



سه مفهوم اساسی در روانشناسی یونگ

پدیدآورنده (ها): ستاری، جلال الدین

علوم اجتماعی :: نشریه مطالعات جامعه شناختی :: دوره قدیم، زمستان ۱۳۴۸ - شماره ۳ (ISC)

صفحات : از ۱۲۷ تا ۱۵۰

آدرس ثابت : <https://www.noormags.ir/view/fa/articlepage/94189>

تاریخ دانلود : ۱۴۰۲/۰۴/۱۷

مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) جهت ارائه مجلات عرضه شده در پایگاه، مجوز لازم را از صاحبان مجلات، دریافت نموده است، بر این اساس همه حقوق مادی برآمده از ورود اطلاعات مقالات، مجلات و تألیفات موجود در پایگاه، متعلق به "مرکز نور" می باشد. بنابر این، هرگونه نشر و عرضه مقالات در قالب نوشتار و تصویر به صورت کاغذی و مانند آن، یا به صورت دیجیتالی که حاصل و برگرفته از این پایگاه باشد، نیازمند کسب مجوز لازم، از صاحبان مجلات و مرکز تحقیقات کامپیوتری علوم اسلامی (نور) می باشد و تخلف از آن موجب پیگرد قانونی است. به منظور کسب اطلاعات بیشتر به صفحه [قوانین و مقررات](#) استفاده از پایگاه مجلات تخصصی نور مراجعه فرمائید.



مقالات مرتبط

- یونگ و دین
- تحلیل اسطوره‌ی کیومرث بر اساس نظریه‌ی روان‌شناسی شخصیت یونگ
- یونگ و روان‌شناسی دین
- اهمیت شناسایی تیپ‌های شخصیتی دانش‌آموزان برای انتخاب حرفه و شغل
- درآمدی بر دین‌شناسی یونگ
- بررسی رابطه بین هوش عاطفی و ارتباط‌گریزی
- آسیب‌شناسی مناسک دینی جوانان اصفهان با تأکید بر قمه زنی
- تبیینی عصب - روانشناختی از تجربه دینی
- تجربه دینی از دیدگاه یونگ
- تحلیل کهن‌الگویی الهی‌نامه‌ی عطار (داستان زن صالحه) بر اساس نظریات یونگ
- روان‌شناسی نوجوان (اجتماعی شدن و رشد شخصیت ۶)
- یونگ و نمادپردازی دینی

عناوین مشابه

- مفهوم ولایت مطلقه فقیه در قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران
- نگاهی به سه اصل اساسی در سیره تربیتی نبوی
- مفهوم شناسی عدم کفایت رییس جمهور و چگونگی احراز آن در حقوق اساسی جمهوری اسلامی ایران
- مقایسه‌ی تحلیلی شخصیت از دیدگاه روانشناسی با مفهوم شاکله در قرآن
- روانشناسی عرفانی دین براساس نظریات یونگ در دفتر ششم مثنوی
- بررسی مفهوم رویه‌های اساسی در حقوق اساسی
- شاهنامه زبان ضمیر ناخودآگاه قوم ایرانی؛ (بررسی چند مفهوم استعلایی در شاهنامه، با رویکرد ضمیر ناخودآگاه یونگ)
- مقایسه مفهوم «حاکمیت ملی» در قوانین اساسی مشروطه و جمهوری اسلامی ایران
- ارتقای بنیان‌های نظری مفهوم حریم در مسکن معاصر از منظر روانشناسی محیطی، نمونه موردی: برج مسکونی میلاد تبریز
- بررسی و تطبیق «فرایند فردیت» در گنبد اول و دوم از هفت پیکر نظامی بر اساس روانشناسی تحلیلی یونگ

سه مفهوم اساسی در روانشناسی یونگ*

I. عقده

به اعتقاد یونگ، عقده (complexe) ها پاره‌هایی از روان آدمی هستند که به دنبال پیشامدهای ناگوار یا به سبب گرایشها و خواسته‌های ناسازگار فعالیت خود آگاهی را آشفته و پربشان می‌کنند. عقده‌ها به موجب قانونی خاص پدیدار و ناپدید می‌شوند و موجودیت و فعالیتی مستقل دارند. شمار عقده‌ها محدود است و همه آنها را در چند نسوع مشخص چون «عقده مادر»، «عقده پدر» و جز آن دسته بندی می‌توان کرد. وجود عقده‌ها به صورت گروههای مشخص، نشان دهنده این است که مبانی عقده‌ها نیز، چون خودعقده‌ها، نوعی (typique) است. این مبانی غرایز نام دارند. جنبه‌صوری (formel) غرایز به صورت تخیلات و اوهاسی که در مکانها و زمانهای مختلف یکسان و همانند هستند، جلوه می‌کند. این مظاهر تخیلی غرایز، چون خود غرایز، ذاتی مستقل دارند و اسرار آسینند (numen) و اصطلاح صورت نوعی (archétype) برای رسانیدن مفهوم جنبه صوری غریزه وضع شده است. یونگ میان «ناخود آگاهی فردی» — که معادل «ناهشیاری» فروید است — و «ناخود

* عقده، صورت نوعی، و نماد از مفاهیم اساسی روانشناسی تحلیلی یونگ بشمار می‌روند و در واقع می‌توان گفت که پایه آنهاند. نظرات یونگ درین باره ظریف و تا اندازه‌ای عارفانه است و نویسنده در مقالات دیگر ندهایی را که بر آن کرده‌اند خواهد آورد. این مقاله ملخصی است از کتاب یونگ شناس بزرگ

یولاند یا کوبی به نام: *Complexe, Archétype, Symbole, Neuchatel, 1961*

نویسنده در تهیه این مقاله از این دواثر یونگ نیز استفاده بسیار کرده است:

Métamorphoses de l'âme et ses symboles, Genève, 1967.

Ma vie, Pdril, 1966.

۱. traumatisme یا صدمه روانی، به گفته یونگ، عبارت از حالت یا حادثه ناهنگامی است که به موجود زنده آسیب می‌رساند، چون ترس، شرم، نفرت، و غیره. فروید صدمات را زاده ترسهای مفرط یا ضربتهای شدید جسمانی می‌داند.

آگاهی جمعی» ، که مخزن پندارهای آغازین^۲ و نمونه وارتجارب حیات و سلوک و کردار آدمی است ، فرق می‌نهد. ناخودآگاهی فرد از خواسته‌ها و آرزوهایی که کم و بیش به اراده خود- آگاهی سرکوفته شده‌اند پدید آمده است. اما در ناخودآگاهی عناصری وجود دارد که سوژنی‌اند، نه اکتسابی، و از آن جمله غرایزند. در همین لایه بسیار عمیق روان «صور نوعی» پنهانند. غرایز و صور نوعی بر رویهم «ناهشیاری جمعی» را تشکیل می‌دهند. ناهشیاری جمعی، برخلاف ناخود- آگاهی فردی، که از تجربه‌های منحصرأ شخصی و کم و بیش یگانه که شاید هرگز تکرار نشوند، فراهم می‌آید، عناصری عام و همگانی دارد که منظمأ جلوه‌گر می‌شوند. ناخودآگاهی فردی جزء لاینفک روان هر آدمی است و ناخودآگاهی جمعی بنیان روان بشر است و آن پایه‌ای است پایدار و تغییر ناپذیر و در همه جا همیشه یکسان. هرچه این لایه ژرفتر و تاریکتر باشد، عاقلتر و همگانه-نیت‌ترست. در روانشناسی تحلیلی یونگ، وجود فرضیه «ناهشیاری جمعی»، به عقده مفهومی گسترده تراز مفهوم آن در روانکاوی فروید می‌دهد. در روانشناسی فروید، عقده‌ها همیشه خصیصه‌ای منفی دارند، چون نتیجه واپسزدگی‌اند و واپسزدگی وسیله‌ی رهایی آدمی از تعارض غریزه جنسی با الزامات اخلاقی و اجتماعی حاکم بر انسانست. در نظر فروید، وجود عقده‌ها بی‌استثنا نشانه پریشانی و آشفتگی حیات غریزی و نمودار بیماری روانی است و همه عقده‌ها از نخستین تجارب عاطفی دوران حیات سرچشمه‌ی گیرند که به سبب ناسازگاری باسوازی‌های هشیاری سرکوفته و ناخود آگاه گشته‌اند. اما، به نظر یونگ، با وجود اینکه عقده نمودار ناتوانی آدمی است، داشتن عقده بالضروره به معنای حقیر بودن انسان صاحب عقده نیست. داشتن عقده به این معناست که در آدمی چیزی نابسامان و ناسازگار، که محمل تعارضات و موجد دشواری‌ها می‌تواند بود، وجود دارد. اما، در عین حال، عقده می‌تواند انگیزه کوشش و تلاش بیشتر آدمی در راه پیشرفت و تعالی شود و فراهم آورنده امکانات تازه برای تکامل و تعالی وی باشد. بنابراین، در مشرب یونگ، شرگاه‌سبدا و خیزگاه خیر است و، بر همین قیاس، بیماری سرچشمه تلاش بیشتر برای باز یافتن سلامت. ازینرو، عقده خصیصه و جهتی مثبت نیز دارد. از لحاظ یونگ، هر عقده دارای دو خصیصه یا دو قطب است: نخست خصیصه‌ای که فروید برای آن شناخته و، دیگر، خصیصه‌ای وسیعتر از خصیصه نخستین که یونگ بدان توجه دارد. هم-چنین، بر اساس پاره‌ای ملاحظات یونگ، عقده‌ها بردو نوع‌اند: برخی از هشیاری جدا شده‌اند چون هشیاری آنها را واپس زده است و دیگر عقده‌هایی که هرگز در هشیاری وجود نداشته‌اند و، بنابراین، ممکن نیست که به اراده هشیاری واپس زده شده باشند. اینگونه عقده‌ها نخست در ناهشیاری پدید می‌آیند و سپس هشیاری را فرا می‌گیرند. آیا این بدین معنی است که دو گونه عقده وجود دارد: عقده‌های روان بیمار و عقده‌های روان درست؟ با توجه به اختلافی

۲. *image primordiale*، یونگ این اصطلاح را نخست به جای اصطلاح «صور نوعی»

که یونگ میان عقده‌های ناهشیاری فردی و عقده‌های ناهشیاری جمعی قایل می‌شود، چنین استنباطی نادرست نمی‌نماید. برخی از عقده‌ها زادهٔ تجارب تلخ و دردناک زندگی فرد هستند و اینها همان عقده‌های ناخود آگاه شخصی‌اند. اما عقده‌هایی نیز هستند که از منبعی دیگر برمی‌خیزند. این عقده‌ها که صورتی اساطیری دارند هیچگاه در هشیاری حضور نداشته‌اند و پیش از ظهورشان فرد هرگز به وجودشان واقف نبوده است، لکن تجارب و حادثات زندگی شخصی بر این گونه عقده‌ها منطبق می‌شوند و بدینسان عقده‌ای که در اصل « جمعی » است به صورت تعارض ناشی از زندگی شخصی جلوه می‌کند. محتوای ناهشیاری فردی متعلق به روان فرد آدمی است، اما محتوای ناهشیاری جمعی برای ما ناآشناست و چنین می‌نماید که از بیرون می‌آید. به عبارت دیگر، می‌توان این دو نوع عقده را با تمایزی که در گذشته میان نفس (âme) و روح (esprit) قایل می‌شدند، قیاس کرد و نفس را معادل عقده‌های ناهشیاری فردی و روح را معادل عقده‌های ناهشیاری جمعی دانست.

فروید می‌پنداشت که با انتقال عقده‌ها از ناخود آگاهی به خود آگاهی می‌توان اثرات روحیهٔ ابتدایی، یعنی کودکانه را، از ضمیر باطن انسان کلاً پاک کرد و روان بیمار را از قید عقده‌ها آزاد ساخت. اما به اعتقاد یونگ، هرچه در این راه بکوشیم فقط می‌توانیم برخی از عقده‌ها را بکشاییم اما بسیاری دیگر که از ناهشیاری جمعی برمی‌خیزند باقی خواهند ماند و شاید تا پایان حیات نوع بشر نیز پایدار بمانند. ازینرو، نشانه‌های روشن عقده‌ها را نزد همهٔ اقوام و در همهٔ زمان‌ها باز می‌توان یافت: حماسهٔ گیلگامش بیان شکوهمند «عقدهٔ قدرت» است و کتاب طوبیت (Tobie) در عهد عتیق سرگذشت یک عقدهٔ اروتیک (erotique) است و درمان آن. عقده‌ها چون مفاصل و کانونهای شبکهٔ ناپیدای نیروی روانی‌اند که بار و نیروی ناخود-آگاهی جمعی در آنها متمرکز است. ازینرو، عقده‌ها به کانونهای یک‌سپندان مغناطیسی شبیه‌اند. هنگامی که یکی از این کانونها نیروی بیشتری یافت، دیگر نیروها را می‌رباید یا به صورت هسته-ای نیرومند و مستقل درمی‌آید که همه چیز را به خود جذب می‌کند. در این حالت بخشی از روان آدمی مستقل و خودکامه می‌گردد و با « من » در ستیز می‌شود و بدینسان عقده‌ای پدید می‌آید. اگر این کانونها از مصالح اساطیری و همگانی توشه بگیرند، عقده‌ای به وجود می‌آید که سرچشمه‌اش در ناهشیاری جمعی است و اگر از تجارب فردی نیرو بگیرند، به صورت تعارض ناشی از حیات فرد جلوه می‌کنند. خلاصه، عقده‌ها دو گونه ریشه دارند: یکی کشاکش‌های نخستین سالهای دوران کودکی، و دیگر حوادث بزرگسالی و بحرانهای دوران پختگی و کمال آدمی. عقده‌ها نیز دو گونه‌اند: یا بیمارگونه‌اند یا متعارف و بهنجار، و نیز بر حسب اوضاع و احوال می‌توان آنها را منفی یا مثبت دانست. بدینگونه، عقده از بنیانهای ساختمان روان یا یکی از اجزای سالم روان آدمیست، اما چون مسائل شخصی برهسته‌اش افزوده شود

بیمارگونه می‌گردد. محصول ناهشیاری جمعی بیمارگونه نیست، اما هنگامی که در ناهشیاری فردی بر اثر تماس با کشاکشهای شخصی، دگرگون شود و رنگ سائل و تعارضات شخصی به خود بگیرد بیمارگونه می‌گردد. وقتی عقده‌ای طی درمان روانی از زواید و پیرایه‌های شخصی، که همان تجربه فردی سرکوفته است، پیراسته شد، هسته اصلی، که متعلق به ناهشیاری جمعی است، آشکار می‌شود و فرد، که تا آن زمان گرفتار مشکلات شخصی خویش بود، با چیزی روبرو می‌شود که دیگر نمودار تعارض و مشکلی شخصی در وی نیست، بلکه روشنگر رازی متعلق به همه مردمان است و آن رازی است که انسان از روزگاری نامعلوم با آن درگیر و دار بوده است. ازینرو، فقط تفسیر نمادین (symbolique) عقده می‌تواند هسته اصلی آن را از زواید بیمارگونه، یعنی مشکلات شخصی آدمی، پاک کند. به عبارت دیگر، مهم اینست که معنای نمادین عقده را دریابیم و روشن کنیم. عقده‌ای که در ناهشیاری شخصی اسیر مانده ناسازگار و معارض با هشیاری به نظر می‌رسد، اما چون هسته اصلی پدیدار شود و بدانیم که حاوی چیزی از ناهشیاری جمعی است، قابل تحمل می‌گردد و آدمی آن را به راحتی می‌پذیرد. در چنین حالتی، پسر درمی‌یابد که با مسئله‌ای شخصی و خاص با مادر خود روبرو نیست، بلکه با «صورت نوعی» مادر سروکار دارد، یا مناسبات خود را با پدر از منظر شخصی آرزوی مرگ پدر و کینه‌خواهی از او نمی‌نگرد، بلکه به صورت مسئله استقلال پسر در برابر پدر درمی‌یابد و چنین مسئله‌ای، که مربوط به همه انسانهاست، در اساطیر و قصه‌ها به صورت کشته شدن پدر پسر به دست پسر و نشستن پسر به جای پدر منعکس شده است و معنی این تلاش به چنگ آوردن آزادی است. بنابراین، اگر عقده‌ای به صورت یک منبع نیرو در مخزن ناهشیاری جمعی باقی ماند و مورد هجوم سائل شخصی قرار نگرفت، نه تنها زیانبخش نیست بلکه بسیار سودمند و بارور است، چون در حکم سرچشمه‌ای است که روان از آن نیرو می‌گیرد. اما اگر این منبع چنان نیرو گرفت که به خود کامگی گرایید و به حوزه خود آگاهی راه یافت و آن را زیر سلطه خود درآورد، موجب بروز بیماری روانی می‌گردد. پس اگر هشیاری و شخصیت «من» آنقدر سست بنیان و بی‌انعطاف بود که نتوانست عقده را دریاورد و در خود تحلیل برد - که تنها از این راه از اثرات زیانبار آن درمان‌تواند ماند - آنوقت عقده میوه‌هایی زهرآلود خواهد داد و ناهشیاری یرتماسی روان مسلط خواهد شد که نتیجه‌اش پریشانی روانی است. پریشانی وقتی ظهور می‌کند که هشیاری بسیار سخت یا بسیار نرم باشد. در چنین حالتی چون خود آگاهی در کار خود کامیاب نشده است، در زیر ضربات عقده از پای درمی‌آید و عقده آن را به کام خود درمی‌کشد. خطر عقده‌های ناخودآگاه شخصی کمتر است، زیرا خود آگاهی بهتر می‌تواند آنها را بگشاید و آدمی در این پیکار از تجارب شخصی خویش سود می‌جوید و به یاری آن چاره و تدبیری می‌اندیشد. اما خطر وقتی است که سلاح تجارب شخصی، که نگاهدار آدمی است، به کار نیاید. ازینرو، روبرو شدن با عقده‌های ناخودآگاهی جمعی خطرناکتر و تشویش‌انگیزتر

است. با وجود این، این خطرگاه موجب دگرگونی و تجدید زندگانی روانی آدمی نیز می‌تواند باشد. از این دیدگاه، عقده‌گاه ذات هستی بخشی است که باعث تازه شدن زندگانی می‌شود، چون رسالتش انتقال محتوای ناهشیاری به سطح هشیاری و تجهیز قوای سازنده خودآگاهی است.

II. صورت نوعی

آنچه در ناهشیاری جمعی نهفته است «صورت نوعی» نامیده می‌شود و صورت نوعی با عقده‌ها پیوند بسیار نزدیک دارند. گروهی از عقده‌ها محتویاتی دارند که از تجربه‌های زندگی فردی فراهم نیامده و میان آنها و صورت نوعی روابط نزدیک برقرار است و مکمل یکدیگرند و باهم روابط متقابل دارند.

صورت نوعی مصالح و مواد ساختمان روان آدمی‌اند، ازینرو، مطالعه صورت نوعی در حکم بررسی آن انسان ابتدایی است که در هر فرد زیست می‌کند. یونگ همه مضامین افسانه‌ای و جهان بینی اقوام ابتدایی و مفاهیم مذهبی ملل مختلف و حتی عناصر رؤیاهای مردم کنونی را، که روشنگر نمونه‌های عام سلوک آدمی است، «پندارهای آغازین» می‌نامد. در واقع، مفهوم «صورت نوعی» از ملاحظهٔ مکرر این امر پدید آمد که اساطیر و قصه‌ها مضامین مشخصی دارند که همیشه و همه جا تکرار می‌شوند. همین مضامین را در خیالپردازیها و رؤیاهای مردم امروز نیز بازمی‌یابیم. صورت نوعی منشاء همهٔ این مضامین‌اند و رواج عالمگیر این مضامین را تنها براساس فرض از جایی به جایی رفتن آن مضامین تبیین نمی‌توان کرد، زیرا در بسیاری از این تواردها میان دو فرهنگ مناسباتی وجود نداشته است. بنابراین، باید پذیرفت که این گونه مضامین به نحوی مستقل و بی‌ارتباط با یکدیگر ظاهر شده‌اند و سرچشمه آنها را باید در اشتراك بنیاد روان میان تمامی آدمیان جست.

صورت نوعی، که بالقوه در روان آدمی موجودند و بخشی از ساختمان روان آدمی را تشکیل می‌دهند، به سبب انگیزه‌های درونی یا برونی در خودآگاهی پدیدار می‌شوند یا، به گفتهٔ یونگ، خود را به خودآگاهی می‌شناسانند. بطور کلی، صورت نوعی عبارتند از همهٔ مظاهر و تجلیات نمونه‌وار و عام روان آدمی. ناخودآگاهی جمعی، که از مجموع صورت نوعی فراهم آمده، ته‌ نشین همهٔ تجارب زندگانی بشر از آغاز تا کنون است. این ته نشین چون نیروی ناسرئی و توانا زندگانی فرد را تحت تأثیر خود قرار می‌دهد.

صورت نوعی می‌توانند خود به خود در هر زمان و مکانی، بی هیچ تأثیر و نفوذ خارجی، ظهور کنند و این می‌رساند که امکاناتی ناخودآگاه و فعال در روان هر آدمی نهفته است و این امکانات به روان آدمی شکل و سازمان می‌بخشد و اندیشه‌ها و عواطف و سلوک وی را تحت تحت تأثیر قرار می‌دهد. پس صورت نوعی عناصر مستقل روان ناخودآگاهند، همچنین بنیانهای

ناپیدای ضمیر خود آگاهند و، در واقع، همان امکاناتی هستند که آدمی آن را همراه ساختمان مغزی خویش به ارث می برد. صورت نوعی از بنیادهای ساختمان دماغی آدمی است.

صورت نوعی اشکال و صورتی هستند که غرایز در قالب آنها جلوه گری شوند. هر غریزه دو جنبه دارد، یک جنبه زیستی و دیگر جنبه صورتی. و سراد از جنبه صورتی غریزه اشکال گوناگونی است که غریزه در آنها به صورت مفاهیم و تصورات شگفت در خود آگاهی جلوه گری شود. صورت نوعی نیز دو جنبه دارند: یک جنبه آن متوجه عالم اعلی یا عالم مثال است و جنبه دیگرش رویه سوی عالم ادنی یا امور طبیعی و زیستی دارد.

از لحاظ زیستشناسی، صورت نوعی اندیشه ها یا مفاهیمی موروثی نیستند، بلکه طرق موروثی وصول به مقاصدند یا انواع فونکسیونهایی هستند که از راه توارث به موجود زنده انتقال می یابند، از قبیل چگونگی بیرون آمدن جوجه از تخم یا آشیانه ساختن پرنده. اما از لحاظ روانی، صورت نوعی، چنانکه گفتیم، خصیصه ای اسرار آمیز دارند و به صورت تجاربی که حائز اهمیت اساسی برای انسانست ظاهر می شوند. از ینرو، هر بار که صورت نوعی در جامه نماد آشکار می گردد، آدمی خود را دستخوش حالتی شگفت می بیند، یعنی خود را مسحور و فریفته نماد (سمبول) یک صورت نوعی می یابد.

برخی از دانشمندان زیستشناس، که از متخصصان روانشناسی حیوانات به شمار می آیند، چون کنراد لورنتس K. Lorenz و دیگران، انواع مشخص و نمونه وار اعمال جانوران از قبیل آشیانه ساختن یا مهاجرت پرندگان و جزآن را، که صورتی غریزی و یکنواخت دارند، نوعی صورت نوعی حیوانی دانسته اند. در زمینه روانشناسی کودک نیز دانشمندان این گونه قوالب و نظامهای روانی از پیش ساخته را تشخیص داده اند. مثلاً، به اعتقاد رونه اشپیتز R. Spitz تنها توجیهی که برای بروز یکی از تجلیات سلوک اجتماعی، یعنی خنده، نزد کودک سه تا شش ماهه می توان یافت اینست که بگوئیم خنده در این دوران پاسخ نوزاد به مشاهده یک انگیزه خارجی یعنی چهره انسان است و این انگیزه بروز واکنشی نوعی یا موروثی را موجب می شود. صورت نوعی در این مورد و در موارد همانند دیگر به مثابه امکانات و نمونه ها و قوالب قبلی و از پیش ساخته یا موروثی احساس و ادراک و همسازی با محیط است. به اعتقاد اشپیتز، روان نوزاد به مثابه یک لوح پاک نیست. کودک با امکانات و غرایز و قوالب و نمونه های از پیش ساخته و موروثی رفتار و کردار به جهان می آید. همچنین، بنابه مشاهدات استیر-نیمن Stirnimann، نزد کودک رفتارها و کردارهای زودرسی که، در واقع، متعلق به دوران بعدی تکامل اوست می توان دید. بنابراین، روان کودک بهنگام تولد سازمان یافته است. صورت نوعی همان سازمان یا «عضو روانی» ای است که زدهمه کس وجود دارد.

تاهنگامی که صورت نوعی در ناخود آگاهی جمعی نهفته است، نظام آن روشن نیست، اما این نیرو از رهگذر «فراکنی» (projection) می تواند در قالب صور مشخص جلوه گرشود.

فراکنی اسناد ناخود آگاهانه محتوای ذهن به عالم برویست ، چون آنچه جزء ناهشیاری انسان است بر اشیاء خارجی پرتو افکن می‌شود و این کار چنان آسان و روان انجام می‌شود که گویی محتویات ضمیر همواره متعلق به جهان بیرون بوده‌اند .

صورت نوعی از بعضی جهات با مثال افلاطونی همانند است ، چون صورت نوعی، مانند مثال افلاطونی ، مقدم بر هر تجربه آگاهانه است . ازینرو ، میان صورت نوعی که مشهود و مدرک نیست و صورت نوعی که در جامهٔ نماد جلوه گرفته فرق باید نهاد ، زیرا صورت نوعی فی نفسه عنصر روانی است که در بخش تاریک ضمیر نهفته است . بدین سبب ، خود صورت نوعی ناپیدا و دست نیافتنی است اما نمادهای معرف صورت نوعی آن را به ما می‌شناسانند .

مثال افلاطونی ، که در زمان و مکان یعنی در روان خود آگاه ظاهر می‌شود، در حقیقت ، مانند صورت نوعی مشهود و مدرک ، آمیزه‌ایست از یک عامل مستقل از قلمرو زمان و مکان (عالم مثال) و یک عنصر زمانی و مادی (جلوهٔ آن در عالم کون و فساد) . ازین لحاظ ، می‌توان گفت که مثل جاودانی افلاطون ، در واقع ، بیان یا صورت فلسفی صور نوعی در روانشناسی است .

ذهن آدمی پیوسته صور نوعی را به اشکال قابل ادراک درسی آورد و اندیشهٔ مهمی نیست که بر پایه‌های صور نوعی بنیان نیافته باشد . این صور هنگامی پدید آمده‌اند که روان آدمی هنوز به تفکر و تعقل نپرداخته و از مرتبهٔ ادراک حسی فراتر نرفته بوده است . بدینگونه ، صور نوعی عبارتند از قوالب اصلی احساس ، ادراک ، تجربه ، واکنش، و سلوک فعال و منفعل آدمی یا بطور کلی صور و اشکال مادی و ذهنی هستی که دائماً در هر نسل تکرار می‌شوند .

چنانکه گفتیم ، میان خود صور نوعی ، که نامدرک و ناسرئی‌اند، و صور نوعی مدرک ، که در روان آدمی تجلی یافته‌اند ، فرق باید نهاد . چون برخی به این اختلاف توجه نداشته‌اند چنین پنداشته‌اند که محتویات صور نوعی نیز از پیش تعیین شده است و صور نوعی مفاهیم و اندیشه‌هایی ناخود آگاه یا مفاهیم از پیش ساخته و پرداخته‌ایست که آدمی به ارث می‌برد ، و بر آن ایراد کرده‌اند که امکان انتقال موروثی صفات مکتسب و خاطرات وجود ندارد . اما از لحاظ یونگ ، صورت نوعی فقط قوهٔ سازندگی یا امکانات بالقوه سازندهٔ - (condition structurelle de la psyché) روان است ، که در مقتضیات همانند درونی یا برونی می‌تواند نظام یا صور همانند بیافریند ، و این جز انتقال موروثی اندیشه‌هاست . صورت نوعی به خودی خود صورت پذیر نیست اما چون قالب و شکل قبلی و ناخود آگاه روان و جزء ساختمان موروثی روان آدمی است ، می‌تواند خود به خود همیشه و همه جا پدید آید . صورت نوعی محتوای معین و مشخص از پیش ساخته ندارد اما قالبش کم و بیش از پیش تعیین شده است . یک صورت نوعی فقط وقتی محتوا و مفهوم مشخص می‌یابد که به مرتبهٔ خود آگاهی برسد ، یعنی از عوامل و عناصر تجارب خود آگاه پر شود . صورت نوعی به خودی خود خالیست ، ازینرو ، فقط قالب و صورت از پیش آمادهٔ اندیشه و مفهوم است . مفاهیم و اندیشه‌ها موروثی نیستند ، اما قالب و صورتشان

موروثی است. این صور اولی که فقط طرح و قالب اصلیشان در مکانها و زمانهای مختلف همانندست تا آن اندازه موروثنی اند که ساختمان و نظام روانی آدمی و قابلیت صورت پذیرش به اشکال گوناگون، متعلق به همه مردمان و در حکم میراثیست که از بشر نخستین به انسان امروزین رسیده است. صور نوعی به منزله ابزاری هستند که در اختیار آدمی نهاده شده یا چون بستر عمیق رودخانه ایست که باسیر زمان پدید آمده باشد. صور نوعی نظام دهندگان ناپیدای مفاهیم و اندیشه های ما هستند و نیز الگوها و نمونه هایی هستند که ساختمان نامرئی ضمیر ناخودآگاه بر آن بنیان یافته است. نیروی شگرف و هستی بخش صورنوعی، مفاهیم و اندیشه هایی را که در تاریکی ضمیر ناخودآگاه فرو رفته اند زنده نگاه می دارد و پیوسته آنها را به صورت و اشکال گوناگون در می آورد.

صور نوعی باید از خودآگاهی کسب نور کنند و جامه ای به عاریت گیرند تا بتوانند به صورت واقعی محسوس در قالب تصویر جلوه گر شوند. ازینرو، به محض آگاه شدن به وجود صورنوعی یا پای نهادن آنان به قلمرو خودآگاهی چنین احساس می کنیم که صورنوعی متعلق به جهان خارج اند، زیرا جامه ای که در بردارند از جهان خارج به عاریت گرفته شده است. بدینگونه، صور نوعی همیشه وجود دارند اما مقدار آگاهی ما از این «حضور جاودانه» به وضع خودآگاهی و مناسبات آن با ناهشیاری بستگی دارد.

صور نوعی به خودی خود عنصر ناپیداییست که نمی توان از آن در عالم خیال تصویری ترسیم کرد و نیز امکان بالقوه ای است که در لحظات خاص از سیر تکامل روح بشر فعلیت می یابد و مواد خودآگاه را به صورت اشکالی معین در می آورد. صور نوعی همانند پیمانه ای است که هرگز نمی توان آن را کاملاً خالی یا پر کرد.

گرده اصلی صور نوعی ثابت است اما جلوه ها و مظاهرش گونه گونه اند. ازینرو، امکانات تفسیر و تعبیر آن بی نهایت است و نباید گمان کرد که یک صور نوعی را می توان کامل و تمام تفسیر کرد و آن را چون عقده ای گشود و ناپدید ساخت. حتی بهترین تفسیر صور نوعی چیزی نیست مگر ترجمه کم و بیش موفق آن به زبانی دیگر که ناگزیر از مفاهیم و تصاویری جز خود آن فراهم آمده است.

چون صور نوعی نظام و ساختمانی موروثنی است بی آنکه محتوایش موروثنی باشد، پس می توان آن را با «صور کل»^۱ مقابسه کرد و هماواز با سازندگان آن فرضیه گفت که آنچه موروثنی

۱. Gestalt (لغت آلمانی) = structure یا forme به زبان فرانسوی، که به فارسی «هیكل» «ریخت» یا «صور کل» باید گفت. به موجب این نظریه زیستی- روانی (bio-psychologique) که متفرع از فلسفه پدیدینه شناسی (فنومنولوژی) است، واحد روانی گشتالت یا structure است و structure عبارتست از نوع ترکیب و چگونگی مناسبات اجزاء یک کل با یکدیگر در جهان برونی درونی. گشتالت سازمانی است که در آن خصایص اجزاء تابع صور کل است و این امر هم در

بقیه حاشیه در صفحه بعد

است صورت کل است یعنی آن نیروی روانی که توانا به ساختن صورت کل است و تجارب خود را به صورت «گشتالت» می‌بیند.

امکانات تجلی هر صورت نوعی بیشمار است. صورت نوعی چون درخت برومندی است که هزاران شاخه دارد و بر هر شاخه اش هزاران شکوفه رویده است. با وجود این، می‌توان صور نوعی را به شماره امکانات کلی زندگی انسان (کودکی، نرنگی، مادینگی، وغیره) یا به زوجهای اساسی نظام کائنات چون تاریکی و روشنایی، زمین و آسمان و جز آن خلاصه و محدود کرد. هرچه حوزه زاینده صورت نوعی در ناخودآگاهی ژرفتر باشد، به همان میزان طرح‌والگوی اساسیش ساده‌تر و امکانات گسترش و وسعت معنیش بیشتر است. از اینرو، می‌توان سلسله مراتبی در قلمرو صور نوعی برقرار ساخت و نخستین صور نوعی را که به عناصر دیگری تحویل نمی‌شوند نیاکان صور نوعی بعدی به شمار آورد و دومین و سومین صور نوعی را فرزندان آنها شمرد. در این سلسله انساب به صور نوعی می‌رسیم که به سطح هشجاری نزدیک‌ترند و معنایشان از همه روشن‌تر و ساده‌تر و نیروی کشششان کمتر است. به عنوان مثال، می‌توان صور نوعی را از لحاظی بدینگونه تنظیم کرد: صور نوعی که معرف خصایص اساسی همه گروههای بشری هستند، سپس صور نوعی خاص زنان (یا مردان) نژاد سفید پوست اروپایی (یا سیاه پوست آفریقایی). علاوه بر این، ساکنان یک شهر در اروپا، یا هر جای دیگر، خصایص دیگری نیز دارند که خاص ساکنان همان شهر است. اما خصایص اخیر چیزی جز مدارجی از ویژگیهای پیشین، که پایه‌های صور نوعی مربوط به شمار می‌روند و بر حسب مقتضیات زمان و مکان به رنگ

بقیه حاشیه از صفحه قبل

مورد نظام‌های جهان برون و هم در مورد نظام‌های روانی (ادراک موسیقی، اعمال هوش، استدلال، و غیره) مصداق دارد (نقل قول ملخص از Wertheimer و Köhler). آنچه انسان و حیوان فوراً و بطور طبیعی ادراک می‌کنند مجموعه‌ایست تفکیک‌ناپذیر که برای انسان و حیوان مفید معنای خاصی است، زیرا محیط روانی از مجموع اموری که توجه انسان یا حیوان به همه آنها یکسان باشد فراهم نیامده است، بلکه متشکل از انگیزه‌ها یا چیزهایی است که ارزش هر کدام بسته به معنای آن برای انسان یا حیوان است. «هوش حیوان و کودک برای ادراک امور و حل مسائل از اجزاء و عناصر آغاز نمی‌کند، بلکه کل یک چیز، یعنی همه آن را یکجا در برمی‌گیرد. همچنین است هوش مردم بدون و تاحدی هوش مردم تمدن باسواد. دریافت فوری و شهودی این افراد هم در برابر امور عالم عبارت از علم به احساسهای مجزا از یکدیگر که بر روی هم سوار شده باشند (و سپس از برکت نیروی حکم و استدلال سازمان و معنایی یافته و تکمیل شده باشند) نیست، بلکه عبارت از علم به مجموعه‌هایی است تفکیک‌ناشدنی که هر یک مستقل از اجزاء خود دارای معنی مخصوص است. این مجموعه‌ها یا صورت‌کل‌ها تحول حاصل نمی‌کنند، بلکه اشکال مستمور و پایداری از تمدل را ظاهر می‌سازند که مستقل از رشد ذهن هستند.» هوش و خرد، دکتر علی‌اکبر - سیاسی، تهران ۱۳۴۱، ص ۱۴۰.

محیط درآمده اند، نیست. پس چنین صور نوعی را باید فرزندان «خانواده اصلی» صور نوعی دانست. نیازمندیهای اساسی انسان در اصل همیشه و همه جایکی است و تجارب بنیادی زندگانی آدمی جاودانه تکرار می شود. این اسراز سویی مایه ثبات و یکنواختی صورنوعی است و از سوی دیگر پدید آورنده «میدانهای مغناطیسی» یا قوای محرکی در روان آدمی که تجلی صورنوعی را به گونه های مختلف ممکن می سازد. اوضاع و احوال و مقتضیات مشخصی وجود دارند که مطابق قواعد و اصولی خاص همواره تکرار می شوند. محتوای این موارد مکرر همان مضامین ناهشیاری جمعی هستند.

ناخودآگاهی جمعی زهدانی است که در آن مجموع تجارب اساسی روان گردآمده و از میلیونها سال پیش انباشته شده است. ناخودآگاهی جمعی عالم صغیر است در برابر عالم کبیر و آن هر دو نا محدودند. بسیاری از مردم ناخودآگاهی را سنی، منافی اخلاق، و ناپاک می پندارند و ازینرو در پایینترین سرتبه روان جایش می دهند. اما این گمان، مطابق فرضیه فروید که ناخودآگاهی را مخزن امیال سرکوفته می دانست، ناشی از ناتوانی در تمیز میان ناخودآگاهی فردی و ناخودآگاهی جمعی است. ناخودآگاهی جمعی حاوی تجارب شخص نیست بلکه معادل درونی جهان برونی یا عالم کبیر است و شامل تجارب روانی گرانبهاوی ارزش و زشت و زیبای بشر است. ضمناً، ناخودآگاهی جمعی «خشی» است و مکنوناتش فقط بر اثر رویروشدن با هشیاری یا از رهگذر هشیاری ارزشمند و معتبر و معطوف به غایتی خاص می شود. ازینرو، یونگ ناخودآگاهی جمعی را ناخودآگاهی «عینی» خوانده و اصطلاح شگفت انگیز «روان عینی» را برای ناهشیاری جمعی به کار برده است. در واقع، طبیعت ندای خود را از ورای احکام و داوریهای خودآگاهی تنها از رهگذر ناخودآگاهی جمعی به گوشمان می رساند.

پس اگر بخواهیم جای ناهشیاری جمعی را نسبت به ناهشیاری فردی معین کنیم باید بگوییم که ناهشیاری فردی مخزن خواسته های غریزی و سرکوفته آدمی است، ازینرو، در قسمت پایین روان جای دارد. اما ناهشیاری جمعی، برخلاف ناهشیاری فردی، در پیرامون هشیاری بال و برگسترده است.

اما ضمیر آدمی تنها حاوی آثار و بقایای زندگانی نسلهای پیشین آدمی نیست بلکه در ضمن بیدار حرکت به سوی آینده نیز هست، یعنی زهدان بارور است که زندگانی آینده از آن زاده می شود. از این لحاظ، صورت نوعی، دارای خصیصه دوگانگی است، یعنی یک روی آن به گذشته و روی دیگرش به آینده می نگرد و، بنابراین، شامل همه امکانات گذشته و آینده است و فضیلت دربان بخشی صورت نوعی نیز از همین دو قطبی بودن آن ناشی می شود. زیرا به عنوان راهنما و پیش نمایش تکامل روانی برای مداوای بیماران روانی به کار می آید.

صور نوعی فقط هنگامی که با هشیاری رابطه و پیوند یافتند و روشنائی هشیاری بر آنها تأیید، از تاریکی بیرون می آیند و مدرك و مشهود می شوند و از محتوای شخصی لبریز می گردند.

در این هنگام است که هشیاری به شناخت آنها نایل می‌آید یا، به اصطلاح یونگ، صورت نوعی به زبان هشیاری برمی‌گردند. اگر این برگردان و شناخت به خوبی انجام گیرد، محتوای اسرار آمیز ناهشیاری جمعی استقلال خود را از دست می‌دهد و نیروهای غریزی نهفته در ناهشیاری جمعی به سراج هشیاری می‌ریزند و آن را بارور می‌سازند. آنگاه پیوندی میان خود آگاهی فرد و تجارب نخستین یا اولای بشر برقرار می‌شود و انسان تاریخی که در ماهست دست دوستی به سوی فرد انسان دراز می‌کند. ازینرو، روپروشدن با صور نوعی برای روانی که به پریشانی دچار آمده است، تأثیری مطلوب و رهایی بخش می‌تواند داشت. هنگامی که آدمی دچار پریشانی روانی بزرگی شود، معمولاً خوابهای مبتنی بر صور نوعی پدیدار می‌شوند و راه‌هایی را به آدمی می‌نمایانند و اگر چنین خواب‌هایی دیده نشود بعضی از تجربه‌های زندگی ناخود آگاهی را به جنبش درآورده و ژرفترین لایه‌های صور اولی به فعالیت می‌افتند و دگرگونی شخصیت آدمی آغاز می‌گردد.

پس به فعالیت افتادن یک صورت نوعی ممکن است به دگرگونی خود آگاهی بینجامد. این تغییر موجب توزیع مجدد نیروی روانی و برقراری نظم نودر روان می‌شود. نیروی صورت نوعی سازنده سرنوشت آدمی است. اگر هشیاری بسیار خشک و سرسخت باشد ناهشیاری به صورت رؤیایی بنیادی (مثلاً، به شکل قهرمانی نجات بخش یا حکیمی فرزانه) جلوه‌گر می‌شود تا خطای خود آگاهی را تصحیح کند و اعتدال روانی را، که بر اثر رفتار هشیاری در معرض نابودی است، برقرار سازد. اگر صورت نوعی به یاری آدمی نشتابد یا هشیاری از آن روی برگرداند، آشفتگی و بیماری به وجود می‌آید، زیرا صورت نوعی صدای نوع انسان و نگاهدار نظام هماهنگ روانی است و سرپیچی از آن موجب پریشانی. ازینرو، اگر صور نوعی نادیده گرفته شوند یا رفتار هشیاری با آن ناسازگار باشد، پریشانیهای روانی بروز خواهند کرد. صور نوعی نظم دهنده روان و محتویات خود آگاهیند و هشیاری را با ناهشیاری هماهنگ می‌سازند. صور نوعی نگاهدار همیشگی آدمی‌اند، چون سدهای شکفتگی و کمال انسان را می‌شکنند و پاسدار هماهنگی اجزاء شخصیت انسانند و نیروهای نیک و سودمندی در او به کار می‌اندازند که نگاهدار انسان در برابر تهدید پریشانی و به فرجام پیروزی روشنی بخشش در پیکار با تاریکی است.

III. نماد (سمبول)

خود آگاهی همیشه صورت نوعی را به صورت نماد می‌شناسد، یعنی صورت نوعی در جامه تصاویر جمعی، که بیان همه اقوام مشترک است و در اعماق خروشان هر روان در جوشش است، آشکار می‌گردد. ازینرو، هر نماد در عین حال یک صورت نوعی نیز هست یا صورت نوعی پدید آورنده نماد است. اما با وجود اینکه هر نماد مبتنی بر یک صورت نوعی است، صورت نوعی عین نماد خود نیست. صورت نوعی فی نفسه عبارت است از امکانات بالقوه یا مرکز یک شبکه نیروی

ناپیدای روان ، لکن هسته فعال آن هربار که هشیاری زمینه مساعدی فراهم آورد ، به صورت نماد جلوه گر می شود. روان آدمی آفریننده نمادهایی است که از صورنوعی ناخودآگاه نشأت می گیرند. صورنوعی عناصر سازنده و سازمان بخش روان آدمیند و از دولت استقلال و نیروی خاص خویش می توانند هر محتوای خودآگاهی را که مناسب حال خود بیابند بریابند. بنابراین ، ناخودآگاهی فراهم آورنده شکل و قالب صورت نوعی است اما این قالب خالی و تجسم ناپذیر بی درنگ از مواد و عناصر صورت پذیر خودآگاهی که با آن مناسبت دارند پرمی شود و بدینگونه شهود و سدرك می گردد. به محض اینکه صورت نوعی با هشیاری ارتباط یافت و از قدرت سازندگی و صورت بخشی آن بهره مند گشت، جسم و جامه ای می یابد و قابل تظاهر و تجلی می شود و به صورت نمادی مناسب ظهور می کند. پس صورت نوعی فی نفسه نیروی روانی متراکمی است که نماد وجه تظاهر آنست یا صورت نوعی در جامه و قالب نماد شهود و قابل رؤیت می گردد. بدینگونه ، ماهرگز مستقیماً با صورت نوعی سروکار نداریم بلکه همیشه با واسطه به وجودش پی می بریم یعنی هنگامی که صورت نوعی به صورت نماد یا عقده جلوه گر می شود. اما مادام که صورت نوعی در ناهشیاری نهفته است هیچ چیز در باره اش نمی توان دانست و هر حکم و نظری در این حالت حدسی بیش نیست. پس مفاهیم بنیادی یا نوعی با نماد یک فرق اساسی دارند: نماد کاسلا مجرد نیست بلکه در عین حال مجرد و متجسد یا متجسم (incarné) است ، از اینرو، مجردترین مناسبات و مفاهیم نوعی روان اگر به صورت اشکال و اشیاء خاص (که هم می توانند عینی باشند ، چون صور انسانی و حیوانی و نباتی ، یا ذهنی از قبیل دایره ، مکعب ، صلیب و غیره) مجسم نشوند ، به صورت حوادث و وقایعی ظهور می کنند که می توان در یک رشته تصاویر نمودارشان ساخت. همین نیروی نماد و تصویر سازی روانست که ، مثلاً ، صورت نوعی جدایی تاریکی از روشنایی یا تنافر خیر و شر را به صورت پیکار قهرمان با ژدها در می آورد یا صورت نوعی سرگورستانخیز را در سرگذشت یک قهرمان و رویدادهای زندگانش نموداری می سازد و ، بطور کلی ، همین نیروست که سازنده اساطیر و افسانه ها و قصه ها و حماسه هاست. این نیرو بی وقفه و سکون نماد می آفریند و منبع همه این نمادها گنجینه پایان ناپذیر صورنوعی ناخودآگاهی جمعی است. نماد ، چه آتش ، چه آب ، چه چوب ، چه خاک ، و جز آن ، با سادگی و عمق و قدرتی شگرف نمایشگر تجارب گونه گون آدمی است. همه این عناصر مادی ، به تناسب مفهومی که از آنها قصد می کنیم ، نمادهای کیفیات و حالات روانی خاص به شمار می روند. مثلاً ، خانه نماد شور و عشق است و جانوران نماد غرایز و نمایش دهنده میزان رشد و گسترش غرایز در انسانند. نماد جمع کننده و پیوند دهنده اعداد است و ازینرو ، مجموعه یا کلی است که فقط با یک قوه و قطب آدمی ، مثلاً ، منحصرأ عقل سروکار ندارد ، بلکه تمامی ذات آدمی را متأثر می سازد و همه تارهای هستیش را به ارتعاش در می آورد. نماد در حکم ندایی است که پژواکش در سراسر وجود آدمی پخش می گردد. حواس و عقل و عاطفه همه در این تأثیر پذیری انبازند و

بنابراین، ممکن نیست که تنها یکی از قوای آدمی در برابر نیروی نماد واکنش نشان دهد. مخالفت یونگ و فروید باهم درباره مفهوم نمادناشی از اختلاف نظر آندو درباره ناخودآگاهی است. در ناخودآگاهی فردی، که کار فروید منحصر بدان است، صورت نوعی وجود ندارد، زیرا محتوای این ناهشیاری، از نظر او، تنها از سرگذشت زندگی فرد مایه می‌گیرد. این محتویات اگر پس از سرکوفتگی دوباره نمایان شوند فقط اثرات و نشانه‌های امور و تجربه‌هایی هستند که پیش از این بر خودآگاهی گذشته‌اند. برعکس، از نظر یونگ، محتویات ناخودآگاهی جمعی - یعنی صورت نوعی - پس از آنکه از حالت استتار بدر آمدند و در سطح هشیاری نمایان شدند، نمادهای واقعی‌اند. صورت نوعی یا نمادهای آن حاصل سرگذشت فردی خاص نیست، محصول تاریخ حیات همهٔ مردمان است. ازینرو، صورت نوعی هر چند در جامعه‌ای که تار و پودش از صورت و مفاهیم قابل دریافت و شناخت هشیاری فراهم آمده نمایان می‌شود و اساس و اجزای آن صورت و مفاهیم از جهان محسوسات و ظواهر پیرامون به دست آمده است، باز از حد توانایی دریافت خودآگاهی فرامی‌گذرد. بنابراین، به اعتقاد یونگ، فروید به غلط آن دسته از محتویات هشیاری را که ریشه‌شان در ناهشیاری فردی است نماد می‌نامد، زیرا در روان‌کاوی وی این نمادها چیزی جز امارات یا اطلاعات فرایندهایی که در ناهشیاری فردی جریان دارند نیست و این عوارض را نماد نمی‌توان خواند. زیرا نماد پنداری است که آدمی هنوز به شیوه و صورتی بهتر از خود نماد آن را توضیح نمی‌تواند داد. مثلاً، افلاطون که فرضیه معرفت را با تمثیل غار بازمی‌گوید یا حضرت مسیح که به زبان استعاره از ملکوت آسمان بشارت می‌دهد، هر دو نمادهای واقعی به کار می‌برند. به کاربردن این نمادها کوششی است برای بیان آنچه هنوز به لفظ در نیامده است. برعکس، چرخ بالنداری را که بر بینه لباس کارسند راه آهن دوخته شده است نماد راه آهن نمی‌توان دانست. این نقش جز نشانه تعلق آن شخص به گروه کارسندان راه آهن نیست. و نیز هر چند نماد در سکتب فروید مفهومی است «متراکم» و مبهم، باز می‌توان به توجیه و تبیین علی آن پرداخت و از این لحاظ نماد فروید یک قطب و یک سمت دارد، اما نماد در روانشناسی یونگ عنصر روانی است که چنانکه باید قابل تحلیل و تعلیل نیست، چون دارای چند قطب و چند سمت است. در واقع، آنچه درباره مفهوم عقده در روانشناسی یونگ و فروید گفتیم، در مورد بینش آندو از نماد نیز صادق است. اختلاف بیان فروید و یونگ خاصه به سبب توجیه متفاوتی است که هر یک از نماد می‌کنند. نماد فرویدی نمادی است شخصی و عینی و نماد یونگی نوعی و بنیادی است. نحوه دریافت و توجیه فروید و یونگ از موضوع زنا با حارم روشن‌گر این معنی است. فروید درباره چنین گرایشی مطالعات و تحقیقات فراوان کرده است. یونگ باور دارد که در دوران کودکی گاه میل برقرار کردن مناسبات جنسی با مادر و پدر بروز می‌کند و اثرات روانی بجای می‌نهد که فروید و پیروانش آن را بر اساس تجارب عینی و زنده به تفصیل شرح کرده‌اند. اما به اعتقاد یونگ، تفسیر اینگونه خواسته‌های کودک در چارچوب واقعیات محسوس یا با فرض حقیقی پنداشتن همه آن

تمایلات غالباً نادرست است و به فرجام موجب نتیجه گیری های غلط و شتابزده می شود. به گفته یونگ، اینگونه خواسته ها را چه نزد کودک و چه نزد آدم بزرگسال باید فقط نمادی از یک خواسته عام انسانی دانست که همه جا و همیشه هست. انگیزه نهفته این خواسته آرزوی بازگشت به حالت بهشتی ناهشیاری است، یعنی رجعت به گوشه خلوتی که آدسی خود را در آن از بار مسئولیت تصمیم گیری رها شده می بیند.

زهدان مادر نماد مطلوب چنین خواسته ای است. ازینرو، گرایش به رجعت منحصرآ منفی نیست بلکه مثبت و سودمند نیز هست، زیرا رهایی نیروی روانی را که درگیر تعلق شخصی به مادر واقعی است و انتقال آن را به قالبی نوعی و بنیادی ممکن می سازد. نیروی روانی در این بازگشت خصیصه جنسی خود را از دست می دهد و سودای زنا با مادر قالب تمثیلات و صور نوعی جلوه گر می شود و بدینسان، از برکت صورت نوعی راه «تولد دیگر» هموار می گردد. تحریم کهنسال و دیرپای آرزوی به همسری گرفتن مادر روشنگر این واقعیت است که جماعات انسانی با ممنوع کردن شدید این هوس نیرومند راه بر سیلاب بنیان کن آن بسته اند. اما کاری که از لحاظ اجتماعی گناه است از لحاظ نمادی پر معناست و گاه سخت ضرور.

باری، خیالبافی های انسان را می توان به شیوه صوری فروید تجزیه و تحلیل کرد، یعنی همه را زاده شور غریزی (pulsion) دانست یا آنها را به طریقی نمادی و معنوی توجیه و تبیین کرد، یعنی برای هر یک معنایی گسترده تر از مفهوم غریزی قایل شد. بدینسان، آرزوی زنا با محارم دو گونه تعبیر می شود: یا نیروی روانی به سبب ناتوانی آدسی در انجام وظیفه و تکلیفی در زندگانی و ترسی که برانگیخته این ناتوانیست به سوی نخستین مراحل دوران کودکی رجعت کرده است، یا اینکه خیال زنا با محارم فقط صورت نمادی دارد و، در واقع، همان صورت نوعی به همسری گرفتن مادر است (نماد پیوستگی و اتحاد «من» با جنبه ناخودآگاه آن) که در تاریخ روانی بشر نقش بسیار عمده و مؤثری داشته است. همچنین است عشق به همجنس، که اگر آن را به روش نمادی بشکافیم، در می یابیم که این گرایش آرزوی پیوستگی و آمیزش با آن جنبه از روان آدسی است که واپس زده شده و کمتر مجال ظهور داشته یا هیچگاه امکان تجلی نیافته است. چنین انسانی فقط بر اثر تماس با یک همجنس می تواند نیروی مورد نیاز برای روبروشدن با جنس مخالف را به دست آورد. بنابراین، خواست و آرزویش در داشتن مناسبات با همجنس پذیرفتنی و توجیه پذیر است، اما بر اثر سوء تعبیر بجای آنکه حاجت خود را در سطح روانی و نمادی برآورد، در سطح زیستی و جنسی کامیاب می سازد. در واقع، هنگامی که عشق به همجنس به صورت میل جنسی بروز کند و در مناسبات جنسی کامیاب شود، معنای عمیقش همیشه بر آدسی پوشیده می ماند و نیز کامیابی این خواسته در سطح زیستی و جنسی هیچگاه چندان ارضاء کننده نیست که آدسی حاجت خود را روا شده احساس کند. پس برقرار کردن مناسبات جنسی برای کامیاب ساختن عشق به همجنس، برخلاف ارضاء نمادی آن، هرگز موجب حل شدن مسئله

و تحلیل رفتن تعارض ورهائی آدمی نمی‌شود. بدینگونه، اگر با پدیده‌ای روانی روبرو هستیم که علت آن را می‌شناسیم بهتر آنست که آن را «علامت» (symptôme) بنامیم نه نماد، که علتش ناشناخته و عمیق است. ازینرو، فروید هنگامی که از اعمال «symptomatique»، و نه نمادی، سخن می‌گوید محق است، زیرا از دیدگاه او این اعمال به معنایی که ما از نماد قصد می‌کنیم، نمادی نیستند، بلکه عبارتند از علامات جریانات عمیقی که به خوبی شناخته و معلومند.

به اعتقاد یونگ، نماد دو قطب دارد، زیرا صورت نوعی سرشتی دو گانه دارد: هم به زمان پیوسته است هم به مکان، هم به پیش می‌نگرد هم به پس. و از سوی دیگر، نماد پیوند دهنده قطبهای مخالف و جامع اضداد است. تضاد واقعی میان هشیاری و ناهشیاری است و دیگر تضادها همه از آن سرچشمه می‌گیرند. اگر این وحدت یافتن اضداد کامل و تمام باشد مجموعه هماهنگ و جدایی ناپذیری پدید می‌آید، اما اگر یکی از دوضد بر دیگری چیره شود تعادل آنان بهم می‌خورد و نماد به تبعیت طرف برتر درمی‌آید. در مواردی که کار اختلاف به جدایی می‌کشد، نماد چون نشانه افتراق میان خودآگاهی و ناخودآگاهی جلوه گر می‌شود. در این مورد می‌توان گفت که نماد سرده است، چون دو عنصر جدا شده از هم هر کدام به راه خود می‌روند یا بایکدیگر درگیر و درمی‌شوند و ماده خاصی که محتوای ناخودآگاهی از آن فراهم آمده، از فیض نیروی هشیاری، که خلاق صورت و اشکال و نظام بخش و سازمان دهنده است، بی‌نصیب می‌ماند و هشیاری که از سرچشمه زاینده ناخودآگاهی سیراب نمی‌شود، سست و ناتوان می‌گردد. وجود چنین حالتی بدین معناست که انعکاس اسرارآمیز ناخودآگاهی در نماد زایل شده و مفهوم نماد کاملاً روشن و مدرك گشته و ازینرو به صورت علامت درآمده است، یا اینکه نماد به سبب گسستن از هشیاری، که به آن معنا و جهت می‌دهد، به علامت یک بیماری روانی تبدیل شده است.

بنابراین، نماد تا هنگامی زنده است که «آبستن» معنایی باشد، یعنی مادام که در خود دو عنصر متضاد ماده اولیه و صورت را هماهنگ سازد و مناسباتش با ناخودآگاهی فعال و پویا باشد. غرض از سرگ نماد زوال جنبه مشهود و مدرك صورت نوعی و نماد است، نه هسته فیاض و هستی بخش آن که فنا ناپذیر است و بدین معناست که این هسته جاسه مناسبی را که با دربر کردنش به پیشگاه شعور راه می‌تواند یافت به چنگ نیآورده یا از دست داده است. از اینرو، منتظر می‌ماند تا دیگر باره هیئتی شایسته جلوه گر شود و با هشیاری پیوند یابد. بنابراین، نماد میانجی میان خودآگاهی و ناخودآگاهی است که بایکدیگر سرناسازگاری دارند، یا واسطه آگاه و فرزانه. ایست میان عالم اسرار و جهان ظاهر. ازینرو، نه مجرد است نه محسوس، نه عقلایی است نه عاطفی، نه واقعی است نه موهوم، بلکه همه این صفات دو گانه را در خود جمع دارد، بر این اساس، هم عواطف و احساسات را متأثر می‌سازد هم عقل و خرد را برمی‌انگیزد. نماد در کشاکش عناصر روانی که صفت میزبان آدمی است و همواره وحدت آن را به خطر می‌افکند، چون واسطه و میانجی عمل می‌کند و تنها نگاهدار تعادل روان است. نماد چون دو قطب متضاد را پیوند می‌دهد

تضاد را از میان برسی دارد. نخست دو قطب متضاد را در خود بایکدیگر آشتی می‌دهد و سپس آن دورا به حال خود رها می‌کند تا زندگی روانی دچار سکون نگردد. ازینرو، نماد پاسدار سیلان زندگی روانی است یا نمودار پویایی آن. در نماد، که واسطه میان روشنائی و تاریکی است، امکانات خیر و شر هر دو نهفته است، اما سمت یابی و گرایش نماد به یکی از این دو سو پیرو مقتضیات و اوضاع و احوال خود آگاهی و چگونگی سودجویی آن از نماد است. یونگ به این کار نماد نام «فعالیت متعالی» داده است و مرادش از «فعالیت» فعالیت‌های بسیط خود آگاهی از قبیل عقل و عاطفه و جز آن نیست بلکه فعالیتی است پیچیده و مرکب از عناصر و عوامل گوناگون و از صفت عالی هم مفهومی متفاوتی یک قصد نمی‌کند. مراد یونگ این است که به یاری این فعالیت از حالتی به حالتی برتری توان رسید یا این فعالیت اضداد را متعالی می‌سازد.

پیدایش نماد راه رجعت (régression) لبیبود را به ناخود آگاهی می‌بندد و بازگشت را به پیشرفت و جزر را به مدبذل می‌کند. یونگ نماد را عامل مبدل (ترانسفورماتور) نیرو خوانده، و آن را رهایی بخش دانسته و عامل سلاست و شگفتگی و کمال نامیده است. یونگ و فروید بر سر این نکته نیز بایکدیگر اختلاف دارند. از لحاظ فروید، استحاله یا تصعید (sublimation) لبیبید و یک سمت و یک قطب دارد، یعنی عمل تصعید و تعالی سواد و ازده شده در ناخود آگاهی را به صورت اشکال سازنده هنر و فرهنگ درسی آورد، اما از دیدگاه یونگ، استحاله لبیبود و قطبی است، چون ناشی از پیوستگی و گسستگی مداوم دو عنصر متضاد است، یا ترکیبی (سنتز) است از سواد خود آگاه و ناخود آگاه. بنابراین، نماد به عنوان مظهر یک هسته ناهشیاری جمعی، که پربار از نیرویی آفریننده است و آستن معانی نو، می‌تواند آرام بخش باشد و سیر زندگی روانی را در گون سازد یا گرایشهای نوی درآدمی برانگیزد و جمع و تفریق و تجزیه و ترکیب نیروی روانی را به گونه‌های تازه موجب گردد. نماد می‌تواند همواره از ترکیبی به ترکیبی دیگر رود و به دنبال خود لبیبید و، یعنی همه نیروی روانی را (ونه فقط نیروی جنسی را به اعتقاد فروید) به سطوح مختلف منتقل سازد و پربار چگونگی به کاربردن نیروی روانی را به شیوه‌ای نوینمایند و بدینسان باعث شود که نیروی روانی در مجاری بسیار سودمند و متعالی به جریان افتد.

نماد وقتی تأثیر درمانی و آرام بخش می‌تواند داشت که جنبه غریزی و جنسی آن، که به

۱. لی لبیدو libido:

الف) به معنای اخص کلمه: طلب کامیابی جنسی است؛

ب) و نیز نیروی غرایز زندگی که میان «من» (libido narcissique) و اشیاء و اشخاص

(libido objectal) تقسیم شده است؛

پ) اما در مشرب یونگ به معنای نیروی روانی است و همه چیز موضوع آنست.

زبان عریان و طبیعت‌گرا در رؤیایها متظاهر می‌شود، به شیوه‌ای نمادی تفسیر گردد. و این به معنی چشم بستن بر جنبه‌های جنسی خواب نیست، زیرا در بسیاری موارد تنها دریافت نمادی استعارات خواب معنای اصلی آن را آشکار می‌تواند ساخت. مثلاً، مار اگر به چشم سرنگریسته شود بی‌گمان نشانه عضو بارز نرینه است، اما از لحاظ یونگ نماد لیبیدو است و نمایشگر نیرو، پویایی و تحرك نفس انسانی. همچنین هریوسه در عین حال افسونی است که جسم را بارور می‌کند و انگیزه‌ای که روح را سیراب و سرشار می‌سازد، هر حرفه هم عضو مادینه است و هم جایگاه یک رمز. بنابراین، هر دو تعبیر جایز است و هر یک از بخشی از زندگانی روانی پرده برمی‌دارد. اینگونه تعبیر خواب با تعبیر معطوف به امور محسوس و شخصی نزد فروید تفاوت دارد و روش یونگ در چینه تازه‌ای بردیافت رؤیا گشوده است. به اعتقاد یونگ، مضامین و تصاویر خواب روشنگر عناصر عالم روانی بیننده خواب است و نیز آشکارکننده مقتضیات و حالاتی که مافوق روان اوست یا متعلق به همه روانهاست. البته یونگ برای تعبیر همه خوابها از روش تفسیر نمادی استفاده نمی‌کند، بلکه در هر مورد روش خاصی برمی‌گزیند که گاه تحلیلی است (مانند روش فروید) و گاه ترکیبی. اگر خواب حاوی مضمون تجدید حیات و رستاخیز یا بیداری نیروهای خلاق روان باشد، آن را به شیوه یونگ تعبیر باید کرد. تعبیر نمادی در اینگونه موارد بسیار مناسب است چون برخورد روان با نمادهای ناخودآگاه موجب شکسته شدن سدهایی می‌شود که راه را بر نیروی روانی بسته‌اند و بازمیان رفتن موانع، تغییرات مطلوبی در آدمی به‌ظهور می‌رسد. استحاله نیروی روانی از صورت زیستی به صورت فرهنگی با حیات بشریت آغاز شده و پیشرفت و تحول آدمی را ممکن گردانیده است. یونگ می‌پندارد که همه آداب و اسرار تشریف (initiation) یک معنای عمیق و ناخودآگاه نمادی دارند که همان انتقال لیبیدو از سطحی به سطح برتر است.

علاوه بر نمادهای مقدسی که طی میلیون‌ها سال توسط روان انسان پرداخته شده، نمادهای دیگری نیز وجود دارد که در عین حال زاده نیروی نماد سازی هر روان و مبتنی بر صور عام انسانی است. نماد زنده ترجمان یک‌حصه اساسی از ناخودآگاهی است و هرچه این حصه جمعیت باشد، تأثیر نماد عمومیتر خواهد بود، زیرا تار مشترکی را در همه مردم به ارتعاش درسی آورد. نمادهای فردی نیز، که متعلق به یک تن یا تنی چند از سردمانست، چون دیگر نمادها کوششی است برای بیان آنچه به زبان نمی‌آید و در وصف نمی‌گنجد. اما برای اینکه قدرت شفا بخش هر نماد تمام و کمال آشکار گردد، باید طرح بنیادی و اصلی آن، که اعتباری عام دارد، شناخته شود. یعنی، به فرجام، نماد فردی به نمادی جمعی تحویل گردد، چنانکه در اساطیر و مذاهب نیز هر نماد فردی که با نمادی عام مطابقت داشته و از طرح اصلی جمعی مایه گرفته، هم شرح حال فرد انسانست و هم با نمادی مشترك میان تمام انسانها هم آمیخته است. نماد چون از پاره تاریک روان به بخش روشن آن راه یابد، حاوی رمزی است، چون از قدرت

سرموز صورت نوعی که به جامه نماد درآمده برخوردارست. در این هنگام نماد با چنان قدرت و صلابتی نمودار می‌شود که اگر در چارچوب نمادی جمعی جانفستد و بدینگونه از جوش و خروش نیفتد، تاروپود روان آدمی را از هم خواهد گسست.

نمادها هیچگاه به اختیار خود آگاهی زاده نمی‌شوند بلکه بسان نمادهای مذهبی، که جنبه کشف و شهود و اشراق دارند، خود آفرینند، یعنی خود به خود از ناخود آگاهی پدید می‌آیند. پس نماد هم ریشه جمعی دارد و هم فردی؛ یعنی ناخود آگاهی جمعی به دو صورت نماد فردی و نیز الگوهای نوعی و نمونه‌وار مطابق و مربوط به آن، جلوه‌گر می‌شود. از اینرو، به اعتقاد یونگ، طی درمان روانی هم باید معنای فردی نماد را روشن کرد و هم معنای جمعی آن را. یعنی با آشکار ساختن معنای جمعی نماد پرده از معنای شخصی و فردیش برداشت. به ظاهر نمادهای فردی و جمعی از دوره مختلف پدید می‌آیند اما لایه‌های عمیق‌سولد آن دویکی است زیرا اساس همه‌شان صورت نوعی است. بدین سبب، نمادهای مذهبی عرفا، که نمادهای فردی هستند، با نمادهای رسمی مذاهب گوناگون همانندیهای بسیار دارند.

هرچه نماد عمیقتر، بسیطتر، و کهنتر باشد، همانقدر جمعیتور و عامتر است، و هر اندازه خاصتر و فردیتور، بیشتر مربوط به مسائل شخصی و به خود آگاهی نزدیکتر است و به همان نسبت کمتر از خصایص جمعی و عالمگیر برخوردار. نماد در سرتبه هشیاری کامل به تمثیلی (allégorie) بدل می‌شود که از چارچوب مفاهیم خود آگاهی فرامی‌گذرد. به عنوان مثال، صورت نوعی «مادر» در بردارنده همه خصایص و صفاتی است که در نمادهای گوناگون آن پدیدار می‌گردند، از قبیل غار در کوهستان، شکم ماهی، است کلیسای کاتولیک، فرشته یا پری نیکوکار، زن بد سرشت جادوگر، کاهنه ساحره و، در قلمرو زندگانی شخصی، مادر واقعی هر کس. همچنین پدر بیش از هر چیز تصویر جاودانی خدایان، مجموع خصایص پدری یا اصل پویایی است که به شکل یک صورت نوعی نیرومند در روان کودک وجود دارد. با گذشت زمان نمادهای مختلف بر الگوی یک صورت نوعی منطبق می‌شوند و هرچه لایه مولد نماد به جهان عینی محسوس و تجارب روزانه زندگی نزدیکتر باشد به همان نسبت جنبه نمادی آن ضعیفتر است. اما نماد واقعی آنست که در آن مشت نمونه خروار باشد. اساطیر و افسانه‌ها و قصه‌هایی که مضامینشان نزد بیشتر اقوام بازیافته می‌شود نمونه‌های بارز نمادهای جمعی‌اند و تصاویر همگانی چون اژدها، مار، گنج، غار، درخت، گل، خدایان، و شیاطین، که پایه مشترک افسانه‌ها، قصه‌ها، اساطیر، و نمادهای مذهبی و فرهنگی تمام بشریت هستند، در خوابهای بنیادی (archétypique) نیز ظاهر می‌شوند و نمادهای مذهبی نیز با صور نوعی ناخود آگاهی جمعی مطابقت دارند و بر همان اساس بنیان یافته‌اند. اساطیر، که تصویری زنده از آفرینش و تکوین جهان ترسیم می‌کنند، نقش‌پرداز پوششی هستند که صور نوعی در زیر آن به نماد مبدل می‌شوند. چون ساختمان اصلی اساطیر میان همه ملل و اقوام مشترک است، جای شگفتی نیست که همیشه و

و همه جا یکسان و همانند جلوه گر شوند و مضامینشان در سراسر جهان پراکنده باشد و همواره تکرار شوند و هربار بی تأثیر عوامل و انگیزه‌های خارجی ظهور کنند.

صورتی به دو دسته اصلی تقسیم می‌شوند:

۱. «صورتی ناخودآگاهی جمعی» که از درون روان بر «من» اثر می‌نهند و موجب پیدایش کردارهای نمونه‌وار زیستی، غریزی، خیالی، و معنوی، که خاص نوع انسانست، می‌شوند.

۲. «صورتی خودآگاهی جمعی» که همان ضوابط و معیارهای اجتماعی و آداب و رسوم نمونه‌وار محیط اجتماعی انسانند.

نخستین گروه صورتی، که نیروی جادویی دارند، از اعماق غریزی انسان برمی‌خیزند و جلوه ذات نوع انسانند؛ اما دومین گروه صورتی از نخستین گروه صورتی زاده می‌شوند یا همان صور نوعی گروه‌اولند که به صورت عقاید عمومی و ضوابط رفتار و کردار زندگانی روانی آدمی درمی‌آیند. صور نوعی دسته دوم انسان را به نسبت دور افتادگیش از اعماق غریزی ذات خویش به اطاعت از قوانین خود وامی‌دارند. همه عقاید و سکاتی که به «isme» ختم می‌شوند نمونه‌های دومین گروه صور نوعی بشمار می‌آیند. بنای اینگونه نظرات صورتی است، زیرا گرایش طبیعی نوع انسان این است که قوای خودآگاهی جمعی را به مقابله با نیروی ناخودآگاهی جمعی گسیل دارد. البته محتوای خودآگاهی جمعی نماد نیست بلکه مفاهیم عقلی است، و با وجود این چون بر اساس صورتی استوار است ناچار هسته‌های نمادی نیز دارد.

«من» آدمی واسطه میان دو قلمرو ناخودآگاهی جمعی و خودآگاهی جمعی است و برای اینکه به سوی یکی از آن دو قطب کشیده نشود، ناگزیر باید استقلال خود را میان آن دو حفظ کند. اگر «من» مجذوب خودآگاهی جمعی شود آدمی به یک شماره بی‌نام و نشان اجتماع بدل خواهد شد و در صورتی که ناخودآگاهی جمعی او را بریاید، انسانی فرد گرای، شگرف، بیگانه با جهان، بیراهه رو یا گمراه باری‌آید. هنگامی که مایه اسرارآمیز نماد پاک از دست رفت، یعنی خودآگاهی نماد را شناخت و به مفهومی عقلی تحویل کرد، از آن پوسته‌ای باقی می‌ماند که به محتویات هشیاری جمعی می‌پیوندد. از اینرو، محتوای خودآگاهی جمعی از قالب و پوسته‌های خالی از مغز صورتی فراهم آمده و خودآگاهی جمعی چون سراب ناخودآگاهی جمعی است. «من» آدمی برای نگاهداری تماسیت و جامعیت و استقلال روان باید با خودآگاهی جمعی و ناخودآگاهی جمعی در ارتباط باشد و با هر کدام مناسبات استوار برقرار سازد.

در رؤیاها و خیال‌پردازیهای هر کس، که محصولات ناخودآگاهی او هستند، نمادهایی که از سرچشمه صورتی آب خورده‌اند، بطور منظم آشکار می‌شوند. صوری که نمادها یا صور نوعی به خود می‌گیرند و نیز زمان ظهورشان همیشه روشن‌تر حالت خودآگاهی آدمی است و قالب و ظاهر نمادها، جنبه مثبت یا منفی، دلفریب یا نفرت‌انگیزشان، همیشه به اوضاع و احوال

شخصی مربوط است. از میان نمادها برخی که شکل انسان، حیوان یا موجوداتی برتر از انسان دارند، از لحاظ معنی بسیار غنی هستند و بطور کلی انواع عمده آنها را می‌توان بدینگونه طبقه‌بندی کرد: سایه^۱، پیرمرد، کودک (ونیز قهرمان جوان)، مادر (مادر واقعی، زمین-سام) به‌عنوان شخصیتی والا و برتر، دختر جوان. نمادهای وحدت و جامعیت و هماهنگی روان و نماد مرکز هستی‌روانی آدمی (soi^۲) به‌اشکال خدایان، تصاویر و مفاهیم مجرد هندسی چون ماندالا^۳، جلوه‌گر می‌شوند.

۱. ombre، بخش زیرین شخصیت است و شامل همه عناصر روانی فردی و جمعی است که با شیوه برگزیده زندگی از روی خود آگاهی درگیر دارند. این عناصر رانده شده از خود آگاهی در ناخود آگاهی گرد آمده، شخصیت مستقل و خود کامه‌ای را بنیان می‌نهند که با خواسته‌های خود آگاهی سرناسازگاری دارند. سایه در مقابل خود آگاهی نقشی ترمیم‌کننده (compensatoire) دارد. از اینرو، عملش مثبت یا منفی است. سایه در خواب غالباً همچون با خود خواب بین است. سایه به‌عنوان یک عنصر ناخود آگاهی شخصی از «نفس» برمی‌خیزد، اما به‌عنوان صورت نوعی که جاودانه با انسان معارض است، از ناخود آگاهی جمعی سرچشمه می‌گیرد. نخستین وظیفه روانکار توجه دادن خود آگاهی به وجود سایه است. اگر از سایه غفلت شود یا سایه واپس زده شود، یا «من» با آن یکی گردد، آشفتگی و دوگانگی خطرناکی در روان آدمی بوجود می‌آید. چون سایه به‌عالم غرایز نزدیک است، توجه به آن یا به حساب آوردنش ضرور است. به گفته یونگ، سایه تجسم همه چیزهایی است که آدمی از باز شناختن و پذیرفتن سرباز می‌زند، اما همیشه مستقیم یا غیرمستقیم بر آدمی چیره می‌شوند از قبیل تمایلات و خصلت‌های پست و ناپسند. پس سایه آن شخصیت پنهان، سرکوفته و غالباً پست و سنگین از بارگناه و تقصیر ماست که ریشه‌هایش، در نهایت، به منشاء حیوانی آدمی می‌رسد و ضمناً شامل جنبه تاریخی ناخود آگاهی نیز هست. در گذشته «سایه» را سرچشمه همه بدی‌ها می‌دانستند، اما امروز آشکار شده است که انسان ناخود آگاه، یعنی سایه، فقط حاوی خواسته‌های ناپسند و، بنا بر این، واپس زدن نیست بلکه شامل بعضی خصایص نیک، غرایز متعارف، عکس‌العمل‌های مناسب، ادراکات واقع بینانه و شورغریزی خلاق نیز هست.

۲. خود (soi) صورت نوعی مرکزیت و نظام و سامان و الگوی اصلی جامعیت انسانست و به صورت نماد دایره، مربع، چهارگانگی (quaternité)، کودک، ماندالا (Mandala) و غیره ظاهر می‌شود. «خود» پرترو گسترده تر از «من» است. «خود» شامل روان خود آگاه و ناخود آگاه انسانست و بنابراین، هیچگاه نباید امید احاطه یافتن بر آن را داشت، زیرا آگاهی ما هر اندازه گسترده باشد، باز جزئی از «خود» است. «خود» مرکز مجموعه خود آگاهی و ناخود آگاهی است و «من» مرکز خود آگاهی.

۳. ماندالا (لغت سانسکریت به معنای «دایره سحر آمیز»). ماندالا در آثار یونگ، نماد هسته مرکزی شخصیت، آرمان و هدف زندگی، و رمز «خود»، یعنی تمامیت روان آدمی است. ماندالا به صورت رمزی دایره، مربع یا چهارگانگی ظاهر می‌شود و اساس آن همیشه شکل متوازن نیست که از ترکیب چهار جزء یا مضاعف آن فراهم آمده است. در آیین لامایی (Lamaïsme) و یوگای تانترایی (Tantrique) ماندالا وسیله مراقبه و مکاشفه است (yantra) و زادگاه خدایان.

بقیه حاشیه در صفحه بعد

پیدایش این نمادها و تأمل در آنها در حکم مواجهه و گفتگوی هشیاری با ناهشیاری است. در این رودررو شدن، نمادها حکم پل میان دو کرانه را دارند. یعنی دو قطب متضاد

بقیه حاشیه از صفحه قبل

ماندالا تنها مخصوص مشرق زمین نیست بلکه در غرب نیز— خاصه در قرون وسطی — به کرات پدیدار شده است. در بسیاری از ماندالاهای آغاز قرون وسطی در مغرب زمین، مسیح در مرکز شکل قرار دارد و چهار قدیس (متی، مرقس، لوقا، یوحنا) یا نمادهایشان در چهار جهت اصلی وی جای گرفته‌اند. این نظر باید بسیار قدیمی باشد، زیرا هوروس Horus مصریان با چهار پسرش نیز همینگونه تصویر شده‌اند. ماندالا اغلب به صورت نمادین گل، صلیب، چرخ، تصویری شود و، چنانکه گفتیم، همیشه رقم چهار پایه‌ساختمان آنست. تجربه نشان داده است که ماندالا بیشتر در مواقع آشفتگی، پریشانی، گمراهی، سرگشتگی و دودلی ظهور می‌کند و در این احوال صورت نوعی ماندالا با عرضه داشتن یک الگوی منظم و منسجم به آدمی، مثلاً، دایره‌ای که به چهار بخش مساوی تقسیم شده و محتویاتش مطابق نظم و ترتیبی خاص در آن چهار بخش جای گرفته‌اند، آشفتگی و پریشانی وی را تعدیل می‌کند. دایره با نظام استوار رویش، نگاهدار هماهنگی عناصر سازمانی است که در حال پاشیدگی و ویرانی است.

خط مندل (= مندل) در اسکندرنامه (به کوشش ایرج افشار، تهران ۱۳۴۳) نوعی دایره سحرآمیز است و خود کلمه نیز احتمالاً با ماندالا قرابت دارد و از آن گرفته شده است: «پس چون خبر به شاه آمد سوار شد بالشگری بسیار و روی بدیشان نهاد و ایشان پنداشتند که در پیش شاه توانند شدن و شاه نام خداوند در دست داشت. خط در کشید. ایشان بر آن سوی خط بماندند و یک قدم پیشتر نتوانستند رفتن. بدانستند که آن خط مندل (= مندل) است (ص ۳۳۲) و در جای دیگر: ایشان «اسیرمند در بند خط مندل». ص ۳۳۶.

آقای ایرج افشار می‌نویسد: «نگاه کنید به ذیل «خط حصار» در جوامع هدایت که در تعریف این اصطلاح می‌نویسد: «دایره و مندل که عزائم خوانان گرد خود یادگیری می‌کشند.» نظامی در اقبال نامه (ص ۸۹، چاپ باکو) گفته است: به بیهوشی از نسبت اولش نهادند سر بر خط مندلش» ص ۷۹۳. چهارگانگی صورت نوعی است که مبنای منطقی تصور و تصدیق هر گونه کلیت است. برای اینکه آدمی بتواند به تمامیت چیزی اعتقاد پیدا کند باید چهار جنبه برای آن قایل باشد. مثلاً در وصف تمامیت افق از چهار جهت اصلی یاد می‌کنیم؛ چهار عنصر، چهار صفت اصلی، چهار رنگ، چهار کاست هندی، چهار راه رشد و تکامل معنوی در آئین بودا وجود دارد. و نیز از همین روست که جهت یابی روانی چهاروجه دارد. نخست باید بدانیم که چیزی هست (احساس و ادراک)؛ دو دیگر باید دریابیم که آن چیست (عقل)؛ سپس از خود پرسیم که آن برای ما مفید است یا نه، آن را می‌پذیریم یا نه (احساسات)؛ و سرانجام، آن چیز از کجا می‌آید و به کجا می‌رود (دل‌آگاهی و شهود).

صورت مطلوب شگفتگی، دایره یا کره (ماندالا) است، اما پایه و اساس همه این صور شکل مربع است. چهارگانگی ساختمانی بدینگونه دارد: ۱ + ۳ بدین معنی که یک واحد آن دارای حالتی استثنایی و طبیعتی متفاوت با طبیعت سه واحد دیگر است. مثلاً از چهار حواری، نماد سه نشان حیوانی است و چهارمین به صورت نمادی فرشته ظاهر می‌شود. وقتی که عنصر چهارمین به سه عنصر دیگر افزوده شد، «یک» که نماد تمامیت است، پدید می‌آید.

سوجب پیدایش نمادهای جمعی می‌شود و برقرار کردن مناسبات با خودآگاهی فردی باعث ظهور نمادهای فردی.

۶. نماد در قبال خودآگاهی دارای نوعی استقلال است.

۷. نماد چون آستن معانی و مفاهیم است، خودآگاهی را به گفتگو و مقابله با خود وامی‌دارد. مواجهه خودآگاهی با نماد به انحاء مختلف صورت می‌پذیرد: توجه، مشاهده دقیق، تعبیر و تفسیر، و این همه یا به خواست طبیعی آدمی است یا برانگیخته عاملی خارجی (طی درمان روانی یا روانکاوی).

۸. شناخت نماد چند گونه است:

الف. ممکن است خودآگاهی تا حدی نماد را بشناسد، یعنی نماد آنقدر به خودآگاهی نزدیک شود که آدمی آن را بالنسبه چون جزئی از «من» خود بداند و با وجود این پرده رزی که نماد را پوشانیده به تمام و کمال کنار نرود. چنانکه گفتیم، نیروی حیاتی نماد ابهام و گنگی آن است و نماد مادام که پاک عریان نشده حیات و فعالیت دارد.

ب. ممکن است نماد کاملاً از پرده استتار برون افتد و به روشنایی خودآگاهی برسد تا آنجا که آدمی آن را به تمام و کمال جزئی از «من» خود به شمار آورد و دیدنگونه نماد در خودآگاهی ذوب شده و به تحلیل رود. نماد در این حالت می‌میرد و به کنایه و استعاره یا نشانه یعنی یک مفهوم متعلق به خودآگاهی که می‌توان به دقت آن را وصف و شرح کرد، مبدل می‌شود.

پ. ممکن است خودآگاهی ابتدا نماد را نشناسد. در این حالت نماد چون مظهر عقده‌ای دشمن خوک در پس خودآگاهی پنهانست با خودآگاهی درگیر می‌شود و گاه کلاً از آن دور می‌افتد، و دیدنگونه کشاکش یا افتراقی در روان آدمی پدید می‌آورد. در این مرحله نماد به صورت پاره خودکامه‌ای از روان درسی آید که به اشکال اشباح و صور وهمی و غیره، از جمله نشانه‌ها و علامات انواع بیماریهای روانی، بروز می‌کند.

عقده اگر به صورت یک منبع پویایی و فعالیت یا عنصر هسته‌ای سازمان ناخودآگاهی جمعی تلقی شود با صورت نوعی فرق ندارد، اما چون در طول عمر با امور عاطفی به هم آمیخته شود و سازمان روانی خاصی پدید آورد، باید میان آن و نماد و صورت نوعی فرق نهاد. این تعبیر دوم عقده مفهوم جاری آنست و معمولاً همه — چنانکه در روانکاوی فروید و روانشناسی تحلیلی یونگ نیز — از عقده همین معنی را قصد می‌کنند. اما گرچه به اعتقاد عموم عقده مرئی نیست و نماد مصور و مجسم است، باز تصریح فرق نهادن این دو مفهوم ضرورت، چون غالباً آن دویا یکدیگر مشتبه می‌شوند و معمولاً به اقتضای مورد از عقده‌های دارای خصایص نمادی و نمادهای واجد گوهری عقده‌ای سخن به میان می‌آید. از لحاظ یونگ، چون عقده و نماد هر دو در صورت نوعی ناخودآگاهی جمعی ریشه دارند با یکدیگر یکی هستند. ازینرو، می‌توان اصطلاحات صورت نوعی، عقده، و نماد را تا اندازه‌ای مترادف دانست و یکی را به جای دیگری به کاربرد، اما اگر بخواهیم به نحوی دقیقتر

قلمرو هریک از این مفاهیم را باز شناسیم باید عقده‌های ناهشیاری جمعی را ، که در واقع جزء صور نوعی و نمادها به شمار می‌آیند ، از عقده‌های ناهشیاری فردی جدا کنیم . البته در پس این تجلیات فردی عقده‌های زاده از ناخودآگاهی شخصی نمادهای مولود ناخودآگاهی جمعی پنهانست که می‌توان با دریدن جامه شخصی آنها عریانشان ساخت ، اما بی‌گمان غالب عقده‌های ناخودآگاهی فردی علامتند نه نماد .

اختلاف میان نوع فعالیت و مفهوم عقده و نماد نزد آدم سالم و بیمار زاده تفاوت محتویات آن دوزد هریک نیست ، بلکه ناشی از وضع و حال «سن» است که این محتویات در برابر آن ظاهر می‌شوند و مولود چگونگی دریافت خودآگاهی از عقده و نماد و نحوه سازگاری او با آنهاست . آدم سالم از آموزش عقده و نماد بهره برمی‌گیرد و تجربه می‌اندوزد و نسبتاً به آسانی آنها را در خود تحلیل می‌برد . پس می‌تواند بر این عوامل آشفتگی و اختلال چیره گردد و تعارض روانی را که دروی پدید آمده حل و فصل کند و از آن در راه رشد و تکامل خویش سودجوید (سوارد ۸ الف و ۸ ب) . اما نزد آدم بیمار این عناصر حاصل و ناقل علامات بیمارگون کشاکشهای روانی است که چون ناگشوده می‌مانند متضمن خطرات بسیارند (مورد ۸ پ) .

علاوه بر آنچه درباره نقش و معنای عقده و نماد نزد آدم سالم و بیمار گفتیم ، نقش و مفهوم آنها را نزد گروهی دیگر از مردمان ، یعنی آفرینندگان آثار هنری ، نیز روشن باید کرد . برای هنرمند عقده و نماد موادی نیستند که وی ناگزیر از به کار گرفتن آنها برای رشد و تکامل روانی خویش باشد ، بلکه در حکم مواد و مصالح یا انگیزه‌های مطلوب و سناسی برای خلق آثار هنری هستند و هنرمند بابه کاربردن این مواد و مصالح نمایشگر توانای آن چیزی می‌شود که در روان هر آدمی نهفته است و ناگفته مانده است .

نمادها و عقده‌ها پیوسته در جنبش و دگرگونی و کشش و کوششند و در این آسودشد هر بار مهر خود را برزندگانی روانی آدمی می‌زنند و پس از آن به اعماق ناخودآگاهی و حوزه ناسرئی صور نوعی بازمی‌گردند تا زمان بازگشتشان فرارسد . در این حالت تشویش و پاشیدگی پیش از ظهور ، نماد و عقده امکانات متضاد و غیرقابل پیش بینی رستگاری و گمراهی ، خیر و شر ، بیماری و سلامت آدمی را در بردارند و بر خودآگاهی است که به عنوان نیروی شناسنده یکی از این دو اسکان را از قوه به فعل درآورد و از نیروی خویش برای شکل دادن به هیولایی که در کنه روان آدمی لانه کرده سودجوید تانه غریزه و نه عقل بلکه روح ، که ناظر بر هر دو است و نگاهدار تعادل روان آدمی ، تجلی کند . این وظیفه خودآگاهی مؤید شرف و سزیت آن در کار آفرینش است ، زیرا توانایی آدمی به خودآگاه بودن سازنده مردسی و انسانیت اوست .