

A Comparative Analysis of the Concept and Origin of Dream in Rumi's Masnavi and Jung's Analytical Psychology

Hadi Ghasempour¹ Mohammad Rasool Maleki² Mohsen Zandi³

1. PhD Candidate in Religious Studies, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. (Corresponding Author), ghasempour.h@gmail.com

2. Assistant Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, University of Religions and Denominations, Qom, Iran. maleki@urd.ac.ir

3. Ph.D. in Islamic Studies Education, Baqir al-Olum University, Qom, Iran zandi_mohsen@yahoo.com

*Original
Research*

Received:
2026.08.19

Accepted:
2026.09.20

Keywords:
Dream,
Rumi,
Jung,
Islamic
Mysticism,
Analytical
Psychology

Abstract: In both Rumi's mystical tradition and Jung's analytical psychology, dream is not a mere physiological or meaningless occurrence but a domain where a truth transcending everyday consciousness is manifested. The central problem of this study is to comparatively examine the concept and origin of dream in the thought of these two thinkers and clarify their points of convergence and divergence. The research adopts a conceptual-structural comparative approach— independent description, thematic analysis, and axis-based comparison—grounded in a direct study of the Masnavi-ye Ma'navi and selected volumes of Jung's Collected Works. Findings show both thinkers agree on the involuntary nature of dreams, their symbolic language, and their epistemic-corrective function. Nevertheless, the study's central thesis reveals that the essential distinction lies in the "ontological direction of truth": for Rumi, dream-truth descends into the human interior from a transcendent source (descent); for Jung, it ascends from the depths of the collective unconscious to consciousness (ascent). This directional difference constitutes the axis of all conceptual distinctions between the two systems.

Publisher Iranian Scientific Association for Quranic Studies and Islamic Culture

DOI [10.22034/iscw.2026.2097857.1279](https://doi.org/10.22034/iscw.2026.2097857.1279)

تحلیل تطبیقی مفهوم و خاستگاه رؤیا در مثنوی مولانا و روان‌شناسی

تحلیلی یونگ

محسن زندی^۳

محمد رسول ملکی^۲

هادی قاسم پور^۱

۱. دانشجوی دکتری دین پژوهی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. (نویسنده مسئول).

ghasempour.h@gmail.com

۲. استادیار گروه فلسفه و کلام اسلامی دانشگاه ادیان و مذاهب قم، قم، ایران. maleki@urd.ac.ir

۳. پژوهشگر مستقل روانشناسی و اخلاق / دکتری مدرسی معارف اسلامی دانشگاه باقرالعلوم قم، قم،

zandi_mohsen@yahoo.com ایران.

صص

مقاله

علمی پژوهشی

دریافت:

۱۴۰۵/۰۵/۲۸

پذیرش:

۱۴۰۵/۰۶/۲۹

کلیدواژه‌ها:

رؤیا،

مولانا،

یونگ،

خاستگاه رؤیا،

عرفان اسلامی،

روان‌شناسی تحلیلی

چکیده: رؤیا در سنت عرفانی مولانا و روان‌شناسی تحلیلی یونگ، پدیده‌ای

صرفاً فیزیولوژیک یا بی‌معنا نیست، بلکه عرصه ظهور حقیقتی فراتر از آگاهی روزمره تلقی می‌شود که هم در تجربه دینی-عرفانی و هم در نظریه‌پردازی روان‌شناختی مدرن جایگاهی محوری یافته است. با این حال، پژوهش‌های تطبیقی موجود کمتر به تحلیل ساختاری دقیق و نظام‌مند این دو دیدگاه پرداخته‌اند و غالباً در حد اشاره‌های کلی میان آنها بسنده کرده‌اند. مسئله اصلی این پژوهش، بررسی تطبیقی مفهوم و خاستگاه رؤیا در مثنوی معنوی مولانا و روان‌شناسی تحلیلی یونگ و تبیین وجوه اشتراک و افتراق آنهاست. پژوهش با رویکرد تطبیقی مفهومی-ساختاری و در سه گام توصیف مستقل، تحلیل مضمونی و مقایسه محورمند، بر پایه مطالعه مستقیم مثنوی معنوی و مجلدات منتخب از مجموعه آثار یونگ انجام شده است. یافته‌ها نشان می‌دهد هر دو متفکر بر غیرارادی بودن رؤیا، زبان نمادین آن و نقش معرفتی-اصلاح‌گرش در نقد آگاهی روزمره اتفاق نظر دارند. با این همه، تز مرکزی پژوهش آشکار می‌سازد تمایز بنیادین این دو دیدگاه در «تبیین منشأ و جهت معنایی رؤیا» نهفته است: نزد مولانا، حقیقت رؤیا از منبعی ماورایی و غیبی به درون انسان فرومی‌آید (نزول)، در حالی که یونگ آن را حاصل صعود حقیقت از اعماق ناخودآگاه جمعی و فرایند خودتنظیمی روان به سطح آگاهی می‌داند (صعود). این تفاوت جهتی، رکن قوام‌بخش تمایزات مفهومی میان دو دستگاه معرفتی است و چارچوبی تازه برای مطالعات میان‌رشته‌ای عرفان اسلامی و روان‌شناسی تحلیلی فراهم می‌آورد.

انجمن ایرانی مطالعات قرآنی و فرهنگ اسلامی

10.22034/iscw.2026.2097857.1279

ناشر

DOI

مقدمه

رؤیا از دیرباز یکی از مبهم‌ترین و در عین حال جذاب‌ترین پدیده‌های وجودی انسان بوده که همواره توجه سنت‌های عرفانی، فلسفی و مکاتب روان‌شناسی را به خود جلب کرده است. در این میان، سنت عرفانی اسلامی، به‌ویژه در آراء جلال‌الدین محمد مولوی و مکتب روان‌شناسی تحلیلی کارل گوستاو یونگ، دو افق معرفتی متمایز را در مواجهه با رؤیا گشوده‌اند. مسئله اصلی این پژوهش، تبیین خاستگاه، ماهیت و کارکرد رؤیا در اندیشه مولانا و یونگ و پاسخ به این پرسش بنیادین است که «جهت هستی‌شناختی و سرچشمه آگاهی‌بخش رؤیا در این دو نظام فکری به چه نحو صورت‌بندی می‌شود»

اگرچه هر دو متفکر در غیرارادی بودن، زبان نمادین و نقش اصلاح‌گر رؤیا در نقد آگاهی روزمره اتفاق نظر دارند، اما تعمیق در متون نشان می‌دهد که مبانی معرفتی و هستی‌شناختی آن‌ها فرآیند متفاوتی را طی می‌کند. ناظران تطبیقی اغلب به دام هم‌سان‌انگاری روان‌شناسانه یا عرفان‌نگارانه می‌افتند؛ حال آنکه مسئله جدی، تبیین نحوه مواجهه مولانا با رؤیا به مثابه «نزول حقیقت از عالم غیب و مراتب ماورایی (از بیرون/بالا به درون)» در برابر دیدگاه یونگ به مثابه «صعود و برآمدن صورتهای کهن‌الگویی از اعماق ناخودآگاه جمعی به سطح آگاهی (از درون به بالا)» است. تبیین شفاف این تقابل جهت‌ی و ساختاری، مسئله اصلی پژوهش حاضر را تشکیل می‌دهد.

پیشینه پژوهش

مقالاتی مانند قبادی و همکاران (۱۳۸۸)، اسعد (۱۳۸۸)، پارسا و واهیم (۱۳۸۸)، آریان و کمالی بانیانی (۱۳۹۴) و ثروت (۱۳۸۸) به بررسی خواب و رؤیا صرفاً در چارچوب عرفان اسلامی و مثنوی (یا قرآن) پرداخته‌اند — با محورهایی چون تعاریف رؤیا، عالم خواب، ارتباط خواب و بیداری، رؤیت خدا در خواب، و نقش رؤیا در متون عرفانی، اما هیچ‌یک بعد روان‌شناختی یا رویکرد تطبیقی با یونگ ندارند.

گروه دیگری از پژوهش‌ها مفاهیم یونگی را بر آثار مولانا منطبق کرده‌اند بی‌آنکه محور اصلی‌شان رؤیا باشد: درودگریان (۱۳۹۳) داستان پیرچنگی را بر مبنای فردیت و ناخودآگاه جمعی تحلیل می‌کند؛ محمدی و اسمعیلی‌پور (۱۳۹۱) شیوه آفرینش هنری در غزلیات را با دوگانه روان‌شناسانه/دیدهورانه یونگ بررسی می‌کنند؛ حسینی (۱۳۸۷) نقد کهن‌الگویی را بر یک غزل به‌کار می‌بندد؛ و دارابی‌منش (۲۰۲۳) مفهوم «فردیت» یونگ را با «فنا»ی مولانا در مسیر تحول درونی مقایسه می‌کند. در هیچ‌یک از این چهار اثر، رؤیا محور تحلیل نیست. سنایی (۱۳۹۵) نیز رویکرد ناتورالیستی یونگ به روان و رؤیا را به‌طور مستقل بررسی می‌کند، بدون هرگونه پیوند با عرفان مولانا.

همچنین در پایان‌نامه‌ها و رساله‌ها، جهانی‌نسب (۱۳۹۴) کهن‌الگوهای یونگی را برای تحلیل اسطوره و رؤیا در مثنوی به‌کار می‌گیرد، اما رویکردی تطبیقی صریح ارائه نمی‌دهد. صاحب‌دل (۱۳۹۵) و یادگاری (۱۳۹۱) رؤیا را به‌ترتیب در پیوند یونگ با ابن‌عربی، و ابن‌عربی با مولانا (بدون یونگ) بررسی می‌کنند. مانی (۱۳۸۹) نیز رؤیا را در دامنه‌ای گسترده‌تر - نزد چند عارف پیش از قرن هفتم و چند روان‌شناس مطالعه کرده است. تفاوت مشترک این چهار اثر با پژوهش حاضر، عدم تمرکز هم‌زمان و منحصر بر «مولانا و یونگ» با محوریت «رؤیا» است.

روش تحقیق

پژوهش حاضر از حیث هدف، بنیادی-نظری و از حیث ماهیت داده، کیفی است و با رویکرد تطبیقی مفهومی-ساختاری در سه گام متوالی انجام شده است: نخست، توصیف مستقل دیدگاه مولانا و یونگ در چارچوب زبان و مبانی درونی هر نظام، بدون فراقتنی مفاهیم یک دستگاه بر دیگری؛ دوم، تحلیل مضمون متن‌محور با کدگذاری ترکیبی استقرایی-قیاسی، بدین ترتیب که کدهای اولیه به‌شیوه استقرایی از دل متن استخراج و سپس در مقولات کلان ماهیت، منشأ، کارکرد، زبان نمادین و معیار اعتبار رؤیا سازمان‌دهی شدند؛ سوم، مقایسه محورمند مقولات متناظر در دو

نظام. این توالی، به‌ویژه تقدم توصیف مستقل بر تطبیق، برای پیشگیری از فرافکنی پیشینی فرضیه بر داده و گزینش‌گری تأییدی در نظر گرفته شد.

در گام سوم، برای تدقیق نسبت مفهومی مقولات متناظر، از دوگانه «نزول/ صعود» به‌عنوان چارچوب تفسیری پژوهش بهره گرفته شد: این دوگانه ابزاری تحلیلی برای نشان دادن جهت حرکت معنا در هر نظام است - از مبدای برون‌ذاتی به سوی انسان در یک نظام، و از اعماق انسان به سوی آگاهی در نظام دیگر - و نه داوری یا نتیجه‌گیری قطعی درباره کلیت اندیشه مولانا یا یونگ. کاربرد این چارچوب صرفاً در محدوده مقولات مورد مقایسه در این پژوهش معتبر است و تعمیم آن به سایر ابعاد دو نظام فکری مد نظر نبوده است.

پیکره مولانا شامل کل شش دفتر به‌صورت جامع بررسی شد و جست‌وجوی واژگانی برای شناسایی اولیه موارد مرتبط به کار رفت. معیار ورود، پرداختن صریح به ماهیت، منشأ، کارکرد یا تأویل رؤیا بود؛ کاربردهای صرفاً بلاغی یا استعاره‌ای خواب که به تجربه رؤیایی دلالت نداشتند، از پیکره کنار گذاشته شدند. پیکره یونگ نیز با رجوع به نمایه‌های موضوعی Collected Works، عمدتاً جلد‌های ۷، ۸، ۱۰، ۱۶ و ۱۸، و بر پایه مدخل‌های رؤیا، ناخودآگاه، کهن‌الگو، جبران و فردیت‌یافتگی گردآوری شد؛ منابع ثانویه صرفاً برای کنترل تفسیر به کار رفتند.

در مرحله تطبیق، هم‌سنجی‌ها فقط زمانی پذیرفته شدند که در هر دو دستگاه پشتوانه متنی و کارکرد مفهومی قابل مقایسه داشتند؛ شباهت‌های صرفاً لفظی و فاقد هم‌سنجی هستی‌شناختی، هم‌ارزی تلقی نشدند. بر این اساس، مقایسه حاضر صورت‌بندانه است، نه مبتنی بر یکسان‌انگاری اعتبار معرفتی دو دستگاه: مولانا در افق عرفانی-دینی و متکی بر وحی و کشف سخن می‌گوید، و یونگ در افق روان‌شناسی تحلیلی و متکی بر مشاهده بالینی؛ پژوهش حاضر در پی داوری میان این دو مرتبه معرفتی نیست، بلکه ساختارهای مفهومی و نسبت‌های درونی آن‌ها را مقایسه می‌کند.

۱. مفهوم رؤیا

۱-۱. مفهوم رؤیا در عرفان مولانا

مفهوم رؤیا در اندیشه مولانا یک مفهوم تک لایه نیست، بلکه در سه سطح به هم پیوسته صورت بندی می شود: نخست در سطح هستی شناختی (خواب چیست و جهان چگونه با آن قیاس می شود)، سپس در سطح معادشناختی (نسبت خواب با مرگ)، و سرانجام در سطح معرفت شناختی (پارادوکس خواب و بیداری در تجربه عارف). این سه سطح در ادامه تحلیل می شود.

۱-۱-۱. هستی شناسی خواب

هسته مرکزی مفهوم رؤیا نزد مولانا، تعمیم استعاره «خواب» از یک تجربه شبانه به کل ساختار هستی دنیوی است:

«این جهان را که به صورت قائم است / گفت پیغامبر که حُلُم نائم است»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۳/ بیت ۱۷۳۳)

«این جهان خواب است اندر ظن مه ایست / گر رود در خواب دستی باک نیست»

(همان: بیت ۱۷۲۹)

این ابیات، متکی بر حدیث نبوی «النَّاسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا انْتَبَهُوا» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۵۰/ص ۱۳۴) یکی از مبانی هستی شناختی فهم خواب و بیداری نزد مولانا را آشکار می سازند: ثبات ظاهری دنیا توهم است؛ همان گونه که آسیب دیده شده در خواب با بیداری بی اثر می شود، تعلقات و رخدادهای دنیوی نیز در برابر «بیداری» معنوی بی اعتبارند.

۱-۱-۲. معادشناسی خواب: خواب به مثابه مرگ کوچک

در گام دوم، مولانا مفهوم خواب را به مفهوم مرگ پیوند می زند و از این طریق کارکرد معادشناختی به آن می بخشد:

«اسب جان ها را کند عاری ز زین / سِرِّ النَّوْمِ أَخُ الْمَوْتِ است این»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۱/ بیت ۴۰۰)

«نوم ما چون شد اخ الموت ای فلان / زین برادر آن برادر را بدان»

(همان: دفتر ۴/بیت ۳۰۶۲)

این ابیات، با استناد به حدیث «النَّوْمُ أَخُو الْمَوْتِ» (فیض کاشانی، ۱۴۱۵: ج ۳/ص ۲۳۷) و آیه ۴۲ سوره زمر «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» (زمر: ۴۲)، خواب را تجربه‌ای شبیه‌وار با مرگ می‌دانند: در هر دو، تعلق روح به تن گسسته می‌شود؛ تفاوت تنها در شدت و بازگشت‌پذیری است.

۳-۱-۱. پارادوکس خواب و بیداری در معرفت عرفانی

مهم‌ترین و پیچیده‌ترین لایه مفهوم رؤیا نزد مولانا، وارونه‌سازی رابطه متعارف خواب/بیداری در تجربه عارف است. این وارونگی معیار خواب و بیداری در دو صورت متقارن ظاهر می‌شود:

(الف) بیداری غافلانه، در حقیقت خوابی عمیق‌تر است:

«هر که بیدارست او در خواب‌تر / هست بیداریش از خوابش بتر»

«چون بحق بیدار نبود جان ما / هست بیداری چو در بندان ما»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۱/ابیات ۴۰۹-۴۱۰)

از منظر مفهومی، مولانا معیار «بیداری» را از سطح حسی-فیزیولوژیک به سطح معرفت قلبی منتقل می‌کند: کسی که در بیداری ظاهری اسیر خیال، سود و زیان، و ترس زوال است، در حقیقت در مرتبه‌ای پایین‌تر از خفتگان عادی قرار دارد، زیرا حتی صفا و امکان سفر روحانی را نیز از دست داده است.

(ب) خواب عارفانه، در حقیقت بیداری است:

«آنکه بیدار است، بیند خواب خوش / عارف است او، خاک او در دیده کش»

(همان: دفتر ۲/بیت ۲۲۳۶)

«حال عارف این بود بی‌خواب هم / گفت ایزد هم رُقود زین مرم»

(همان: دفتر ۱/بیت ۳۹۲)

«چشم من خفته دلم بیدار دان / شکل بی‌کار مرا بر کار دان»

(همان: دفتر ۲/بیت ۳۵۴۸)

با استناد به حدیث نبوی «تَنَامُ عَيْنَايَ وَلَا يَنَامُ قَلْبِي» (مجلسی، ۱۴۰۳: ج ۶۴/ص ۲۵۲) و آیه اصحابِ کَهِف «وَتَحْسَبُهُمْ أَيْقَاظًا وَهُمْ رُقُودٌ» (کَهِف: ۱۸)، مولانا مفهوم خوابِ عارف را چنین تعریف می‌کند: بیداری دل در عین خواب چشم در حالی که «دل» یا «جان» کاملاً حاضر و بیدار است. این تعریف، مفهوم رؤیا را از یک رویداد صرفاً روانی-فیزیولوژیک به یک مقام معرفتی بدل می‌کند که در آن، ظاهرِ عارف خفته با ظاهرِ فردِ خوابیده عادی یکسان است، اما تفاوتِ باطنی «چشمِ باطنِ بیدار در برابرِ بی‌خبریِ محض» تعیین‌کننده است.

ج) دوگانگی خود در خواب: گفت‌وگوی نفس با خویشتن

«همچو آن وقتی که خواب اندر روی / تو زپیش خود به پیش خود شوی»
«بشنوی از خویش و پنداری فلان / با تو اندر خواب گفته است آن نهان»
(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۳/ایات ۱۳۰۰-۱۳۰۱)
مولانا در این ایات به یک لایه روان‌شناختی ظریف‌تر از پارادوکس خواب/بیداری اشاره می‌کند: در خواب، «خود» از «خود» جدا می‌شود و در برابرِ خویش می‌ایستد. چنان‌که فرد سخنی را که در واقع از عمقِ خویشتنِ خود می‌شنود، به شخصی بیرونی «فلان» نسبت می‌دهد. این بیت، توضیح می‌دهد که چرا رؤیا می‌تواند هم‌زمان «از خودِ فرد» باشد و هم در تجربه، «از دیگری» به نظر برسد.

۲-۱. مفهوم رؤیا در روان‌شناسی تحلیلی یونگ

پیش از پرداختن به خاستگاه، کارکرد یا روشِ تأویلِ رؤیا نزد یونگ، لازم است پرسشِ پایه‌ای‌تری پاسخ داده شود: رؤیا، از نظرِ یونگ، چه نوع پدیده‌ای است؟ پاسخِ یونگ به این پرسش را می‌توان در شش محورِ مفهومی صورت‌بندی کرد که در ادامه، با تکیه بر گفته‌های مستقیمِ خودِ یونگ بررسی می‌شوند.

۱-۲-۱. رؤیا به مثابه پدیده‌ای طبیعی، عینی و غیرارادی

بنیادی‌ترین مؤلفه مفهومِ رؤیا نزدِ یونگ، تعریفِ آن به‌عنوانِ یک رخدادِ «طبیعی محض» و فارغ از مداخله اراده است. از منظرِ او، کنشِ مولدِ رؤیا نه به خواست، امیال و برنامه‌های آگاهانه «من» (Ego) وابسته است و نه تابعِ کنترلِ سوژه؛ بلکه رؤیاها

محصول خودانگیخته و بی‌طرف روان ناخودآگاه‌اند که به‌طور مستقیم خودانگیختگی طبیعت روان را بازمی‌تابانند (Jung, 1970: vol.10/para.317). در این چارچوب، رؤیا امری اختراعی یا فانتزی خودساخته نیست، بلکه واقعیتی عینی به‌شمار می‌رود - مقصود از این «عینیت» نه استقلال از روان، بلکه واقعیت روانی (psychic reality) دارای استقلال نسبی از اراده آگاهانه است - که بر انسان عارض می‌شود و از قوانین ویژه خود پیروی می‌کند (یونگ، ۱۴۰۱ الف: ص ۱۲) و اینگونه است که اگر انسان بخواهد چیزهای معینی در خواب ببیند، نمی‌تواند (یونگ، ۱۴۰۱ ب: ص ۴۰).

۲-۲-۱. رؤیا به مثابه امری مقاوم در برابر نظریه‌پردازی قطعی

یونگ در عین تأکید بر اهمیت بنیادی رؤیا، نوعی تواضع معرفت‌شناختی را در مواجهه با آن حفظ می‌کند و می‌گوید: «هیچ‌گونه شک‌گرایی و انتقادی تاکنون مرا قادر نکرده است که رؤیاها را رخدادهایی ناچیز بشمارم. بسا که بی‌معنا به نظر می‌رسند، اما آشکارا این ماییم که فاقد فهم و هوشمندی برای خواندن پیام رازآلود قلمرو شبانه روان هستیم» (Jung, 1966c: vol.16/para.325). او بر این باور است که بی‌معنا به‌نظر رسیدن برخی رؤیاها ناشی از ضعف ادراک ما در فهم رمزگان روان است، نه بی‌ارزشی خود رؤیا. از این‌رو، یونگ آگاهانه از ارائه یک نظریه انعطاف‌ناپذیر یا روشی یکدست برای تعبیر رؤیا پرهیز کرده و تأکید می‌کند که رؤیا پدیده‌ای پیچیده است که نباید آن را در چارچوب‌های نظری بسته محصور کرد (Ibid/para.86).

این دوگانگی - اهمیت رؤیا از یک‌سو، و فروتنی نظری از سوی دیگر - بخش جدانشدنی مفهوم رؤیا نزد یونگ است: رؤیا چیزی است که باید جدی گرفته شود، دقیقاً به این دلیل که هرگز نمی‌توان آن را به‌طور کامل «توضیح» داد.

۳-۲-۱. تقابل با فروید: نفی سانسور و تحقق بخشی آرزو

محور افتراقی شاخص در دیدگاه یونگ، مرزبندی صریح او با نظریه «تحقق آرزو» (Wish-fulfillment) و مکانیزم سانسور در دیدگاه فروید است. فروید رؤیا را بازتاب

نقاب‌داری از امیال واپس‌زده می‌دانست که آگاهی، به واسطه سانسور، آن را تحریف و پنهان می‌کند. یونگ در نقطه مقابل، اساس این مکانیزم پنهان‌سازی عمدی را نفی می‌کند و رؤیا را نه محصول سانسور، بلکه فرایندی می‌داند که مستقیماً و بی‌واسطه از وضعیت واقعی ناخودآگاه خبر می‌دهد.

از همین تقابل، یونگ نتیجه می‌گیرد که رؤیا نه نقابی فریبنده برای پنهان‌سازی امیال واپس‌زده، بلکه «خودتصویرگری خودانگیخته و نمادین» از وضعیت واقعی ناخودآگاه است (Jung, 1969a:vol.8/para.505). در این نگاه، نماد درون رؤیا «معلم» است نه «پرده‌پوش» (Ibid: para.471). رؤیا صورتهای متنوعی از حقایق اجتناب‌ناپذیر، گزاره‌های فلسفی، خاطرات، پیش‌بینی‌ها و بینش‌های شهودی را ارائه می‌دهد و برخلاف ساختار حيله‌گرانه انسان، طبیعت رؤیا - به این معنای خاص - صادق و عاری از فریبکاری عمدی است (Jung, 1966a:vol.7/para.162). از منظر یونگ صفت «صادق» برای رؤیا در اینجا، نه به معنای صدق اخلاقی یا مطابقت با واقعیت بیرونی، بلکه به معنای فقدان تحریف عمدی از سوی آگاهی است.

۴-۲-۱. رؤیا به مثابه تصویر صادقانه وضعیت کنونی روان

رؤیا از ترکیب مواد ناخودآگاه شخصی و جمعی شکل می‌گیرد و واقعیت درونی فرد را دقیقاً همان‌گونه که هست - و نه آن‌گونه که شخص یا تحلیل‌گر تمایل دارد - تصویر می‌کند (Jung, 1966c:vol.16/para.304). حتی رؤیاهای آشفته، زشت یا غیراخلاقی نیز نه نشانه بیماری، بلکه بازتابی از صداقت طبیعی روان برای تعدیل غرور ناشی از منیت آگاهانه و یادآوری پیوند فرد با کل بشریت‌اند (Jung, 1970:vol.10/para.304). فقدان منطق متعارف در غالب رؤیاها، ناشی از همین صداقت عاری از دستکاری است (Jung, 1969b:vol.8/para.532).

۵-۲-۱. رؤیا به مثابه زبان نمادین، تمثیلی و چندلایه

بیان رؤیا نه مبتنی بر منطق انتزاعی و خطی، بلکه متکی بر زبان تمثیل، استعاره و تصاویر است؛ زبان تصویری و تمثیلی که به شیوه‌های تفکر کهن و اساطیری نزدیک است (Jung, 1969a:vol.8/para.474). یونگ معانی ثابت و از پیش تعیین‌شده

برای نمادها را رد می‌کند و بر این باور است که هر تصویر در بافت اختصاصی خود معنا می‌یابد و به‌جای ارجاع به علل گذشته، به سوی آینده و پویایی روان اشاره دارد (Ibid: paras. 471, 492-493).

۶-۲-۱. صورت‌بندی نسبتاً جامع: خودبازنمایی و کارکرد جبرانی

جامع‌ترین تعریف مفهومی از دیدگاه یونگ را می‌توان در تلفیق دو کارکرد هم‌زمان رؤیا جست‌وجو کرد: رؤیا از یک‌سو «خودبازنمایی خودجوش» از وضعیت روان است و از سوی دیگر، نقش «جبران‌کننده» (Compensatory) را برای یکجانبه‌نگری‌های آگاهی ایفا می‌کند (Roesler, 2025: 38). این دوگانه، جامع‌ترین تعریف مفهومی ممکن از دیدگاه یونگ است: رؤیا هم‌زمان «آینه‌ای» است که وضعیت کنونی روان را باز می‌تاباند (خودبازنمایی)، و هم «ترازویی» است که کاستی‌های آگاهی را می‌سنجد و می‌کوشد جبران کند (کارکرد جبرانی)؛ دو کارکردی که در نهایت به یک هدف می‌رسند: رساندن اطلاعات تازه به آگاهی.

۳-۱. مقایسه تطبیقی مفهوم رؤیا نزد مولانا و یونگ

تعریف و صورت‌بندی مفهوم رؤیا نزد مولانا و یونگ، نشان‌دهنده درک عمیق هر دو اندیشمند از نقش فعال و خودانگیخته روان/روح در تولید تصاویر خواب است. با وجود فاصله زمانی و تفاوت در روش‌شناسی، هر دو نگرش در نفی «انگاشت‌های سطحی و بی‌مایه از رؤیا» هم‌داستان‌اند؛ اما تبیین آنان از حقیقت مفهومی رؤیا از دو دستگاه معرفتی متفاوت سرچشمه می‌گیرد. آنچه در ادامه می‌آید، نه یک‌سره تقابل است و نه یک‌سره هم‌سویی، بلکه در برخی محورها دو نظام به‌طرز شگفت‌آوری به هم نزدیک می‌شوند و در برخی دیگر به‌طور بنیادین از هم جدا می‌مانند. این مقایسه در شش محور صورت‌بندی می‌شود.

۱-۳-۱. محور اول: سرشت خودانگیخته و استقلال رؤیا از اراده

آگاهانه و جهت گیری تقابلی استعاره «طبیعت»

نقطه پیوند نخست، باور به «استقلال رؤیا از اراده و برنامه ریزی آگاهانه» است: نزد مولانا رؤیا پدیده‌ای ناخواسته و عارض بر روان است؛ تصویری است که گویی غیب بر آئینه جان خواب زده منعکس می‌کند. «من» آگاه و حواس ظاهری در زمان خواب معطل می‌شوند و تجلیات رؤیا فارغ از خواست سوژه شکل می‌گیرند. نزد یونگ رؤیا پدیده‌ای طبیعی، عینی و خودانگیخته (Spontaneous) است که خارج از سیطره «من» رخ می‌دهد؛ دستکاری نشده و عاری از هرگونه فریبکاری یا اراده قبلی می‌باشد.

هر دو اندیشمند رؤیا را رخدادی عینی و اصیل می‌دانند که انسان «پذیرنده» و «بیننده» آن است، نه «سازنده» و «مبتکر» آن. اما در همین نقطه اشتراک، جهت استعاره «طبیعت» در دو نظام کاملاً معکوس می‌شود: مولانا نقطه عزیمت خود را از بی‌اعتبارکردن جهان بیداری با استعاره خواب آغاز می‌کند. در این نظام، «خواب» برچسبی است که بر واقعیت دنیوی زده می‌شود تا بی‌ثباتی و توهم بودن آن آشکار شود؛ خود خواب نماد چیزی ناپایدار است. یونگ دقیقاً معکوس عمل می‌کند: او خواب را به طبیعت - به معنای فرایندی غریزی و ناخودآگاه - پیوند می‌زند تا آن را از اتهام بی‌اعتباری برهاند. در این نظام، «طبیعی بودن» برچسبی است که بر خود خواب زده می‌شود تا اعتبارش تضمین شود.

هر دو متفکر از یک ابزار مفهومی مشترک - پیوند یک پدیده با «طبیعت»/«واقعیت حقیقی» در برابر «توهم» - استفاده می‌کنند، اما در دو جهت متضاد: مولانا واقعیت بیداری را با برچسب خواب بی‌اعتبار می‌کند؛ یونگ خود خواب را با برچسب طبیعت معتبر می‌کند. نزد مولانا، خواب ابزاری برای بی‌اعتمادکردن به جهان محسوس است؛ نزد یونگ، ابزاری برای اعتمادکردن به آنچه از عمق روان برمی‌آید.

۲-۳-۱. محور دوم: نسبت رؤیا با مرگ و واقعیت غایی

این محور جایی است که غنای مفهومی مولانا بی‌معادل در نظام یونگ باقی می‌ماند. مولانا در سطح معادشناختی، خواب را به‌مثابه صورت موقت و محدود گسست از وضعیت عادی آگاهی می‌داند. این پیوند، مفهوم رؤیا را مستقیماً به یک افق متافیزیکی نهایی (مرگ، قیامت) گره می‌زند. در چارچوب نظریه روان‌شناسی تحلیلی یونگ، تبیین اصلی رؤیا بر مرگ و حیات پس از مرگ استوار نیست. حتی وقتی از «ناخودآگاه جمعی» سخن می‌گویند، این فراشخصی بودن درون روان بشری و در همین زندگی باقی می‌ماند.

مفهوم رؤیا نزد مولانا از همان ابتدا در دل یک متافیزیکِ مرگ‌محور تعریف می‌شود (خواب، مرگ کوچک؛ مرگ، خواب بزرگ)؛ مفهوم رؤیا نزد یونگ در دل یک روان‌شناسی زندگی‌محور (خواب، ابزار خودتنظیمی روان در طول زندگی) تعریف می‌شود.

۳-۳-۱. محور سوم: صداقت، اعتمادپذیری و بازتاب حقیقت در رؤیا

مولانا در سطح معرفت‌شناختی، میان خواب صادق (که حقیقت را بی‌واسطه نشان می‌دهد) و خواب کاذب (خیالات روزمره و پوچ) تمایز می‌گذارد. خواب عارف «تعلیق موقتِ حواسِ ظاهری در حالی که دل کاملاً حاضر و بیدار است» تعریف می‌شود؛ یعنی رؤیا، دست‌کم در بالاترین سطحش، بازتاب صادق حقیقتی است که در بیداری حسی پوشیده می‌ماند. یونگ رؤیا را «خودبازنماییِ خودجوش، به شکل نمادین، از وضعیت واقعی در ناخودآگاه» تعریف می‌کند و در برابر نظریه فرویدی سانسور می‌ایستد. نماد در این نظام «تعلیم می‌دهد، نه پنهان می‌کند».

در این محور، دو نظام به‌شکل چشمگیری هم‌سو می‌شوند: هر دو رؤیا را (دست‌کم رؤیای معتبر) بازتاب صادق حقیقتی می‌دانند که خودآگاهی/حواسِ ظاهری از دیدن آن ناتوان است. تفاوت در محتوای آن «حقیقت» است: نزد مولانا، حقیقت بازتاب‌یافته یک حقیقت الهی و ماورایی است که در حجابِ حواس پنهان مانده؛ نزد یونگ، وضعیت واقعی روانِ خود فرد است که آگاهی از دیدنش عاجز

مانده. هر دو رؤیا را به «آینه» تشبیه می‌کنند، اما آنچه در این آینه بازتاب می‌یابد، در یک نظام غیب است و در دیگری، خودِ ناخودآگاه.

۴-۳-۱. محور چهارم: ساختار نمادین زبان رؤیا و مواجهه با

ظاهرگرایی

هر دو اندیشمند بر زبانِ نمادین و تمثیلیِ رؤیا تأکید می‌ورزند، اما هر یک از زبانِ منطقیِ خطی به شیوه‌ای متفاوت فراتر می‌رود: زبانِ مفهومیِ مولانا پارادوکس و وارونگی است. معنا از طریقِ تضادِ آشکار میانِ ظاهر و باطن منتقل می‌شود. در دستگاه معرفتیِ او، صورت‌های رؤیا تمثیل‌هایی از حقایقی مجرد و بی‌صورت‌اند؛ عالمِ رؤیا عالمِ صورت‌پذیریِ معانی است و ظاهرِ رؤیا نیازمندِ «تعبیر و معبر» است تا از صورت به معنی گذر کند. زبانِ مفهومیِ یونگ نمادین و تمثیلی است، اما نه پارادوکسیکال. او برخلافِ فروید که رؤیا را «پوششی فریبده برای پنهان‌سازی امیال» می‌داند، نماد را «خودبازنمایی صادقانه» می‌داند، نه سانسور. یونگ همچنین تأکید می‌کند این نمادها معنای ثابت ندارند، هر تصویر، در هر رؤیا، معنای خاص خودش را دارد.

هر دو مفاهیمِ ظاهرنگارانه یا حیل‌گرانه از رؤیا را رد می‌کنند و زبانِ منطقیِ خطی را ناکافی برای فهمِ رؤیا می‌دانند، اما به دو شیوه متفاوت از آن فراتر می‌روند: مولانا از طریقِ پارادوکس (وارونه‌کردنِ رابطه خواب/بیداری)، یونگ از طریقِ زمینه‌مندی معنای نماد (رد معنای ثابت برای هر نماد). نقطه اشتراک این است که هر دو معنایِ رؤیا را چیزی می‌دانند که تنها در بافتِ قابلِ کشف است. نزدِ مولانا در بافتِ مرتبه معنویِ بیننده، نزدِ یونگ در بافتِ زندگیِ روانیِ فردِ خاص. با این همه، نمادِ رؤیا نزدِ مولانا «تنزلِ حقیقتِ علوی به صورتِ مثالی» است، اما نزدِ یونگ «تجلیِ درونیِ پویاییِ ناخودآگاه» محسوب می‌شود.

۵-۳-۱. محور پنجم: تقابل کارکردی: هدایت معنوی در برابر

جبران روانی

اگرچه هر دو رؤیا را دارای پیام و کارکرد معرفتی می‌دانند، سمت‌وسوی این کارکرد متفاوت است. هر دو نظام نوعی نقص بنیادین در وضعیت عادی بیداری/آگاهی را پیش‌فرض می‌گیرند که رؤیا در برابر آن قد علم می‌کند: مولانا بیداری بدون معرفت را نوعی خواب عمیق و مضر می‌داند. رؤیا حقیقت و پیامبری کوچک در درون انسان است که وظیفه دارد تذکر دهد، حجب و غفلت دنیوی را بشکافد، و انسان را از محدودیت‌های حسی به سوی آگاهی‌ماورایی و معنوی سوق دهد. یونگ رؤیا را هم‌زمان «آینه» و «ترازو» می‌داند؛ ترازویی که «کاستی‌های آگاهی» را می‌سنجد. کارکرد اصلی رؤیا «جبران‌کنندگی» برای یک‌جانبه‌نگری‌ها و افراط‌های «من» آگاه در زندگی روزمره است تا توازن و تمامیت روانی (Wholeness) حفظ شود.

در هر دو نظام، آگاهی روزمره به‌خودی‌خود کافی و قابل‌اعتماد نیست؛ پیش‌فرضی که رؤیا را از یک پدیده حاشیه‌ای به ابزاری ضروری برای تصحیح وضعیت انسان بدل می‌کند. تفاوت در نوع نقص است: نزد مولانا، نقص بیداری وجودی و معنوی است (غفلت از حق)؛ نزد یونگ، نقص آگاهی روان‌شناختی و ساختاری است (یک‌جانبه‌نگری، سرکوب).

۶-۳-۱. محور ششم: دوگانگی سوژه: بازنمایی «خویشتن» در برابر

«دیگری»

این محور شاید دقیق‌ترین نقطه هم‌پوشانی ساختاری میان دو نظام است. مولانا در توصیفی ظریف از سازوکار درونی خواب، نشان می‌دهد که در رؤیا «خود» از «خود» جدا می‌شود و در برابر خویش می‌ایستد. نتیجه این جدایی آن است که فرد صدایی را که در واقع از عمق خویشتن خود برمی‌آید، به شخصی بیرونی «فلان» نسبت می‌دهد. یونگ دقیقاً همین سازوکار را با اصطلاح فنی خودش به‌عنوان یکی از دو شیوه بنیادین تفسیر معرفی می‌کند: «تفسیر در سطح ذهنی» (subjective-level interpretation)، که در آن «همه محتویات رؤیا به‌عنوان نمادهایی برای محتویات ذهنی [خود رؤیابین] رفتار می‌شوند»، در تقابل با «تفسیر در سطح عینی». یونگ این اصل را چنین جمع‌بندی می‌کند: رؤیا تئتری است که در آن رؤیابین خود صحنه،

بازیگر، پشت‌صحنه‌خوان، کارگردان، نویسنده، مخاطب و منتقد است (Jung, 1969a:vol.8/para.509).

هر دو متفکر، مستقل از یکدیگر و از دو زبان کاملاً متفاوت (شعر عرفانی در برابر اصطلاح روان‌درمانی)، به یک بینش ساختاری یکسان می‌رسند. آنچه در رؤیا به‌عنوان «دیگری» ظاهر می‌شود، در نهایت وجهی از خودِ بیننده است. تفاوت ظریف اما مهم در کارکرد این بینش نهفته است: نزد مولانا، این دوگانگی زمینه‌ساز لزوم بصیرت باطنی مفسر است؛ پیش‌شرطی که فرد را وادار می‌دارد پیش از تعبیر خواب دیگری، نخست خودش را بشناسد. نزد یونگ، این دوگانگی مستقیماً به یک قاعده فنی تفسیر بدل می‌شود. به عبارت دیگر، مولانا از این بینش نتیجه‌ای اخلاقی- معرفتی (ضرورت خودشناسی) می‌گیرد، و یونگ نتیجه‌ای روش‌شناختی-فنی.

جمع‌بندی تطبیقی

مقایسه دو نظام مفهومی نشان می‌دهد مولانا و یونگ در الگوی کلی استدلال به‌طرز قابل‌توجهی هم‌ساختارند: هر دو وضعیت عادی بیداری/آگاهی را ناکافی می‌دانند؛ یونگ و همچنین مولانا -البته در برخی صورت‌های معتبر رؤیا- رؤیا را بازتابی صادق از حقیقتی می‌دانند که حواس/خودآگاهی از دیدنش عاجزند؛ هر دو زبان رؤیا را غیرخطی و نیازمند خوانشی فراتر از منطق متعارف می‌دانند؛ و - در دقیق‌ترین سطح هم‌پوشانی - هر دو دریافته‌اند که کنشگران «بیگانه‌نما»ی رؤیا در نهایت وجهی از خودِ رؤیابین‌اند.

اما این هم‌ساختاری در جهت استعاره و در افق نهایی به‌کلی دگرگون می‌شود: مولانا از خواب برای بی‌اعتبارکردن دنیا بهره می‌گیرد و مفهوم رؤیا را به یک متافیزیک مرگ‌محور پیوند می‌زند؛ یونگ از طبیعت برای معتبرکردن خواب بهره می‌گیرد و مفهوم رؤیا را آگاهانه در چارچوب یک روان‌شناسی زندگی‌محور نگه می‌دارد. حتی در نزدیک‌ترین نقطه تلاقی دو نظام - دوگانگی خود در رؤیا - مولانا این بینش را به سمت یک الزام اخلاقی-معرفتی فراگیر (خودشناسی به‌عنوان شرط هر تعبیری) می‌برد، در حالی که یونگ همان بینش را به یک ابزار فنی محدود (یکی

از دو سطح ممکن تفسیر) تبدیل می‌کند. می‌توان این تفاوت را چنین صورت‌بندی کرد: نزد مولانا، رؤیا مفهومی است که در خدمت کوچک‌کردن اعتبار جهان به کار می‌رود تا انسان را به سوی حقیقتی ماورایی سوق دهد؛ نزد یونگ، رؤیا مفهومی است که در خدمت بزرگ‌کردن اعتبار خود خواب به کار می‌رود تا انسان را به سوی حقیقت درونی خودش سوق دهد.

۲. خاستگاه رؤیا

۲-۱. خاستگاه رؤیا نزد مولانا

در کنار پرسش از «مفهوم» رؤیا، مولانا به پرسش دیگری نیز می‌پردازد که از نظر روش‌شناختی مستقل و درخور تحلیل جداگانه است: «رؤیا از کجا می‌آید؟» پاسخ مولانا به این پرسش، یک نظام تک‌علتی نیست، بلکه طیفی نزولی از خاستگاه‌هاست. طیفی که از مشیت مستقیم الهی آغاز می‌شود، از طریق واسطه‌های معرفتی و روحانی عبور می‌کند، در قالب یک نظم کیهانی صورت‌بندی می‌شود، و در پایین‌ترین رده خود، حتی به علت صرفاً طبیعی و مزاجی نیز می‌رسد. این طیف را می‌توان در پنج سطح تحلیل کرد.

۲-۱-۱. خاستگاه الهی: ندای حق و هاتف غیب

عالی‌ترین و مستقیم‌ترین سطح خاستگاه رؤیا نزد مولانا، مشیت بی‌واسطه الهی است:

«آن زمان حق بر عمر خوابی گماشت / تا که خویش از خواب نتوانست داشت»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۱/بیت ۲۱۰۴)

«سر نهاد و خواب بُردش خواب دید / کامدش از حق ندا جانش شنید»

(همان: بیت ۲۱۰۶)

«گفتش اندر خواب هاتف کای کیا / بنده بودن هم بیاموز و بیا»

(همان: دفتر ۵/بیت ۳۱۷۹)

در این سطح، خواب امری جبری و تحمیلی از سوی خداوند است، نه محصول اراده فرد. بیت دوم به داستان «پادشاه و کنیزک» تعلق دارد: پس از عجز پزشکان

ظاهری، پادشاه با گریه و تضرع خالصانه به درگاه حق روی می آورد، خوابش می برد، و در همان خواب بشارت آمدن طبیب روحانی را می شنود. «هاتف غیب» در این سطح، به عنوان واسطه مستقیم انتقال پیام عمل می کند و رؤیا کانالی ارتباطی میان عالم غیب و انسان می شود. نکته روش شناختی مهم این جاست که این نوع خاستگاه، مشروط به شرطی وجودی است: تسلیم صادقانه و سوز دل. مولانا در توصیف همین لحظه می گوید:

«در میان گریه خوابش در موبود / دید در خواب او که پیری رو نمود»
(همان: دفتر ۱/بیت ۶۲)

۲-۱-۲. خاستگاه معرفتی: تعطیلی حواس، زمینه ای برای گشایش

چشم دل

دومین سطح، خاستگاهی است که در آن، خود سالک از طریق ریاضت و تقوا زمینه نزول رؤیای معتبر را فراهم می کند:

«چونک تقوی بست دو دست هوا / حق گشاید هر دو دست عقل را»
(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۳/بیت ۱۸۳۱)
«حس را بی خواب، خواب اندر کند / تا که غیبی ها ز جان سر بر زند»
(همان: بیت ۱۸۳۳)
«پنبه اندر گوش حس دون کنید / بند حس از چشم خود بیرون کنید»
(همان: دفتر ۱/بیت ۵۶۶)

«بی حس و بی گوش و بی فکر شوید / تا خطاب ارجمی را بشنوید»
(همان: بیت ۵۶۸)

خاستگاه رؤیای معتبر، در این سطح، محصول رابطه معکوس حواس ظاهری و باطنی است: با مهار هوای نفس از طریق تقوا، عقل از تیرگی شهوات رها می شود؛ و هرچه هیاهوی حواس ظاهری فروکش کند، زمینه بروز ادراک غیبی فراهم تر می شود. مولانا این نکته را چنین صورت بندی می کند: میان گوش ظاهر و گوش باطن رابطه ای معکوس برقرار است، تا زمانی که گوش سر فعال است، گوش باطن

از شنیدنِ نداهای غیبی محروم می‌ماند. اوجِ این تعطیلیِ حواس، شرطِ شنیدنِ ندای الهی «ارجعی» (برگرفته از سوره فجر) است.

۳-۱-۲. خاستگاه روحانی: سفرِ شبانه روح در عالمِ ملکوت

سومین سطح، تبیینی نسبتاً نظام‌مند از خاستگاهِ محتوایِ رؤیا ارائه می‌دهد: رهاییِ موقتِ روح از تن در هنگام خواب:

«خواب تو آن کفش بیرون کردن است / که زمانی جانت آزاد از تن است»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۳/بیت ۳۵۵۲)

«هر شبی از دام تن ارواح را / می‌رهانی می‌گنی الواح را»

«می‌رهند ارواح هر شب زین قفس / فارغان از حکم و گفتار و قصص»

(همان: دفتر ۱/ابیات ۳۸۸-۳۸۹)

بر اساسِ این تبیین، خاستگاهِ محتوایِ رؤیا نه در ذهنِ محدودِ فرد، بلکه در سفرِ روح به عالمِ ملکوت است. خداوند هر شب ارواح را از قفسِ تن آزاد می‌کند و لوحِ خاطرشان را از نقوشِ روزانه پاک می‌سازد.

۴-۱-۲. خاستگاه کیهانی: چرخه رفت‌و برگشتِ روح

چهارمین سطح، همین سفرِ شبانه را در قالبِ یک چرخه کیهانیِ روزانه صورت‌بندی می‌کند:

«وز صفیری باز دام اندر کشی / جمله را در داد و در داؤر کشی»

«فالق الإصباح اسرافیل وار / جمله را در صورت آرد زان دیار»

«روح‌های منبسط را تن کند / هر تنی را باز آستن کند»

«اسب جان‌ها را گند عاری ز زین / سرّ النّوم اخّ الموتست این»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۱/ابیات ۳۹۷-۴۰۰)

در این تبیین، بازگشتِ روح از سفرِ شبانه (یعنی بیداری) نیز به فرمانِ الهی است، درست مانند رفتنِ آن: حق با یک ندای غیبی «صفیر» همه را به دامِ حکمت و داوریِ خویش بازمی‌گرداند. طلوعِ صبح در این نظام، لحظه پایانِ خواب و بازگشتِ خاستگاهِ

روح به تن است. تصویری کیهانی که در آن خداوند، همچون اسرافیل که در صور می‌دمد، هر صبح ارواح را از عالم بی‌صورتِ خواب به عالمِ صورتِ بازمی‌گرداند؛ رستاخیزی روزانه. ارواحِ رها و منبسط‌شده در خواب، هر بامداد دوباره به قیدِ تن درمی‌آیند و تن بار دیگر آبتنِ افکار و اعمالِ روزانه می‌شود. نکته پایانی، تکرارِ عامدانه تصویرِ رهاشدنِ «اسبِ جان» از «زینِ تن» است. همان تصویری که در آغازِ بحثِ خاستگاه (سطح الهی) نیز دیده شد، و این تکرار نشان می‌دهد مولانا سطوحِ گوناگونِ خاستگاه را به یکدیگر پیوند می‌زند.

۵-۱-۲. خاستگاه طبیعی: خواب‌های آشفته و مزاجی

در برابرِ چهار سطحِ پیشین (که همگی خاستگاهی الهی، معرفتی، روحانی یا کیهانی دارند)، مولانا صراحتاً برای بخشی از خواب‌ها خاستگاهی کاملاً طبیعی و جسمانی نیز قائل می‌شود:

«از غذای مختلف یا از طعام / طبع شوریده همی بیند منام»

(مولوی، ۱۳۹۳: دفتر ۴/بیت ۲۴۳۳)

این بیت به روشنی نشان می‌دهد نظامِ مولانا در بابِ خاستگاهِ رؤیا تقلیل‌گرا و یکدست نیست. او صریحاً میانِ رؤیای صادق (با خاستگاهِ غیبی/الهی) و خوابِ آشفته یا اضغاثِ احلام (با خاستگاهِ کاملاً مزاجی، ناشی از تغذیه نامتعادل یا پرخوری) تمایزِ جدی قائل است و هشدار می‌دهد که نباید هر خیالِ شبانه‌ای را به اشراق یا حقیقت تعبیر کرد. این سطح، در واقع، نقشِ یک مرزِ روش‌شناختی را در نظامِ فکریِ مولانا ایفا می‌کند: پیش از هرگونه تأویل، باید نخست خاستگاهِ رؤیا (الهی/معرفتی/روحانی/کیهانی در برابرِ طبیعی/مزاجی) شناسایی شود، زیرا فقط رؤیاهای برخاسته از خاستگاه‌های چهارگانه نخست شایسته تأویل جدی‌اند.

۲-۲. خاستگاه رؤیا نزد یونگ

یونگ هرگز یک طبقه‌بندی رسمی از «خاستگاه‌های» رؤیا ارائه نداد. یونگ بر اساس خاستگاه، رؤیاها را به رؤیاهای کوچک (little dreams) (برخاسته از ناخودآگاه شخصی و محرک‌های روزمره) و رؤیاهای بزرگ (Big Dreams) (برخاسته از

ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها) تقسیم می‌کند. با این حال، از خلال نوشته‌های او می‌توان پنج لایه خاستگاهی را بازسازی کرد که از فردی‌ترین سطح روان تا فراشخصی‌ترین لایه‌های آن گسترده‌اند.

۲-۲-۱. خاستگاه فردی: ناخودآگاه شخصی

نزدیک‌ترین لایه خاستگاهی، ناخودآگاه فردی است که از خاطرات، تجربه‌ها و هیجانات سرکوب‌شده زندگی شخصی تغذیه می‌کند (Jung, 1969c: vol.7/para.103). رؤیا در این سطح، واکنشی مستقیم، خودتنظیم‌کننده و تعادل‌بخش به مواضع نادرست یا یک‌جانبه نگرش آگاهانه فرد در زندگی روزمره است (Jung, 1976: vol.18/para.248). در همین راستا، محوریت اصلی رؤیا، خودِ شخصِ رؤیابین است، زیرا او دارد درباره خودش رؤیا می‌بیند (Jung, 1970: vol.10/para.321).

۲-۲-۲. خاستگاه جمعی: ناخودآگاه جمعی و «شبِ کیهانی»

عمیق‌ترین لایه خاستگاهی، ناخودآگاه جمعی (Collective Unconscious) و کهن‌الگوها (Archetypes) است. یونگ رؤیاهای برخاسته از این لایه را روزنه‌ای به «شبِ کیهانی» روان می‌داند؛ قلمرویی عام و فراشخصی که پیش از پیدایش خودآگاهی فردی وجود داشته است (Ibid: para.304). در این لایه، انسان از حدود منیتِ فردی فراتر رفته و به «انسان دو میلیون‌ساله درون» یا خردِ ذخیره‌شده نوع بشر متصل می‌شود (Jacobi, 1970: 76). شاخصه رؤیاهای برخاسته از این خاستگاه، حضور موتیف‌ها، تصاویر و اساطیر جهان‌شمول است (Jung, 1970: vol.10/para.322).

۲-۲-۳. خاستگاه تکاملی - آرکائیک: بازمانده تفکر باستانی

در یک نگاه تکاملی، یونگ ذهن انسان را واجد ردپای تاریخ زیستی و فیلوژنتیک آن می‌داند (Jung, 1969a: vol.8/para.475). بر این اساس، زبانِ تصویرگون و تمثیلیِ رؤیا، بازمانده‌ای از شیوه تفکرِ کهن و بدوی بشر است که پیش از شکل‌گیری زبان

انتزاعی و منطقی وجود داشته است. این خاستگاه توضیح می دهد که چرا ناخودآگاه برای بیان مفاهیم - حتی در کاربست زبان جنسی - از صورت های تمثیلی و آرکائیک بهره می گیرد (Ibid: para.506).

۲-۲-۴. خاستگاه جسمانی: محرک های تنی (به عنوان استثنا)

یونگ محرک های فیزیولوژیک و اختلالات جسمانی را تنها در مواردی استثنایی علت مستقل رؤیا می داند. در غالب موارد، بدن و حالات جسمانی به عنوان ابزار و وسیله ای در خدمت بیان نمادین محتوای روانی به کار گرفته می شوند و میان مشکل روانی و اختلال جسمی ارتباطی نمادین برقرار می سازند (Jung, 1969a:vol.8/para.502).

۲-۲-۵. خاستگاه فراطبیعی: دور آگاهی و هم زمانی

یونگ بر پایه تجارب بالینی، پدیده دور آگاهی (تله پاتی) را نیز به عنوان یکی از عوامل تأثیرگذار بر محتوای برخی رؤیاها می پذیرد (Ibid: para.503). او بعدتر این گونه پدیده ها را در چارچوب نظریه «هم زمانی» (Synchronicity) (یونگ، ۱۴۰۱ج) - یعنی انطباق معنادار و غیرعلّی میان یک رخداد درونی (رؤیا) و یک واقعه بیرونی - تبیین کرد، اما او هیچگاه آن را به عنوان یک اصل اثبات شده در نظریه رؤیا تثبیت نکرده است.

۲-۳. مقایسه تطبیقی خاستگاه رؤیا نزد مولانا و یونگ

تحلیل تطبیقی خاستگاه رؤیا نزد مولانا و یونگ نشان می دهد که هر دو اندیشمند رؤیا را از قلمرو یک پدیده زیستی ساده یا فانتزی بی ارزش خارج کرده و آن را دارای خاستگاهی بسیار عمیق تر از سطح «خود آگاهی روزمره» می دانند. با این حال، تبیین آنان از این خاستگاه متأثر از دو پارادایم فکری متفاوت - «عرفان هستی شناختی اسلامی» و «روان شناسی تحلیلی عمیق» - شکل گرفته است. این مقایسه در هفت محور صورت بندی می شود.

۱-۳-۲. محور اول: چارچوب عرفانی - الهیاتی در برابر طیف

بازسازی شده روان‌شناختی

در مثنوی، طبقه‌بندی صریح و اصطلاح‌پردازی شده‌ای از منابع رؤیا دیده نمی‌شود؛ با این حال، بر اساس تحلیل ابیات مرتبط، می‌توان پنج سطح یا سنخ تبیینی را بازسازی کرد: (الهی، معرفتی، روحانی، کیهانی، طبیعی). یونگ هرگز طبقه‌بندی رسمی‌ای از رؤیا ارائه نداد؛ آنچه به عنوان «پنج لایه» در مورد او صورت‌بندی می‌شود، بازسازی‌ای پژوهشی از پراکندگی گفته‌های اوست. تنها طبقه‌بندی صریحی که خود یونگ به کار برد، دوگانه رؤیاهای کوچک در برابر رؤیاهای بزرگ بود.

این تفاوت بازتاب همان تفاوت بنیادین روش‌شناختی است که در «مفهوم رؤیا» نیز دیده شد: مولانا در چارچوب یک نظام الهیاتی-عرفانی منسجم می‌نویسد که امکان طبقه‌بندی قطعی را فراهم می‌کند؛ یونگ، به عنوان روان‌شناس بالینی، آگاهانه از قطعیت‌بخشی زود هنگام پرهیز می‌کند و همان فروتنی معرفت‌شناختی را به کار می‌بندد.

۲-۳-۲. محور دوم: فرارفتن از منیت آگاهانه و هستی‌شناسی

خاستگاه برین

در هر دو مکتب، خاستگاه رؤیا نقطه‌ای بیرون از سیطره و کنش ارادی «من» قرار دارد: نزد مولانا خاستگاه رؤیا عوالم ماورای حس (ساحت غیب و مراتب فراتر از ادراک حسی) است که در هنگام خوابیدن حواس ظاهری بر روان انسان پرتو می‌افکند. عالی‌ترین خاستگاه، مشیت بی‌واسطه الهی است. خداوند مستقیماً خواب را بر بنده می‌گمارد یا از طریق هاتف غیب پیام می‌فرستد. این خاستگاه شخصی، ارادی (از سوی خدا) و هدفمند است. نزد یونگ خاستگاه رؤیا ناخودآگاه (به‌ویژه ناخودآگاه جمعی) است که فارغ از خواست یا کنترل ارادی آگاهی، صورت‌های کهن‌الگویی را تولید می‌کند. عالی‌ترین لایه با تصویر «شب کیهانی» و «انسان دو میلیون ساله» توصیف می‌شود. این خاستگاه غیرشخصی، خودانگیخته و فاقد عاملیت آگاه است.

هر دو اندیشمند بر این باورند که رؤیا زمانی رخ می‌دهد که سلطه آگاهی روزمره تضعیف شود، و هر دو تصویر رؤیا را به لایه‌ای پیشین‌تر و فراتر از فردیت بیننده ارجاع می‌دهند. اما تفاوت هستی‌شناختی بنیادین است: خاستگاه مولانا «افق متعالی - هستی‌شناختی» (Transcendent) و شخص‌مند و دارای اراده است (حق، هائف، ندا)؛ خاستگاه یونگ «افق روان‌شناختی - درون‌روانی» (Immanent) و بی‌شخص و ساختاری است. «شب کیهانی» یونگ هم‌چنان بخشی از روان (psyche) تعریف می‌شود؛ «عالم ملکوت» مولانا صریحاً ماورایی و بیرون از نفس انسان است. برای مولانا، لوح محفوظ و عالم مثال واقعیت‌هایی عینی و مستقل از انسان‌اند که او در رؤیا «دریافت می‌کند»؛ ناخودآگاه جمعی یونگ ساختاری روانی-زیستی و حاصل تجربه تاریخی نوع بشر است، نه یک عالم ماوراءالطبیعی مستقل.

۳-۳-۲. محور سوم: دستیابی اخلاقی-معنوی در برابر میراث زیستی-تکاملی

مولانا خاستگاه معرفتی را محصول یک کوشش اخلاقی-معنوی فعال می‌داند: سالک با تقوا هوای نفس را مهار می‌کند و «حق گشاید هر دو دست عقل را». دستیابی به این خاستگاه مشروط به عمل سالک است. یونگ خاستگاه فیلوژنتیک-غریزی را محصول یک میراث زیستی-تاریخی می‌داند. این خاستگاه به تلاش اخلاقی فرد مشروط نیست، بلکه از طریق توارث در ساختار روان حاضر است.

نزد مولانا، کیفیت خاستگاه به کیفیت سلوک فرد وابسته است؛ نزد یونگ، این لایه از خاستگاه بخشی از میراث مشترک گونه انسانی است که مستقل از فضیلت فردی در همه حضور دارد. با این‌همه، هر دو این لایه را توضیح‌دهنده زبان نمادین و غیرمنطقی رؤیا می‌دانند.

۴-۳-۲. محور چهارم: خاستگاه فرودین: علت طبیعی/مزاجی در برابر محرک‌های جسمانی

مولانا خواب‌های آشفته و بی‌اعتبار را ناشی از تغذیه نامتعادل یا پرخوری می‌داند. یونگ تنها در موارد استثنایی محرک‌های جسمانی را عامل تعیین‌کننده می‌داند.

این دو محور تقریباً بی‌واسطه بر هم منطبق‌اند: هر دو متفکر در پایین‌ترین رده طیف خود جایی برای یک علت صرفاً جسمانی و استثنایی باز می‌گذارند، در برابر خاستگاه‌های اصلی روانی/معنوی. تفاوت ظریف این جاست که یونگ حتی در همین سطح نیز امکان آمیختگی نمادین با محتوای ناخودآگاه را باز می‌گذارد، در حالی که مولانا این سطح را به روشنی بی‌اعتبار و فاقد معنا می‌داند؛ نشانه‌ای از اینکه حتی در «نازل‌ترین» لایه مشترک، مولانا مرز سخت‌تری میان معتبر و نامعتبر می‌کشد.

۵-۳-۲. محور پنجم: کانال فراطبیعی: هاتف غیب در برابر دورآگاهی

و هم‌زمانی

مولانا «هاتف غیب» را واسطه مستقیم انتقال پیام الهی می‌داند؛ کانالی که در افق عرفانی-دینی و در نسبت با اراده و مشیت الهی معنا می‌یابد و ارتباطی قطعی و تضمین شده است که مشروط به تسلیم و سوز دل می‌باشد. یونگ «دورآگاهی» را در زمره «عوامل تعیین‌کننده» محتوای رؤیا می‌شمارد و بعدها آن را در چارچوب نظریه هم‌زمانی تبیین می‌کند؛ اما دورآگاهی نزد او نه در افق دینی، بلکه به عنوان یک امکان فراروان‌شناختی مطرح می‌شود که درباره آن بحث کرده است، بی‌آنکه آن را به مثابه اصلی علمی و قطعی تثبیت کرده باشد.

هر دو نظام برای ارتباطی فراتر از علیت حسی متعارف جایی باز می‌گذارند. تفاوت کلیدی در قطعیت ادعاست: مولانا درباره هاتف غیب هیچ تردیدی ابراز نمی‌کند. این کانال بخشی از یقین ایمانی اوست. یونگ در مقابل، احتیاط روش‌شناختی خود را حفظ می‌کند و موافقت بی‌قیدوشرط با نظریه را نمی‌دهد، یعنی وقوع پدیده را می‌پذیرد، بدون آنکه توضیح نظری آن را قطعی بداند.

۶-۳-۲. محور ششم: درجه‌بندی اعتبار: رؤیاهای صادق/کاذبه در

برابر رؤیاهای کوچک/بزرگ

مولانا رؤیاهایی که خاستگاه آن‌ها مزاج، اخلاط تنی یا افکار روزمره است (اضغات احلام/رؤیاهای خیال متصل) را در برابر رؤیاهایی که خاستگاه آن‌ها نفحات الهی، عقل کل و لوح محفوظ است (رؤیاهای صادق و رحمانی) قرار می‌دهد. یونگ نیز

«رؤیاهای کوچک» برخاسته از ناخودآگاه شخصی (خاطرات و پیچیدگی‌های روزمره) را در برابر «رؤیاهای بزرگ» برخاسته از اعماق ناخودآگاه جمعی و کهن‌الگوها قرار می‌دهد.

این تناظر شاید ساختارمندترین معادل کلی دو نظام خاستگاه‌شناسی باشد: هر دو متفکر به جای برخورد یکسان با همه رؤیاها، سلسله‌مراتبی از اهمیت بر اساس خاستگاه ترسیم می‌کنند. رؤیایی که از عمق‌ترین لایه (الهی نزد مولانا؛ ناخودآگاه جمعی نزد یونگ) برمی‌خیزد، نسبت به رؤیایی که از سطحی‌ترین لایه (مزاجی نزد مولانا؛ ناخودآگاه شخصی نزد یونگ) برمی‌آید، از اعتبار و اهمیت به مراتب بیشتری برخوردار است. رؤیاهای صادقانه نزد مولانا از نظر «عمق، ماندگاری و تأثیر شفابخش/هدایت‌گر» کاملاً با «رؤیاهای بزرگ» در الگوی یونگ مطابقت کارکردی دارند.

۲-۳-۷. محور هفتم: افق غایی: سیر الی‌الله در برابر فردیت‌یافتگی

تفاوت در خاستگاه، مستقیماً بر غایت رؤیا نیز تأثیر می‌گذارد: نزد مولانا خاستگاه ماورایی رؤیا می‌کوشد انسان را از تعلقات دنیوی بپیراید، یادآور موطن اصلی و معاد باشد، و در افق غایی او را در سیر و سلوک عرفانی به سوی حق (فناء و بقاء) رهنمون سازد. نزد یونگ خاستگاه ناخودآگاه رؤیا می‌کوشد با ارائه محتوای جبرانی، یک‌جانبه‌نگری‌های آگاهی را اصلاح کند تا انسان به «تمامیت روانی» و فرایند «فردیت‌یافتگی» (Individuation) دست یابد.

این تمایز را می‌توان چنین صورت‌بندی کرد: خاستگاه برین رؤیا نزد مولانا از بیرون انسان به درون او فرو می‌آید (نزول)؛ خاستگاه برین رؤیا نزد یونگ از اعماق درون انسان به سطح آگاهی او فرامی‌آید (صعود). غایت عرفانی-متعالی در برابر غایت روان‌شناختی-توازن‌بخش، آخرین و جامع‌ترین نقطه‌ی افتراق دو نظام است.

جمع‌بندی تطبیقی

مقایسه خاستگاه رؤیا در دو نظام نشان می‌دهد مولانا و یونگ در معماری کلی استدلال به‌طرز چشمگیری هم‌ساختارند: هر دو رؤیا را دارای کثرت خاستگاه

می‌دانند (نه یک علت واحد)؛ هر دو یک لایه برین و فراشخصی را در برابر یک لایه نازل و جسمانی قرار می‌دهند؛ هر دو برای کانالی فراتر از علیت حسی متعارف (هاتف/دورآگاهی) جا باز می‌کنند؛ و هر دو این طیف خاستگاهی را به یک نظام دوگانه اعتبارسنجی (صادقه/کاذبه در برابر بزرگ/کوچک) می‌رسانند که رؤیاهای شایسته تأویل را از رؤیاهای بی‌اهمیت جدا می‌کند. یونگ با کشف ناخودآگاه جمعی نشان داد که رؤیا مجرای برای ظهور معنایی فراتر از خودآگاهی روزمره است؛ اما این فراروی همچنان در افق روان و فرایند فردیت‌یابی تبیین می‌شود و از مرز روان‌شناسی فراتر نمی‌رود. مولانا سده‌ها پیش خاستگاه همین فراروی را نه در ساختار درونی روان، بلکه در امری بیرون‌ذاتی و ماورایی -عالم غیب و نفحات الهی- می‌جست؛ افقی متعالی و حقیقت‌شناختی، نه صرفاً روان‌شناختی.

اما در دل این هم‌ساختاری، دو تفاوت بنیادین باقی می‌ماند: نخست، صراحت نظام؛ مولانا طبقه‌بندی‌ای قطعی و از پیش مرتب ارائه می‌دهد، یونگ آگاهانه از چنین قطعیتی می‌گریزد. دوم، و مهم‌تر، هستی‌شناسی خاستگاه برین؛ «ندای حق» نزد مولانا موجودیتی شخص‌مند، ارادی و بیرون از نفس انسان است؛ «ناخودآگاه جمعی» نزد یونگ، هرچند به همان اندازه فراتر از فردیت، همچنان بخشی از ساختار درونی روان بشری باقی می‌ماند. خاستگاه برین رؤیا نزد مولانا از بیرون انسان به درون او فرومی‌آید (نزول)؛ خاستگاه برین رؤیا نزد یونگ از اعماق درون انسان به سطح آگاهی او فرامی‌آید (صعود).

نتیجه‌گیری

پژوهش حاضر مفهوم و خاستگاه رؤیا را نزد مولانا و یونگ در دو مسیر مستقل - اما همگرا - پی گرفت. بازخوانی این دو مسیر در کنار هم نشان می‌دهد که آنچه در بخش‌های جداگانه به‌عنوان دو یافته ارائه شد، در واقع دو روی یک تَر واحد است: جهت حرکت حقیقت میان انسان و منبع رؤیا.

در بخش مفهوم دیدیم که مولانا از استعاره «خواب» برای بی‌اعتبارکردن جهان بیداری بهره می‌گیرد، در حالی که یونگ خواب را «پدیده‌ای طبیعی و خودانگیخته»

می داند. بخشِ خاستگاه دیدیم که خاستگاهِ برینِ رؤیا نزدِ مولانا شخص‌مند، ارادی و بیرون از نفسِ انسان است (ندای حق)، در حالی که نزدِ یونگ ساختاری، خودانگیخته و درونِ خودِ روانِ بشری باقی می‌ماند (ناخودآگاهِ جمعی). این دو یافته، که به‌ظاهر دو گزاره جداگانه‌اند، در واقع بازتابِ یک اصلِ واحدند: «نزدِ مولانا، حقیقتِ رؤیا از بیرونِ انسان به درونِ او فرو می‌آید (نزول)؛ نزدِ یونگ، حقیقتِ رؤیا از اعماقِ درونِ انسان به سطحِ آگاهی او فرا می‌آید (صعود)».

این اصل، که در دو جمع‌بندیِ جداگانه به‌طور مستقل ظاهر شد، تَرِ مرکزیِ کلِ پژوهش است: تمایزِ مولانا و یونگ صرفاً تمایزِ محتوایی نیست (این که رؤیا «چه چیزی» نشان می‌دهد)، بلکه تمایزِ جهتی است (این که آن «چیز» از کجا به کجا حرکت می‌کند). هرچه در سطحِ مفهوم دیده شد - استعاره متضادِ طبیعت، افقِ مرگ‌محور در برابرِ زندگی‌محور، غایتِ فناء در برابرِ فردیت‌یافتگی - همگی زاده‌شده همین یک تفاوتِ جهتی در سطحِ خاستگاه‌اند. به بیانِ دیگر، تفاوت در خاستگاه، بازتاب‌دهنده همان پارادایم بنیادی است که تفاوت‌های مفهومی را شکل می‌دهد؛ از این رو خاستگاه نه یک بخشِ موازی، بلکه رکنِ قوام‌بخشِ تفاوت‌های مفهومی است. نکته درخورِ توجه این است که این تفاوتِ جهتی بنیادین، هم‌ساختاریِ گسترده‌ای را که در هر دو بخشِ مستند شد، از میان نمی‌برد. هر دو اندیشمند: رؤیا را از سیطره اراده آگاهانه («من») بیرون می‌دانند؛ برایِ رؤیا سلسله‌مراتبی از اعتبار قائل‌اند - هرچند بر مبنایِ دو معیارِ متفاوت: مولانا میانِ رؤیایِ صادق و کاذب تمایز می‌نهد، و یونگ میانِ رؤیایِ بزرگ (برخاسته از لایه‌های ژرف‌ترِ ناخودآگاه) و رؤیایِ کوچک (برخاسته از دغدغه‌هایِ روزمره)؛ با این همه، در هر دو نظام، این درجه‌بندیِ رؤیایِ برخاسته از عمیق‌ترین لایه را از رؤیایِ سطحی جدا می‌کند. همچنین، هر دو اندیشمند زبانِ رؤیا را نمادین و غیرخطی می‌دانند که تنها در بافتی خاص قابلِ فهم است؛ و - در دقیق‌ترین نقطه هم‌پوشانی - دریافته‌اند که «دیگری» ظاهرشونده در رؤیا، در نهایت وجهی از خودِ رؤیابین است.

این هم‌ساختاری نشان می‌دهد که مولانا و یونگ، با وجودِ تعلق به دو نظامِ معرفتی کاملاً متفاوت (الهیاتِ عرفانی در برابرِ روان‌شناسیِ بالینی)، به یک ادراکِ

مشترک درباره کارکرد رؤیا در زندگی انسان رسیده‌اند: رؤیا جایی است که آگاهی روزمره، به‌تنهایی، کافی نیست. آنچه دو نظام را از هم جدا می‌کند، نه اصل این ادراک، بلکه جهت هستی‌شناختی آن چیزی است که این کافی نبودن را جبران می‌کند.

می‌توان گفت یونگ، فارغ از میزان آشنایی بی‌واسطه‌اش با تصوف اسلامی، در بستر زبان علمی و روان‌شناختی سده بیستم به هم‌ساختی نظری دست یافت که مولانا هفت سده پیش‌تر در زبان شعر و عرفان بیان کرده بود: رؤیا شکافی است در جدار منیت آگاه، که از طریق آن، خردی فراتر از «من» به میدان تجربه انسان راه می‌یابد. تفاوت دو نظام در این است که مولانا ظهور معنا از افقی فراتر از آگاهی فردی را در بیرون از انسان و در نسبت او با خالق جای می‌دهد، و یونگ آن را در اعماق خود انسان و در نسبت او با میراث روانی نوعش. این تفاوت - نزول در برابر صعود، الهیات در برابر روان‌شناسی - مرزی است که هیچ‌یک از دو نظام نمی‌تواند بدون از دست دادن هویت خود آن را کنار بگذارد؛ و دقیقاً همین مرز است که مقایسه این دو را، به‌جای یک تمرین صرفاً ادبی، به یک پژوهش تطبیقی معرفت‌شناختی بدل می‌کند.

منابع

- قرآن کریم.
- ۱. فیض کاشانی، محمد بن شاه مرتضی. (۱۴۱۵). **تفسیر الصافی**. تصحیح حسین اعلی. جلد ۵. تهران: مکتبه الصدر.
- ۲. مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی. (۱۴۰۳). **بحار الأنوار**. تصحیح مهدی محمودی. جلد ۱۱۰. بیروت: دار إحياء التراث العربي.
- ۳. مولوی، جلال‌الدین محمد بن محمد. (۱۳۹۳). **مثنوی معنوی**. جلد ۲. تصحیح رینولد ا. نیکلسون. ترجمه و شرح حسین لاهوتی. تهران: میراث مکتوب.

۴. یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۱ الف). **تعبیر خواب**. ترجمه محمود بهفروزی. تهران: انتشارات جامی.
۵. یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۱ ب). **مجموعه کامل تحلیل رؤیا**. ترجمه رضا رضایی و آناهیتا شکوهی. تهران: نشر افکار جدید.
۶. یونگ، کارل گوستاو. (۱۴۰۱ ج). **هم‌زمانی: یک اصل ارتباطی غیرعلّی**. ترجمه امیر امیری. تهران: نشر نیماژ.
7. Jacobi, J. (Ed.). (1970). *Psychological reflections: A new anthology of his writings, 1905-1961*. Princeton University Press.
8. Jung, C. G. (1966a). On the psychology of the unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 1-119). Princeton University Press. (Original work published 1917).
9. Jung, C. G. (1966b). The aims of psychotherapy. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 36-52). Princeton University Press. (Original work published 1931).
10. Jung, C. G. (1966c). The practical use of dream-analysis. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 139-160). Princeton University Press. (Original work published 1934).
11. Jung, C. G. (1969a). General aspects of dream psychology. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the*

- psyche (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 237-280). Princeton University Press. (Original work published 1916).
12. Jung, C. G. (1969b). On the nature of dreams. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the psyche* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 281-297). Princeton University Press. (Original work published 1945).
13. Jung, C. G. (1969c). The relations between the ego and the unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 121-241). Princeton University Press. (Original work published 1935).
14. Jung, C. G. (1970). The meaning of psychology for modern man. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 10. Civilization in transition* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 134-156). Princeton University Press. (Original work published 1933).
15. Jung, C. G. (1976). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 18. The symbolic life: Miscellaneous writings* (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1935).
16. Roesler, C. (2025). *Dreams and dream interpretation: A contemporary introduction*. Routledge.

References

- The Holy Qur'an.
- 1. Fayḍ Kāshānī, Muḥammad ibn Shāh Murtaḍā. (1415 A.H). Tafsīr al-Ṣāfi. Edited by Ḥusayn A'lamī. Vol. 5. Tehran: Maktabat al-Ṣadr.
- 2. Jacobi, J. (Ed.). (1970). Psychological reflections: A new anthology of his writings, 1905–1961. Princeton University Press.
- 3. Jung, C. G. (1966a). On the psychology of the unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 1–119). Princeton University Press. (Original work published 1917).
- 4. Jung, C. G. (1966b). The aims of psychotherapy. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 36–52). Princeton University Press. (Original work published 1931).
- 5. Jung, C. G. (1966c). The practical use of dream-analysis. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 16. The practice of psychotherapy (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 139–160). Princeton University Press. (Original work published 1934).
- 6. Jung, C. G. (1969a). General aspects of dream psychology. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the psyche (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 237–280). Princeton University Press. (Original work published 1916).
- 7. Jung, C. G. (1969b). On the nature of dreams. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), The collected works of C. G. Jung: Vol. 8. The structure and dynamics of the psyche (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 281–297). Princeton University Press. (Original work published 1945).

8. Jung, C. G. (1969c). The relations between the ego and the unconscious. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 7. Two essays on analytical psychology* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 121–241). Princeton University Press. (Original work published 1935).
9. Jung, C. G. (1970). The meaning of psychology for modern man. In H. Read, M. Fordham, G. Adler, & W. McGuire (Eds.), *The collected works of C. G. Jung: Vol. 10. Civilization in transition* (R. F. C. Hull, Trans., 2nd ed., pp. 134–156). Princeton University Press. (Original work published 1933).
10. Jung, C. G. (1976). *The collected works of C. G. Jung: Vol. 18. The symbolic life: Miscellaneous writings* (R. F. C. Hull, Trans.). Princeton University Press. (Original work published 1935).
11. Jung, Carl Gustav. (1401 a). *Tafsīr-i Khāb [Dream Interpretation]*. Translated by Maḥmūd Bihfurūzī. Tehran: Intishārāt-i Jāmī.
12. Jung, Carl Gustav. (1401 b). *Majmū‘a-yi Kāmil-i Taḥlīl-i Rūyā [The Complete Collection of Dream Analysis]*. Translated by Riḍā Riḍā‘ī and Ānāhītā Shukūhī. Tehran: Nashr-i Afkār-i Jadīd.
13. Jung, Carl Gustav. (1401 c). *Ham-Zamānī: Yik Aṣl-i Irtibāṭī-yi Ghayr-i ‘Illī [Synchronicity: An Acausal Connecting Principle]*. Translated by Amīr Amīrī. Tehran: Nashr-i Nīmāj.
14. Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. (1403 A.H). *Bihār al-Anwār*. Edited by Maḥdī Maḥmūdī. Vol. 110. Beirut: Dār Iḥyā’ al-Turāth al-‘Arabī.
15. Roesler, C. (2025). *Dreams and dream interpretation: A contemporary introduction*. Routledge.
16. Rūmī, Jalāl al-Dīn Muḥammad ibn Muḥammad. (1393). *Mathnawī-yi Ma‘nawī*. Vol. 2. Edited by Reynold A. Nicholson. Translated and annotated by Ḥusayn Lāhūtī. Tehran: Mīrāth-i Maktūb.