Pazhuheshnameh Irfan
N.29. autumn & winter (2023 – 2024)
Pages: 1-25

Comparative study of the concept of shadow In the cosmology of Mohai al-Dini mysticism and Jungian archetypal structureEhsan

Ehsan Ahmadi Khaveh[1] / MohammadAli Abbasian Chaleshtari[2]

Abstract: In Ibn Arabi's mystical ontology, the truth of existence is unique to the divine essence. In this perspective, the world is akin to the shadow of divine truth. Similar to the subjective and dependent nature of a personal shadow, the world, in its essence, is nothing but a manifestation of the supreme truth of existence. Conversely, the concept of the shadow in Jung's school is a pivotal and significant element. Jung seeks to elucidate the human psychological system by relying on the principle of archetypes in psychoanalysis. While the term "shadow" holds a singular significance in both Ibn Arabi and Jung's theories, it carries a dual meaning. In Ibn Arabi's theory, the shadow lacks inherent independence from the person (the owner of the shadow), whereas in Jung's psychoanalysis, the shadow represents one of the archetypes crucial for recognition to attain integrity and wholeness. In contrast to Mohi al-Dini's mysticism, wherein the world is the shadow of the Almighty and solely the "manifestation" and emergence of truth, this article aims to conduct a comparative and analytical study of the shadow concept in these two schools. Additionally, it seeks to analyze the relationship between self-knowledge in Jung's perspective and cosmology in Mohyeddin's outlook. Considering the unity of the world and the psyche in Jung's school, the question arises: Will understanding the shadow lead an individual toward monotheism and unity, as intended in mystical cosmology, or not?

keywords: Shadow, Jung, Ibn Arabi, mysticism, psychoanalysis, monotheism, individuality

1 . PhD student in Payam Noor university (Responsible Author)
e-mail: kelkesehida@yahoo.com
2 . assistant professor in Payam Noor university e-mail: abbasian@pnu.ac.ir

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

پژوهشنامه عرفان، دوفصلنامه علمی، سال پانزدهم، شماره بیست‌ونهم، پاییز و زمستان ۱۴۰۲، صفحات۲۵-۱

بررسی تطبیقی مفهوم سایه
در جهان‌شناسی عرفان محیی‌الدینی و ساختار کهن‌الگویی یونگ

احسان احمدی خاوه، محمدعلی عباسیان چالشتری***

چکیده: در هستی‌شناسی عرفانی ابن‌عربی، حقیقت وجود، منحصر به ذات الهی است. در این نگرش، عالم به‌مثابه سایه حق است؛ همچنان‌که وجود سایه، اعتباری و وابسته به شخص است، عالم نیز در ذات خود چیزی جز نمودی از حقیقت متعالی وجود نیست. ازسوی‌دیگر، مفهوم سایه در مکتب یونگ نیز مفهومی کلیدی و مهم است. یونگ تلاش می‌کند با تکیه بر اصل کهن‌الگوها در مکتب روان‌تحلیلگری خویش، نظام روانی انسان را توضیح دهد. در مکتب ابن‌عربی و یونگ، سایه یک عبارت واحد است لیکن مفهومی دوگانه دارد. در نظریه ابن‌عربی، سایه هیچ استقلال ذاتی از شخص (ذی‌ظل) ندارد، اما در روان تحلیلگری یونگ، سایه یکی از کهن‌الگوها است که برای نیل به یکپارچگی و تمامیت، باید آن را شناخت. به رسمیت شناختن سایه، فرد را قوی می‌کند و انسجام و یکپارچگی شخصیتی را به ارمغان می‌آورد. برخلاف عرفان محی‌الدینی که در آن، عالم که سایه حق تعالی و صرفاً «نمود» و ظهور حق است، این مقاله تلاش دارد تا به بررسی تطبیقی و تحلیلی مفهوم سایه در این دو مکتب پرداخته و نسبت میان خودشناسی در منظر یونگ و جهان‌شناسی در منظر محیی‌الدینی را واکاود. و با توجه به یگانگی جهان و روان در مکتب یونگ، شناخت سایه، فرد را به توحید و یگانگی ـ آنچنانکه در جهان‌شناسی عرفانی مد نظر است ـ خواهد رساند یا خیر؟

کلیدواژه‌ها: سایه، یونگ، ابن‌عربی، عرفان، روان تحلیلگری، توحید، تفرد

---

* دانشجوی دکتری دانشگاه پیام نور تهران جنوب، فلسفه تعلیم و تربیت، آ.پ منطقه ورامین (نویسنده مسئول)
رایانامه: kelkesehida@yahoo.com

** دانشیار گروه فلسفه تعلیم و کلام اسلامی، دانشگاه پیام نور تهران رایانامه: abbasian@pnu.ac.ir

مقاله علمی پژوهشی است. دریافت مقاله: ۱۴۰۰/۶/۱۳؛ پذیرش مقاله: ۱۴۰۰/۱۰/۱۱

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

مقدمه:

پرسش از چیستی هستی و رابطهٔ میان انسان و جهان هستی، پایه‌ای‌ترین پرسش انسان در طول تاریخ بوده است. اینکه ما کیستیم؟ چیستیم و چه نسبتی با عالم داریم؟ و نحوهٔ پیدایش این عالم چگونه بوده است؟ مکتب‌های فکری و فلسفی پاسخ‌های گوناگونی به این پرسش‌ها داده‌اند، اما یکی از قابل تأمل‌ترین پاسخ‌ها، پاسخی است که عارفان به این پرسش‌ها داده‌اند. در تاریخ فلسفه، افلاطون به عنوان واضع ایده‌الیسم معرفی شده و نظریه مُثل و تمثیل غار افلاطونی، تلاش می‌کند وضعیت کنونی ما را در عالم و نسبت این جهان را با جهانی دیگر تبیین کند. دو مفهوم نور و سایه، محوری‌ترین مفاهیم در تمثیل غار است؛ غاری را تصور کنیم که دهانه‌ای به‌سوی روشنایی دارد. در این غار افرادی زندانی‌اند که از کودکی چنان در غل و زنجیر بسته شده‌اند که فقط می‌توانند دیوار غار را که روبروی آنان قرار دارد، ببینند. پشت سر آنان، راهی سربالایی به بیرون غار منتهی می‌شود، در بالای این راه دیواری است که در پشت آن مردانی مانند بازیگران خیمه شب بازی، انواع اشیای مصنوعی مانند پیکره مردان یا جانوران را که از سنگ یا چوب یا مواد دیگر ساخته شده است، نمایش می‌دهند؛ پشت سر آنان، آتشی افروخته شده است که این اشیا را نمایان می‌سازد و سایه آن‌ها را روی دیوار پشت غار منعکس می‌کند؛ افزون‌براین بازیگران می‌توانند با یکدیگر سخن گفته یا خاموش باشند و زندانیان پژواک صدای آنان را می‌شنوند. این اسیران که چیزی جز سایه‌ها را نمی‌بینند و چیزی جز انعکاس صداها را نمی‌شوند، آن‌ها را تنها واقعیت ممکن می‌انگارند (افلاطون، ۱۳۸۱: ۳۹۵).

صحنه‌آرایی افلاطون در تمثیل غار، و بازی او با نور و سایه، توجه عارفان مسلمان را نیز به‌خود معطوف نمود و عارفان مسلمان با استفاده از ابزار نور و سایه، بر ماهیت ناپایدار عالم هستی، تأکید دارند. گرچه این ناپایداری و لغزندگی عالم، نتایج یکسانی در بروز نحله‌های عرفانی نداشت؛ گاه منجر به پدید آمدن رویکردی ریاضت‌محور، زاهدانه و خائفانه در عرفان شده و گاه این سراب لغزنده و فریبنده را به‌منزله انعکاسی از صورت حقیقی حق در عالم امکان دانسته و از این رهگذر، رویکردی رندانه و عاشقانه را پایه ریخته است (رک: میرباقری فرد، ۱۳۹۱). اما هرچه هست، مفهوم ناپایداری عالم هستی دربرابر هستی مطلق، امری بنیادین و اساسی در عرفان اسلامی است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

عارف برای شناخت حقیقت، راهی جز درون‌نگری و کشف حقیقت از درون خود ندارد. عرفان از خودشناسی می‌آغازد و با خداشناسی پایان می‌پذیرد. در *منطق‌الطیر* عطار، سی مرغ پس از طی مراحل سخت و جانفرسای هفت وادی عرفانی، سیمرغِ حقیقت را در وجود خود می‌بینند؛ یعنی پس از خودشناسی به خداشناسی دست می‌یابند (اژه‌ای و عرب جعفری، ۱۳۹۶). ازسویی دیگر، در منظر عارف، نگاه معرفت‌شناسانه توأم با هستی‌شناسی است. اینکه هستی‌شناسی هر شخص مبتنی‌بر کدام تلقی باشد، قطعاً بر معرفت‌شناسی او نیز اثر خواهد داشت. عارف در قلمرو سایه‌ها سیر می‌کند و عالَم برایش به‌مثابه سایه‌هایی لغزان و ناپایدار بر دیوارهٔ غار است. اما نوع نگرش و تفسیر همین سایه‌ها نیز منجر به شکل‌گیری معرفت‌شناسی‌های متفاوتی خواهد شد. در قیاس تمثیل غار افلاطونی با آنچه در عرفان شرقی وجود دارد توجه به این نکته بایسته است که در این تمثیل، غار ماهیتاً از فضای بیرون آن مجزاست و دارای ویژگی‌های خاص و مستقلی نسبت به فضای ماوراء غار است. درحقیقت، این تمثیل افلاطون بیانگر نوعی ثنویت است (رک: حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۵۰-۱۴۸). اما در منظر عارف ـ همچنانکه خواهیم دید ـ عالَم ماده اگرچه در پایین‌ترین مرتبه در طول سلسله مراتب هستی قرار دارد، اما ذاتاً و ماهیتاً مستقل از مراتب عالی هستی نیست. در این منظر، عالَم صرفاً غاری نیست که سایهٔ حقایق ماوراء الطبیعی بر دیوار آن منعکس شود؛ عالَم خودش هم سایه است. عارف با دیدن سایه، بی‌آنکه در دام دوگانگی و دوانگاری بیفتند، به وجود صاحب سایه (ذی ظل) پی می‌برد، اما فیلسوف ایده‌الیست، همچنان بر اصالت و استقلال سایه‌ها نظر دارد و مفهوم شر، از همین استقلال و اصالت سایه‌ها زاییده می‌شود.

باری، همچنان‌که در منظر عارف، عالم به‌منزله سایه حق، دربرابر نور حق قرار گرفته است، در روان تحلیلگری نیز انسان به عنوان جانشین حق بر زمین سایه‌ای دارد؛ نیمهٔ تاریک وجود انسان که قلمرو غرایز ناپالوده و رام نشده اوست. شناخت این ساحت تاریک، موجب کمال و تفرد انسان می‌شود و تمامیت «من»، بسته به درک و حضور این سایه می‌باشد. این دو سایه، سایه حق و سایه انسان، تا چه میزان بر هم منطبق‌اند؟ آیا همچنان‌که عالم به عنوان سایه حق، وجودی اعتباری دارد سایهٔ انسان نیز وجودی اعتباری دارد؟ این پژوهش بنا دارد با استفاده از منابع مکتوب و بررسی تطبیقی مفهوم سایه در آرا و اندیشه ابن‌عربی و یونگ، برای این پرسش‌ها پاسخی بیابد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

شاکری (۱۳۹۴) نیز در بخشی از مقاله «جهان از نگاه ابن‌عربی و مولانا» مسئله سایه و عالم رؤیا را بررسی کرده است.

غلامپور آهنگر، طاوسی، اوجاق علیزاده (۱۳۹۸) نیز در مقاله «مقایسه تطبیقی اعیان ثابته و وحدت وجود در اندیشه‌های عرفانی عطار و ابن‌عربی» معتقدند ابتکار ابن‌عربی را می‌توان در وضع اصطلاح اعیان ثابته با دو تجلی فیض اقدس و فیض مقدس دانست و ابتکار عطار آن است که در تناظر انسان و جهان از جنبه جزئی تمثیل ابتکاری «ذره و خورشید» و «ذره و عالم» را در مقابل تمثیل تکراری فلسفی اندام‌وارگی جهان ابن‌عربی ابداع کرده است و از جنبه کلی هم تمثیل جامع تناظر سی مرغ با سیمرغ را خلق نموده است که حاوی اندیشه عرفانی وحدت وجود با زیرمجموعه‌هایی چون وحدت در کثرت، تفاوت جزئی جهان سایه‌ای و مثالی، تناظر جهان سایه‌ای و مثالی، کمال گروهی سالکان و شعور کیهانی است و همه زیرمجموعه‌های مذکور در عرفان ابن‌عربی نیز وجود دارند که بیانگر یگانگی اندیشه‌های بشری است.

همچنین سجادی راد و سجادی راد (۱۳۹۸) در مقاله «بررسی نقاب و سایه یونگ در غزلیات سنایی» مجموعه *غزلیات سنایی* را در چهارچوب دو *کهن‌الگوی* «نقاب و *سایه*» *یونگ* ارزیابی کرده‌اند.

معظمی گودرزی نیز در مقاله «چندگانگی شخصیت در عصر مجازی براساس نظریه سایه یونگ» (۱۳۹۶) معتقد است از نظریه سایه یونگ که با عدم کنترل آن باعث بحران هویت فرد، به‌ویژه در شبکه مجازی می‌شود را بررسی کرده است. فضای مجازی به نوعی از بحران هویت فرد و ناهمگونی‌های آن که باعث تغییرات اساسی در ساختار شخصیت می‌شود و درواقع آن را دچار تغییر نامطلوب می‌کند یا به نحوی باعث عدم تعادل هویت شخصیتی فرد می‌شود، مبرا نیست. و ازآنجاکه در دیدگاه یونگ به‌طورکلی فاصله گرفتن از سایه، انسان را دچار بحران هویت می‌کند، پس با در نظر گرفتن ویژگی شبکه‌های مجازی، که هرکدام از افرادی بدون نام یا با استفاده از تصاویر غیرواقعی در آن فعالیت می‌کنند، در معرض بحران هویت قرار گرفته، یا با نزدیک شدن به سایه خود و حل تعارضات از بحران هویت فاصله می‌گیرند.

آرای یونگ و ابن‌عربی در رابطه با سایه، پیش‌تر به‌طور انفرادی یا تطبیقی با آرای دیگران مورد کنکاش و بررسی قرار گرفته، لیکن آنچنان که در این پژوهش مد نظر است، کاری تازه است.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

ابن‌عربی و قلمرو سایه‌ها

در میان عارفان مسلمان، ابن‌عربی (۵۶۰ تا ۶۳۸ ق) از جایگاهی ویژه برخوردار است. این جایگاه هم به جهت تأثیرات کمّی او بر عرفان و هم به دلیل تحولات کیفی او بر منش و روش عرفانی تا به امروز بوده است. او در عداد پرکارترین عارفان تاریخ است که در حدود ۸۵۰ کتاب و رساله بدو منتسب شده که تألیف ۷۰۰ عنوان از آن‌ها توسط او قطعی است. بر اهل فن پوشیده نیست تنها یک عنوان کتاب *فتوحات مکیه*، مشتمل بر چندهزار صفحه مطلب عمیق و راقی است که همه عمر یک نویسنده معمولی به نوشتن همین یک کتاب نیز کفاف نمی‌دهد (کاکایی، ۱۳۸۹: ۱۹۷). نظام‌سازی ابن‌عربی در عرفان اسلامی موجب شد تا مفاهیم عرفانی از قالب گزارش‌هایی پراکنده و غیرساختارمند که کمابیش عارفان از احوالات و مکاشفات خود ثبت و ضبط می‌کردند در قالبی مدون، و ساختاریافته، منسجم شوند. نظریه‌پردازی و ارائه دکترین نوین عرفانی نیز از دیگر تأثیرات کیفی او بر عرفان اسلامی است که تا امروز نیز بر جای مانده است. نکتهٔ مهم آنکه به‌رغم اینکه ابن‌عربی در غرب اسلامی، یعنی در اندلس زاده شد و بیشتر عمر طولانی خود را در آن حوزه تمدنی سپری نمود اما اندیشه‌های او، بیش از آنکه در غرب جهان اسلام رشد کند، در شرق جهان اسلام به‌ویژه در ایران فرهنگی، یعنی سرتاسر حوزه تمدنی فارسی‌زبان از ماوراء النهر و بلخ و لاهور و سند تا قونیه، گسترش یافته است (موسوی بجنوردی و همکاران، ۱۳۸۵، ج۴: ۲۲۶-۲۸۳).

معمای هستی در تفکر ابن‌عربی

ساختار اندیشه ابن‌عربی به‌گونه‌ای است که پژوهشگر اندیشه‌های او از هر نقطه در تفکر او شروع کند، آن نقطه او را به همه دستگاه فکری ابن‌عربی حوالت می‌دهد. اندیشه او ساختاری دایره‌ای دارد و هر نقطه از محیط این دایره در همان حال که می‌تواند نقطه آغازین باشد، نقطه پایانی نیز هست (ابوزید، ۱۴۰۰: ۲۵۵). به همین نسبت در عرفان محیی‌الدینی، هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی به هم آمیخته است و مرز روشنی بین این دو ساحت نیست. ساختار تفکر ابن‌عربی به‌شدت متأثر از حدیث قدسی «کنز مخفی» است. کشف «معمای هستی» در ارتباط با «معرفت ذات» قرار می‌گیرد و بدین‌سان هستی‌شناسی و معرفت‌شناسی در تفکر او به هم پیوند می‌خورد. او برای تبیین این رابطه از دو مفهوم قرآنی «تجلی» و «ظهور» بهره می‌گیرد. درواقع، بحث تجلی، نقطه ثقل آرای ابن‌عربی در

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

باب هستی‌شناسی است و می‌توان گفت عرفان ابن‌عربی در نظریه «تجلی» و مفهوم «ظهور» خلاصه شده است. گویی او در سراسر منظومه فکریش در پی تبیین و تشریح عبارت «**سبحان من اظهر اشیاء و هو عین‌ها**» (ابن‌عربی، ۱۴۲۳، ج۴: ۱۵۹) است. نگرش او در باب هستی و چگونگی پیدایی و مراتب آن دست‌کم بر سه عنصر و سازه بنیان گرفته است: نخست مفهوم تجلی اسمایی؛ دوم مفهوم تجلی در نفس الهی؛ و سوم مفهوم نکاح (ابوزید، ۱۴۰۰: ۲۵۶). البته ریشه بحث از مراتب کلی وجود را باید در آرای نوافلاطونیان جست‌وجو نمود. حکمای نوافلاطونی درجات هستی را بنابر نظریه فیض یا صدور (دربرابر نظریه خلق و ایجاد) تبیین و تحلیل می‌کنند (فلوطین، ۱۴۱۳: ۶۵-۷۳ به نقل از کربلایی، ۱۳۸۷).

دو مفهوم تجلی و ظهور، درواقع پایه و اساس نظریه وحدت شخصیه وجود است. در مبحث وحدت شخصیه وجود از ظهور حق سخن به‌میان می‌آید و حق در اسما، صفات و تعینات متکثر تجلی می‌کند. ابن‌عربی در تبیین رابطهٔ خالق و مخلوق، با الگوی «خلق از عدم» موافقتی ندارد و معتقد است عالم هرگز معدوم نبوده است و اساساً از نیستی محض، هستی به وجود نمی‌آید. بلکه عالم عبارت از قوه و قابلیت‌هایی است که در ذات حق مکنون بوده‌اند و در اثر نَفَس رحمانی به ظهور و فعلیت پیوسته‌اند. از همین رو به‌جای الگوی «خلق از عدم» برای تبیین خلقت، الگوی «تجلی» را ارائه می‌کند (کریمیان صیقلانی و مختاباد، ۱۳۹۱).

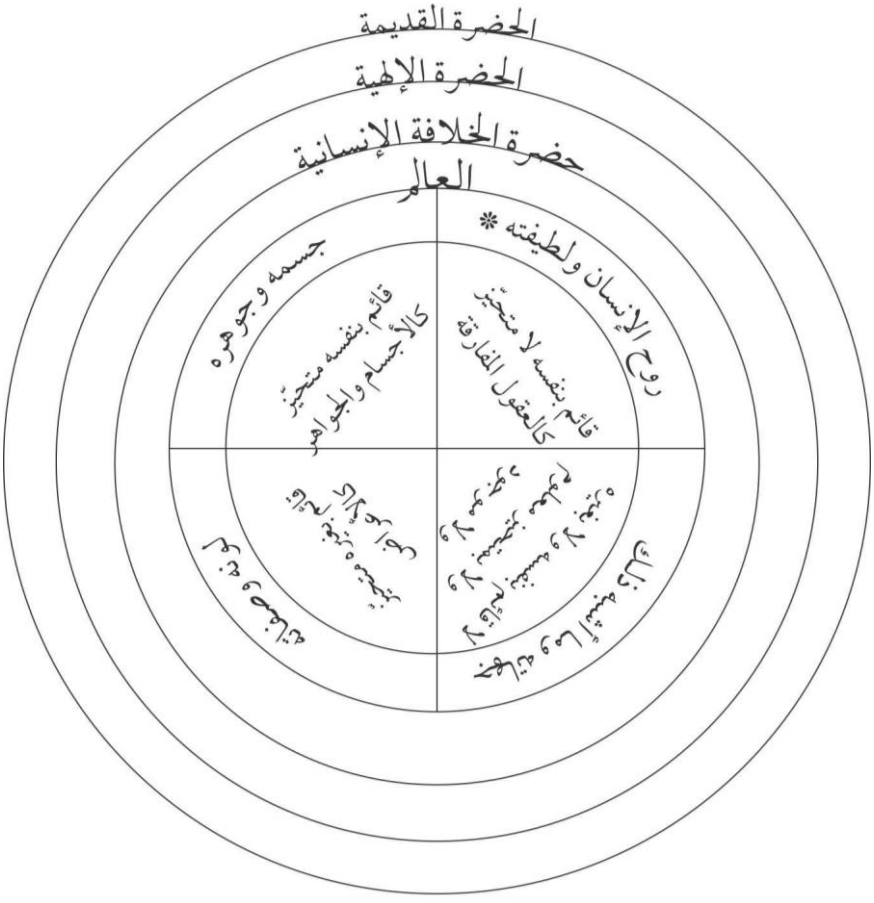
حضرات خمس

براساس نظریه فیض که در آرای شارحان ابن‌عربی تحت عنوان «حضرات خمس» تبیین شده است، مراتب هستی از حضرت احدیت تا مرتبه انسان کامل در پنج حضرت تقسیم می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ج۱: ۹۰). «حضرت» در لغت به‌معنای نزدیکی و قرب (با نظر احترام) و پیشگاه و محضر و مقام است (جوهری، ذیل واژه) و ظاهراً گرچه خود ابن‌عربی اصطلاح حضرات خمس را به کار نبرده است این اصطلاح، نخستین‌بار توسط صدرالدین قونوی با توجه به آرای ابن‌عربی استفاده شده است (قونوی، ۱۳۷۵: ۱۸). این بحث در آثار ابن‌عربی تحت عنوان «حضرت‌الوجود» یا «حضرات الالهیه» (یا تعابیری مانند «حضرات الاسماء») آمده (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۴: ۱۹۶) و به‌طورکلی واژهٔ حضرت برای اشاره به هر یک از مراتب الهی وجود، در آثار او بسیار به‌کار رفته است. او بر این باور است که تعداد این مراتب و حضرات را تنها خدا می‌داند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج۲: ۵۸۲).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

گرچه همان‌طور که یاد شد اندیشه ابن‌عربی، ساختاری دایره‌وار دارد و خود او نیز در *انشاء الدوایر*، ساختار جهان هستی را براساس دوایری متحدالمرکز ترسیم می‌کند لیکن شارحان ابن‌عربی، در تبیین مفهوم فیض و صدور، از یک الگوی سلسله مراتبی بهره گرفته‌اند.



طرح از کتاب *انشاء الدوایر*، ص ۱۴۹

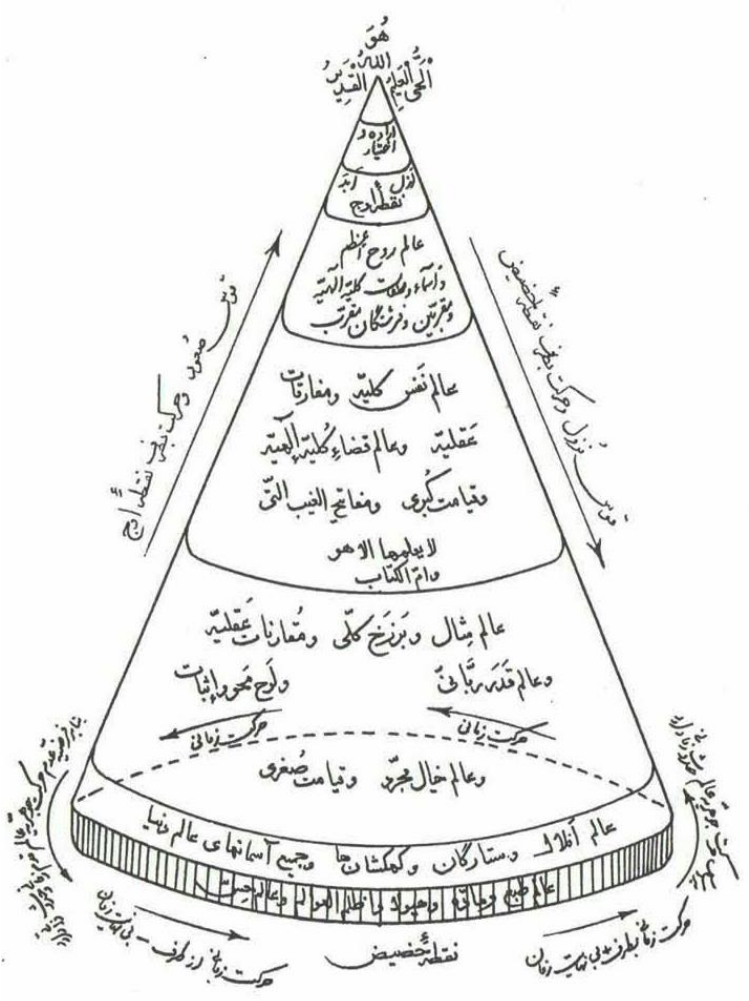
[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

در این الگو که مراتب هستی گاه با عنوان «هرم هستی» یا «مخروط وجود» (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۴۷) نیز تبیین شده است در یک تصویر کلی شامل مراتب ذیل است؛ اولینِ این حضرات، حضرت غیب مطلق است و عالَم آن، عالمِ اَعیانِ ثابته در حضرت علمیه است. سپس حضرتِ غیبِ مضاف است که به دو بخش تقسیم می‌شود: یکی آن بخش که به حضرتِ غیبِ مطلق نزدیک است و عالَم آن عالم ارواح جبروتی و ملکوتی، یعنی عالَم عقول و نفوس مجرد است (حضرت دوم)؛ و دیگری آن بخش که به عالم شهادت مطلق نزدیک است و عالمش عالم مثال است و عالم ملکوت هم نامیده می‌شود (حضرت سوم). حضرت چهارم، شهادت مطلق است و عالم آن عالم مُلک است. حضرت پنجم، که جامع و مظهر همه حضرات و عوالم قبلی است، انسان کامل است (قیصری، : ۹۰۱۳۷۵). در تبیین حضرات خمس، ذیل هر یک از این حضرات، عالَمی شکل می‌گیرد که می‌توان از آن به سایه آن حضرت نیز یاد نمود. در نظر اهل معرفت، ظل اول و نخستین سایه، «صادر نخستین» و «وجود منبسط» است که برخی از آن به «نفس رحمانی»، «هباء»، «عماء»، «تجلی ساری»، «نور مرشوش»، «رق منشور»، «اصل اصول»، «هیولای عوالم غیرمتناهی»، «ماده تعینات» و «اسم اعظم» نیز تعبیر می‌کنند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۷۶).

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]



تصویر برگرفته از کتاب *معادشناسی* (۱۴۲۳)، حسینی تهرانی، ج ۶، ص ۲۱۹

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

براساس نظریه هرم هستی، از عالم طبیعت تا ماورای آن، یعنی کل جهان هستی، همه یک ظهور و نمود منبع اصیل هستی است. در این مدل، جهان هستی، هرمی است که رأس آن واجب الوجود است و از رأس تا قاعده، همه یک حقیقت و یک هویت شخصیه است (حائری یزدی، ۱۳۸۵: ۱۹۸).

عرفا برای تبیین مسئله وحدت وجود، از تمثیل‌های متعددی بهره برده‌اند. از آن جمله می‌توان به تمثیل آیینه و شخص ناظر، تمثیل نفس و قوای آن، تمثیل سلسله اعداد، تمثیل نقطه و کثرت‌های هندسی، تمثیل مرکب و قلم و حروف، تمثیل یخ و آب، رنگین کمان، نور و هوا، نگاه کردن به خورشید، قطره و دریا از دیگر تمثیل‌های مورد استفاده عرفاست که می‌توان به آن‌ها اشاره نمود (کاکایی، ۱۳۸۹: ۵۰۵- ۴۵۱).

یکی از این تمثیل‌ها، تمثیل موج و دریا است. این تمثیل که پیش‌تر در متون مقدس هندی به دفعات استفاده شده است (شایگان، ۱۳۷۵: ۸۵۱) در آثار عرفا نیز راه پیدا کرده و برای تبیین وحدت وجود از آن بهره برده‌اند. براساس این تمثیل، حقیقت وجود همانند دریایی است که ساحل ندارد و موجودات حسی، امواج این دریا هستند. جهان هستی و همه موجودات در آن مظاهر و مجالی حق‌اند. جهان چیزی نیست جز تجلی خدا در صورت‌های اعیان ثابته که وجودشان بدون آن محال است. این تجلی برحسب حقایق این اعیان و احوال آن‌ها متنوع می‌گردد و صورت می‌پذیرد.

در این نگاه موجودات، موج‌وار از اقیانوس عدم خلق می‌شوند و در ساحل ادراک و ظهور، تجلی می‌یابند، لحظه‌ای می‌زیند و سپس دوباره به دل عدم بازمی‌گردند. گویی عدم، دریایی است که هر دم موجودات از این دریای نیستی در ساحل وجود نمود می‌یابند، لحظه‌ای می‌پایند و بی‌درنگ به آغوش عدم بازمی‌گردند و صحنه آفرینش، تکرار مکرر این بازی موج و دریاست و آنچه اصالت و حقیقت دارد وجود دریاست نه موج.

تمثیل شاخص و سایه

تمثیل دیگری که در مبحث تجلی حق مورد استفاده قرار می‌گیرد و در این مقاله مورد التفات قرار گرفته، تمثیل شاخص و سایه آن است. در منظر ابن‌عربی و عرفای تالی او، حقیقت وجود، فقط از آن خداوند است، و ماسوی الله نمود خداوند هستند؛ و به همین جهت در نظر آنان یکی از بهترین تعبیرات دربارهٔ حقیقت «عالم» و «ماسوی الله» این است که عالم و ماسوی الله «ظل» و «سایه» خداوند است؛ زیرا همان‌گونه که ظل و سایه از خود وجودی ندارد و در تحقق خود محتاج ذی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

ظل و صاحب سایه است، عالم نیز در تحقق خود محتاج خداوند است و درحقیقت ماسوی الله ظل و سایه وجود خداوند است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۲۳۷) که براساس یک نظام و ترتیب خاص تحقق می‌یابند؛ یعنی برخی از آن‌ها مقدم بر برخی دیگرند و در بین آن‌ها نظام طولی برقرار است (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۷۶).

سایه و اعیان ممکنات

ابن‌عربی با استناد به مفهوم آیه «أَلَمْ تَرَ إِلَى رَبِّکَ کَیْفَ مَدَّ الظِّلَّ» هستی موجودات را ظلی و آن‌ها را اضافاتِ اشراقی وجود حقّ برشمرده و حق را عین وجود دانسته است (ابن‌عربی، ۱۴۲۳، ج ۳: ۴۲۹). به همین ترتیب، عالَم در نسبت با خداوند مانند سایه است نسبت به شاخص. وی در *فصوص الحکم* حدود ۶۰ بار از واژه ظل و مشتقات آن استفاده نموده و این نظریه را گسترش می‌دهد. در منظر او نسبت عالم به حق مانند سایه برای شخص است. جهان، سایه خداست و محل ظهور این سایه الهی که عالَم نام دارد، اعیانِ ممکنات است. او معتقد است آنچه در ادراک ما می‌آید، وجود حق است در اعیان ممکنات. این مدرکات به اعتبار هویت حق، همان وجود حق است ولی به اعتبار اختلاف صُور، اعیان ممکنات نامیده می‌شوند. چنان‌که اختلاف این صورت‌ها موجب نمی‌شود که نام سایه بر آن‌ها اطلاق نشود، همین طور اختلاف صورت‌ها نیز موجب نمی‌شود که اسم عالَم بر مدرکات ما اطلاق نگردد (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۴۵۷- ۴۵۶). کاشانی در توضیح مطلب می‌گوید که عالم سایه حق است و سایه به سه چیز وابسته است: اول شخص صاحب سایه، دوم محلی که سایه در آن بیفتد و سوم روشنایی که در پرتو آن، سایه را بتوان از غیر سایه تمیز داد. به باور او صاحب سایه خداست، محلی که سایه در آن می‌افتد اعیان ممکنات است و اسم، نور حق است که روشنی بر اعیان ممکنات می‌افکند و آن را آشکار می‌کند؛

> *لا بد للظل من الشخص المرتفع المتصل به الظل، و من المحل الذی یقع علیه و من النور الذی یمتاز به الظل، فالشخص هو الوجود الحق أی المطلق، و المحل الذی یظهر فیه هو أعیان الممکنات، إذ لو قدر عدمها لم یکن الظل محسوسا بل معقولا فی الذات کالشجرة فی النواة، فیکون بالقوة فی ذات الظل، و النور هو اسم اللّه الظاهر، و لو لم یتصل العالم به وجود الحق لم یکن الظل موجودا و بقی العالم فی العدم الأصلی الذی*

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

للممکن مع قطع النظر عن موجده، إذ لا بد للظل من المحل و من اتصاله به ذات ذی الظل، و کان اللّه و لم یکن معه شیء غنیا بذاته عن العالمین (کاشانی، ۱۳۷۰: ۱۳۸).

در پژوهش شمس و مقدادیان (۱۳۹۳) نیز اشاره شده که در منابع دینی نیز، مراتب هفت‌گانه‌ای برای نور بیان شده و در هر مرتبه، نور و ظل حاصل از آن مشخص گردیده است که عبارت‌اند از: نور، نور النور، نور الانوار، نور ستر، نور حجاب، نور عرش و نور محسوس. تنها در مرتبه نخست که عبارت است از مرتبه غیب الغیوبی، نور، سایه‌ای ندارد. در سایر مراتب تا به نور محسوس، همه مراتب نور دارای سایه هستند.

تمثیل سایه، همچنین برای نشان دادن پارادوکس ظهور و بطون نیز مناسب است. شخص به هر رنگی که باشد سایه او سیاه است. سایه، هم آن شخص را نشان می‌دهد و هم نشان نمی‌دهد (کاکایی، ۱۳۸۹: ۴۸۳). سیاهی سایه اشاره به این دارد که شخص در سایه ظاهر شده ولی به صورت غیب و مجهول مانده است. عالم نیز به همان اندازه خدا را نشان می‌دهد که سایه، صاحب سایه را (ابن‌عربی، ۱۳۸۵: ۴۵۶). درست همانند تمثیل موج و دریا که کثرت امواج، منافاتی با وحدت دریا ندارد، در تمثیل سایه نیز کثرت صُوری که در سایه‌ها ظاهر می‌شود منافاتی با وحدت شخص صاحب سایه ندارد و نمایان کننده تجلی وحدت در کثرت است. البته وحدت وجود ابن‌عربی، با آنچه در معنای فلسفی آن در فلسفه غرب، پانته‌ایسم خوانده می‌شود تفاوت دارد؛ چیزی که یا خدا را در جهان و طبیعت حل می‌کند یا به سود خدا، طبیعت و جهان را فدا می‌کند. اما ابن‌عربی نگاهی مبتنی‌بر دوسویگی به هستی دارد؛ در یک سوی خداوند در مرتبه احدیت مطلق با استقلال تام نشسته (وجود لابشرط) و در سوی دیگر آن، جهان با همه مراتب گوناگونش که (وجود به شرط شیء) است قرار دارد (ابوزید، ۱۳۸۶: ۲۳۷). در هر مرتبه، «ظل»، همان اثر مرتبهٔ بالاتر یکی از حضرات، در مرتبهٔ پسینی خود است؛ اجسام ناسوتی، ظل حقایق مثالی هستند و خود وجودات مثالی، ظل و سایه عقول و نفوس کلیه هستند، و این عقول و نفوس کلیه، خود، ظل اسما و صفات هستند. کما اینکه اسما، سایه‌ای از تعیّن اول و این تعیّن، خود سایه و ظل هویت غیبیه است. اولین ظل در مرتبهٔ واحدیت آغاز می‌شود. هنگامی‌که نور الهی به اسمای مستهلک در این حضرت متجلی می‌شود، سایه آن، اسمای تفصیلی خواهد بود و آن گاه که نور الهی بر این اسمای تفصیلی افاضه می‌شود، سایه آن‌ها یعنی اعیان ثابته ظهور می‌یابند. هرگاه تجلی نور الهی به

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

اعیان ثابته با فیض مقدس جریان یابد، ظل اعیان ثابته، یعنی مظاهر و اعیان خارجی متجلی می‌شوند (شمس و مقدادیان،۱۳۹۳).

سایه و امکان فقری عالم

ابن‌عربی در فص بیست‌وهفتم *فصوص* با اشاره مجدد به تمثیل سایه، درصدد است تا مفهوم امکان فقری را تبیین کند. برخی معتقدند مفهوم «امکان فقری» توسط ملاصدرا ابداع شده (رک: ریاحی و گنجور، ۱۳۹۱؛ غرویان، ۱۳۷۲) ولی با تأمل در این بند از *فصوص* به‌روشنی مشخص می‌شود که ابن‌عربی مفهوم امکان فقری در تشریح نسبت عالم به حق را به‌کار برده است. وی معتقد است جهان تصویری کامل است که در آن حقیقت با تمام کمالات اسمی و صفتی آن تجلی می‌یابد، اما حقیقت در ذات خود لازم است که به خاطر خود وجود داشته باشد، حق بی‌نیاز از دو جهان است، یعنی از هر اتصال و هرگونه اضافه وجود خارجی غنی است، درحالی‌که عالم که سایه حقیقت است در وجود و در تمام صفاتی که در آن نمایان است به او نیازمند است:

فبالرغم من أن العالم صورة کاملة یتجلی فیها الحق به جمیع کمالاته الأسمائیة و الصفاتیة، لا یزال فی المرتبة، لا فی الحقیقة، دون الحق متمیزاً عنه. فإن الحق من حیث ذاته واجب الوجود لذاته غنی عن العالمین، أی غنی عن کل صلة و کل إضافة إلی الوجود الخارجی، فی حین أن العالم الذی هو ظل الحق مفتقر إلیه فی وجوده، و فی کل ما هو ظاهر فیه من صفات. و الغنی له الأولویة علی الفقیر، کما أن له صفة الفاعلیة، و للمفتقر المفعولیة. و قد سبق أن قال: إن المؤثر به کل وجه و علی کل حال و فی کل حضرة هو اللّه، و إن المؤثَّر فیه به کل وجه، و علی کل حال، و فی کل حضرة هو العالم و إذا کان لنا أن ننسب إلی العالم صفة الفاعلیة استناداً إلی ما ندرکه فیه من العلل و المعلولات، فلا بد من وصف فاعلیته بأنها فاعلیة ثانویة، تمییزاً لها عن الفاعلیة الأولیة التی للحق وحده (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۲: ۳۳۴).

سایه و عالم خیال

نکتهٔ مهمی که در تفکر ابن‌عربی وجود دارد همبستگی مفهوم سایه با خیال است. در منظر او، عالَم از این حیث که سایه حق است و وجودی اعتباری است، خیالی بیش نیست. خیال، برزخ میان معانی و تجسم‌ها و صور این معانی است. حضرت برزخی یا همان عالم خیال، چیزی جز سایه وجود مطلق

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

نیست و تجلیات، یعنی موجودات نیز سایه‌های این سایه‌اند، و محسوسات، سایه‌های این موجودات در عالم حس‌اند. وجه تسمیه سایه در اینجا اشاره به زوال و ناپایداری دارد (ادونیس، ۱۳۸۵: ۱۰۰). اهمیت خیال در تفکر ابن‌عربی تا بدانجاست که او معتقد است «هر کس مرتبه خیال را نشناسد اصلاً دارای معرفتی نیست. اگر این رکن از معرفت برای عارفان دست ندهد بویی از معرفت نبرده‌اند» (ابن‌عربی، فتوحات، بی‌تا، ۲: ۳۱۳). این مرتبه همان حضرتی است که موقف انبیای خداوند است. خداوند متعال برای به سعادت رساندن بندگان دستورات و فرامین خود را با ارسال رسل و وساطت روح علوی که بر قلب پیامبران نازل می‌شود، معانی را در قالب و مجرای محسوسات و صور منقسم و متجزی و قابل افزایش و کاهش برای مخاطبان قرار می‌دهد. این معانی در حضرت خیال تجسد می‌یابند» (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱۲: ۲۴۶).

در زبان ابن‌عربی، خیال دو معنای نسبتاً متفاوت دارد: معنای اول خیال، همان ماسوی الله است یعنی خلقت، خیال است به عبارت دیگر هرچه غیر از خداست، خیال است. در معنای دوم، او معتقد است که خیال عالمی است میان عالم عقل و عالم حس چه در انسان و چه در هستی. او با تکیه بر روایتی از پیامبر(ص) که فرموده: «الناس نیام فاذا ماتوا انتبهوا» و امتزاج این روایت با مفهوم وجود ظلی، نتیجه می‌گیرد این است که عالم، چیزی جز توهم ذهن و خیالی اندر خیال نیست. در اینجا مفهوم سایه و خیال در هم می‌آمیزند و جهانی که سراسر خواب و خیال است، ماهیتی سراب‌گونه و سایه‌وار می‌یابد. عالم، خیالی است که در رؤیای انسان بر او ظاهر می‌شود و به همان اندازه که صور و اشکال موجود در رؤیا اصالت و اعتبار دارند، صورت‌ها و تجربیات این عالم نیز به همان میزان معتبر و قابل اتکا هستند. همان‌طورکه صور مثالیه تعبیر دارد صور حسیه هم تعبیر دارد. وجودات خارجی هم مثل وجودات مثالی تعبیر دارند. به باور جوادی آملی چنانچه بپذیریم برمبنای حدیث «الناس نیام اذا ماتوا انتبهوا»، مردم عادی در عالم حس هم در خواب‌اند، آنچه در این خواب، به‌واسطه حس مورد شناخت قرار می‌گیرد درست مانند صُور خیالی که در رؤیا دیده می‌شود باید تعبیر شود، چراکه اصل در جای دیگر و چیز دیگر است (جوادی آملی، تفسیر فصوص، فایل صوتی). به‌عبارت‌دیگر، همان‌طورکه امور خیالی در نزد عامه مردم عبارت از تصورات موهوم و غیر واقعی تلقی می‌شوند ماسوی الله نیز بدون اینکه آن را به ذات حق نسبت دهیم موهوم و غیر واقعی است. از دیدگاه ابن‌عربی ماسوی الله، همانند رؤیایی است که شخص در خواب می‌بیند و می‌انگارد واقعی

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

است و تا وقتی بیدا نشده است متوجه غیر واقعی بودن آن نمی‌شود، عارف و سالک حقیقی نیز با رسیدن به مرتبه‌ای از کشف شهود از این خواب غفلت بیدا می‌شود.

سایه و حجاب حق

در عرفان اسلامی، حجاب در همان معنای عرفی آن یعنی سِتر و پرده (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۲۱۵) و دربرابر مفهوم کشف و مکاشفه به‌کار رفته است. در تفکر ابن‌عربی، ارتباط سایه و حجاب ازجمله مفاهیم پارادوکسیکال است. عالم همچنان‌که در نسبت با حق به‌مثابه سایه برای صاحب سایه است و از این جهت عین الربط به حق است، اما ازسویی‌دیگر همین اسما و صفات و تعینات به‌مثابه حجاب حق تلقی می‌شوند. به اعتقاد کاشانی (۱۳۷۹، ج۱: ۲۳۳)، صورت‌ها و تعینات موجودات یا صورت‌هایی که خدا به‌واسطه آن‌ها بر بنده خود آشکار می‌شود، حجاب و ستر او هستند. به بیانی دیگر، حجاب به‌معنای انطباع صور مادّی در قلب است به‌نحوی که تمام آن را فرا گیرد و امکان تجلی حقایق در قلب وجود نداشته باشد. ازآنجاکه حق تعالی از حیث ذاتش بر موجودات تجلی نمی‌کند تجلی او از پس حجب اَسمائی است (قیصری، ۱۳۷۵، ج۱: ۴۱۴). اسمای الهی حجاب ذات الهی هستند (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۴-۴۳) اما برای اعیانِ ممکن، علت خلق و ایجاد هستند؛ لذا ممکنات به‌واسطه حجابِ اسما به مرتبه امکان رسیده‌اند (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲: ۱۱۰ ـ ۱۱۱). علاوه‌بر حجاب اسما، مرتبه واحدیت و عَماء نیز از حجاب‌های الهی است (قیصری، ۱۳۷۵: ۴۳). بنابراین براساس آموزه‌های عرفانی، تمام ماسوی‌الله حجاب حق‌اند و ضخیم‌ترین حجاب میان سالک و حق تعالی، خودِ عالَم است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۴: ۱۱۲). نکته قابل تأمل اینکه عالم نه‌تنها حجاب حق است بلکه عین حجاب بر نفس خویش نیز هست. تعین و اِنّیتی که عالَم بدان عالَم است و از حق تعالی متمایز می‌گردد، عین حجاب آن است و درصورتی که این حجاب مرتفع گردد عالم منعدم می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵، ج۱: ۳۹۷). مفهوم سایه و حجاب در اندیشه ابن‌عربی ازجمله مفاهیمی است که به‌روشنی، ساختار دایره‌ای اندیشه او را تبیین می‌کند؛ همان مفهوم سایه که در بدو امر، ظهور و مجلای الهی بود در اینجا به حجاب الهی تغییر حالت می‌دهد. همه مظاهر و ممکنات، از حیثی مظهر حق و از حیثی دیگر، حجاب نور ذات الهی به‌شمار می‌روند. در این منظومه پیدایی و پنهانی، تمام ذرات عالم به سمت ذات الهی در صیرورت و کشش‌اند و به تصریح قرآن «سبح لله ما فی السموات و ما فی الارض». اگرچه تمام حمد و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

تسبیح و عبادات، حتی عبادت انسان کامل که جامع اسما و صفات الهی است (ابن‌عربی، ۱۹۹۰، ج ۱: ۸ ۱۱)، در حجاب اسما و صفات است (قیصری، ۱۳۷۵، ج ۱، پانویس، تعلیقه امام‌خمینی: ۵۷۹).

سایه در ساختار کهن الگویی یونگ

الف. یونگ و ناهشیار

کارل گوستاو یونگ، روان پزشک سوئیسی (۱۸۷۵-۱۹۶۱)، ابتدا شاگرد، همکار و جانشین فروید بود، اما بعدها به علت برخی اختلاف نظرهایی که با فروید پیدا کرد از وی جدا شد. یونگ نیز مانند فروید توجه ویژه‌ای به مفهوم ناهشیار داشت و نقش آن را در بروز رفتارها و احساسات، بسیار مهم و حیاتی می‌دانست. او معتقد بود خودآگاه ماهیتاً نوعی لایه سطحی و قشری مواج روی ناخودآگاه است؛ ناخودآگاهی که شبیه یک اقیانوس پهناور، با تداومی کامل تا اعماق، امتداد می‌یابد (یونگ، ۱۳۹۴: ۸۴). اما نکته‌ای که باعث جدایی او و فروید شد، تأکید بیش از حد فروید بر ناهشیار شخصی و تأثر آن از غریزه جنسی بود. یونگ مانند فروید، نظریه شخصیت خود را بر این فرض استوار کرد که ذهن یا روان، از دو سطح هشیار و ناهشیار ساخته شده است. به‌علاوه نقش غریزه جنسی را در شکل‌گیری ناهشیار مانند فروید آنچنان جدی و مهم تلقی نمی‌کرد و علل و عوامل دیگری ازجمله کهن‌الگوها را نیز در این رابطه مهم می‌دانست (وولف، ۱۳۸۶: ۵۹۰- ۵۸۵).

کهن‌الگو (Archetype) مهم‌ترین اصطلاح مکتب روانکاوی یونگ است و شامل تصاویر کهن و افکار غریزی است که در ناخودآگاه جمعی مشترک انسان‌ها وجود دارد. این صُور ازلی به شیوه‌ای نمادین در رؤیا و اسطوره خود را آشکار می‌کنند (قشقایی، ۱۳۹۰). یونگ در تبیین مفهوم کهن‌الگو توضیح می‌دهد که او نیز مانند فروید به ساحت‌ها هشیار، ناهشیار و نیمه‌هشیار باور دارد، اما به اعتقاد وی بخشی از محتویات ناهشیار از منبع کاملاً ناشناخته‌ای منشأ می‌گیرند که نمی‌توان آن‌ها را به تجارب شخصی و توارث نژادی مربوط دانست. او این تصاویر را که متعلق به نوع بشر هستند و خصوصیت قومی و جمعی دارند کهن‌الگو می‌نامد (یونگ، ۱۳۹۲: ۵۱-۵۲). در این ساحت از آگاهی، انسان‌ها کاملاً شبیه انسانی از نژادهای دیگر رفتار می‌کنند (یونگ، ۱۳۹۲: ۶۲). او معتقد است تجارب عرفانی درواقع تجربه همین کهن‌الگوهاست (یونگ، ۱۳۹۲: ۱۲۵) و شاید به همین دلیل است که نوع تجارب عرفانی در فرهنگ‌ها، ادیان و حتی زمان‌های گوناگون دارای مشابهت‌های

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

شگفت‌انگیز است. برخی نمونه‌های کهن‌الگویی که یونگ ارائه داده است عبارت‌اند از مادر، تولد، مرگ، تولد دوباره، آنیما، آنیموس، قهرمان، کودک و سایه.

یونگ سایه را قوی‌ترین کهن‌الگو معرفی کرد و بر این باور بود که سایه، قسمت منفی و حیوانی، غریزی، زشت، نفرت‌انگیز و ناپسند آدمی است. چیزی است که همه انسان‌ها مایل‌اند آن را از دیگران مخفی کنند (اسمعلی‌پور و محمدی، ۱۳۹۳).

در منظر یونگ، سایه آن بخش از روانِ ماست که تمایل به ظهور آن نداریم و همواره آن را در حاشیه میدان ذهن وا پس می‌زنیم امّا عملاً نیم‌نگاهی به آن نیز داریم و نمی‌توانیم از وجود آن غافل شویم. «پرسونا» آن چیزی است که می‌نمایانیم امّا آن نیستیم ولی سایه آن قسمت از وجود و روان ماست که مخفی‌اش کرده‌ایم امّا واقعاً همان هستیم. سایه و پرسونا دو روی یک سکه‌اند؛ دو چیز متناقض نیستند و ظهور یکی مبین وجود دیگری است. پرسونا یا چهره اجتماعی ما آن چیزی است که می‌خواهیم باشیم ولی نیستیم و سایه بازتاب این چهره بیرونی که شامل «جنبه‌های واپس نهاده شده و نامطبوع (یا ناپسند شخصیت)» است (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۷۵). ظهور این سایه در رؤیاها اغلب به صورت نمادهای وحشتناک و قدرتمندی است که یا از آن می‌گریزیم و یا اگر خیلی جسارت داشته باشیم با آن‌ها نبرد می‌کنیم (وایس،۱۳۸۲: ۱۵۸).

در نگاه یونگ، سایه بخشی از وجود ماست و ما نمی‌توانیم با نادیده گرفتن یا از بین بردن آن از شرّش خلاص شویم؛ چرا که اصلاً از بین بردنی نیست. نادیده گرفتن، حذف و سرکوب سایه، نه‌تنها کمکی به رشد فرد نمی‌کند بلکه بالعکس،

> *زمانی که سایه کاملاً فرو کوفته شود، شخصیت نه‌تنها بی‌روح و ملال‌انگیز می‌گردد بلکه شخص ممکن است با طغیان سیمای تاریک طبیعتش روبرو شود. وقتی شر یا غرایز حیوانی را فرو می‌کوبیم، ناپدید نمی‌شوند، به صورت خفته و در انتظار سستی یا بروز بحرانی در من به‌جا می‌مانند تا بتوانند دوباره تسلط خود را بازیابند* (شولتس، ۱۳۷۹: ۱۳۵).

یونگ معتقد است این که سایه با ما دوست بشود یا دشمن، بستگی تام به خود ما دارد. سایه لزوماً همواره رقیب ما نیست. درواقع سایه همانند هر موجود بشری است که با وی زندگی می‌کنیم و باید دوستش بداریم. منتهی بسته به شرایط گاهی با او کنار می‌آییم و گاه دربرابر او می‌ایستیم.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

سایه تنها زمانی دشمن می‌شود که یا نادیده گرفته می‌شود و یا به‌درستی درک نشود (یونگ، ۱۳۷۷: ۲۶۳). به باور او گناهان و خطاهای ما برای ما لازم‌اند، در غیر این صورت، از انگیزه رشد و تکامل محروم می‌مانیم (یونگ، ۱۳۹۲: ۱۶۵). از منظر یونگ، ویژگی‌های بخش تاریک وجود ما طبیعتی هیجانی دارند و دارای نوعی «خودمختاری»اند که منجر به وسواس می‌شود. به همین دلیل، سایه دربرابر کنترل اخلاقی، سرسختانه از خود مقاومت نشان می‌دهد (یونگ، ۱۳۹۰: ۱۶). تأکید یونگ بر خودمختار بودن سایه، حاکی از آن است که در منظر او، سایه وجودی مستقل از ما دارد که نه قابل انکار است نه قابل طرد و حذف شدن.

شاید بتوان آنچه تحت عنوان مفهوم نفس اماره در آثار دینی و عرفانی وجود دارد را بر مفهوم سایه با قرائت یونگ منطبق نمود. مولوی (۱۳۷۳) در دفتر سوم مثنوی به داستان مارگیری اشاره می‌کند که در سرمای کوهستان ماری را که از سرما افسرده و به ظاهر مرده بود را می‌گیرد و به شهر می‌آورد. گرمای پایین کوه، مار را از افسردگی و رخوت بیرون می‌آورد و در اثنای نمایش، مار جان می‌گیرد. مولانا نفس یا همان غرایز طبیعی انسان را در این داستان به اژدهایی که از سرما به رخوت و افسردگی فرو افتاده تشبیه می‌کند که صرفاً چون مجالی برای بروز ندارد به محض آنکه آلات و اسباب جنبش او مهیا شد، به جولان می‌پردازد.

البته نکته مهمی که یونگ در رابطه با سایه بیان می‌کند این است که سایه همواره تنها وارونهٔ منِ خودآگاه نیست و همان‌قدر که منِ خودآگاه شامل جنبه‌های مخرب و زیان‌بار است به همان اندازه سایه کیفیت‌های خوبی همچون غرایز طبیعی و انگیزه‌های خلاق دارد. اگرچه منِ خویشتن و سایه از یکدیگر متمایزند، درعین‌حال همانند اندیشه و احساس به یکدیگر وابسته‌اند (یونگ، ۱۳۷۷: ۱۷۵).

نکته قابل تأمل اینکه توجه یونگ به مفهوم سایه کاملاً منطبق با تلقی افلاطونی از سایه و در تضاد با نگاه ابن‌عربی است؛ یعنی به‌رغم آنکه یونگ اشتیاق وافری به فرهنگ شرقی دارد و تلاش دارد تا از تعالیم مکاتب و ادیان شرقی در روان‌شناسی خود بهره گیرد، اما همچون افلاطون، عالم سایه (ناهشیار) را مستقل و ممتاز از عالم نور (خودآگاه) می‌داند و برخلاف ابن‌عربی که عالم سایه‌ها را موهوم، غیرواقعی و ناپایدار می‌داند، یونگ بر اصالت عالم سایه‌ها تأکید دارد. فقط آنچه در نگاه او متفاوت از نگاه افلاطون به تمثیل غار است، رابطه معکوس سایه و نور (خودآگاهی)

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]
[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

است. در تمثیل افلاطون، غار متأثر از صورت‌های بیرون آن است و سایه‌های غار، بازنمود صور بیرونی هستند، حال آنکه در نگاه یونگ، سایه به قدر کافی قدرتمند هست که حتی بتواند بر قلمرو خودآگاه «من» تاثرگذار باشد و رفتارهای بیرونی را از خود متأثر کند.

سایه و تفرد

مفهوم تفرد در روان‌شناسی یونگ، یک مفهوم اساسی و کلیدی است (وولف، ۱۳۸۶: ۵۸۱). او نیز درست همچون ابن‌عربی که ساختار هستی را یک ساختار دایره‌ای می‌دانست (ابوزید، ۱۴۰۰: ۲۵۵)، ساختار روان را ساختاری دایره‌ای می‌داند (یونگ، ۱۳۹۲: ۶۰-۵۸) و بر این باور است که هنگامی دایره روان آدمی کامل می‌شود که انسان به تفرد دست یابد. نقش سایه در این فردیت یافتگی، نقشی اساسی و مهم است. بدون درک و پذیرش سایه، امکان تفرد وجود ندارد و روان به کلیت خود دست نمی‌یابد. یونگ معتقد است «تصویر جهان، فرافکنی جهان درون است، همچنان‌که جهان درون، درون‌فکنی جهان خارج» (یونگ، ۱۳۹۲: ۷۹). در منظر او «کهن‌ترین قشرهای روان انسانی نسبت به افزایش عمق و غلظت آنان، خصایص فردی خود را از دست می‌دهند و هرچه بیشتر به‌سوی عمق روان حرکت کنیم و به دستگاه‌های خودکار و مستقل روان آدمی نزدیک‌تر شویم این صورت‌ها بیشتر جنبه کلی می‌یابند. تاآنجاکه کم‌کم جهانی می‌شوند و عاقبت با جنبه جسمانی انسان یعنی عناصر شیمیایی او درمی‌آمیزند. ازاین روست که روان و جهان، در کنه یکی هستند (شایگان، ۱۳۷۵: ۶۲۷).

تفرّد، روندی است که شخص از طریق آن به‌سوی تحقق «خود» حرکت می‌کند (وولف، ۱۳۸۶: ۵۹۳). در جریان تفرد خودآگاه و ناخودآگاه در درون فرد می‌آموزند که یکدیگر را بشناسند و همساز شوند و بیاموزند که مکمل یکدیگر باشند. وقتی فرایند فردیت در انسان، کامل شود او وحدت یافته و آرام و بارور می‌شود. یونگ معتقد است نخستین گام در جهت خودشکوفایی و تفرد، شناخت سایه و اشراف بر آن است (وولف، ۱۳۸۶: ۵۸۸)، چراکه سایه منطبق بر ضمیر ناهشیار فردی است و این ساحت از روان، نسبت به ناهشیار جمعی، در دسترس‌تر است.

یونگ در تعریف خود از تفرد می‌گوید:

تفرد یعنی فرد شدن، و از آنجا که فردیت شامل عمیق‌ترین، آخرین و قیاس‌ناپذیرترین خصلت بی‌نظیر ماست، متضمن «خود» شدن شخص نیز هست. بنابراین می‌توانیم تفرد

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

را به رسیدن به «خود» یا خودشکوفایی ترجمه کنیم (یونگ، ۱۹۳۵: ۱۷۳- ۱۷۴ به نقل از وولف ۱۳۸۶).

او فرایند تفرد را نوعی ضرورت روانی گریزناپذیر می‌داند (همان: ۱۵۵) و معتقد است تنها افرادی می‌توانند به درجه بالاتری از هشیاری دست یابند که این امر برایشان «مقدّر» شده و از آغاز به سوی آن «فراخوانده» [دعوت] شده باشند، یعنی کسانی که استعداد و میل بیشتری برای تمایز بالاتر دارند (یونگ،۱۹۴۳: ۱۱۶ به نقل از وولف، ۱۳۸۶). کاملاً روشن است که استفاده هوشمندانه یونگ از دو عبارت «مقدّر بودن» و «دعوت شدن یا برگزیده بودن» تا چه میزان رنگ و بوی تفکر شرقی دارد. نکتهٔ جالب اینکه او برخلاف تلقی‌های مرسوم در نگاه اثبات‌گرایانه (Positivisme) که بر مسئله هوش تجربی تأکید دارند، تأکید او بر اخلاق است و معتقد است لازمه این فردیت‌یافتگی، هوش برتر یا دیگر موهبت‌های ویژه نیست، چراکه «ویژگی‌های اخلاقی» می‌توانند کمبودهای هوشی را جبران کنند (یونگ، ۱۹۴۳: ۱۱۷).

نتیجه:

سایه در منظر انسان شرقی، به‌ویژه در نگرش‌های عرفانی، نماد ناپایداری، بی‌هویتی و وابستگی است. عرفا کوشیده‌اند با استفاده از تمثیل سایه، نحوه ارتباط بین خلق و حق را تبیین کنند و تصویری ذهنی از چگونگی نسبت این عالم با خداوند را در ذهن مخاطب ایجاد کنند. به باور آنان، عالم با بهره‌مندی از ساز و کار تجلی از نفس رحمانی ظهور یافته و هرآنچه در مراتب گوناگون هستی هست، چیزی جز پدیدارهای متکثر از یک بود واحد نیست؛ که یکی هست و هیچ نیست جز او، وحده لااله الا هو.

در بدو امر به نظر می‌رسد استفاده از تمثیل سایه مرهون تمثیل غار افلاطونی باشد، اما تأمل دقیق‌تر روشن می‌کند که اولاً ادیان و مکاتب فلسفی شرقی، به‌ویژه در هند، پیش‌تر از افلاطون به تمثیل سایه التفات تام داشته‌اند. ثانیاً آنچه در تمثیل غار افلاطون از بازی نور و سایه روایت می‌شود، بیانگر نوعی دوگانگی، تباین و استقلال دو ساحت نور و سایه، طبیعت و ماورا طبیعت، غار و بیرون غار از یکدیگر است. حال آنکه در منظر عرفانی، به‌خصوص آنچه از تقریر محی‌الدینی مستفاد می‌شود، ساحت تاریک عالم، نه‌تنها دربرابر نور، که الله است، استقلال و اعتباری ندارد بلکه عین الربط به نور است. عالم، از آن حیث که وجودی ظلی و اعتباری دارد، سایه‌ای از وجود حق است و

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

از این منظر، وجود صرفاً در حق منحصر است. همچنین آنچه در آرای شارحان ابن‌عربی تحت عنوان حضرات خمس آمده، نظام طولی عالم از فیض اقدس تا عالم ماده را تصویر می‌کند. در این تبیین، هر عالم، سایه و حجاب عالم مافوق خود تلقی می‌شود و بدین‌سان، به جز عالم ذات، همه عوالم وجود حجاب و ظل ذات به‌شمار می‌روند.

در عصر جدید نیز یونگ ازجمله کسانی بود که به مفهوم و اهمیت سایه در وجود انسان توجه کرد. ابن‌عربی، عالم را در نسبت با حق به‌مثابه سایه‌ای ناپایدار تعریف نمود و یونگ، سایه را ساحتی از ناهشیار انسان. وجه تشابه این دو تلقی، در آن است که هر دو به وجود قسمتی تاریک، مادون و کشف نشده در هستی قائل‌اند؛ یکی در عالم خلقت و دیگری در وجود انسان. و هر دو بر آن‌اند که شناخت سایه، منجر به تمامیت، فردیت و تکامل خواهد شد. در منظر عرفانی، با شناخت عالم به‌مثابه سایه و مظهر حق، می‌توان به وحدت حقیقی و توحید دست یافت و از نگاه یونگ، شناخت سایه به تفرد و و تمامیت منجر می‌شود. اما وجه تمایز این دو تلقی در میزان اصالتی است که هر یک به این سایه می‌دهد. در تلقی عرفانی، سایه را اعتبار و بقایی نیست جز به وجود صاحب سایه که حق تعالی است، اما در منظر یونگ، سایه مستقل از من حضور و وجود دارد و اتفاقاً باید به رسمیت شناخته شود تا فرایند فردیت کامل شود. سایه یونگ، وجودی مستقل از خودآگاه دارد و مخزن شرور و تاریکی‌های وجود آدمی است، حال آنکه سایه ابن‌عربی نه‌تنها استقلال ذاتی ندارد، بلکه کارکردی دوگانه نیز دارد؛ بدین معنا که عالم به‌مثابه سایه حق، ازسویی مرئا و تجلی‌گاه اسمای حق تعالی است و ازسویی سبب پوشیدگی و اختفای حق. بنابراین سایه در این دو منظر اشتراکی لفظی است اما تفاوت‌های مهمی نیز با یکدیگر دارند.

به نظر می‌رسد مسیحیت در مبانی اعتقادی خود از نوعی شیطان‌زدگی و سیطره نیروی شر و تاریکی در بخشی از عالم برخوردار است. نیروی تاریک طبیعت در مسیحیت در نقطه‌ای درست مقابل نیروی الوهیت و روشنایی قرار گرفته است و نگاه و تلقی یونگ از سایه نیز بسیار متاثر از فرهنگ شرق، به‌خصوص فلسفه چین بوده است، بی‌ارتباط با این نگاه مسیحیت به مسئله شر نیست.

کتاب‌نامه:

- ابن‌عربی، محیی‌الدین. (۱۴۲۳ق)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دارالفکر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۸)، *ممد الهمم در شرح فصوص الحکم*، تهران: وزارت ارشاد.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

- ـــــــــــــــ . (۱۳۸۵)، *فصوص‌الحکم*، ترجمه محمدعلی و صمد موحد، چاپ سوم، تهران: کارنامه.
- ـــــــــــــــ . (۱۹۴۶ م)، *فصوص الحکم*، قاهره: دار إحیاء الکتب العربیة.
- ـــــــــــــــ . (۱۹۹۰ م)، *الانسان الکامل*، به کوشش محمود محمود غراب، دمشق.
- ـــــــــــــــ . (بی‌تا)، *الفتوحات المکیه*، بیروت: دار صادر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۱)، *انشاء الدوائر*، ترجمه محمد خواجوی، تهران: مولی.
- ابوزید، نصر حامد. (۱۴۰۰)، چنین گفت ابن‌عربی، ترجمه محمد راستگو، تهران: نی.
- ادونیس، (علی احمد سعید). (۱۳۸۵)، *تصوف و سوررئالیسم*، ترجمه حبیب‌الله عباسی، تهران: سخن.
- اژه‌ای، تقی، مهدی عرب جعفری. (تابستان ۱۳۹۶)، «مقایسه کهن‌الگوهای یونگ با شیوه عرفانی ابوسعید»، *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی*، س ۱۳، ش ۴۷، ۹۷- ۶۷×
- اسمعلی‌پور، مریم و علی محمدی. (بهار و تابستان ۱۳۹۳)،« بررسی تطبیقی کهن‌الگوی سایه در آرای یونگ و رد پای آن در غزل‌های مولانا»، *مطالعات عرفانی*، شماره ۱۹.
- افلاطون (۱۳۸۱)، *جمهور*، ترجمه فؤاد روحانی، چاپ هشتم، تهران: علمی و فرهنگی.
- جوادی آملی، عبدالله. (بی‌تا)، *تفسیر فصوص الحکم*، فایل صوتی.
- جوهری، اسماعیل بن حماد. (۱۳۶۸)، *الصحاح: تاج‌اللغة و صحاح‌العربیة*، ذیل «حضر»، بیروت: احمد عبدالغفور عطار؛ تهران: چاپ افست..
- حائری یزدی، مهدی. (۱۳۸۵)، هرم هستی؛ تحلیلی از مبادی هستی‌شناسی تطبیقی، تهران: موسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران.
- حسن‌زاده آملی، حسن. (۱۳۷۵)، *نصوص الحکم بر فصوص الحکم*، چاپ دوم، تهران: رجاء.
- حسینی تهرانی، سید محمدحسین. (۱۴۲۳ ق)، *معاد شناسی*، چاپ یازدهم، مشهد: ملکوت نور.
- ریاحی، علی ارشد و مهدی گنجور. (پاییز و زمستان ۱۳۹۱)، نظریه «اصالت وجود» و نوآوری‌های فلسفی حاصل از آن نظریه در حکمت متعالیه»، *فلسفه و کلام* ، شماره ۸۹
- سجادی راد، صدیقه و سجادی راد، کریم. (۱۳۸۹). بررسی نقاب و سایه یونگ در غزلیات سنایی. *عرفانیات در ادب فارسی (ادب و عرفان (ادبستان)*، ۲(۵)، ۹۲-۸۰
- شایگان، داریوش. (۱۳۷۵)، *ادیان و مکتب‌های فلسفی هند*، چاپ چهارم، تهران: امیرکبیر.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

- شاکری، هومان. (۱۳۹۴)، «جهان از نگاه ابن عربی و مولانا»، همایش بین‌المللی انجمن ترویج زبان و ادب فارسی ایران.
- شمس، محمدجواد و عادل مقدادیان. (۱۳۹۳)، «مفهوم عرفانی نور و ظل در قرآن و سنت»، *پژوهشنامه عرفان*، ۱۴، ۵۹- ۳۹.
- شولتس، دوان. (۱۳۷۹)، *روانشناسی کمال*، ترجمه گیتی خوشدل، چاپ هشتم، تهران: پیکان.
- شهیدی، سعیده سادات. (۱۳۸۴)، «وجود منبسط از دیدگاه عرفان اسلامی و حکمت متعالیه»، *مشکوه النور*، ۳۰ و ۳۱.
- غرویان، محسن. (۱۳۷۲)، «امکان وجودی فقری در فلسفه»، *کیهان اندیشه*، شماره ۵۰.
- غلامپور آهنگر، لیلا کلایی، محمود طاووسی و شهین اوجاق علی‌زاده. (۱۳۹۸)، «مقایسه تطبیقی اعیان ثابته و وحدت وجود در اندیشه‌های عرفانی عطار و ابن‌عربی»، *پژوهش‌های ادبیات تطبیقی*، پیاپی ۱۹، ۱۴۱- ۱۱۷.
- فلوطین. (۱۴۱۳)، *اثولوجیا*، قم: بیدار.
- قشقایی، سعید. (زمستان ۱۳۹۰)، «بررسی کهن‌الگوی سایه و انطباق آن با نفس در مثنوی‌های عطار»، *ادبیات عرفانی و اسطوره شناختی* ، شماره ۲۵.
- قونوی محمدبن اسحاق صدرالدین. (۱۳۷۵)، تهران: چاپ محمد خواجوی.
- قیصری، داوود بن محمود. (۱۳۷۵)، *شرح فصوص‌الحکم*، تهران: چاپ جلال‌الدین آشتیانی.
- کاشانی، عبد الرزاق. (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم* (کاشانی)، چاپ چهارم، قم: بیدار.
- ــــــــــــــ . (۱۳۷۹)، *لطائف الاعلام فی اشارات اهل‌الالهام*، تهران: چاپ مجید هادی‌زاده.
- کاکایی، قاسم. (۱۳۸۹)، *وحدت وجود به روایت ابن‌عربی و مایستر اکهارت*، تهران: هرمس.
- کربلایی، مرتضی. (زمستان ۱۳۸۷)، «سلسله مراتب هستی در مکتب ابن‌عربی و براساس دیدگاه صدرالدین قونوی»، *هفت آسمان*، شماره ۴۰.
- کریمیان صیقلانی، علی و سیدمصطفی مختاباد. (تابستان ۱۳۹۱)، «ابن‌عربی و مسئله سریان زیبایی در هستی»، *اندیشه دینی دانشگاه شیراز*، ۱۷۱ پیاپی ۴۳، ۱۷۱- ۱۵۷.
- معظمی گودرزی، راضیه و مرضیه معظمی گودرزی. (۱۳۹۶)، «چندگانگی شخصیت در عصر مجازی براساس نظریه سایه یونگ»، اولین همایش بین‌المللی و سومین همایش ملی پژوهش‌های مدیریت و علوم انسانی، تهران.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]

- موسوی بجنوردی، کاظم و دیگران. (۱۳۸۵)، دایرةالمعارف بزرگ اسلامی، نشر مرکز تهران: دایره المعارف بزرگ اسلامی.
- مولوی، جلال‌الدین. (۱۳۷۳)، *مثنوی معنوی*، به کوشش توفیق سبحانی، تهران: وزارت فرهنگ و ارشاد.
- میرباقری فرد، علی‌اصغر. (بهار و تابستان ۱۳۹۱)، «عرفان عملی و نظری یا سنّت اوّل و دوم عرفانی؟ (تأمّلی در مبانی تصوّف و عرفان اسلامی)»، *پژوهش‌های ادب عرفانی*، دوره ۶، شماره ۲، شماره پیاپی ۲، ۸۸- ۶۵.
- وایس، لی لی. (۱۳۸۲)، *کاربرد تحلیل رؤیا در روان درمانی*، ترجمه علی صاحبی، منصور حکیم جوادی، مشهد: دانشگاه فردوسی.
- وولف، دیوید ام. (۱۳۸۶)، *روانشناسی دین*، ترجمه محمد دهقانی، تهران: رشد.
- یونگ، کارل گوستاو. (۱۳۹۰)، *آیون؛ پژوهشی در پدیده خودشناسی*، ترجمه پروین فرامرزی، فریدون فرامرزی، مشهد: به نشر.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۷۷)، *انسان و سمبولهایش*، ترجمه محمود سلطانیه، تهران: جامی.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۲)، *اصول نظری و شیوه روانشناسی تحلیلی یونگ*، ترجمه فرزین رضاعی، نشر ارجمند، تهران.
- ـــــــــــــــ . (۱۳۹۴)، *انسان در جستجوی هویت خویشتن*، ترجمه محمود بهفروزی، تهران: جامی.
- Jung, c.g (1935). The relations between the ego and the unconscious. In collected works, vol.7, pp121-241.
- Jung, c.g (1943). The relations between the ego and the unconscious. In collected works, vol.7, pp121-241.

[Downloaded from erfanmag.ir on 2026-11-18]

[DOI: https://doi.org/10.22034/15.29.1]