلی این تحقیق عبارت است از اینکه چگونه شاخصه اصلی تبیین ناتورالیستی از رؤیا، در این دو متفکر که از نظر تاریخی فاصله زیادی باهم دارند، خود را نمایانده است؟

شاید این امر به ذهن متبادر شود که چرا فیلسوفی مثل ارسطو با یک روانکاو همچون یونگ، مقایسه شده است. در پاسخ باید گفت که هرچند یونگ خود را صراحتاً متافیزیس نمی‌داند ولی او در تفکراتش بسیار وامدار فلاسفه است.

رؤیای صادق نزد برخی متفکران پیشاسقراطی و افلاطون

یونانیان معتقد بودند خوابهایشان پیامی از طرف خدایان است؛ در میان اینان خوابگزار مردی زنی بوده است که آینده را پیشگویی می‌کرده و بهبود مرض می‌داده و یا باعث دیدن دور و سخن گفتن با مردگان می‌شده است (Hughes, 2000, 11). در یونان باستان برخی از معابد وقف خدای آسکلیپوس، الهه طبابت و علم پزشکی بود. رسم بر این بود که بیمار شب را در یکی از این معابد بخوابد و صبح رؤیای خود را برای کاهن تعریف کند. آنها اعتقاد داشتند که در این معبد، رؤیا حاوی اطلاعاتی درباره مشکلات فرد است و کاهن با تفسیر آن رؤیا می‌تواند به بیماری او پی ببرد و برای درمان آن راهکار ارائه دهد (Cuk, 2003, 903). آنها مکانی برای رؤیا در عالم (cosmos) در نظر می‌گرفتند و برطبق یک پندار، رؤیایها را نیروهای تاریک می‌دانستند که قبل از تولد خدایان کوه المپ وجود داشته‌اند (Brelich, 1966, 297). علی‌الظاهر از بقراط کتابی درباره رؤیا موجود است که در آن از نشانه‌ها و دلالت‌های پزشکی تعبیر خواب سخن رفته است (Hughes, 2000, 14). فیثاغوربان خواب را راهی برای خبرآوری از آینده می‌دانسته‌اند، چون نفس رهای از قید تن، در اثنای خواب می‌تواند با آسمانیان و ارواح درگذشتگان ملاقات کند^۲ (لوری، ۲۰۰۷، ۱۳۱).

در این میان دموکریتس برای تبیین ناتورالیستی از رؤیا نقشی ویژه دارد و شاید بتوان او را پیشگام این رویکرد دانست (Altmann, 1978, 1). او در تبیین کاملاً طبیعی خود از رؤیا چنین می‌گوید:

«تصویرهای خاصی با آدمیان برخورد می‌کنند ... این تصویرها بزرگ و به واقع غول آسایند و به سختی از بین می‌روند هر چند تباهی‌ناپذیر نیستند، این تصاویر از طریق صورت ظاهرشان و [از طریق] درآوردن صداهایی، آینده را برای آدمیان نشان می‌دهند ... [پیشینیان] با دریافت این تصویرها فرض کردند که خدا وجود دارد هر چند خدای پاینده‌ای جدای از آن تصویرها وجود ندارد» (گاتری، ۱۳۷۷ ج ۹، ۱۹۵ و ۱۹۶)

بنابر مبادی دموکریتس این تصاویر که با انسان و حیوان یکسان برخورد می‌کنند، دایمون‌ها یا پوسته‌های اتمی هستند و بدون فشار این پوسته‌ها هیچ انفعالی در عقل و حواس پدید نمی‌آید. او دایمون‌ها را همین تصاویر می‌داند که هوا پر از آنان است (همان، ۱۹۹).^۳

افلاطون در رساله جمهور و فایدروس^۴ رؤیا را حاوی والاترین حقایق می‌داند و آنرا یک هنر خدایی می‌انگارد. افلاطون در تیمایوس - که طبیعیات او است - به گونه‌ای تبیین رؤیا می‌کند که با منظور ما از ناتورالیسم هم خوان نیست؛ او می‌گوید نفس حیوانی شبها را با پیشگویی در رؤیا سرخوش است؛ سازندگان انسان چون مأمور به نیکوتر ساختن او بودند، استعداد پیشگویی را در نفس حیوانی نهادند، تا این جزء فرومایه انسان نیز در حد معینی با حقیقت برخورد داشته باشد و این استعداد در جزء حیوانی انسان به صورت ناهشیار است، چون پیشگویی یا در خواب صورت می‌بندد و یا در حالت جذبه و خلسه که تفکر درین حالات تعطیل است؛ اما رمزگشایی از آنها را شخص هشیار می‌تواند انجام دهد. به نظر افلاطون جایگاه پیشگویی‌ها کبد است (افلاطون، ۱۳۸۰، تیمایوس ۷۱ و ۷۲).

رویکرد ناتورالیستی ارسطو به رابطه نفس - بدن

قبل از اینکه تبیین ارسطو از پیشگویی در رؤیا را بررسی کنیم، لازم است که به رابطه نفس و بدن در فلسفه او بپردازیم زیرا رؤیا یکی از صور آگاهی است و چنانچه مشخص شود که او به نفس رویکرد ناتورالیستی یا حداقل شبه-ناتورالیستی دارد، بالتبع به رؤیای صادق نیز چنین رهیافتی خواهد داشت.

ارسطو بین روش فلسفی و روش طبیعیات در بررسی اشیاء فرق می‌گذارد و بهترین رویکرد را آمیزه‌ای از روش فلسفی و طبیعی می‌داند. به نظر او متعاطی مابعدالطبیعه به دنبال علل صوری یا چرایی وقوع رویدادها است ولی اهل طبیعیات، صرفاً به دنبال علل مادی است ولی برای بررسی نفس باید توأمان به جنبه صوری و مادی جسم طبیعی توجه کرد (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۰۳الف-۲۹ب-۳). به همین منظور او در تعریف نفس از روش فلسفی بهره می‌گیرد ولی قوای نفس را با روش استقرایی، تعیین می‌کند.

به نظر برخی مسئله اصلی در روان‌شناسی ارسطو تعیین ملاک برای تمایز بین موجود زنده از غیرزنده است به همین خاطر او نفس را مبدأ فعالیت‌های حیاتی مثل تغذیه، رشد، حرکت و ادراک می‌داند (Everson, 1995, 168). رابطه نفس و بدن متناظر با رابطه صورت و ماده است، یعنی همانطور که صورت به ماده تعین نوعی می‌دهد، نفس کمال یا فعلیت اولیه جسم طبیعی آلی ذی‌الحیوه بالقوه است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۱۲الف-۲۱-۲۸). منظور از کمال یا فعلیت اولیه این است که بدن طبیعی، ظرفیت یا قابلیت کارکردهای حیاتی را دارد و مراد از کمال یا فعلیت ثانوی، به کار بستن آن قابلیت‌ها است و قید آلی نیز به آن جسم طبیعی اشاره دارد که به واسطه اعضای مادی فعالیت می‌کند.

به نظر ارسطو عامل آگاهی، بدن یا نفس به تنهایی نیست بلکه عامل آگاهی، انسان به عنوان ترکیبی از نفس و بدن است (ارسطو، ۱۳۷۸، ۴۰۸ب-۱۱). در واقع انسان به عنوان یک موجود گوشت و پوست و خون‌دار است که می‌اندیشد و چنانچه اندیشیدن را به نفس نسبت دهیم، گویی گفته‌ایم که نفس می‌بافد یا راه می‌رود که این خطایی آشکار است (همان، ۴۰۸ب-۱۲-۱۵). عبارت مذکور به زعم برخی محققان معاصر دال بر این است که ارسطو نفس را یک هویت مجرد از ماده یا ماوراءالطبیعی نمی‌داند (مسلین، ۱۳۸۸، ۳۱۸).

باید توجه داشت که به صراحت نمی‌توان ارسطو را ناتورالیست به معنای امروزی کلمه دانست زیرا از لوازم منطقی سلسله مراتبی بودن نفس در فلسفه ارسطو، این است که ماده نیز سلسله مراتبی باشد. توضیح اینکه ماده گیاه، حیوان و انسان متفاوت از یکدیگر است زیرا هر نوع ماده‌ای اقتضای ساختار و قابلیت‌های کارکردی خاص خود را دارد. این دیدگاه برخلاف آن نگرش ماتریالیستی است که از قرن هفدهم به بعد در صدد ارائه تبیین واحد و یکپارچه از طبیعت بر اساس ماده فیزیکی واحد است. از سوی دیگر ناتورالیسم در معنایی که گفته شد، طبیعت را

بر اساس قوانین طبیعی نه ماوراء طبیعی تعریف می‌کند و ارسطو با طبیعیات زمانه خود قوای نفس را تعیین می‌نماید. بنا براین نتیجه نگرش طبیعت‌انگارانه ارسطو این است که برای تعیین جایگاه نفس به عوامل ماوراء طبیعی رجوع نمی‌کند، پس شاید بتوان گفت که او درباره رؤیا نیز رویکرد ناتورالیستی خواهد داشت.

رؤیا و پیشگویی در آن نزد ارسطو

ارسطو در رساله *درباره‌ی فلسفه* که از رسالات دوره افلاطونی اوست و در آن به دوگانگی نفس و بدن قائل است، خواب را حالتی می‌داند که نفس در آن نزدیک به جدایی از بدن و اتصال به اجرام علوی است و از همین رو در عالم رؤیا اقسام پیشگوئی‌ها رخ می‌نماید که امکان تحقق دارند (داودی، ۱۳۴۹، ۱۵۱). همچنین وی در کتاب *در آسمان* که آن را هم مربوط به دوره افلاطونی او^۵ می‌دانند (همان، ۱۵۵) اشاره‌ای به تمدد حواس و انقطاع موقت از ابدان در خواب می‌کند و آرامش را حاصل از آن می‌داند^۶ (ارسطو، ۱۳۷۹، در آسمان، ۲۸۴ الف ۳۴).

نظریه اصلی و اختصاصی طبیعت‌گرایانه ارسطو در سه رساله از مجموعه *طبیعیات کوچک* (*Parva Naturalia*) موجود است که اولی در *باب خواب* است، دومی *درباره رؤیا* و سوم *درباره پیشگویی در رؤیا*. رساله سوم از طبیعیات کوچک مبنای بسیاری از نظریات بعدی ارسطو درباره نبوت طبیعی بوده است.

خواب در نظر ارسطو مربوط به نفس یا بدن به تنهایی^۷ نیست^۸ (Aristotle, 1985, On Sleep, 454a10). او می‌گوید که اگر دریافت حسی کار اندام ویژه‌ای باشد، در اثر کار بیش از حد، توان خود را از دست می‌دهد و از کار خویش دست می‌کشد (Ibid, 454a20-31). در هنگام خواب، ادراکات حسی بازداشته می‌شوند؛ به عبارت دیگر وقتی که قوه حسی به خاطر فعالیت در بیداری، توان خود را از دست می‌دهد، خواب به منزله مهاری برای ادراک حسی خواهد بود (Ibid, 454b24-26). بنابراین خواب زمانی رخ می‌دهد که اندام حسی در حال استراحت است (Ibid, 455b22). علت غایی خواب نیز حفظ حیوانات است و برای آنها ضرورت دارد (Ibid, 455b25).

در رساله «*درباره رؤیا*» در خصوص این بحث می‌کند که مدرک رؤیا چه قوه‌ای است. ارسطو مدرک رؤیا را قوه حس نمی‌داند، چون حواس در حال خواب معطل‌اند و چشم بسته است (Aristotle, 1985, On Dreams, 458b7-9). در خطاهای دیداری و شنیداری

منشائی خارجی و واقعی وجود دارد، اما شخص در تعیین مصداق آن اشتباه می‌کند (Ibid, 458b33)؛ حال آنکه در خواب هیچ شیء خارجی درک نمی‌شود. آنچه در رؤیا دیده می‌شود حاصل نظر و ادراک عقلی هم نیست، چون رؤیا دارای خواصی مثل رنگ است (Ibid, 458b12)، پس رؤیایی خاصیتی مربوط به حس است، اما نه شکل اولیه و ساده آن زیرا اگر چنین باشد، در خواب باید دیگر اشیاء هم درک حسی شوند، حال آنکه اشیاء خارجی درک حسی نمی‌شوند (Ibid, 459a8-11). قوه خیال با حس متفاوت است و کار آن ظاهر کردن مدرکات حسی در غیاب آنهاست،^۹ لذا می‌تواند محملی برای این ادراکات رؤیایی باشد. مادامی که رؤیا پدیدار می‌شود، یک ادراک خیالی خواهد بود؛ بنابراین رؤیایی عملی وابسته به قوه ادراک حسی است از طریق قوه خیال.

ارسطو نتیجه می‌گیرد ادراک رؤیایی، یک کارکرد ثانوی قوه حسی است؛ همانند تصویری که پس از نگرستن به خورشید و روی گرداندن از آن در بینایی شخص باقی می‌ماند^{۱۰} (Aristotle, 1985, On Dreams, 459a15-20)، فضای اطراف انسانها پر است از آنچه بر روی بینایی اثر می‌گذارد، در نتیجه حتی با از میان رفتن شیء خارجی مدرک حس (یا به عبارتی همان معلوم بالعرض)، انطباعی از آن مثل تصویر خورشید می‌تواند متعلق ادراک واقع شود (Ibid, 460b3). به نظر ارسطو حرکاتی که منجر به ادراک حسی می‌شود یک روند ممتد دارد، همانند گردابه‌های کوچکی که در رودخانه شکل می‌گیرند و بارها به خاطر برخورد با موانع اطرافشان، تغییر شکل می‌دهند (Ibid, 461a7-11). یعنی تصاویری که در خواب دیده می‌شوند، مابزائی خارجی و مادی دارند^{۱۱} و اگر مطابقتی تام با شیء خارجی ندارد، به خاطر تغییرات و اعوجاجاتی است که لاجرم می‌یابد. ملاحظه می‌شود که تبیین طبیعت‌گرایانه ارسطو بسیار شبیه به قول دموکریتس است.

آنچه تاکنون درباره رؤیا از نظر ارسطو گفتیم، ناظر به علت بیرونی رؤیا بود ولی رؤیا می‌تواند علت داخلی هم داشته باشد یعنی حرارت برخاسته از غذا که در خواب به شکل ثانوی ظاهر می‌شود (Ibid, 461a15). در خواب این صور خیالی - که به نظر می‌رسد علت درونی و بیرونی آن مادی باشد - آزادانه حرکت می‌کنند و خون باقی مانده در اندامهای حسی را به جریان می‌اندازند و بر آنها تأثیر می‌گذارد و این در حالی است که حواس از کار افتاده‌اند و شخص می‌پندارد که چیزی می‌بیند و یا می‌شود؛ بنابراین رؤیا یک صورت خیالی است که پایه بر

انطباعات حسی دارد، وقتی آدمی در خواب است مادامی که در خواب است (-Ibid, 462a15) (30). حسب این تعریف، رؤیاهای تصاویر موثقی از واقع به دست نمی‌دهند، چون قوه ادراک حسی را عواطفی تحریک کرده‌اند که فی‌الواقع درباره متعلقات حسی فریش می‌دهند.

ارسطو در رساله «پیشگویی در خواب»، می‌گوید که از سر تحقیر نمی‌توانیم از پیشگویی در خواب بگذریم، اما نمی‌توان نتیجه گرفت که فرستنده رؤیا خدا باشد. او رؤیا را به مثابه علت یا نشانه‌ای از رویداد و یا یک مصاحبت اتفاقی (coincidence) لحاظ می‌کند. او می‌گوید منظور از «علت» چیزی مثل سبب شدن ماه برای خورشیدگرفتگی است و قصدش از «نشانه»، چیزی مانند به محاق رفتن ستاره‌ای است که علامتی برای کسوف می‌باشد و مثال برای مصاحبت اتفاقی می‌تواند راه رفتن شخصی در هنگام کسوف باشد (Aristotle, 1985, On Divination in Sleep, 462b25-30). به نظر او رؤیا به یکی از طرق زیر می‌تواند سبب پیشگویی آینده شود؛ یکی آنکه باعث انگیزش شخص شود و او عمل معینی را انجام دهد، دیگری آنکه بازتابی از رویدادی باشد که در ارگانسیم او جاگیر شده است^{۱۲}، و سوم مقارنت اتفاقی (Hughes, 2000, p15). که بیشترین پیشگویی‌ها از همین قسم سوم است (Aristotle, 1985, On Divination in Sleep, 463a1).

به نظر ارسطو رؤیای پیشگویانه مثل حرکت پرتابه‌ای است یعنی همان طور که برخی چیزها سبب حرکتی در آب یا هوا می‌شود، رؤیاهای نهان‌بینانه نیز می‌توانند نتیجه‌ی گونه‌ای از حرکت باشد؛ حرکتی که گسترده شده است و محرک اولیه آن می‌تواند از حرکت باز ایستاده باشد؛ یعنی ممکن است از حرکت شیئی در دوردست، یک ادراک حسی به نفس شخص خفته برسد. چنین جنبش‌هایی در شب قابل درک‌ترند چون هوا نسبت به روز آشفته‌تری دارد؛ این حرکات باعث ایجاد صُوری خیالی می‌شوند که به سبب آنها شخص آینده را می‌داند (Ibid, 464a13). ملاحظه می‌شود این فرایند کاملاً فرایندی طبیعی است و خود ارسطو نیز به این امر تصریح دارد (Ibid, 464a23).

به نظر ارسطو دوستان درباره یکدیگر خواب می‌بینند چون نسبت به هم حساس‌اند. این حرکات می‌تواند معوج شود. پس رؤیا چونان انعکاس‌هایی در آب است، اگر آب آرام باشد اشیا می‌توانند به روشنی تشخیص داده شوند اما آب ناآرام شباهت کمتری را منعکس می‌کند؛ بنابراین معبر خوب آن است که مهارت دیدن این شباهت‌ها را دارد (Ibid, 464b6).

این واقعیت که رؤیا در حیوانات نیز وجود دارد، نزد ارسطو دلیلی است برای آنکه رؤیا از سوی خدا نیست. اما دلیل ویژه از سوی خدا نبودن رؤیای پیشگویانه آن است که نیروی پیشگویی در مردمان کهنتر وجود دارد که سرشتشان از قرار معلوم وراثت و سودازده است، و حال آنکه اگر از جانب خدا بود، باید به بهترین و خردمندترین مردمان می‌رسید (Ibid, 464a23 & 462b21).

روش ناتورالیستی یونگ

یونگ با استفاده از مفهوم لاتینی *Unus mundus* که به معنای «جهان واحد» است، ادعا می‌کند که واقعیت منحصر در طبیعت مادی است و امری یکپارچه و واحد محسوب می‌شود و تمایز امر ذهنی از فیزیکی معنا ندارد (Jung, 1955, p462). از سوی دیگر منظور از وحدت عالم این است که واقعیت دوباره نیست و به طبیعت و ماوراء طبیعت تقسیم نمی‌شود. او با التزام به ناتورالیسم روش شناختی سلماً و ایجاباً درباره وجود خدا اظهار نظر نمی‌کند و در این خصوص رویکرد لادری دارد.

در اینجا خالی فایده نیست اگر به تفاوت بین ناتورالیسم یونگ و جریان فیزیکالیستی قرن بیستم اشاره شود. یونگ از ابتدا خود را وارد منازعه فیزیکالیستی نمی‌کند یعنی نه مثل فیزیکالیست‌های افراطی، واقعیت را منحصر به امر فیزیکی می‌داند و نه مثل دوگانه‌انگار ویژگی‌ها^{۱۳}، تحویل ناپذیر بودن امر ذهنی را می‌پذیرد. دوگانه‌انگار ویژگی‌ها، مسئله ذهن-بدن را جدی می‌گیرد و هر چند فیزیکالیسم تحویل‌گرایانه را آسیب‌شناسی می‌کند ولی همچنان در گفتمان فیزیکالیستی است. اما یونگ با نظریه یگانه‌انگاری خنثی^{۱۴}، مسئله تحویل‌پذیری/تحویل‌ناپذیری امر ذهنی به امر فیزیکی را منتفی می‌داند (Dong Yun, 2012, p25). در واقع وقتی یونگ از منظر ناخودآگاه جمعی به سطوح مختلف روان می‌نگرد، تمایز بین عالم و معلوم یا نفس و بدن منتفی می‌گردد (کاپلستون، ۱۳۸۸، ص ۱۰۱) و از این جهت نظریه یگانه‌انگاری خنثی را می‌پذیرد یعنی واقعیت نهایی، منحصرآ ذهنی یا فیزیکی نیست بلکه توأمان هر دو جنبه را دارد.

ساختار روان در اندیشه یونگ

به نظر یونگ روان تنها چیزی است که ما از آن معرفت بی‌واسطه داریم و هیچ چیز شناخته نمی‌شود مگر اینکه ابتدا در روان ظاهر شود. او روان را دارای دو سطح کلی خودآگاه و ناخودآگاه

می‌داند و ناخودآگاه را نیز به دو بخش شخصی و جمعی تقسیم می‌کند (یونگ، ۱۳۸۲، ۴۳-۴۷). یونگ مثل ارسطو به نظریه قوا یا ماجولاریتی (Modularity) ملزم نمی‌شود بلکه خودآگاه و ناخودآگاه را مجموعه فرایندها یا فعالیت‌های روان می‌داند. قبل از هر چیز لازم است که ناخودآگاه جمعی را تبیین شود، زیرا یونگ ساختار روان را با محوریت ناخودآگاه جمعی ترسیم می‌کند. محتوای ناخودآگاه جمعی، کهن‌الگوهای مثل خود، نقاب، سایه^{۱۵}، آنیما، آنیموس^{۱۶} و... است که بین تمام انسان‌های گذشته و حال عمومیت دارد. کهن‌الگوها مثل قوانین طبیعی عمل می‌کنند زیرا در شرایط مقتضی تاثیرات کلی، فراگیر، ثابت و یکسانی را در تمام انسان‌ها ایجاد می‌نمایند و بعضاً موجب برانگیخته شدن برخی تجارب روانی می‌شوند که صرفاً با رجوع به مضامین اسطوره‌ای و داستان‌های خیالی قابل تبیین هستند (همان، ۲۳-۲۴).

یونگ با مطالعاتی که در حوزه تاریخ، ادیان تطبیقی و اساطیر داشت به این نتیجه رسید که بین اساطیر و مضامین دینی ملل مختلف اشتراکاتی هست که این امر دال بر الگوهای واحد در روان انسان‌ها است. او با تحلیل برخی رؤیاها آماره‌ای بر ناخودآگاه جمعی یافت؛ برای مثال فردی که هیچ‌گونه شناختی از اساطیر یونان ندارد، در رؤیای خود تصاویری می‌بیند که حاکی از برخی مضامین اسطوره‌ای در یونان باستان است، پس چه بسا در همه انسان‌ها کهن‌الگوهای باشد که از طریق رؤیا یا در خلال اختلالات ذهنی به سطح آگاهی راه یابد (مورنو، ۱۳۸۸، ۱۴). در مرکز روان، کهن‌الگوی «خود» وجود دارد که کار اصلی آن وحدت بخشیدن به بخش‌های مختلف خودآگاه و ناخودآگاه است. فرایند فردانیت یا یکپارچه شدن روان با کهن‌الگوی «خود» انجام می‌شود به طوری که یونگ این کهن‌الگو را با ایده «خدا» در ادیان یکی می‌داند؛ یعنی کارکرد روانی اعتقاد به خدا، رفع تعارضات درونی انسان و محقق کردن فردانیت است^{۱۷}. متناظر با کهن‌الگوی خود، ایگو در خودآگاه شخصی شکل می‌گیرد. ایگو محور تمام تجارب و تصورات آگاهانه شخص است که بالاترین درجه تداوم و یگانگی را دارد. به عبارت دیگر ایگو واسطه خود با جهان و جهان با خود است و خود از طریق ایگو در سطح آگاهی ظاهر می‌شود. در ناخودآگاه شخصی گره (complex)‌هایی وجود دارد که هر کدام حول محور یک کهن‌الگو ساخته می‌شود. این گره‌ها مجموعه‌ای از احساسات، عواطف و تصورات هستند که در طول زندگی شخص با مرکزیت یک کهن‌الگو شکل می‌گیرند. در واقع با گره‌ها است که کهن‌الگوها خودشان را در روان شخصی نشان می‌دهند و بعضی از این احساسات نیز ناخوشایند هستند. ایگو نیز یک گره است که حول محور کهن‌الگوی خود تحقق می‌یابد ولی برخلاف برخی گره‌ها

که به ناخودآگاه شخصی رانده می‌شوند، ایگو در سطح آگاهی تقرر می‌یابد (Gad, 2000, 5-7).

نقش رؤیا در روان‌شناسی یونگ

پیش از این به یکی از کارکردهای رؤیا در روان‌شناسی یونگ اشاره کردیم مبنی بر اینکه رؤیاها اماره‌ای بر ناخودآگاه جمعی هستند. از سوی دیگر به نظر یونگ رؤیاها نقش جبران‌کننده دارند. قبل از تبیین دیدگاه یونگ، لازم است به این نکته اشاره کنیم که «مکانیسم جبران» (Mechanism of Compensation) ریشه در روان‌شناسی آلفرد آدلر (Adler, 2005, 90/107) دارد. یونگ معتقد است که اگر نیروهای روان دچار تعارض یا عدم توازن شوند، خود روان برای رفع این تعارضات تلاش می‌کند؛ یعنی همانطور که ارگانیزم زنده برای ترمیم بافت‌های خود و رفع بیماری فعالیت می‌کند، روان نیز درصدد رفع اختلالات خود برمی‌آید. مکانیسم جبران‌کننده روان از طریق رؤیا محقق می‌شود به این نحو که روان تعارضات و یا عدم توازن خود را در رؤیا انعکاس می‌دهد و روان کاو با تحلیل رؤیا می‌تواند به اختلالات ذهنی فرد پی ببرد (یونگ، ۱۳۸۳، ص ۵۹).

هدف روان‌کاوی این است که یک پل ارتباطی بین ناخودآگاه و خودآگاه برقرار کند. همانطور که آورده شد از طریق برخی رؤیاها محتویات ناخودآگاه شخصی به سطح آگاهی وارد می‌شود و روان کاو با تحلیل و تفسیر رؤیا می‌تواند به آسیب‌های در روان کودکی و تعارضات درونی بیمار پی ببرد. برای مثال کسی که در زندگی رویکرد صرفاً ماتریالیستی دارد، در خواب می‌بیند که او را از درب کلیسا آویزان کرده‌اند. روان‌کاو با تحلیل این رؤیا متوجه می‌شود که روان بیمار به خاطر فاصله گرفتن از دین و معنویت، دچار عدم توازن شده است و برای اینکه به تعادل برسد باید در خط مشی ماتریالیستی خود تجدید نظر کند. بنابراین رؤیاها نقش مهمی در سلامتی فرد دارند زیرا در صورت توجه به هشدارهای آن می‌توان فرایند فردانیت را تکمیل کرد و از این طریق به وحدت، تمامیت و یکپارچگی رسید (Getsinger, 1978, 201-202). به عبارت دیگر یکی از کارکردهای رؤیا تنظیم کردن روان است.

با توجه به مطالب فوق روشن شد که برخی رؤیاها گره‌ها یا همتافت‌های خودآگاه شخصی را نشان می‌دهند و با تحلیل آنها می‌توان خودآگاه شخصی را سامان بخشید. ولی رؤیاهایی که

بیانگر کهن الگو هستند، ماهیت غیرشخصی دارند و نباید بر اساس ایده‌ها و تجارب شخص رؤیا بین فهمیده شوند و چه بسا از این رؤیاها بتوان برای تنظیم ناخودآگاه جمعی استفاده کرد. زبان رؤیا -خواه زمانی که دلالت غیر مستقیم بر کهن الگوها داشته باشد و خواه زمانی که مستقیماً بر کهن الگوها دلالت کند- نمادین^{۱۸} است (یونگ، ۱۳۸۵، ۲۰-۲۳). نمادها و تصاویر مربوط به ناخودآگاه جمعی، در رؤیا ظاهر می‌شود و می‌توان گفت که کهن الگوها، بخشی از محتویات رؤیا یا تمام آن محسوب می‌شوند. رؤیا محتوی کهن الگو است بنابراین اگر کهن الگو حیث ماوراء الطبیعی داشته باشد، رؤیا نیز یک پدیده فراطبیعی خواهد بود. ولی چنانچه یونگ رویکرد ناتورالیستی به کهن الگو داشته باشد، بالطبع رؤیا را امر طبیعی می‌انگارد. در ادامه برای پاسخ به اینکه آیا یونگ رویکرد ناتورالیستی به رؤیا دارد یا خیر، نسبت‌گریزه و ناخودآگاه جمعی و رؤیا بررسی می‌شود.

رابطه‌گریزه، ناخودآگاه جمعی و رؤیا

یونگ معتقد است که کهن الگو و گریزه (Instinct) دو جنبه از یک فرایند حیاتی واحد هستند. به تعبیر دیگر او کهن الگو و گریزه را همبسته می‌داند به طوری که هر گریزه با یک کهن الگو همراه می‌شود. یونگ ابتدا تحلیلی از ویژگی‌های گریزه ارائه می‌دهد و سپس مختصات مشترک گریزه و ناخودآگاه جمعی را بیان می‌کند تا از این طریق یک پل ارتباطی بین گریزه و ناخودآگاه جمعی برقرار سازد. وقتی که رابطه بین گریزه و ناخودآگاه جمعی تعیین شد، او گریزه را در رابطه با کهن الگو قرار می‌دهد زیرا کهن الگوها محتویات ناخودآگاه جمعی هستند. با تبیین رابطه کهن الگوها و گریزه، مشخص می‌شود که رؤیا نیز جنبه‌گریزی دارد زیرا کهن الگوها در رؤیا انعکاس می‌یابند.

یونگ از منظر روان‌شناختی گریزه را بررسی می‌کند؛ از این رو به جنبه‌های فیزیولوژیک موضوع نمی‌پردازد. به نظر یونگ گریزه یک فرایند تکانشی است که در همه انسان‌ها وجود دارد و به برخی از افراد اختصاص نمی‌یابد بنابراین اولین ویژگی گریزه جنبه عمومی و فراگیر آن است. از سوی دیگر گرایش به طور منظم و یکنواخت تکرار می‌شوند و همچنین ما را به انجام برخی فعالیت‌ها مجبور می‌کنند. جنبه ضروری گریزه ناظر به این است که گریزه بدون انگیزه یا قصد آگاهانه عمل می‌کند (Jung, 1919, 129). در اینجا یونگ به نظریه اسپنسر (نک: (Spencer, 1855, 539) و ویلیام جیمز (نک: (James, 1980, 403) در خصوص

بازتابی بودن غرایز اشاره می‌کند که بر ضرورت یا ناآگاهانه بودن کنش غریزی صحنه می‌گذارند. نکته دیگر اینکه در غریزه عنصر یادگیری و اکتساب وجود ندارد بلکه غرایز به نحو موروثی منتقل می‌شوند (Ibid, 131).

پس از اینکه یونگ ویژگی‌های اصلی غریزه را برشمرد، به نقاط اشتراک غریزه و ناخودآگاه جمعی اشاره می‌کند. به نظر او ناخودآگاه جمعی نیز مثل غریزه بین همه انسان‌ها مشترک است و جنبه فراگیر و عمومی دارد. از سوی دیگر کهن الگوهایی که محتوای ناخودآگاه جمعی را تشکیل می‌دهند، به صورت تکانشی یا بازتابی خود را به صورت رؤیا یا رفتار بروز می‌دهند. به عبارت دیگر بین ناخودآگاه جمعی و غریزه از این حیث که هر دو علت ضروری اعمال ما هستند و بدون انگیزه آگاهانه عمل می‌کنند، شباهت هست. او برای نشان دادن همبستگی غریزه و کهن الگو از فلسفه برگسون استفاده می‌کند. برگسون برای تبیین غریزه از مفهوم «شهود» بهره می‌برد. به نظر او شهود، فهم غریزی از عمل است یعنی فهمی که غریزه از خودش دارد. نکته جالب در فلسفه برگسون این است که برخلاف تفکر رایج، رویکرد غیرمکانیستی به غریزه اتخاذ می‌کند. برگسون نحوه شکل‌گیری صور متنوع حیات را بر اساس خلاقیت غریزه توضیح می‌دهد (نک: برگسون، ۱۳۶۸، ۱۳۷-۱۸۰). به نظر برگسون، حتی در سطح غریزه نیز عنصر «فهم» حضور دارد که البته مربوط به سطح زیرآستانه‌ای (subliminal) می‌شود. بر همین مبنا یونگ نتیجه می‌گیرد که از طریق شهود، آنچه در سطح زیرآستانه‌ای یا ناخودآگاه است، به مرتبه آگاهی راه می‌یابد. به عبارت دیگر شهود وارونه غریزه یا تصویری است که غریزه از خودش ارائه می‌دهد. بنابراین یونگ کهن الگو را تصویری می‌داند که خود-فهمی غریزه را منعکس می‌کند. به نظر می‌رسد که یونگ الگوی احساس-ادراک را که مربوط به سطح آگاهی می‌شود، به ناخودآگاه هم نسبت می‌دهد یعنی تکانه غریزی همچون احساس است ولی شهود حکم ادراک را دارد (Ibid, 133-134). برخی از محققان بر اساس این اصل که «غرایز و کهن الگوها همبسته هستند»، به تأثیرپذیری یونگ از نظریه تکامل داروین اشاره کرده‌اند.^{۱۹}

با توجه به اینکه محتویات ناخودآگاه جمعی یا کهن الگوها در رؤیا انعکاس می‌یابد و یونگ نیز تبیین طبیعی از ناخودآگاه جمعی و محتویات آن ارائه می‌دهد، پس او رویکرد ناتورالیستی به رؤیا دارد. به دیگر سخن تجارب ذهنی از جمله رؤیاها چیزی جز محتوای خود نیستند^{۲۰}؛ بنابراین طبیعی بودن محتوای رؤیا به منزله طبیعی بودن رؤیا است.

شاید بتوان تناظری به این شکل بین ارسطو و یونگ برقرار کرد: ارسطو رؤیا را حاصل حرکات طبیعی متمثل شده در خیال می‌دانست و یونگ کهن الگو را - که محتوای رؤیاست - خودفهمی غریزه که با صورت‌سازی همراه است، می‌داند.

تبیین رؤیای صادق با مقارنت همزمان

شاید این سوال به ذهن خطور کند که یونگ با توجه به اینکه ماوراءالطبیعه را نفی می‌کند، چگونه رؤیای صادق را توضیح می‌دهد. او با طرح مفهوم «مقارنت همزمان» (Synchronic coincidence)، از رؤیای صادق تبیین ناتورالیستی عرضه می‌کند. مقارنت همزمان مبتنی بر اصل جهان واحد (unus mundus) است به این معنا که رویدادهای فیزیکی و روانی دو جنبه از یک واقعیت‌اند. به عبارت دیگر رویدادهای روانی و فیزیکی همبسته هستند و ممکن است که همزمان با تصورات انسان درباره یک شیء یا واقعه، همان تصور در عالم خارج عینیت پیدا کند. پس چه بسا انسان رؤیایی را ببیند و مطابق با همان رؤیا، اتفاقاتی در عالم خارج برایش رخ دهد. به نظر یونگ واقعیت نهایی مربوط به کهن‌الگوها در سطح ناخودآگاه جمعی است. او واقعیت نهایی را مجموعه‌ای از هویت‌های خنثی می‌داند که ذاتاً نه ذهنی هستند و نه فیزیکی. بر همین اساس او به نظریه یگانگانگاری خنثی ملزم می‌شود^{۲۱}. لازمه نظریه یگانگانگاری خنثی این است که تمایز بین ذهن و عین در سطح آگاهی شکل می‌گیرد بنابراین اگر تصورات ذهنی ما عینیت پیدا می‌کند، این به منزله رابطه علی بین ذهن و عین نیست بلکه به معنای مقارنت و توازی بین رویدادهای فیزیکی و روانی است (Jung, 1969, 483/) (Shelburne, 1988, 22). به عبارت دیگر تمایز ذهن و عین یا روان و ماده، برساخته آگاهی است و علیت نیز رابطه‌ای است که در سطح آگاهی بین اشیاء برقرار می‌شود و اگر واقعیت نهایی را از حیت ذهنی و عینی بودن، خنثی بدانیم دیگر بحث از رابطه علی بین ذهن و عین منتفی می‌شود. ارتباط یگانگانگاری خنثی با مقارنت همزمان این است که چون تمایز بین ماده و روان یک تمایز واقعی نیست پس تصورات ذهنی ما صرفاً با امور فیزیکی مقارنت دارند و هیچ کدام علت دیگری محسوب نمی‌شود^{۲۲} (یونگ، ۱۳۷۷، ۸۲-۸۳).

این نکته بر دیدگاه یونگ مبنی بر جهان واحد صحنه می‌گذارد. توضیح اینکه او واقعیت را یک پیوستار می‌بیند که روان و ماده جنبه‌های مختلفی از آن محسوب می‌شود بنابراین پدیده‌های فراروان‌شناسی مثل رؤیای صادق، پیش‌آگاهی و ذهن‌خوانی را می‌توان بر اساس انگاره‌های ناتورالیستی و بدون رجوع به ماوراءالطبیعه تبیین کرد.

از سوی دیگر به نظر یونگ برخی رؤیاها هشدار روان هستند مبنی بر اینکه درون انسان دچار تعارض یا عدم تعادل شده است. ظاهراً از دیدگاه یونگ درباره هم زمانی رویدادهای ذهنی و خارجی می‌توان اینگونه استنباط کرد که اگر انسان به هشدارهای رؤیا مبنی بر تعارضات روان، توجه نکند و درصدد اصلاح خود برنیاید، ممکن است همان اتفاق در عالم واقع برایش رخ دهد زیرا سرنوشت هر کس تا حدودی نتیجه گرایش‌ها و انتخاب‌های خود او است. به عبارت دیگر یونگ به خاطر اعتقاد به همبستگی روان و ماده بخشی از اتفاقات زندگی انسان را بازتاب اندیشه‌ها و باورهای فرد می‌داند.

ملاحظات نهایی

۱- برخی از متفکران معاصر مثل مسلین^{۳۳} معتقدند که ارسطو زمینه را برای نظریه «شخص» فراهم کرده است. به نظر مسلین علم‌النفوس ارسطویی ظرفیت این را دارد که تنازعات موجود در فلسفه ذهن معاصر را فیصله بدهد. مسلین تنازع موجود در فلسفه ذهن را فی الواقع بین دوگانه انگاری جوهری و اینهمانی از نوع فیزیکیالیستی می‌داند و معتقد است که با رجوع به ارسطو می‌توان روشی میانه در پیش گرفت که هیچ یک از مشکلات طرفین بحث را نداشته باشد. در این رویکرد مشکل دوگانه انگاری جوهری این است که با غیر فیزیکی دانستن ذهن، آن را از بررسی تجربی دور می‌کند و مشکل نظریات اینهمانی هم این است که از ذهن به نفع امر فیزیکی چشم می‌پوشد. این در حالی است که ارسطو «من» را یک شخص زنده گوشت و خون‌دار می‌داند که توأمان اوصاف ذهنی و هم اوصاف فیزیکی را دارد (مسلین، ۱۳۸۸، ۳۱۸).

یونگ نیز با طرح نظریه یگانه انگاری خنثی ادعا می‌کند که ذهن و بدن دو جنبه از یک واقعیت هستند و از این طریق وارد منازعات فیزیکیالیستی نمی‌شود. بنابراین خوانش می‌توان گفت که ارسطو و یونگ رویکرد مشابهی به مسئله نفس-بدن دارند و هر دو از دوگانه انگاری جوهری و انواع نظریات اینهمانی در فلسفه ذهن فراروی می‌کنند. از سوی دیگر حسب این قرائت ارسطو و یونگ هر دو نفس را یک هویت مجرد از ماده یا ماوراء طبیعی نمی‌دانند که این امر نشان دهنده نگرش ناتورالیستی آن دو است. البته حسب اینکه زمینه و زمانه ناتورالیسم یونگ با طبیعات ارسطویی متفاوت است، شاید بتوان ارسطو را به نحوی از انحاء یا بر سبیل تسامح ناتورالیست دانست.

۲- از آنجا که رؤیا یکی از صور آگاهی محسوب می‌شود، چنانچه یک متفکر نفس را پدیده‌ای طبیعی بداند، لاجرم رؤیای صادق را نیز طبیعی می‌انگارد. ارسطو در سه رساله از طبیعیات کوچک (درباره خواب، درباره رؤیا، درباره پیشگویی در رؤیا)، از رؤیای صادق تبیین ناتورالیستی عرضه می‌کند. یونگ نیز که ذهن و بدن را دو جنبه از یک واقعیت می‌داند، رؤیای صادق را پدیده‌ای طبیعی می‌داند.

البته یگانه‌انگاری خنثی در اندیشه یونگ مبتنی بر طرح ناخودآگاه جمعی است؛ یعنی کهن الگوها به عنوان واقعیت نهایی از نظر ذهنی یا فیزیکی بودن خنثی هستند و تمایز امر ذهنی و فیزیکی مربوط به سطح آگاه روان می‌شود. نظریه ارسطو درباره نفس - بدن صرفاً از این جهت شبیه یگانه‌انگاری خنثی است که نفس به عنوان مجموعه قابلیت‌ها یا سازمان کارکردی تابع ماده ارگانیسم محسوب می‌شود بنابراین نفس و بدن دو هویت متمایز نیستند بلکه دو جنبه از یک امر واحد محسوب می‌شوند.

۳- به نظر ارسطو رؤیا به سه نحو می‌تواند باعث پیشگویی شود: ایجاد انگیزه در فرد، بازتابی رویدادی در ارگانیسم و مقارنت اتفاقی. در این میان وجه اشتراک یونگ و ارسطو این است که هر دو بر اساس مفهوم «مقارنت» رؤیای صادق را تبیین می‌کنند. توضیح اینکه اگر محتویات یا پیام رؤیا در عالم واقع محقق شد، این امر صرفاً بر سبیل مقارنت است نه اینکه نفس به خاطر اتصال علی با عوامل ماوراء طبیعی به حقایق درباره آینده دست یافته باشد. این تبیین ناظر به رویکرد ناتورالیستی ارسطو و یونگ به پدیده رؤیا است. لازم به ذکر است که ارسطو از واژه «مقارنت» ولی یونگ از اصطلاح «مقارنت همزمان» استفاده می‌کند. مقارنت همزمان با نظریه یگانه‌انگاری خنثی به این نحو تبیین می‌شود که بین ذهن و عالم خارج توازی وجود دارد ولی ارسطو صرفاً مقارنت را به این معنا می‌گیرد که اگر محتویات یک رؤیا محقق شود، حسب اتفاق و صدفه است.

از سوی دیگر ارسطو معتقد است که دوستان نسبت به حرکات یکدیگر حساسند و ممکن است که در عالم رؤیا به حقایق درباره هم پی ببرند. ضمناً اینکه ارسطو رؤیا را موجد انگیزه برای انجام کارهای بیداری می‌داند، ناظر به نگرش روان‌شناختی او است. شاید بتوان این ادعای ارسطو را با رویکرد روانشناسانه یونگ مقایسه کرد؛ مینی بر اینکه طبق نظریه یگانه‌انگاری

خنثی، روان و ماده دو جنبه از یک واقعیت هستند و چه بسا افراد بر ناخودآگاه شخصی هم تاثیر می گذارند.

نتیجه گیری

ناتورالیسم در یک تقسیم بندی کلی به ناتورالیسم وجودی و روش شناختی انشعاب می یابد. در ناتورالیسم وجودی به این امر اذعان می شود که تمام پدیده ها، مادی و طبیعی هستند ولی ناتورالیسم روش شناختی بدون اینکه ادعایی درباره واقعیت خارجی داشته باشد، درصدد تبیین پدیده ها بر حسب روش تجربی است. وجه اشتراک ناتورالیسم وجودی و معرفتی در این است که از تبیین های فراطبیعی در مواجهه با پدیده ها استفاده نمی کنند. هر چند زمینه و زمانه ناتورالیسم مدرن با طبیعات ارسطویی متفاوت است ولی از آنجا که ارسطو در خصوص نفس و رؤیای صادقانه، از تبیین ماوراء طبیعی استفاده نمی کند، می توان او را ناتورالیست قلمداد کرد. ارسطو با نظریه ماده- صورت و یونگ با نظریه یگانه انگاری خنثی، نفس و بدن را دو جنبه از یک واقعیت واحد می دانند بنابراین رؤیای صادقانه را بر حسب اتصال نفس با عوامل مجرد تبیین نمی کنند. در واقع ارسطو رابطه نفس و بدن را مثل رابطه صورت و ماده می داند و نفس را به عنوان مجموعه ای از قابلیت و کارکردهای سازمان یافته بدن تعریف می کند؛ بنابراین رویکردی طبیعی به فعالیت های ذهنی دارد. نظریه یگانه انگاری خنثی به این معنا است که واقعیت نهایی عالم از حیث فیزیکی یا ذهنی بودن امری خنثی است؛ بنابراین این تمایز مربوط به توصیفات مختلفی می شود که از یک واقعیت واحد انجام می شود و از این جهت یونگ نیز رویکرد طبیعت انگارانه به رابطه ذهن و بدن دارد. وجه اشتراک ارسطو و یونگ این است که رؤیای پیشگویانه یا صادقانه را با مفهوم «مقارنت» تبیین می کنند که این امر دال بر نگرش ناتورالیستی آن دو است. البته منظور از مقارنت، صرفاً اتفافی و تصادفی بودن رؤیای صادقانه است ولی یونگ علاوه بر این، مقارنت همزمان را با توازی بین ذهن و ماده که لازمه نظریه یگانه انگاری خنثی است، توضیح می دهد. نهایتاً شاید بتوان گفت که ناتورالیست ها در تبیین پدیده غریبی چون رؤیای صادقانه گریز و گزیری ندارند جز آنکه به راه حل ساده «مقارنت اتفافی» یا مطابقت تصادفی بین آنچه در خواب دیده شده و رویداد خارجی متوسل شوند.

پی نوشت ها

۱- برای مطالعه بیشتر رجوع کنید به: فارابی، ۱۹۶۸، ۱۰۸ به بعد / نصیرالدین طوسی، ۱۳۷۵، ج ۳،

- ۲- متأسفانه در ترجمه عربی کتاب پیر لوری (شاید هم متن اصلی) منبعی برای این سخنان ذکر نشده است.
- ۳- در مقدمه مرحوم دانش پژوه بر ترجمه *نزهة الارواح* شهرزوری به نقل از دیوگنس لاترسیوس در باب عقاید کلدانیان آمده است: «آنان پیش‌گویی و آینده‌بینی می‌کنند و می‌گویند که خدایان را می‌بینیم و می‌دانیم که هوا پر از شبح است که با وزش بخار و با درخشش به چشم تیز بینان می‌آیند.» (شهرزوری، ۱۳۶۵، مقدمه دانش پژوه، هشتاد) ملاحظه می‌شود پندار ایشان درباره جسمانیت خدایان و پیش‌گویی از طریق خدایانی که در هوا منتشرند، شباهت بسیاری با نظر دموکریتس دارد.
- ۴- در *فایدروس*، سقراط پیشگویی را هنری خدایی می‌داند که با نوعی دیوانگی که بخشش خداست، حاصل می‌شود (افلاطون، ۱۳۸۰، فایدروس ۲۴۴). همچنین در کتاب نهم جمهوری می‌گوید که نفوس خویشتن‌دار و معتدل که عقل آنها حاکم بر جزء شهوت و خشم است، نه تنها در عالم رؤیا به مشاهده والاترین حقایق توفیق می‌یابند بلکه از شر خوابهای آشفته نیز در امان می‌مانند (افلاطون، ۱۳۸۰، جمهوری IX۵۷۲).
- ۵- البته در یادداشتهای همین قطعه آمده است که تمام این قسمت از *رساله در آسمان* ارسطو انتقاد از نظریه افلاطونی نفس جهان است. رک. تیمایوس ۳۶: ۲۳۳.
- ۶- برخی محققان از آن جهت که ارسطو طالب دلالت واضح الفاظ بر معانی بوده است و سخنان پیشگویان علی‌الغلب مبهم و غامض بوده است نظر ارسطو را در باب نبوات رایج در یونان پی گرفته‌اند که در این مقال نیازی به ذکر آن به نظر نمی‌رسد (رک: وهبه، ۱۹۸۳، ۱۱۶-۱۲۴).
- ۷- چنانکه گفته شد او ادراکات را محصول تعامل نفس و بدن می‌دانست.
- ۸- پلوتارک پس از نقل نظر ارسطو، نظر کسانی که خواب را تنها مربوط به بدن و یا افعال بدنی می‌دانند، نقل می‌کند (رک: فلوطرخس، ۱۹۵۴، ۱۸۴، پاورقی مصحح).
- ۹- در مورد نظر ارسطو درباره خیال به درباره نفس ۴۲۷ الف ۱۵ به بعد رجوع بفرمایید.
- ۱۰- امروزه در فلسفه ذهن به این صور پساتصویر (after image) می‌گویند.
- ۱۱- شاهد بر این گفته آن که ارسطو معتقد است هاله سرخی، اطراف زن حائض را احاطه کرده است و این هاله، آینه نو را بدتر از آینه کهنه، لکه‌دار می‌کند و آینه از جنس برنز را بیشتر می‌آلاید (Aristotle, 1985, On Dreams, 459b25-30).
- ۱۲- مثل بقراط که از رؤیا در جهت تشخیص بیماری سود می‌جست.
- ۱۳- دوگانه‌انگاری خاصیت، حالت ذهنی و مغزی را دو خاصیت از یک واقعیت واحد می‌داند نه اینکه هر کدام متعلق به جوهر جداگانه‌ای در عالم واقع باشند. همان طور که می‌بینید دوگانه‌انگار خاصیت از یکسو با دوگانه‌انگاری جوهری مخالف است و از سوی دیگر با تحویل‌گرایی ساده‌انگارانه و یک جانبه ذهن به پدیده‌های فیزیکی، مقابله می‌کند. در دوگانه‌انگاری خاصیت بیشتر از یک نوع ماده

در عالم وجود ندارد که دو خاصیت متمایز اعم از ذهنی و فیزیکی عرضه می‌کند: «رویکرد غالب در مسئله ذهن-بدن، فیزیکالیسم وجود شناختی است یعنی این نظریه که در فضا-زمان هیچ جوهر یا هویت انضمامی غیر از اجزاء یا توده‌های مادی وجود ندارد. رابطه ذهن-بدن موضوعی است که در دوره معاصر شدیداً مورد توجه است که با تمرکز بر مسئله خواص، شکل می‌گیرد یعنی این پرسش که نحوه ارتباط خواص ذهنی و فیزیکی چگونه است» (Kim, 1998, 211).

۱۴- لازم به ذکر است که یونگ نظریه یگانه‌انگاری خنثی را به همراه همکار خود پاولی (Pauli) ابداع کرد که در فهرست منابع کتاب مشترک آن دو یعنی «تفسیر طبیعت و روان» قابل ملاحظه است. چون در متن مقاله صرفاً دیدگاه یونگ برای ما مطرح بود، از ذکر نام پاولی خودداری کردیم.

۱۵- برای اطلاعات بیشتر درباره نقاب (persona) و سایه (shade) رک: یونگ، ۱۳۷۷، ۸۹.

۱۶- برای توضیح آنیما (کهن‌الگوی زنانه در روان مرد) و آنیموس (کهن‌الگوی مردانه در روان زن) رک: یونگ، ۱۳۸۲، ۳۰-۲۹.

۱۷- به نظر یونگ انسان‌ها نیازهای معنوی عمیقی دارند زیرا دین موجب می‌شود که زندگی انسان معنادار شود. تعریف او از دین چنین است: «دین همانطور که کلمه لاتین آن دلالت دارد، به معنای ملاحظه دقیق آن چیزی است که رودلف اوتو به طرز ماهرانه‌ای نومینوس می‌نامد؛ وجود یا اثری پویا که معلول عمل دلبخواهی اراده نیست. بلکه برعکس سوژه انسانی را تحت تصرف و کنترل خود می‌گیرد به طوری که انسان همیشه قربانی آن است تا اینکه خالق آن باشد. هر چیزی ممکن است که علت نومینوس باشد ولی به هر حال نومینوس موقعیت غیراختیاری سوژه است» (Jung, 1943, 12).

۱۸- یونگ بین نماد و نشانه فرق می‌گذارد به این نحو که نشانه‌ها دلالت مستقیم و روشن بر مدلول خود دارند ولی نماد بر چیزی مبهم و ناشناخته و پنهان دلالت می‌کند (یونگ، ۱۳۸۳، ۹۶-۶۸). مثلاً چراغ قرمز به عنوان یکی از علائم رانندگی حکم نشانه را دارد ولی پرچم بیانگر غرور ملی، حس میهن پرستی و احساسات جمعی مردم یک کشور است.

۱۹- پیروان یونگ گویند جریان تکامل انسان‌های امروز (هوموساپینس ساپینس) از حدود ۲۰۰ هزار سال قبل در آفریقا آغاز شده است و آنچه به عنوان اسطوره، فلسفه، دین و علم در تاریخ بشر شکل گرفته است، ریشه در کهن‌الگوها دارد که این امر تلاش غریزه انسانی برای انطباق با محیط اجتماعی و صیانت از ذات را نشان می‌دهد. بر حسب این رویکرد، هر چند نحوه چینش اطلاعات ژنتیکی انسان‌ها از نظر فردی متفاوت است ولی چون ژنوم یا ساختار کلی ژنتیک انسان‌ها مشترک است و به تبع ساختار کلی مغز انسان‌ها نیز مشابه است پس کهن‌الگوها (همبسته‌های غرایز) عمومیت دارند. عمومیت کهن‌الگوها و جمعی بودن آنها بیانگر عینیت روان است که این امر به رویکرد ناتورالیستی یونگ اشاره دارد. در واقع یونگ معتقد است که کهن‌الگوها و سایر رویدادهای روانی واقعیت‌های ابژکتیو روان هستند ولی در تجربه سوپژکتیو شناخته می‌شوند (Dawson, 1949, 90).

۲۰- برای فهم این نکته که تجربه ذهنی را نمی‌توان از محتوای آن تفکیک نمود، می‌توان به آزمون شفافیت در نظریه بازنمودگرایی رجوع کرد: «فرض کنید که تجربه‌ای از آسمان آبی دارید. حال تمام سعی خود را به کار بگیرید که به ویژگی‌های ذاتی تجربه و نه چیزی که تجربه می‌کنید، توجه نمایید. این تلاش به نتیجه نمی‌رسد زیرا همواره تجربه با موضوعات آن معرفی و شناخته می‌شود. شما هیچ راهی برای خلاص شدن از موضوعی که تجربه با آن درگیر است و رسیدن به خود تجربه ندارید. حتی وقتی که چیزی را تصور می‌کنید، باز تجربه شما معطوف به موضوع خیالی است و تجربه خودش را همان طور که هست، نشان نمی‌دهد» (Tye, 1995, 30-1).

۲۱- یونگ می‌گوید: «... در واقعیت محض چیزی از قبیل تفکیک جسم و روان وجود ندارد بلکه جسم و روان و روان یا روح یکسان‌اند، حیات یکسان دارند، تابع قوانین یکسان‌اند و آنچه جسم انجام می‌دهد، در روان نیز رخ می‌دهد» (یونگ، ۱۳۷۷، ۵۵).

۲۲- برخی از محققان نظریه مقارنت همزمان را با فیزیک کوانتوم تبیین می‌کنند. فیزیک کوانتوم قائل به اصل عدم قطعیت است یعنی بین ذرات عالم ضرورت علی و معلولی وجود ندارد بلکه همه چیز بر حسب احتمالات اتفاق می‌افتد. بر اساس نظریه «در هم تنیدگی کوانتومی» ذرات بنیادین درهم کنشی دارند و از ارتباط آنها سامانه‌هایی تشکیل می‌شود به طوری که خاصیت کل مساوی با مجموعه خواص اجزاء نیست. مغز انسان سامانه‌ای متشکل از درهم‌کنشی ذرات است و روان نیز به عنوان کارکردهای مغز سامانه‌ای است که به موازات مغز شکل می‌گیرد و از سوی دیگر اشیاء نیز هر کدام سامانه‌ای محصول درهم کنشی ذرات هستند. بین روان ما و اشیاء پیوستگی وجود دارد بنابراین تمایز ماهوی بین ذهن و عالم خارج معنی ندارد و اگر یک تصور ذهنی عینیت پیدا کرد، این به معنای پیوستگی بین روان و ماده است (Tollaksen, 1996, 599).

۲۳- از دیگر کسانی که مدافع نظریه شخص هستند می‌توان به ویتگنشتاین و پیتر استراوسن اشاره کرد.

منابع

- ارسطو (۱۳۷۸)، *درباره نفس*، ترجمه و تحشیه علی مراد داودی، تهران: انتشارات حکمت.
- ارسطو (۱۳۷۹)، *در آسمان*، ترجمه اسماعیل سعادت، تهران: هرمس.
- افلاطون (۱۳۸۰)، *دوره آثار افلاطون*، ترجمه محمدحسن لطفی، تهران: انتشارات خوارزمی.
- برگسون، هانری (۱۳۶۸)، *پژوهش در نهاد زمان و اثبات اختیار*، ترجمه علی قلی بیانی، تهران: شرکت سهامی انتشار.
- داوودی، علی مراد (۱۳۴۹)، *عقل در حکمت مشاء*، تهران: انتشارات دهخدا.

شهرزوری، شمس‌الدین محمد بن محمود (۱۳۶۵)، *نزهه الارواح و روضه الافراح (تاریخ الحکما)*، ترجمه مقصودعلی تبریزی، با دیباچه‌ای درباره تاریخ‌نگاری فلسفه، به کوشش محمدتقی دانش‌پژوه و محمد سرور مولائی، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.

فارابی، ابونصر (۱۹۶۸)، *آراء اهل المدینه الفاضله*، قدّم له و علقه علیه الدكتور البیر نصری نادر، بیروت، دارالمشرق (المطبعه الکاتولیکیه)

فلوطرخس (۱۹۵۴)، *فی الآراء الطبیعیه الّتی ترضی بها الفلاسفه*، ترجمه قسطنطین لوقا مع: ارسطوطالیس، *فی النفس*، راجعها علی اصولها الیونانیه و شرحها و حقیقها و قدّم علیها عبدالرحمن بدوی، قاهره: مکتبه النهضه المصریه.

کاپلستون، فردریک (۱۳۸۸)، *واحد در ادیان*، ترجمه سید محمود یوسف ثانی، قم: انتشارات دانشگاه ادیان و مذاهب.

گاتری، دلیو. کی. سی (۱۳۷۷)، *تاریخ فلسفه یونان*، ترجمه مهدی قوام صفری، تهران: فکر روز، ج. ۹. لوری، بیری [پیر] (۲۰۰۷)، *تعبیر الرؤیا فی الاسلام*، ترجمه دالیا الطوخی، القاهره: الهمیته المصریه العامه للکتاب.

مسلمین، کیت (۱۳۸۸)، *درآمدی به فلسفه ذهن*، ترجمه مهدی ذاکری، قم، پژوهشگاه علوم و فرهنگ اسلامی.

مورنو، آنتونیو (۱۳۸۸)، *یونگ، خدایان و انسان مدرن*، ترجمه داریوش مهرجویی، تهران: نشر مرکز. نصیرالدین طوسی، محمد بن محمد (۱۳۷۵)، *شرح الاشارات و الاتنبیهات*، قم: نشر البلاغه. وهبه، محمد محمدحسن (۱۹۸۳)، *نبوءات مرکز عرفه دلفی و اسباب غموضها*، بی‌جا، مکتبه سعید رأفت جامعه عین الشمس.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۷۷)، *تحلیل رؤیا: گفتارهایی در تعبیر و تفسیر رؤیا*، ترجمه رضا رضایی، تهران: انتشارات افکار.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۲)، *روان‌شناسی و دین*، ترجمه فؤاد روحانی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۳)، *انسان و سمبولهایش*، ترجمه محمود سلطانی، تهران: انتشارات جامی.

یونگ، کارل گوستاو (۱۳۸۵)، *مشکلات روانی انسان مدرن*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: انتشارات جامی.

Adler, Alfred (2005), *The collected clinical works of Alfred Adler (volume 1)*; Journal Articles (1931-1937), Birth order Early interest Education Technique of treatment, Translated by: Gerald L. Liebenau, Ed by: Henry T. Stein, Sanfrancisco and Northwestern: Classical Adlerian Project.

Altmann, Alexander (1978), "Maimonides and Thomas Aquinas: Natural or Divine Prophecy?" *AJS Review*, Vol. 3, 1-19.

Aristotle (1985), *On Divination in Sleep*, Translated by J. I. Beare, in: *The complete works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press.

- Aristotle (1985), On Dreams, Translated by J. I. Beare, in: *The complete works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press.
- Aristotle (1985), On Sleep, Translated by J. I. Beare, in: *The complete works of Aristotle*, Edited by Jonathan Barnes, New Jersey: Princeton University Press.
- Brelich, Angelo (1966), The Place of Dreams in the Religious World Concept of the Greeks, in: *Dream and Human Societies*, 267-292. Ed. by G. E. von Grunebaum and R. Caillois Berkeley: University of California Press.
- Cuk, A. M. (2003), "Dream" in: *New Catholic Encyclopedia (second edition)*, volume 4, Washington: Catholic university of America.
- Dawson, Eugene, Mar (1949), "The religious implications of Jung's psychology" *Transactions of the Kansas academy of science*, Vol.52, No.1, 89-91.
- Dong Yun, Koo (2012), *The holy spirit and Ch'I (QI); A chiological approach to pneumatology*, Eugene: Pickwick Publications.
- Doods, Michael (2012), *Unlocking divine action; contemporary science and Thomas Aquinas*, The Catholic University of America Press.
- Everson, Stephen (1995), "Psychology" in: *The Cambridge companion to Aristotle*, Cambridge: Cambridge University press.
- Gad, Irene (2015), *Jung's model of psyche*, [Available: <http://www.jung2.org/ArticleLibrary/Gad.pdf>]
- Getsinger, Stephen (1978), "Dreaming, Religion and Health", *Journal of Religion and Health*, Vol.17, no.3.
- Hughes, J. Donald (2000), "Dream Interpretation in Ancient Civilizations", *Dreaming*, Vol.10, No.1, 7-18.
- James, William (1980), *The Principles of Psychology*, volume 2, New York: Henry Holt and Company.
- Jung, C. G. (1919). Instinct and The Unconscious, In: *Collected works*, vol. 8. Princeton: Princeton University Press, (129_138).
- Jung, C. G. (1943), *Rudolf Otto, The idea of the holy*, Volume Xi, 7. Oxford: Oxford University Press.
- Jung, C. G. (1955), from "the conjunction", *Mysterium Conjunctions*, in: *Collected Works*, vol. XIV, Princeton: Princeton University Press.
- Jung, C. G. (1969), synchronicity: An acausal connecting principle", in: *The Collected Works of Carl Jung*, 8, translated .R.F.C .Hull, London: Rutledge and Kegan Paul.

- Kim, Jaegwon (1998). *Philosophy of Mind*, Oxford: West view Press.
- Post John F. (1999), Naturalism, in: *The Cambridge Dictionary of Philosophy*, General Editor Robert Audi, Cambridge: Cambridge University Press.
- Shelburne, Walter. A. (1988), *Mythos and logos in the Thought of Carl Jung; The Theory of Collective Conscious in Scientific Perspective*, Albany: State University of New York Press.
- Spencer, Herbert (1855), *The Principles of Psychology*, 1stedn, London: Longman Brown, Green and Longmans.
- Tye, Michael (1995), *Ten Problem of Consciousness: A Representational Theory of the Phenomenal Mind Representation and Mind*, Massachusetts: MIT Press.