



A Jungian Interpretation of Man's Inclination Toward Women and Its Relation to the Quest for Truth

With Emphasis on the Anima of the Perfect Man in Ibn 'Arabī

Mohammad Masoud Rahmani¹ | Hassan Ebrahimi²

1. PhD Student, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: m.masoud.rahmani@ut.ac.ir

2. Corresponding Author, Associate Professor, Department of Islamic Philosophy and Theology, Faculty of Theology and Islamic Studies, University of Tehran, Tehran, Iran. Email: ebrahimi@ut.ac.ir

Abstract

The present study seeks to illuminate the relationship between man's inclination toward woman and the pursuit of truth through the intersecting perspectives of psychoanalysis and Islamic mysticism, focusing particularly on the anima of the Perfect Man (al-insān al-kāmil) as presented in Ibn 'Arabī's *Fuṣūṣ al-Ḥikam*. Employing a method of reflective comparison and the identification of shared conceptual structures, this research explores the epistemological coherence between Jungian psychology and Ibn 'Arabī's mystical philosophy in understanding this connection.

By defining anima as an archetypal figure within the collective unconscious, the study demonstrates that intuitive knowledge and the apprehension of truth emerge precisely through this feminine psychic dimension. The anima functions not only as a mediator of religious experience but also as the agent of individuation within the psyche. From Ibn 'Arabī's viewpoint, woman represents receptivity within existence and serves as the locus of self-knowledge, which is itself the gateway to the knowledge of the Divine. Pure and complete vision (shuhūd) becomes possible only when reason assumes a state of receptivity—an idea consonant with the concept of ummiyya (prophetic unletteredness) as found in Islamic thought.

The study concludes that the anima of the Prophet, as delineated by Ibn 'Arabī—being the epitome of the Perfect Man—constitutes the very foundation of his truth-seeking nature. In a dynamic equilibrium with his animus, it leads him toward spiritual wholeness and full individuation. Thus, the Prophet's purified visionary capacity is portrayed as inseparable from the operation of his anima, bridging the Jungian notion of individuation (tafarrud) with the Sufi understanding of spiritual realization (fardiyya). Consequently, a deep correspondence emerges between psychological individuation and mystical selfhood, culminating in the full vision of Reality and the perfection of witnessing in the feminine.

Keywords: Ibn 'Arabī, Jung, Anima, Intuition (shuhūd), Woman, Perfect Man (al-insān al-kāmil).

Introduction

This research undertakes a reflective comparison between Carl Jung's analytical psychology and Ibn 'Arabī's metaphysical mysticism, aiming to clarify the relationship between man's inclination toward woman and his search for truth. Through a method of contemplative balancing, the authors seek to demonstrate that Jung's concept of the anima—the feminine dimension of the psyche—bears a profound affinity with Ibn 'Arabī's notion of the Perfect Man and his vision of woman as the manifestation of Truth.

For Jung, the anima is not merely an affective aspect but the source of intuition, imagination, and religious awareness. It is through this archetypal feminine principle in the



collective unconscious that the individual achieves individuation—the realization of the Self. In parallel, Ibn ‘Arabī regards woman as the mirror of the soul and the locus of divine manifestation (*tajallī*), through whom man encounters ultimate Reality. From this standpoint, man's desire for woman is not a mere biological or emotional drive but an epistemological movement—an ontological yearning from selfhood toward Truth.

In both systems of thought, the feminine principle mediates between the soul and the act of vision, between human being and divine reality. This mediation corresponds to the prophetic notion of *ummiyya*, the receptive and unmediated intellect open to revelation. The central question of this study, therefore, concerns the manner in which man's inclination toward woman—in psychological and mystical registers alike—becomes a vehicle for truth-seeking and direct experiential knowledge.

Research Findings

The Anima in Jungian Psychology

In Jungian analysis, the anima appears as the feminine archetype residing in the collective unconscious, revealing itself through dreams, imagination, and intuition. This psychic domain is not merely emotional but constitutes the very source of intuitive and spiritual cognition. Jung maintains that the masculine intellect, by itself, is incapable of accessing the deeper strata of the unconscious; only through the anima—that is, through the receptive and non-discursive intellect—can truth be apprehended. Mystical intuition, in its broadest sense, thus depends on the activation of the anima.

Woman as Theophany in Ibn ‘Arabī

In *Fuṣūṣ al-Ḥikam*, Ibn ‘Arabī portrays woman as theophany of the soul and the locus of divine manifestation. Knowledge of the self (*ma‘rifat al-nafs*) is, for him, the precondition for knowledge of the Lord (*ma‘rifat al-rabb*); hence, man's inclination toward woman is, in truth, an inclination toward self-knowledge. Woman is the mirror in which man beholds the reality of his own being and, through this reflection, attains gnosis of the Divine. For Ibn ‘Arabī, even the Prophet's attraction to women signifies the utmost purity and sincerity of vision, for Reality reveals itself only in a state of perfect receptivity. In this vision, the 'femininity of Truth' is not a gendered metaphor but a philosophical symbol for the receptive, intuitive nature of knowledge itself.

Truth as Feminine: A Cross-Traditional Hermeneutic

The study situates Nietzsche's assertion that 'Truth is a woman' as a hermeneutical bridge linking three traditions—philosophical, psychoanalytic, and mystical. Both Nietzsche and Heidegger conceive of truth as perspectival and personally disclosed; this personal dimension is precisely the 'feminine' aspect of Truth, which manifests as anima in Jung and as self-knowledge in Ibn ‘Arabī. From this angle, every perspective is itself a mode of truth, not a mere image of it. Accordingly, man's desire for woman becomes a desire for the truth that unveils itself only within an intimate, relational, and intuitive encounter.

The Passive Intellect and *Ummiyya*

Another central finding concerns the state of ontological balance within the Perfect Man. In the prophetic model, equilibrium among the inner and outer forces of the soul culminates in passive intellect (*‘aql ummī*), the highest degree of receptivity to divine truth. *Ummiyya*—often mistranslated as 'illiteracy'—is in fact the transcendence of discursive reason, a release of the active intellect from its own categories so that pure vision (*shuhūd*) may occur. Here, the passivity of intellect is homologous to the 'feminine' quality of



consciousness. Just as, in Jungian psychology, individuation occurs only through the acceptance of the anima, so too, in Ibn 'Arabī's mysticism, realization arises through witnessing in the feminine. Hence, the interrelation of anima, ummiyya, and man's inclination toward woman reflects a profound ontological unity among psyche, truth, and theology—a unity in which knowledge, love, and being converge.

Conclusion

The study concludes that in both Jung's analytical psychology and Ibn 'Arabī's mystical philosophy, truth is inherently feminine and intuitive, while the masculine intellect can attain genuine vision only by surrendering to its receptive counterpart. Man's attraction to woman, in its deepest sense, represents a cognitive and ontological movement: the return from the active intellect to the passive, intuitive intellect. Woman—whether as anima or as the manifestation of the soul—functions not as the mere object of desire but as the mediatrix of knowledge itself.

Truth, likewise, discloses itself only through such mediation—personal, relational, and perspectival. In woman and in the feminine dimension of his own being, man seeks the very truth concealed within his essence. Ultimately, this correspondence constructs the image of the Perfect Man: a being who has achieved harmony between reason and intuition, masculinity and femininity, outwardness and inwardness. Through this equilibrium, the human being becomes a mirror of Reality, in whom the totality of existence is both known and witnessed.

Cite this article: Rahmani, M. M., & Ebrahimi, H. (2026). A Jungian Interpretation of Man's Inclination Toward Women and Its Relation to the Quest for Truth: With Emphasis on the Anima of the Perfect Man in Ibn 'Arabī. *Religions and Mysticism*, 58 (2), 435-456. (in Persian)

Publisher: University of Tehran Press.
Authors retain the copyright and full publishing rights.
DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.400381.630657>



Article Type: Research Paper
Received: 9-Aug-2025
Received in revised form: 1-Sep-2025
Accepted: 28-Nov-2025
Published online: 13-Jan-2026

روایتی یونگی در چرایی گرایش به زنان و پیوستگی آن با حقیقت جویی مرد

با تأکید بر آنیمای انسان کامل نزد ابن عربی

محمد مسعود رحمانی^۱ | حسن ابراهیمی^۲ ✉

۱. دانشجوی دکترا، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: m.masoud.rahmani@ut.ac.ir

۲. نویسنده مسئول، دانشیار، گروه فلسفه و کلام اسلامی، دانشکده الهیات و معارف اسلامی، دانشگاه تهران، تهران، ایران. رایانامه: cbrahim@ut.ac.ir

چکیده

نگاشته پیش‌رو تلاشی برای نمایان‌سازی رابطه میان «گرایش مرد به زن» و «حقیقت‌جویی» از نگاه روان‌کاوانه و عرفانی، با تمرکز بر کاوش در آنیمای ارائه شده از انسان کامل در فصوص‌الحکم است که با روش موازنه متأملانه، و شناخت برساخت‌های مشترک به انسجام معرفتی اندیشه یونگ و ابن عربی در فهم این ارتباط می‌پردازد. سپس با تعریف آنیما در ناهشیار جمعی و کهن‌الگو، نشان می‌دهد که امر شهودی و شناخت حقیقت بسبب این ساخت رخ می‌دهد. آنیما نه تنها واسطه تجربه‌های دین، که عامل تمایز فرد در فرایند تفرد روان‌شناختی است. از دیگر سو در نگاه ابن عربی، زن مظهر انفعال در هستی و نیز سبب معرفت نفس و زمینه معرفت رب محسوب می‌شود و شهود کامل و بی‌آلایش زمانی ممکن می‌شود که عقل در مقام انفعال قرار گیرد، امری که با مفهوم امیت پیامبر (ص) هم‌داستان است. نتیجه چنان است که آنیمای ارائه شده از پیامبر (ص) توسط ابن عربی - به عنوان مصداق اتم انسان کامل - به مثابه رکن حقیقت‌جویی او، در فرآیندی متوازن با آنیموس او را به انسان کامل بدل ساخته و به فردیت رسانده است. سعی بر پر رنگ ساختن نقش آنیما در شهود زلال ایشان و کامل گشتن او داشته تا جایی که وجه تمایز روان‌شناسانه او - مسمی به تفرد - را به فردیت عرفانی گره زده شود. بدین ترتیب، بین تفرد روان‌کاوانه و فردیت عرفانی، هم‌تافتی برقرار می‌شود که حاصل آن، شهود کامل حق و نیز کمال مشاهده در زن است.

کلیدواژه‌ها: ابن عربی، یونگ، آنیما، شهود، زن.

استناد: رحمانی، محمد مسعود، و ابراهیمی، حسن (۱۴۰۴). روایتی یونگی در چرایی گرایش به زنان و پیوستگی آن با حقیقت‌جویی مرد: با تأکید بر آنیمای انسان کامل نزد ابن عربی. «ادیان و عرفان»، ۵۸ (۲)، ۴۳۵-۴۵۶.

نوع مقاله: علمی-پژوهشی

دریافت: ۱۴۰۴/۰۵/۱۸

بازنگری: ۱۴۰۴/۰۶/۱۰

پذیرش: ۱۴۰۴/۰۹/۰۷

انتشار: ۱۴۰۴/۱۰/۲۳

ناشر: مؤسسه انتشارات دانشگاه تهران

حق چاپ و حقوق نشر برای نویسندگان محفوظ است.

DOI: <https://doi.org/10.22059/jrm.2025.400381.630657>



مقدمه

در این نوشتار متن اصلی مورد بحث را فصّ محمدی از فصوص الحکم ابن عربی قرار داده و به واکاوی یونگی گرایش به زن، آنیما و نقش آن در حقیقت‌جویی مرد، و سپس به بررسی آنیمای ارائه شده توسط ابن عربی از پیام‌بر (ص) و نقش آن در شهود پرداخته شده است. سعی بر پررنگ ساختن نقش آنیما در شهود زلال ایشان، و انسان کامل گشتن او داشته تا جایی که وجه تمایز روان‌شناسانه او-مسمی به تفرد-را به فردیت عرفانی گره زده شود. توجه شود که واکاوی مورد نظر، بر روی انسان کامل و مصداق اتمّ آن؛ پیام‌بر اسلام (ص) بر اساس آنچه ابن عربی گزارش می‌کند است. از این‌رو این گزارش می‌تواند با واقعیت نبوی (ص) نسبت «عموم خصوص من وجه»، «عموم خصوص مطلق» و یا «تباین» داشته باشد. بنابراین اساساً نگارندگان به دنبال واکاوی شخصیت حقیقی پیام‌بر (ص) نبوده بلکه به آنچه ابن عربی معرفی کرده، بسنده می‌کنند.

در نگاه ابن عربی در شهود نبوی نوعی گرایش به زنان وجود دارد که فزون‌بر روشن ساختن میزان صداقت در شهود و شفافیت در آن، با محور یافتن معرفت نفس و گرایش هر شخص به آن انگیزه گرایش به زنان را نمایان می‌سازد. یونگ نیز با برانداختن نظریه کهن‌انگارها در بستر باستان‌شناسی و اسطوره‌شناسی، و نیز کاربرت آن در روان‌کاوی، تحلیل رؤیا و تفسیر وقایع اجتماعی، راه را برای واکاوی دقیق‌تر گرایش‌های شخصی و سپس بر ساخت‌های هر فرد گشود. با فهم این انگاره، چرایی گرایش به زنان روشن می‌شود؛ وانگهی، یونگ بین شهود [به معنای اعم آن، خاصه شهود عرفانی] و گرایش به زن‌ها پیوستگی ژرفی بیان می‌کند. او این پیوستاری را با وجود روان هر شخص، در ساختار کهن‌انگارهای فرد در آنیمای روان او برمی‌اندازد. شهود هر شخص و عقل شهودی به واسطه آنیما (روان‌زنانه) ی او کارکرد پیدا می‌کند. در این نوشتار پس از بررسی معنای آنیما، کهن‌الگوی زن در اسطوره-عرفان، خوانشی از گرایش مرد به زنان، معنای حقیقت و چگونگی آن، به واکاوی تأثیر آنیما در تجربه عرفانی انسان کامل پرداخته می‌شود. اگرچه در توصیف آنیمای نبوی (ص)، اصل بر متن ابن عربی قرار داده شده، اما جهت روشنایی بهتر مؤیدهایی از روایت‌ها و تاریخ که به نظر پیش‌فرض‌های انگاره ابن عربی را تشکیل داده، نیز آورده شده است.

روش نگارندگان در این نوشتار صرفاً فلسفه تطبیقی نیست، بلکه سعی شده از روش موازنه متأملانه یا برساخت‌گروی رالزی در مسائل طرح شده استفاده شود. موازنه متأملانه شیوه‌ای انسجام‌گرایانه در توجیه معرفتی است که در آن، باورهای فلسفی با اعتماد بر پشتیبانی دیگر باورها موجه می‌شوند. (Daniels. 2018: 23) اما بدین صورت که فرد میان احکام جزئی و اصول کلی، به صورت رفت و برگشتی حرکت می‌کند تا نوعی پشتیبانی دوسویه میان آن‌ها حاصل شود. یا از برخی احکام جزئی صرف‌نظر کند، چون اصول کلی آن‌ها را تضعیف کرده‌اند، یا بالعکس؛ اصول را برای هماهنگی با باورهای محکم‌تر از نو بنا کند. این فرایند تا رسیدن به انسجامی هرچه گسترده‌تر ادامه می‌یابد. این

رویکرد رالز بر پایهٔ تکثرگرایی بنا می‌شود. او باور دارد نمی‌توان انتظار داشت که یک پاسخ واحد برای همهٔ پرسش‌ها وجود داشته باشد، حتی برای یک پرسش، پاسخ‌های گوناگون وجود دارد، از این رو بر اساس تکثرگرایی، ساخت انسجام میان پاسخ‌ها، و شناخت برساخت‌های مشترک درون آن‌ها، روش موازنهٔ متأملانه را تشکیل می‌دهد. نکتهٔ مهم آن است که در قلمروی مبنایابی، باورهای موجه باید بر باورهای بدیهی یا حسی بازگشت کنند، از این رو این نوع موازنه در مبنایابی جایگاهی ندارد. اما موازنهٔ متأملانه بر روش توجیه انسجام‌گرایی استوار است. یعنی «ساخت یک شبکهٔ معرفتی منسجم و ارتباط هرگزاره با دیگر گزاره‌ها»، با فهم این تعریف، روشن است؛ بهترین نمونهٔ روش انسجام‌گرایی، موازنهٔ متأملانه است. کاربست این روش این‌گونه است:

۱. پیش از آغاز فرآیند رفت و برگشتی موازنهٔ متأملانه میان سطوح مختلف داورها، باید این داورها را در قالب یک «صورت‌بندی مسئله» مشخص کرد. و نیز اگر فرآیند توجیه قرار است هدف‌مند باشد، موضوع آن باید به روشنی تعیین شود.

۲. هدف عملی نیز در انتخاب پاسخ‌ها مؤثر است، یعنی ارائهٔ هر صورت‌بندی از پاسخ‌ها، افزون بر وجود تشابه و یا تطابق در بعضی از برساخت‌ها؛ باید به گونه‌ای باشد که به هدف واحد، و انسجام کلی نیز دست یابد. به همین دلیل است که نظریه‌پرداز باید بکوشد «تصورات و اصول مشترک را صورت‌بندی کرده و آن‌ها را به‌صراحت بیان کند». (Rawls. 1980: 517)

حال در نوشتار پیش‌رو، برساخت‌های مشترک سخنان یونگ و ابن عربی، شناخته می‌شوند، سپس بدان‌ها به هدف روشن‌سازی، انسجام داده شده و سرانجام در فرآوری یک دیگر به تعدیل می‌رسند. یعنی علاوه بر شناخت نقاط مشترک، نقاطی که در یکی موجود و در دیگری مفقود است را یافت و در تکمیل هم، با شناخت مفاهیم مشترک و هم‌سوسازی آن‌ها به نتیجهٔ نو رساند. از این رو؛ توقف در شناخت جدولی ویژگی‌های مشترک دو دیدگاه لازم اما کافی نیست. حال تلاش شده؛ تا با این روش خوانشی روان‌کاوانه از عرفان نظری بروز داده و ایده‌ای نو برانداخته شود. بدیهی‌ست تطبیق نظریه‌های یونگ قرن بیستم با ابن عربی قرن هفتم بر این پیش‌فرض استوار است که آراء هر کدام امری فرازمانی و فراتاریخی فرض گرفته شده‌اند. در این نوشتار سعی بر آن است که از انگاره‌های این دو نفر صورت‌بندی ارائه شود تا در نهایت هم‌سویی و در نقاطی هم‌پوشانی رخ دهد.

پیشینه پژوهشی

نگاشتهٔ پیش رو در نوع خود بدیع است، اما می‌توان به عنوان پیشینهٔ پژوهشی به چند اثر اشاره کرد:

۱. زن‌وارگی در اندیشهٔ ابن عربی. نزهت براضه، سیدناصرطباطبایی. ۱۳۹۶
۲. زنانگی و تأنیث در هستی‌شناسی ابن عربی. فاطمه بنایی، حسن ابراهیمی. مجلهٔ ادیان و عرفان. ۱۳۹۵

۳. مطالعه تطبیقی مسئله رؤیا در روانکاوی یونگ و عرفان ابن عربی. رسول صاحب‌دل. پایان‌نامه دوره کارشناسی ارشد، دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه علامه طباطبائی. ۱۳۹۵
۴. بررسی اعیان ثابت و کهن‌الگوها در اندیشه ابن عربی و یونگ از منظر کارکردها. روشنگ جهانی، علی سنایی. پژوهشگاه ادیان. ۱۳۹۹
- نوشته‌هایی چند در تلاش برای ایجاد فلسفه تطبیقی میان ابن عربی و یونگ بوده‌اند. آن‌ها بر محوریت موضوعاتی مانند «خودآگاهی»، «اعیان ثابت و کهن‌الگوها» و «تحلیل رؤیا» می‌باشند. سوبیه محتوایی آن‌ها جنبه هستی‌شناختی و در نقاطی روان‌شناختی اندیشه ابن عربی و یونگ است. اما این نوشتار در چند نکته با آن‌ها متفاوت است:
۱. علاوه بر جنبه هستی‌شناسی و روان‌شناسی موضوع به سوبیه معرفت‌شناسی آن نیز تأکید ورزیده‌است.
 ۲. هر سه جنبه پیشین، هم‌راستا شده و در ذیل خوانشی که با مفاهیم یونگی از فصّ محمدی (ص) ارائه می‌شود، به نحو منسجم ارائه شده‌است. یعنی زنانگی نزد ابن عربی که دارای یک هستی‌شناسی عرفانی است را با مفهوم روان‌شناختی زنانگی نفس «آنیما» پیوست داده و تأثیر این امر را در معرفت‌شناسی در دو دیدگاه به نمایش گذاشته شده‌است.
 ۳. اساس موضوع زنانگی و مفهوم آنیما در بررسی تطبیقی بین این دو فکر، بدیع بوده و پیشینه مستقل ندارد. خصوصاً آنکه از درون مایه خوانش یونگی از ابن عربی، تفسیری از حقیقت‌جویی بیان شده‌است.

۱. چستی نقاب آنیما

در برابر چهره بیرونی هر فرد چهره درونی نیز وجود دارد. در روان‌کاوی به بعد بیرونی ناهشیار هر فرد، شخصیت = نقاب^۱ و بعد درونی ناهشیار هر فرد، بر دوگونه آنیما = روان‌زنانه^۲ و آنیموس = روان‌مردانه^۳ گفته می‌شود. یعنی هر فرد دو ناهشیار درونی دارد که زنانه و مردانه است. آنیما در ناهشیار به صورت یک روان‌زنانه جلوه‌گری کرده و آنیموس به شکل یک روان‌مردانه پدیدار می‌شود. (یونگ، ۲۷۵: ۱۴۰۰) پس بر این اساس هر کسی جنبه‌ای از ویژگی‌های جنس مخالف را داراست. این جنبه تکلیف بخش مهمی از گرایش‌های زیست‌شناختی و روان‌شناختی فرد، مانند نگرش‌ها و احساس‌ها را نمایان می‌سازد. اگر توازن آنیما و آنیموس در هر شخص وارونه شود، بیماری‌های روان‌جنسی سراغ او خواهند آمد. عدم پرورش مناسب و متوازن امر جنسی، سبب ظهور ناهنجار آنیما می‌گردد. لذا گرایش او به امور جنسی اصالتاً گرایش به آنیمای وی است. (یونگ، ۲۱۱: ۱۴۰۲) با توجه به اختصاص موضوع این نوشتار به تحلیل آنیما، از پردازش آنیموس صرف نظر می‌شود.

^۱. Personality

^۲. Anima

^۳. Animus

محتوای ناهشیار جمعی یک مذکر، در پیوستار تاریخی-محیطی با آنیما بنا نهاده شده است. هر مردی در درون خود تصویر یک زن ابدی را دارد. این تصویر یک شخص زن نیست؛ بلکه کهن الگوی^۴ آن است که در ناهشیار جمعی نگاشته شده است. هر گاه در مذکر گرایشی نسبت به شخص مؤنث پدیدار گردد؛ آنیما از ناهشیار به خودآگاه و از ابهام به تشخص سفر کرده است. مادر به عنوان اولین مؤنث زندگانی یک مذکر؛ راهبری بروز آنیما را-غالباً به گونه ناهشیار-سامان می‌دهد. لذا چگونگی مرادده مادر با فرزند می‌تواند تا حدودی توازن ظهور آنیما را در شخص و امیال او را تغییر دهد، زیرا گرایش‌های شهوانی مرد بر ساخته از ظهور آنیماست. یونگ باور داشت: در سه امر «ادبیات، اسطوره و مذهب» بیش‌ترین ظهور آنیما نشان داده می‌شود و برای واریسی شخصیت فردی، باید این سه حوزه را درباره وی جست. (Samuels, 1991: 23)

اگر مرد به نحوی پایدار و متوازن به شور، عاطفه، سیرت، خواسته، هوس و بازتاب‌های آن‌ها عنایت کند و آن را بر وزان شاکله خویش نقش دهد، یعنی به‌مثابه امر هنری با آن بیامیزد؛ آنیما نقش مثبت می‌گیرد و آنیما به‌مثابه امر هنری بارز می‌شود. آنیما در ساحت مثبت خود می‌تواند الهام آفرین باشد، چنان که بناتریس به صورت فرشته بر دانتته متجلی می‌شود و او را با خود به سیر در بهشت می‌برد. (یونگ، ۹۹: ۱۴۰۱) آنیما مرد را در ارتباط با ارواح قادر می‌سازد، از همین‌رو آنیما را اغلب به صورت زن جادوگر و یا زنی با نیروهای نهانی-رمزینه به تصویر می‌کشند. یونگ آنیما را در سیر تکون فرد؛ با چهار مرحله توصیف می‌کند. این مراحل هرچه بالاتر روند؛ ژرف‌تر و فزون‌تر می‌شود و مراحل مادون نیز با قوت و شدت بر جای خود باقی‌اند، اما بر آن‌ها گرایشی عمیق‌تر افزوده شده است. یعنی شخصی که به مرحله سوفیا نائل شود؛ مرحله‌ی حوا نیز در آن شدت می‌یابد. این نکته نمایان‌گر هم‌تافتی شهوت و معنویت است. مفارقت هر کدام از این دو و رشد هر کدام بدون دیگری؛ بیان‌گر خطای رشدنمایی در روان فرد است. مراحل آنیما چنین‌اند:

یک) حوا: گرایش غریزی و حرارت شهوانی که برآمده از بعد جسمانی-حیوانی انسان است.
دو) هلن فاست: ستایش زیبایی‌شناسانه زن که در غایت به گسترش شهوت و امر جنسی بدل شده است.

سه) مریم مقدس: آنیما به‌مثابه یک فاعل؛ عنصر عشق را ایجاد و با واسطه‌گری آن، ایجاد گرایش شدید در عاشق، آن را روح می‌بخشد و جایگاه او را فزونی و پارسایی می‌دهد.
چهار) سوفیا [خرد]: در این ساحت روح از جایگاه ویژه‌ای برخوردار است. این ساحت، فوق اخلاص است. در این مرحله که فرد شهودگرا، تقرد یافته است، انکشاف روحی-معنوی رخ می‌دهد. با فرض این روی‌داد، ویژگی تقرد بخش وی، همین انکشافی معنوی و تجربه دینی خواهد بود. (یونگ: ۲۸۵: ۱۴۰۳)

4. Archetype

یونگ در بیان سنخ‌های روان‌شناختی، آخرین قسم آن را شهودی درون‌گرا نام می‌نهد. نماینده روشن این سنخ هنرمندان هستند. اما خیال‌پردازان، پیش‌گویان و خواب‌گذاران نیز از جمله این دسته‌اند. منظور از شهود، مشاهده صرف نیست؛ بلکه اعم از آن است و امر معنوی و تجربه‌های دینی و عرفانی را نیز شامل می‌شود. این فهم که آنیما در ظهوری امر هنری-معنوی اثر گذار است، تا حدودی در لسان دوره جاهلی پیش از اسلام و در دوره قرون وسطی نیز به چشم می‌خورد. چرا که آنان وحی پیامبر را شعر خواندند و در مرحله‌ای دیگر خود وی را مجنون خطاب کردند.

شهود درون‌نگر در کنکاش پدیده‌های انفسی در معناسازی/یابی آن شهود در بستر کهن‌الگو رخ می‌دهد. تا آن‌جا که به ادراک فراحسی نائل آید. از ارتباط اکتشاف روحی در سوفیا و شهود معنوی در سنخ شهودی درون‌گرا، پیوستگی سوفیا و سنخ مذکور روشن می‌شود. این پیوستگی اثر شدت گرفتن ظهور آنیما از ناهشیار به هشیار است. چنان که شهودگر با آنیمای درون خود به سخن می‌نشیند. در این مجالست درونی، معارف را از آنیمای درون خود دریافت و به وزان شاکله خود می‌چیند. به نظر نگارندگان؛ مجموعه این چیدمان ساخت معرفت و مداخله نفس در شناخت و مشارکت سوژه در معنا است.

اگر این مسأله به ابن عربی عرضه شود، معنای جز خرد منفعل در مقابل امر وحیانی را برای آن تصوّر نمی‌کند. او معنای خرد مستفاد نزد اهل فلسفه را به‌مثابه انفعال خرد می‌پذیرد.

۲. کهن‌الگوی زن؛ بین اسطوره و عرفان

جهت شناختن آنیما نیاز است؛ جنس زن را همان‌طور که یونگ پردازش تاریخی-اسطوره‌شناسی می‌کرد، در اعماق کهن‌الگویافت. سپس بین آن و عرفان راهی گشود. خائوس^۵ الهه آشوب و آشفتگی ازلی در اساطیر یونان است. او الهه نخستین و تمامی الهه‌گان دیگر زاییده اویند. (ویل دورانت، ۸۲: ۲) کثرت‌آفرینی، بی‌نظمی، بی‌نظامی از صفات اوست، اما همراه با زیبایی، عمق و البته تاریک بودگی! خائوس ماده بی‌شکل است که به انسجام و انتظام نرسیده‌است. او به محض هبوط بر زمین، زن بود. در برابر او، آرس قرار داشت. آرس، خدای نظم، نظام، شجاعت، خشونت، و اقتدار است. او اما در لحظه هبوط مرد بود. گویی سویگان بی‌نظم، آشوبین و کثرت‌افزای هستی؛ زنانگی آن، و بعد نظام‌ساز و اقتدارگرا و همگانی؛ مردانگی هستی‌ست. (William Keith Chambers Guthrie: 1: 86)

در فضای عرفان نیز ترسیمی زنانه و مردانه از هستی وجود دارد. ایشان باورمندند؛ اسماء الهی به دو بخش اسماء جلالی و جمالی تقسیم می‌شوند. همه اسماء و صفاتی که رحمت، لطف، ابتهاج و سرور در آن‌ها موج می‌زند و موجب انس می‌شوند؛ اسمای جمالی خداوند و تمامی اسماء و صفاتی که قهر و غضب الهی در آن‌ها غالب است، اسمای جلالی حق تعالی هستند. (ابن عربی، ۱: ۳: ۱۹۹۴)

^۵. Χaos Χαος, chaos

ابن عربی در فضای دوگانگی بین صفات جلالی و جمالی، فعل را نشانه جلال و انفعال را نشانه جمال می‌داند. از همین جهت؛ صفات جلالی بیان‌کننده حقیقت مردانه عالم‌اند و صفات جمالی توصیف‌گر زنانگی هستند. پس زن‌وارگی و مردوارگی از صفات مختص انسان محسوب نمی‌شوند. (همان، ۳: ۱۸۵) زن‌وارگی داستان انفعال، امکان و تنوع است و مردوارگی به عنوان فاعل، ضرورت و ثبات. انفعال نیاز به شناخته‌شدن دارد، اما نه از طریق استقامت مردانه، بلکه با نمایش حرکت حبی! چراکه امکان شناخت هستی زنانه نیست؛ مگر از راه تجلی زن بر مرد. پس هرگونه کثرت‌آفرینی از ساحت زنانه عالم است، اگرچه او حقیقت را در بطن خود پنهان کرده باشد.

اما در مرحله بالاتر و پذیرش حرکت حبی عالم، یک نوع زنانگی مقسمی نیز وجود دارد، که زن را هم مظهر قبول و هم مظهر فعل می‌داند، زیرا در مردانگی تصرف کرده و با ارائه حب که نوعی فاعلیت است، مرد را جذب می‌نماید. (جوادی‌آملی، ۱۹۴: ۱۳۹۸) این دوساحتی بودن امر زنانه در عالم، به نحوی پیوند آن با حقیقت آشفته برزخی عالم خیال و دو وجهی بودن اعیان ثابت را یادآوری می‌کند. اعیان به عنوان تجلی باطنی گنج پنهان، اشاره به علم الهی دارند. آن‌ها در علم حق موجود بوده و در خارج از آن معدوم! اما مجلای ظهور حق برای ممکنات قرار می‌گرفتند و آن اعیان به محض ظهور، کثیرگشتند. ابن عربی، اعیان ثابت را به آئینه غیب تعریف کرده و آن را به مثابه یک زن، حامل قابلیت می‌داند که استعداد پذیرش صورت حق را داراست. (ابن عربی، ۱: ۹۹: ۱۹۹۴)

میزان اثرپذیری ابن عربی از اسطوره، پرسش این نوشتار نیست، اما کاربست اسطوره بر عرفان ابن عربی را در دو محور می‌توان تحلیل کرد. نخست: این که گستره دانش ابن عربی سبب تأثیرپذیری وی از فلسفه اسطوره و یا پذیرش آن شده است. دوم: اگر از نظرگاه یونگ به شباهت زن اسطوره و زن در عرفان، نگریسته شود، این تأثیرگذاری، کارآمدی ناهشیار جمعی و درون‌مایه آن-نامور به کهن‌الگو- است. در نسل آدمیان، زن به مثابه امور نام‌برده فهم شده است. از این رو آئیمای انسان، صرفاً ریشه در کودکی فرد انسان ندارد، بلکه ریشه در دوره کودکی حیات جوامع بشر دارد. یعنی بن‌مایه آن حافظه فردی و ناهشیار آن نیست؛ بلکه حافظه جمعی و درون‌مایه آن محل آن ناهشیار جمعی است.

۳. گرایش مرد به زن در خوانش ابن عربی

در فصّ محمدی (ص)، ابن عربی به چرایی گرایش مرد-البته مصداق اتم مرد، یعنی پیامبر (ص)- به زن می‌پردازد. او در تحلیل این امر طبیعت‌شناسانه، از دو شیوه استفاده می‌کند: یکم) با روش تأویل و زبان‌شناسی خاص خود، حقائق هستی‌شناسانه را از درون‌مایه حروف و واژگان استخراج می‌کند. دوم) نظام پذیرفته شده در امور تکوین را، به جمیع ابعاد معرفتی، هم‌چون امر شرعی تسری می‌دهد. وی برای توصیف این گرایش، سه تحلیل ذکر می‌کند:

۱-۳. گرایش کلّ به جزء

میل ایجاد شده از باب نیل کلّ به جزء است. یعنی همان‌طور که نفخ روح الهی در آدم، دالّ بر نسبت آدم به ربّ خود، نسبت فرع بر اصل، و جزء بر کلّ است، نسبت زن به مرد نیز نسبت جزء به کلّ است. هر کلّ به جزء خود مایل است. (ابن عربی، ۳۲۵: ۱۹۴۶) در فکر او حواء عین ضلع آدم می‌باشد. و چون آن استخوان ضلع آدم، از وی خارج شد؛ هواء در آن پدید آمد. حواء مشتق به اشتقاق کبیر از هواء است. لذا در آدم میل به نداشتن خود-یعنی؛ ضلع جدا گشته از آدم-شکل گرفت. (ابن عربی، ۵۰۳: ۳: ۱۹۹۴). در ایضاح این بیان استعاری باید دانست؛ نزد ابن عربی حوا همان نفس کلّی معقول است که بر آمده از عقل کلّی یا آدم می‌باشد.. (همان: ۶۴: ۵)

۲-۳. گرایش شخصی به وطن

زن محبوب مرد است، زیرا خداوند کسی را که بر صورت خود آفریده دوست می‌دارد. صورت الهی انسان است که با عنایت اسم جامع «الرحمان» آفریده شد. اسم «الرحمان» که حاوی انس، لطف و جمال است؛ موطن آفرینش و زایش هستی‌ست. پس عالم و هستی از موطن «الرحمان» نمایان گشت و به همین دلیل به «الرحمان» نیز رجعت می‌کند. ابن عربی از همین منظرگاه، محبت مرد به زن را محبت به وطن خود می‌داند. زیرا زن، موطن مرد است و ظهور پدیده‌ها، همگی از این موطن زن‌واره اسم «الرحمان» آغاز شده، همان شکل که نسل آدمی از رحم زن پدیدار است. رحم شاخه‌ای از «الرحمان» است، پس با این احتساب میل به موطن، میل به اصل ظهور است. زیرا زن اصل ظهور در انسان و «الرحمان» اصل ظهور در اسماء است. (ابن عربی، ۴۲۳: ۱: ۱۹۹۴)

۳-۳. گرایش شخصی به معرفت نفس

ابن عربی باور دارد؛ زنانگی با نفس هم‌داستان و مردانگی با عقل هم‌راه است، زن؛ نفس مرد است، لذا معرفت به نفس اولی و مقدمه بر معرفت به ربّ است. بدین‌سان معرفت به زن همان معرفت به نفس و معرفت به نفس سبب معرفت به ربّ است. مرد گرایش به معرفت نفس خویش دارد، از همین جهت میل او به زن نیز فهم می‌شود. (ابن عربی، ۳۲۴: ۱۹۴۶) در بطن این گرایش، یک امر معرفت‌شناختی استقرار دارد. این مهمّ شاید کلید رابطه زن، حقیقت و معرفت باشد.

از درون مایه هر سه گرایش، می‌توان بحث را پیش برد. اما آنچه ما را در واکاوی ارتباط حقیقت و آنیما یاری می‌رساند، گرایش اخیر در معرفت نفس است. چراکه آنیما بعد حقیقت‌جو و بلکه حقیقت‌آفرین فرد است.

۴. حقیقت؛ امری شخصی و زن‌واره

ابن عربی در فصّ محمّدی (ص) از کتاب فصوص الحکم، حدیثی را استوار بر پیوند سه‌گانه نفس پیامبر (ص) به عنوان انسان کامل و حقیقت هستی بیان می‌دارد؛ «حبّ من دنیاکم ثلاث؛ النّساء،

والطیب وجعلت قرّة عینی فی الصّلاة». ابن عربی در توصیف چرایی پیشگامی حبّ به زنان نسبت به حبّ به صلاه، آن را پیوستار تقدّم معرفت نفس به معرفت ربّ بیان می‌کند.

او ذیل وارسی چرایی گرایش مرد به زن، دو تفسیر از ارتباط بین معرفت نفس و معرفت ربّ در ذیل حدیث «من عرف نفسه فقد عرف ربه» بیان می‌کند. دلیل این تعویض ظاهری بحث از زن/مرد در گرایش مرد به زن؛ در شباهت این گرایش به نفس نهفته است.

تفسیر نخست: معنای ثبوت معرفت نفس است. یعنی هرکس معرفت نفس پیدا کند [که فرضاً می‌تواند پیدا کند]؛ معرفت به ربّ خواهد یافت. یعنی توان بر معرفت به نفس موجود است، پس توان معطوف به معرفت رب نیز موجود می‌شود. از این رو هرکس خویشتن را شناخته؛ ربّ خویش را نیز شناخته است. بر این اساس امکان شناخت سوپهٔ زنانگی عالم فراهم است.

تفسیر دوم: معنای منع معرفت به نفس است. یعنی امکان معرفت به نفس وجود ندارد، پس امکان معرفت به ربّ نیز وجود ندارد. فرد، عارف به خویشتن نشده، پس عارف به ربّ نیز نمی‌شود. حسن‌زاده‌آملی باور دارد: ابن عربی حدیث مذکور را تعلیق بر محال دانسته است. یعنی تفسیر دوم را پذیرفته و معرفت به نفس را برای انسان ممکن ندانسته است. (۶۰۰: ۱۳۹۵)

با پذیرش تفسیر دوم؛ امکان معرفت به نفس از میان رفته و با فهمی که از هم‌داستانی زنانگی هستی با نفس انگاشته گرفته شد، امکان فهم زن وجود ندارد. یعنی عقل امکان فهم زنانگی را ندارد. لذا توان فهم رب را نیز ندارد. از این‌جا نیاز به بیانی متأملانه در فهم کلام ابن عربی روشن می‌شود. او با توجه به انتساب بعد منفعلانهٔ حقیقت به زن پای امر فعّال را به معرفت گشوده است، زیرا هر انفعالی نیازمند فعّالیّت فاعل است. حقیقت‌یابی هر شخص، به میزان مداخلهٔ مجموعهٔ «من وجودی» او و مشارکت سوژه در ساخت معرفت بستگی دارد، به بیان نیکوتر؛ حقیقت‌یابی فعل سوژه نیست؛ بلکه او حقیقت‌سازی می‌کند. ابن عربی می‌نویسد: «با نور خورشید، فرد سرد مزاج از حرارت لذّت می‌برد، در حالی که فرد گرم مزاج از حرارت خورشید آزرده می‌شود، نور ذاتاً یکی است، اما یکی از دو نفر از چیزی که دیگری لذّت می‌برد، آزرده می‌شود. اگر اثر فقط مربوط به نور می‌بود؛ بایستی نتیجه یکسان می‌شد. پس خورشید با تمام قوّت عطا می‌کند. در حالی که قابل، یک بخش از آن را دریافت می‌کند.» (۲۷۸: ۱: ۱۹۹۴) در این عبارت، لذّت و آزدگی وصف حالت شخص بیان شده است. گویی امر معنوی فقط خورشید نیست، بلکه مواجههٔ فرد با خورشید است. برای فهم ژرف‌تر این فکر، می‌توان از ثمرات منظرگرایی فریدریش نیچه مدد گرفت.

نیچه گفته است؛ «فرض کنید؛ حقیقت زن باشد.» فیلسوفان مادامی که جزم‌اندیش بوده‌اند، موقّف به درک درستی از زنان نشده‌اند. (۹: ۱۳۹۹) زیرا این فیلسوفان با ابزاری مردانه به‌سان نظام‌سازی منطقی و بیناذهانی‌سازی گزاره‌ها، کلّیّت و جزم، به شکار حقیقت رفتند و مشارکت سوژه در ساخت آن را ممنوع دانستند. حال اما حقیقت به‌مثابهٔ زنی، بی‌نظم پرآشوب بود. آنان به جای حفظ حقیقت زنانگی هستی، به دنبال چیره گشتن مردانه به آن بودند. جزم‌گرایان با همگانی‌سازی مفاهیم؛ به

روسی کردن حقیقت پرداختند. لیکن حقیقت، برنتافت، زیرا امری شخصی بود. چشم‌اندازها بیش از هر چیزی یک آشوب به مثابه آشوب‌اند. (هایدگر، ۳۹۶: ۲؛ ۱۴۰۳) این کثرت‌آفرینی چشم‌اندازها و این آشفتگی آنان همه نمایان این است که هر چشم‌انداز، گوهر حقیقت [امری زنانه] است و نه منطری از حقیقت! یعنی اساساً نفس چشم‌انداز حقیقت است. اگر فهم یونگ از آنیما [روان‌زنانه] در این تحلیل دخیل شود، بعد زنانه مرد سبب ایجاد چشم‌انداز برای وی می‌شود. هرچشم‌انداز نیز؛ نفس حقیقت است. از این‌جا میل به زن؛ میل به حقیقت خواهد بود. بر این اساس منطق و متافیزیک بر پایه اصول مردانه سرشته شدند. اما حقیقت مسأله‌ای بر فطرت بی‌اصول، پراکنده، شخصی، منفعلانه و ژرف زنانه است. حال منطق صوری که خود را در سطح ظاهری معرفت، تعریف کرده و خواهان همگانی‌سازی معرفت و بیناذهانی‌سازی بوده و حقیقت را فارغ از فاعل‌شناسا بیان می‌کند، دقیقاً موافق نظام مردانه هستی‌ست. از این‌جا ایستاگرایی نیچه و پویاباوری او در اندیشه و تقابل با آن در مکاتب فلسفی/منطقی یونان و خردگرایی روشن می‌شود. نیچه مدعی است: پافشاری تاریخی فیلسوفان بر نظام‌مندسازی امرآشوب/حقیقت به معنای مردانه ساختن وضعیّت زنانه، سبب ایجاد نیست‌انگاری در انسان است. یونگ در بیان یاری‌رسانی آنیما در معرفت فرد به دو امر باور دارد:

۱. ذهن منطقی مرد در تشخیص کنش‌گری‌های نهان ناهشیار عاجز است، لذا آنیما آن را برای فرد آشکار می‌سازد.

۲. آنیما فرد را با ساحت انفسی و درونی او آشنا می‌سازد و آن را برای وصول به ژرف‌ترین بخش‌های وجودی راه‌بری می‌نماید. از این‌جا می‌توان پای آنیما را دوباره به امری معنوی و معرفتی با محوریت معرفت نفس گشود. (یونگ؛ ۲۷۸: ۱۴۰۳)

زن‌وارگی اختصاص به نوع انسان و حیوان ندارد. هر آن‌چه در هستی روی بیوشاند و خود را پنهان کند، کثرت بیافریند و آشوب به پا کند، امری زنانه است. حقیقت که به طول تاریخ بشر، پنهان، و از درون این غیبی‌بیت؛ نزاع‌آفرین، و از دل هر نزاع، کثرت‌آفرین بوده به‌سان زن است. زن‌وارگی حقیقت نزد نیچه ریشه در نگاه به اسطوره خائوس نزد او دارد.

جزم‌اندیشی نسبت به حقیقت امری به غایت مردانه است که امکان روپوشانی حقیقت را فراهم آورد. اگرچه انحصارگرایی معرفتی مانع از دریافت حقیقت است، اما اراده معطوف به حقیقت در هر شخص میل به اکتساب و حصر حقیقت و چیرگی بر آن را پدید می‌آورد. از درون مایه این نگرش به حقیقت، ضدیت با طرح بیناذهانی‌سازی معرفت نمایان می‌شود.

اکنون بر اساس سخنان ابن عربی، نیچه و یونگ، می‌توان صورت‌بندی جدیدی ارائه کرد:

۱. تنها راه وصول به حقیقت، شهود است. (ابن عربی)
۲. حقیقت-چه شهودی و چه غیرآن-همان چشم‌انداز است. و تجربه زیسته فاعل شناسا بر شناخت وی، مداخله کامل دارد. (نیچه)
۳. هر کس میوه حقیقت (شهود) را از درخت نفس خود می‌چیند. (ابن عربی، ۱۰۱: ۱۳۶۶)

۴. امر شهودی، به واسطه‌ی آنیما در مرحله‌ی سوفیا روی می‌دهد. (یونگ)
 ۵. آنیما اگرچه ریشه در ناهشیار جمعی دارد، اما ظهور آن به موقعیت و چشم‌انداز فردی، ارتباط دارد. (یونگ)
 ۶. پس حقیقت بر ساخته از آنیمای فرد است.
 ۷. از این رو شخصی است.
 ۸. در امر شخصی امکان عمومی‌سازی [دموکراسی‌سوز] وجود ندارد.
- ایضاح سطر شماه‌ی (۸): اگر پای فرد به تجلی که نوعی یافت/ساخت معرفت است، گشوده شد؛ داستان معرفت‌شناسی معنویات-البته با تکیه بر منظرگرایی، در کل معرفت‌ها-تغییر می‌کند. با گشوده شدن پای فرد و سپس تجربه‌ی زیسته‌ی آن به معرفت‌شناسی، معرفت از بعد عمومی به نگرش فردی تغییر می‌کند. یعنی معرفت و شناخت امری فردی می‌گردد. اما منطق و روش‌های اعتبارسنجی با عمومی‌سازی حقیقت شکل می‌گیرند. به گفتار نیچه هیچ علمی به اندازه‌ی منطق خواستار دموکراسی‌سوز حقیقت نیست. (نیچه، ۳۲۱: ۱۴۰۱) و این عمومی‌سازی مخالف مشی اهل عرفان در نسبت دادن معرفت به فرد است.

۵. کمال شهود در زن

زن در اندیشه‌ی ابن عربی، والاترین مجالا در جوشش حق در مرد است. بر اساس آنچه از رابطه‌ی حقیقت، آنیما و شهود بیان شد، ظاهر می‌شود، ارتقای شهود در منزل‌گاهی رخ می‌دهد که جوشش در آن است. توضیح انگاره این چنین است:

۱. براساس بن‌مایه‌های پیشین در منظرگرایی، حقیقت در گرو امری زنانه است.
۲. امر زنانه در وجود فرد، آنیمای اوست.
۳. شهود بر ساخته از آنیما است.
۴. پس مجالای اصلی شهود، از آنیماست.
۵. اما شهود به وساطت آنیما می‌تواند خویش را در ساحت‌های مختلفی بروز دهد. مانند هنر، شعر، مذهب و ...

۶. اما از باب مسانخت مبداء شهود با مجالای آن، زن قریب و هم‌سنگ با آنیما است. پس؛
 ۷. والاترین و اصلی‌ترین مجالای شهود زن است. ابن عربی در توصیف همین اصل گوید: «مرد در زنان، حق را به تمام و کمال می‌یابد.» (۲۱۷: ۱۹۴۶)
- ایضاح شماره (۷): شهود حق در وجود زن، شهود حق در انفعال است. و بنابر هم‌داستانی گرایش به معرفت نفس و گرایش به زن؛ شهود در زن، همان شهود انفسی است. از این‌جا اهمیت شهود در زن، نمایان می‌شود. شدت ظهور آنیما به انسلاخ شخص از فعلیت بستگی دارد، هرچه سویه‌ی انفعال در شخص، قوی‌تر گردد؛ آنیما شهود کامل‌تر و تمام‌تری را ظاهر می‌فرماید. این امر نمایان‌گر ارج عقل

انفعالی و دیگر، نقش امّیت در پیوند حقیقت و امر زنانه است. به بیان ساده‌تر رؤیت حقّ در زن، کم‌ترین میزان مداخله شناسنده را دارد. یعنی اگرچه حقیقت امری شخصی است، اما نسبت حقیقت و شخصی‌بودگی در چشم‌انداز، امری مقول به تشکیک است. لذا نزد ابن عربی هرآنچه عقل انفعال بیشتری در شناسایی داشته باشد، در عین شخصی بودن، به حقیقت مطلقه نزدیک‌تر است.

۶. امّیت پیام‌بر (ص)

مصدق اتمّ انسان کامل، به وصف امّیت متّصف است. امّی بودن پیام‌بر (ص) امری با تفاسیر گوناگون و مناقشه‌برانگیز است. سه توصیف از برای نسبت شخص به امّ، بر شمرده‌اند: (مکارم‌شیرازی، ۳۹۶: ۶: ۱۳۷۱)

۱. منتسب به امّ، به معنای آنکه فرد به خواندن و نوشتن در حالت مادرزادگی باقی‌ست.
 ۲. منتسب به امّت، به معنای درخواست از مردم است. در مقابل درخواست از حاکمان.
 ۳. منتسب به ام القری، به معنای مکی بودن است.
- فارغ از صحت هرکدام از معانی مذکور، هر سه معنا ارتباطی به موطن پیام‌بر (ص) دارد. موطن که از توصیفات چگونگی گرایش مرد به زن است، نمایان‌گر بن‌مایه‌آیمایی در خوانش از امّیت است. حال با نگرورزی به این نکته، تفسیر ابن عربی از امّیت پیام‌بر (ص) روشن می‌شود.
- برخلاف نظر مشهور، امّی بودن به معنای جهل نیست. بلکه به معنای «عقل قابل = منفعل» است. یعنی با سلوک خود و تجلّی عین ثابت بر او، پیراسته از هرگونه ضعف در اوج شفافیت است. این پیراستگی باطنی، وی را برای دریافت بدون شائبه حقیقت آماده می‌سازد. لذا امّی بودن به معنای جهل نیست، بلکه سخن از استعداد فطری و عقل انفعالی در قبول حقّ است. به زبان دیگر حیث قبول شخص در پذیرندگی تامّ و کامل است. الصادقی می‌نویسد: «برخی از دریافت کنندگان، قدرت برتری در دریافت معنا دارند. برترین قدرت را مرتبه امّیت دارد. امّی بودن به معنای خالی کردن ذهن از عقلی است که به دلالت‌هایش افتخار می‌کند. امّی بودن یعنی پایین آمدن از احکام عقل و تسلیم شدن.» (۲۱۱: ۱۳۹۲) صورت‌بندی پیوستگی امّیت و آنیما چنین است:

۱. معانی واژه امّ، همه‌گی ریشه در موطن پیام‌بر (ص) دارد. و ریشه‌شناسی واژه‌ها^۶ از مهم‌ترین اصول ابن عربی است.
۲. امّیت به معنای منفعل‌ترین حالت خرد است.
۳. زن بعد انفعال هستی و حیث قبول است.
۴. بر اساس دو نظر یونگ و ابن عربی چنین قلم‌داد می‌شود، آنیما ریشه در انفعال درونی دارد. پس امّیت گرایش به انفعال است و میل به انفعال یعنی میل به آنیما. پس؛
۵. ثمره انفعال در شهود، بی‌آلیندگی و زلال‌بودگی آن از چشم‌انداز است.

^۶ Etymology

۶. «شهود حقّ تعالی توسط مرد در زن، اتمّ و اکمل است.» بنابراین؛
۷. هرآنچه گرایش به زن بیش‌تر باشد، اتمّیت در فرد فزون‌تر. به بیان به‌تر اتمّیت با گرایش به زنان، هم‌تافتی دارند. نتیجه؛
۸. «پیامبر (ص) محبّ زن‌ها قرارداد شده بود، زیرا کمال شهود حقّ در آنان است.» (ابن عربی، ۲۱۷: ۱۹۴۶)

۷. داده‌های تاریخی از آنیمای پیامبر اسلام (ص)

پژوهش روان پیامبر (ص)، دشوار و حتّی نشد است. چرا که به فرض حضور ایشان، فهم عمق روان او ناممکن بود، حال که فاصله تاریخی حائل در فهم گشته، چگونه سخن گوئیم به جز با ظنّ و گمان! با این احتساب تحلیل‌ها همگی بر پایه ظنّ هستند و بر اساس گزارش‌های موجود سخن رفته‌است. بلکه نگارندگان خواهان واکاوی آنیمای ارائه شده توسط ابن عربی هستند و نه واقعیّت نبوی (ص)! اما دلیل بیان داده‌های تاریخی، آن است که ابن عربی مجموعه‌ای از پیش‌فرض‌ها و داده‌های تاریخی از وجود نبوی (ص) را در بر داشته، که بر اندیشه او اثر گذاشته‌است. این امر سبب بررسی منظرشناختی انگاره ابن عربی می‌شود. حال با توجّه به انگاره‌های پیشین به بازخوانی اندکی از گزارش‌های تاریخی پرداخته می‌شود.

۷-۱. ریشه‌های تاریخی-خانوادگی آنیما

۷-۱-۱. مادر

مادر ایشان، در ۵۷۷ میلادی، سال هفتم عام الفیل و ۴۶ سال قبل از هجرت، یعنی زمانی که پیامبر (ص) هفت سال داشت، رحلت کرد. آمنه بنت وهب (س) پیوسته مشتاق زیارت مزار همسرش عبدالله (ع) بود. (ابن سعد، ۹۴: ۱: ۱۴۱۰)

۷-۱-۲. دایه

به دلیل درگذشت پدر پیامبر (ص) کسی دایه و سرپرست او نمی‌شد، سپس وقتی حلیمه سعدیه فرزندی را نیافت، پیامبر را به سرپرستی و دایگی قبول کرد. حلیمه پس از دو سال، پیامبر را تقدیم مادرش کرد، اما به دلیل ایجاد علاقه به محمّد (ص) و پر برکتی این فرزند از مادرش درخواست کرد، نزد او بماند. از این رو حدود سه سال دیگر حلیمه او را نگه داشت. این محبّت امری دو سویه بود. در جنگ حنین حلیمه نزد پیامبر آمد، آن حضرت به احترام وی از جای برخاست، ردای خویش را پهن کرد و حلیمه را روی آن نشاندد و بار دیگر به احترام و شفاعت حلیمه، عده‌ای از اسیران را در راه بازگشت از جنگ طائف بخشید. (۱۰۴: ۱: ۱۴۱۰)

۷-۱-۳. زوجه و زوجات

اولین ازدواج پیامبر پانزده سال پیش از بعثت با حضرت خدیجه رخ داد. (ابن کثیر، ۱۲۹: ۲: ۱۴۰۷) سخنان متعددی از پیامبر و اهلیت (ع) در خصوص ویژگی‌ها، مقامات و شدت علاقه محمد (ص) به خدیجه (س) آمده است. در تعداد زن‌ها و کنیزان پیامبر اختلاف است. اما کثرت آمیزش از سنن پیامبران الهی بوده است. (طباطبایی، ۸۳: ۱۳۷۰) با توجه به معنای فقره «حَبَّ الی...» این گرایش نبوی، جعلی از سوی خداوند که برای ایشان قرار داده شده است. (ابن عربی، ۲۱۴: ۱۹۴۶)

۷-۱-۴. دختر

نخستین فرزند رسول خدا فاطمه (س) است. فاطمه دارای القاب و صفات کمالی پرشماری است. پدرش او را پاره تن خود خواند و در جایی دیگر وی را امّ اییها-مادرپدر، نامید. طبق تحلیل بعضی از مفسرین خداوند برای جلب رضایت پیامبر به او فاطمه (س) را عطا کرد. (طباطبایی، ۶۳۸: ۲۰: ۱۳۷۵) در بعضی از آثار شیعیان، وی را مبداء خلقت و چرایی آن خوانده‌اند. و مقسم تقسیم نوری را به نسبت او سنجیده‌اند.

اگر با ویژگی‌های فوق و ارتباط آن‌ها به مثابه روان‌کاو برخورد شود؛ گسترش بسامد تأثیرگذاری آنیما در پیامبر همراه با عمق ویژه آن مشهود است. علقه به مادر و درگذشت آن در کودکی، علقه شدید و همراه با ارادت به دایه، سبب ساخت آنیمای قوی و نسبت دادن ویژگی‌های ملکوتی به همسر اول و بیان ویژگی‌های ظریف در خصوص دخترش، باعث ظهور آنیمای قوی در رفتار پیامبر است. برای مثال آنیمای زن که حیثیتی انفعالی دارد به دلیل مراوده با آنیموس کثرت‌آفرین می‌شود. از این رو توالد که صفت زمینی مادر است را در دو ساحت به دخترش نسبت می‌دهد. یک آنکه دخترش را مادر خویشتن می‌نامد و نیز وی را سبب خلقت می‌خواند. که به موطن بودگی دخترش اشارت دارد. و یا وی را پاره تن خویشتن خوانده که گویای گرایش کلّ به جزء است.

۷-۲. توازن در ساحت‌های روانی-جسمی

پیامبر (ص) به مثابه انسان کامل سری در ملکوت و پایی نیز در ناسوت دارد. از این رو همان‌گونه که فعلیت‌های ملکوتی‌اش در اوج است، فعالیت‌های ناسوتی او نیز در نیک‌ترین حالت است. از آن جهت که زمین‌دار تراحم است، امور آن در محور افراط و تفریط قرار می‌گیرند، لذا توازن و عدالت از اصول این فعالیت‌هاست. از این نقطه، بایستگی‌های توازن در روان و جسم انسان کامل بررسی می‌شود.

۷-۲-۱. آنیما-آنیموس و عرفان-قدرت

عدم توازن در آنیما و آنیموس، سبب اختلال در روان فرد می‌گردد. به باور یونگ انسان کامل تعادل و توازن در دو حیثیت روانی خود ایجاد کرده، با حفظ این نکته که شدت هردو بعد، درون او بیش از دیگران است. یعنی؛ امر شهوانی اگرچه در او-به دلیل تکامل-شدیدتر از باقی افراد بوده، اما به

شهوت رانی ختم نمی شود. حال بازتاب اصلی آنیما ابعاد عرفانی-شهودی شخص است. برون تاب آنیموس، حس به قدرت و حکومت است (یونگ؛ ۲۸۵: ۱۴۰۳) گویی تجلی اسماء جمالی، بروز آنیما و تجلی اسماء جلالی سبب بازتاب آنیموس است، بدون آن که اسمی به خاطر تجلی اسم دیگر کنار برود و یا با یک دیگر تعارض ورزد. از این جا نقش حکمت عملی در برقراری توازن روشن می شود. این نقش صرفاً پیوسته به دوگانه آنیما-آنیموس و یا عرفان-قدرت و حتی جمال-جلال نیست، بلکه شامل تمامی دوگانه های وجودی-روانی می شود. دوگانه نقش نقاب-خود نیز به فرض چیرگی و پیش رفت یکی، دیگری افت پیدا کرده و به همان میزان، در مجموعه روان، تنش رفتاری به وجود می آید. اما حتی در انسان کامل میزان بروز یک ساختار نیز در توازن است. برای مثال وجود نقش نقاب جنبه های مثبت و منفی دارد. اما اگر شخص در هم سان سازی خود با نقاب، دچار توهم گردد؛ اختلال های روانی، مانند حس خودبرتربندی، مبالغه و تحمیل گری برای وی رخ می دهد. (اس. هال؛ ۵۳: ۱۹۷۳) پس حکمت عملی در جایی ست که تضاد و تعارض در دوگانه ای مانند ساختارهای کهن الگو پدیدار شود. حال انسان کامل، فارغ از کهن الگوها نیست، بلکه تمامی آن ها را به تمام وجوه اجرا می کند، اما حکمت عملی او سبب ایجاد توازن در بین آن ها می شود.

۷-۲-۲. روان طبی و مزاج معتدل

فراشدی و فروشدی گرایش های مختلف روان هر فرد می تواند در گرایش های جسمانی او بارز شود. اصل هم ارزی به انتقال نیروهای روانی هر شخص به ساحت دیگر اختصاص دارد، برخی از عقده های درونی به تشدید شهوت فرد و واپس روی شخص در تعامل های فردی-اجتماعی و سپس بروز آن به شکل ناهنجاری می انجامد. (همان، ۸۳) طبیبان باور داشتند؛ اگر مزاجی به اعتدال بدنی-محیطی نزدیک باشد، پیش روی و واپس روی کمتری خواهد داشت. بسته به بدن و مزاج، نفسی که بر آن افاضه می شود متفاوت است و حتی در بقاء، تغذیه بدن در نفس اثرگذار است. از این روست که حتی علمی که بر انسان افاضه می شود نیز در افراد مختلف است. در فردی، این افاضه وحی است، و در شخصی الهام و در سوئی تعلیم است. هر کس مزاج درونی و جسمانی اش معتدل تر باشد، در تمثیل های خود و گرفتن حقایق علوم و معارف موفق تر است، برای مثال چون مزاج نبوی معتدل ترین مزاج بود، به کامل ترین وجه توانست تمام حقایق را به انزال دفعی بگیرد. (حسن زاده، ۳۴۹: ۱۳۹۹) با عرضه به یونگ او اعتدال مزاجی را نشانه ی صحت روان طبی دانسته و کیفیت توفیق در ظهور آنیما از اعماق روان شخص را، زاده از مزاج معتدل وی و هم ارزی نیروها می شمارد. حال آن چه در قسمت نخستین، درباره درون گرای شهودی بیان شد، در ظاهر با تعادل مزاج پیام بر (ص) در تعارض است. چرا که او در اوج زلال بودگی شهود است و از طرفی در نقطه دقیق اعتدال! زیرا درون گرایی به وساطت گرایش سودای مزاج غلبه پیدا می کند. اگرچه با شهودی بودن سازگار است، اما با تعادل مزاجی متعارض است. پاسخ نخستین این است؛ هر شهودی الزاماً کاشفیت ندارد. بلکه شهودی کاشفیت دارد که

آنیمای سوفیا با فرض تعادل مزاج برای شخص بروز پیدا کند. پاسخ دیگر با عرضه این پرسش به ابن عربی روشن می‌شود:

۷-۲-۳. برون‌گروی و درون‌گروی

انسان کامل بر اساس اصل توازن؛ نه برون‌گراست-نه درون‌گرا، یا به بیان دیگر هم درون‌گراست-هم برون‌گرا. چگونگی آن در دارا بودن وجه مثبت از هرکدام از دو گرایش است. برای مثال انسان والا می‌توان گاندی را مثال زد که در درون‌گروی مرتاض بود و در برون‌گروی، سیاست‌مدار! و برای مثال انسان کامل: انبیایی مانند زرتشت، ابراهیم، سلیمان و محمد (ص)!! (اس. هال؛ ۱۱۵: ۱۹۷۳) بر اساس توازن بین عرفان-قدرت؛ انسان کامل باید هردو را به تمام وجه دارا باشد. پس:

۱. اگر فردی مکاشفه صحیح داشت، آنیمای وی به حدّ وافر نمایان است.
 ۲. با فرض وجود اصل توازن در آن فرد، سوبّه دیگر توازن نیز در او باید ظاهر باشد.
 ۳. آن کس که آنیمای خود را به صحت بارز گردانیده، لاجرم آنیموس را نیز ظاهر می‌گرداند.
 ۴. فردی که در درون‌گروی به اوج شهود نائل گشته در برون‌گروی نیز ناگزیر در اوج است.
 ۵. پیام‌بر (ص) هم در فراز شهود جایگاه داشت و هم در برون‌گرایی حکومت تشکیل داد.
- حال با عرضه به ابن عربی به هم‌تافتی وجودی در انسان کامل بین برون و درون او واصل می‌شویم. انسان کامل بیش‌ترین قرب به حقیقت را دارد و این قرابت سبب اطلاق سعه وجودی او می‌شود. اگر این اطلاق سعی تصویر شود؛ روشن می‌شود که خارج از این اطلاق، چیزی نیست تا به آن نگریسته شود. یعنی بیرون‌گروی انسان کامل منتفی می‌شود. پس هر آن‌چه هست، درون انسان کامل است. از سوی دیگر با قبول تشکیک وجود، در مظاهر می‌توان اغیاری برای انسان کامل در طول او-ونه عرض-در نظر گرفت. با این گفتار درون‌گروی همان برون‌گروی می‌شود. حال با پذیرش عدم وجود هم‌عرض در انسان کامل، ویژگی‌های اصلی برون‌گرایی مانند حاکمیت، نسبت به مادون برای وی ثابت می‌شود. در این‌جا ولایت هم‌مقام با خلافت شده و در تمام مراتب هستی، رعایت می‌شود. یعنی آن کس که در مراتب مافوق انسان کامل است، یعنی ولایت دارد و شهود کاملی نصیبش می‌شود، در مرتبه عالم ماده نیز برون‌گرایی قوی‌تری با محوریت حکومت برقرار می‌سازد.

۸. تفرد روانکاوانه در بستر فردیت عرفانی

با تأکید بر آن‌چه گفته آمد، نگارندگان برآنند تا میان تفرد روان‌کاوانه با فردیت عرفانی هم‌داستانی ایجاد کنند، از این‌رو باید ایضاح آن‌ها بررسی‌ده شود.

۸-۱. تفرد در روان‌کاوی

شروع زیست انسانی به گونه‌ای ناممتاز است. استعدادها و گرایش‌های وی رشد نکرده و قوای او فعلیت نیافته‌اند. سپس با بروز هر استعداد و گرایش، آن شخص به تفرد می‌رسد. «ذات» میان جنبه‌های هشیار و

ناهشیار هم‌سازی ایجاد کرده و فرد را از واقعیت‌های درونی آگاه می‌کند. این امر چون ناظر به تمایز رفتاری سخن می‌گوید؛ در سیر زمانی معنا پیدا می‌کند. (یونگ، ۱۲۰: ۱۰۴۳) از این‌رو در کودکان که رفتار متمایزی متحقق نیست، تفرد روان‌شناسانه نیز وجود ندارد. تفرد با دو مبنای فلسفی هم‌ریشه است: اول) تشخیص و تعیین. دوم) رشد و حرکت. (اس. هال، ۹۲: ۱۹۷۳) هرچه تفرد فردی فزونی یابد، بسامد گسترده‌تری از اعمال هشیار در اختیار «من وجودی» قرار می‌گیرد. در پله بالاتر فرایند تفرد امری بنیادی‌تر از بروز تمامیت ذات شیء است. باید این امر را در گرو تجربه‌های درون‌گروانه و مداخله نیروی‌های بیرونی به‌مثابه شهود-وحی دانست. (یونگ، ۲۴۵: ۱۴۰۳) از این‌جا نقش سلوک روشن می‌شود. نقطه بررسیده، همان برقراری توازن و اتحاد در سویه‌های برون-درون در انسان کامل است. پس تفرد کامل رخ نمی‌دهد، مگر برای انسان کامل! بر این اساس تفرد یونگی، اگرچه از لحاظ روان‌شناختی نوعی فرایند تثبیت شده خودپسندۀ روان‌شناختی است، اما در این نقطه متوقف نمی‌شود. بلکه سبب گشایش ساحت شهودی و رشد خاص آن فرد خواهد شد.

این حرکت و رشد در سه محور اتفاق می‌افتد: توازن، تمایز-که زاده تعیین است-و اتحاد. این رشد کامل همان‌گونه که یونگ باور دارد: به سختی قابل حصول است و شاید آن را صرفاً در خصوص انسان‌های کامل واقعی، پیامبران و رهبران دینی امکان‌پذیر دانست. از همین‌رو کهن‌الگوها در ناهشیار جمعی مانند نقاب، آنیما، آنیموس و سایه، به نحو مقارن، تفرد بیش‌تری یافته و با دقت والاتر و تعقید ژرف‌تر و البته زلال‌بودگی فزون‌تری نمایان می‌شوند. فردی که والاترین شهود را داراست و این درجه شهود وجه تمایز او از دیگران است، تفردیافته، به آنیمای خویش است.

۸-۲. فردیت در عرفان

ابن عربی فردیت را به عنوان آخرین حکمت خود به کلمه محمدی (ص) به عنوان مصداق اتم انسان کامل اختصاص می‌دهد. وی دلیل این اختصاص را اتمام و اکمال این فرد در نوع انسانی می‌داند. اما این اکمال را نباید به‌مثابه یک امر زمانی در طول حرکت پنداشت، زیرا امرالهی به حقیقت محمدی آغاز گشت و به پایان رسید. (ابن عربی، ۳۲۳: ۱۹۴۶) جمع این آغاز و انجام، در نسبت با تکوین-که تجلی دو صفت الاول و الاخر است-بر حقیقت محمدی (ص) صادق است. او اولین پیامبران از حیث حقیقت وجودی و آخرین آن‌ها به لحاظ نشئه دنیوی است. سبب اختصاص به فردیت آن است که پیامبر (ص) متعین به اولین تعینیست که ذات حق بدان تعین، متعین گشته‌است. یعنی به تعین نامتناهی تعین یافته‌است. (قیصری، ۱۳۲: ۲: ۱۳۸۷) پیامبر (ص) به مقام جمع الهی منفرد بوده و مظهر اسم «الله» است. چون وجود اطلاقی و سعی دارد و قریب حق است، صفت اولین و فردیت لازم وجود وی است. (همان، ۱۳۲) لازم به ذکر است:

۱. در نظام اسمایی؛ هر اسم به‌مثابه استعداد و قابلیت است. تعالی هر شخص با تجلی اسماء الهی در او همراه است.

۲. کسی که در مقام فردیت است؛ در مقام جمعی اسماء الهی متحقق است. یعنی تمامی اسماء الهی و استعدادهای خویش را تجلی بخشیده است.
۳. از آن رو که تفرد در گرو تعین و بارز ساختن استعدادهاست. پس فردیت و تفرد هم‌داستانند.
۴. کسی که در مقام جمعی حضور دارد، والاترین شهود را در بستر زنانگی می‌بیند. زیرا با فنای خویش بعد انفعالی را گسترش داده است.

نتایج

نتیجه‌گیری این پژوهش بر چند محور است: آنیما به‌مثابه کهن‌الگوی زن در ناخودآگاه، نقطه اتصال ناهشیار فردی با ناهشیار جمعی است. این عنصر، مسئول تجربه‌های شهودی، هنری، معنوی و دینی فرد است. آنیما زمانی به صورت کامل بارز می‌شود که از مراحل ابتدایی به مراحل عالی برسد تا در مرحله سوفیا، فرد را به سوی تفرد هدایت کند.

نزد ابن عربی، زن مظهر نفس و کثرت، و مجلای ظهور حقیقت هست. انگاره وی از چرایی گرایش به زنان با تحلیل یونگ از آنیما هم‌راستا است. ابن عربی با قرار دادن معرفت نفس در مقدمه معرفت رب، نقش زن را به عنوان آینه‌ای برای خودشناسی برجسته می‌سازد. از این رو، زن محل شهود و نمایش‌دهنده حقیقت است. انسان کامل و مصداق نبوی‌اش در نگاه او، از آن رو به زنان عشق می‌ورزد که شهود کامل حق در آنان متجلی است. این امر، اوج ظهور آنیمای نبوی را به تصویر می‌کشد. با بازخوانی این مهم؛ امیت، نه امری به معنای جهل، بلکه به معنای عقل منفعل است. با فهم شهود درون‌گرا و نقش آنیما در آن، اگر پذیرش حقیقت با عقل منفعل ممکن شود، آنگاه پیام‌بر به واسطه امیت خویش، زلال‌ترین شهود ممکن را داراست. این امر به وضوح پیوستگی امیت، آنیما، شهود و گرایش به زنان را نشان خواهد داد.

هم‌چنین بر اساس زیست نبوی، می‌توان شواهدی دال بر حضور پررنگ و رشد متوازن آنیما در ایشان یافت. محبت عمیق و خاص به مادر، دایه، همسرش خدیجه و دخترش فاطمه، و نیز نحوه تعامل او با زنان، همگی بیانگر تعادل عاطفی و رشدیافتگی آنیمای ایشان است. درون ایشان، آنیما-نه تنها برای عشق‌ورزی- بلکه برای شهود، حکمت و دریافت وحی نقشی بسزا دارد. بدین ترتیب، زیست نبوی، نتیجه توازن کامل آنیما و انیموس در اوست؛ یعنی بین ساحت درون‌گرای شهودی و ساحت برون‌گرایی تعادل کامل برقرار است. همین توازن است که او را به انسان کامل بدل کرده است. با این امر، تفرد روان‌کاوانه و فردیت عرفانی، هم‌داستانند. اگر در روان‌کاوی، تفرد به معنای آشتی میان هشیارا و ناهشیارا، و آشکارسازی عناصر ناهشیار چون آنیما است، در عرفان، فردیت که بالاترین رتبه فناست، به معنای کشف حقیقت، در انفعال کامل عقل و تفرد در قرب به حق است. مقایسه روان‌کاوی با عرفان، این بینش را می‌رساند که گرایش مرد به زن، تنها امری جسمانی نیست، بلکه

راهی برای کشف حقیقت، خودشناسی و دریافت معنای هستی است. زن، در مقام آنیما، کلید فهم حقیقت است. حقیقت، در نهایت، امری زنانه و شخصی است.

منابع

- ابن سعد، محمد بن سعد. طبقات الکبری. دار الکتب العلمیة، بیروت، ۱۴۱۰ ق
- ابن عربی، محی الدین. الفتوحات المکیه. دارالصادر، بیروت، ۱۹۹۴ م
- _____ محی الدین. فصوص الحکم. نشر دارالاحیاء الکتاب العربی، بیروت ۱۹۶۸ م
- _____ رساله الانوار، مجموعه رسائل ابن عربی، دار احیاء التراث العربی، بیروت، ۱۳۶۷ ق
- ابن کثیر، اسماعیل بن عمر، البدایة و النهایة. بیروت، دار الفکر، ۱۴۰۷ ق.
- اس. هال، کالوین؛ جی. نوردبی، ورنون. مقدمات روان شناسی یودگ. مترجم: شهیدی، شهریار. پندار تابان. تهران. ۱۳۹۶ ش.
- جوادی آملی، عبدالله. زن در آئینه جمال و جلال الهی. نشر اسراء، قم، ۱۳۹۸ ش
- حسن زاده آملی، حسن. شرح العیون فی شرح العیون. بوستان کتاب. قم. ۱۳۹۹ ش
- _____ ممد الهمم در شرح فصوص الحکم. سازمان چاپ و انتشارات وارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، تهران، ۱۳۹۵ ش
- دورانت، ویل. تاریخ تمدن. مترجمان: امیرحسین آریان پور، فتح الله مجتبیایی، هوشنگ پیرناظر، نشر علمی و فرهنگی، تهران، ۱۴۰۲ ش
- الصادقی، احمد. عقل و هستی در اندیشه ابن عربی. مترجم: محمدرضا وصفی و مسعود انصاری نشر جامی، ۱۳۹۲ ش
- طباطبایی، محمد حسین. ترجمه تفسیر المیزان. مترجم: همدانی، محمدباقر. دفتر انتشارات اسلامی. قم ۱۳۷۵ ش
- _____ سنن النبی. پیام آزادی، تهران. ۱۳۸۱ ش
- قیصری، داود بن محمود. شرح فصوص الحکم. مؤسسه بوستان کتاب. قم. ۱۳۸۷ ش.
- مکارم شیرازی، ناصر. آشتیانی، محمدرضا. تفسیر نمونه، دار الکتب الاسلامیة، تهران، ۱۳۷۴ ش
- نیچه، فریدریش. حکمت شادان. مترجمان: جمال آل احمد، سعید کامران، حامد فولادوند، نشر جامی، تهران، ۱۴۰۱ ش
- نیچه، فریدریش. فراسوی نیک و بد. مترجم: سعید فیروزآبادی، نشر جامی، تهران، ۱۴۰۲ ش؛
- _____ فلسفه، معرفت و حقیقت. مترجم: مرادفرهادپور، هرمس، تهران، ۱۳۹۲ ش

هایدگر، مارتین. نیچه. مترجم؛ ایرج قانونی، نشر آگاه، تهران، ۱۴۰۳ ش

یونگ، کارل گوستاو. زندگی نامه من؛ خاطرات، خواب‌ها و تفکرات. مترجم: ذکا، بهروز. نشر پارسه. تهران. ۱۴۰۲ ش

_____ کتاب انسان و سمبولهایش. مترجم: سلطانیه، محمود. نشر جامی. تهران. ۱۴۰۳ ش.

_____ ناخودآگاه جمعی و کهن الگو. مترجمان: گنجی، فرناز. اسمعیل‌پور، محمدباقر. نشر جامی، تهران، ۱۴۰۱ ش

Refrencec

Ibn Arabi, Muhyiddin. (1968). Fusus al-Hikam. Beirut: Dar Ihya' al-Kitab al-'Arabi. (in Arabic)

----- (1987). Risalat al-Anwar, in Majmu'at Rasa'il Ibn Arabi. Beirut: Dar Ihya' al-Turath al-'Arabi. (in Arabic)

----- (1994). Al-Futuh al-Makkiyyah. Beirut: Dar al-Sadir. (in Arabic)

Al-Sadeqi, Ahmad. (2013). Reason and Being in the Thought of Ibn Arabi. Translated by Vosoughi, Mohammadreza; Ansari, Masoud. Jami Publishing. (in Persian)

Daniels, Norman. 2018. Reflective Equilibrium. In Stanford encyclopedia of philosophy (Fall 2018 Edition) , ed. Edward N. Zalta.

Durant, Will. (2023). The Story of Civilization. Translated by Aryanpour, Amirhossein; Mojtabaei, Fathollah; Pirnazir, Houshang. Tehran: Scientific and Cultural Publishing. (in Persian)

Hall, Calvin S. ,& Nordby, Vernon J. (2017). An Introduction to Jungian Psychology. Translated by Shahidi, Shahriar. Tehran: Pendar Taban. (in Persian)

Hassan Zadeh Amoli, Hassan. (2016). Supporter of Aspirations: A Commentary on Fusus al-Hikam. Tehran: Ministry of Culture and Islamic Guidance Publishing Organization. (in Persian)

----- (2020). Sharh al-'Uyun fi Sharh al-'Uyun. Qom: Bustan-e Ketab. (in Arabic)

Heidegger, Martin. (2024). Nietzsche. Translated by Ghanooni, Iraj. Tehran: Agah Publishing. (in Persian)

Ibn Kathir, Ismail ibn Umar. (1986). Al-Bidaya wa al-Nihaya. Beirut: Dar al-Fikr. (in Arabic)

Ibn Sa'd, Muhammad ibn Sa'd. (1989). Al-Tabaqat al-Kubra. Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah. (in Arabic)

Javadi Amoli, Abdollah. (2019). Woman in the Mirror of Divine Beauty and Glory. Qom: Esra Publications. (in Persian)

Jung, Carl Gustav. (2022). The Collective Unconscious and Archetypes. Translated by Ganji, Farnaz; Esmailpour, Mohammad Baqer. Tehran: Jami Publishing. (in Persian)

----- (2023). My Life: Memories, Dreams, Reflections. Translated by Zaka, Behrouz. Tehran: Parseh Publishing. (in Persian)

----- (2024). Man and His Symbols. Translated by Soltanieh, Mahmoud. Tehran: Jami Publishing. (in Persian)

Keith Chambers Guthrie, William. A History of Greek Philosophy. LONDON LONGMANS, GREEN, AND CO. 1881

Makarem Shirazi, Naser; Ashtiani, Mohammad Reza. (1995). Tafsir-e Nemuneh (The Exemplary Commentary). Tehran: Dar al-Kutub al-Islamiyyah. (in Persian)

Nietzsche, Friedrich. (2013). Philosophy, Knowledge and Truth. Translated by Farhadpour, Morad. Tehran: Hermes Publishing. (in Persian)

----- (2022). The Gay Science. Translated by Al Ahmad, Jamal; Kamran, Saeed; Fouladvand, Hamed. Tehran: Jami Publishing. (in Persian)

----- (2023). Beyond Good and Evil. Translated by Firoozabadi, Saeed. Tehran: Jami Publishing. (in Persian)

Qaysari, Dawud ibn Mahmud. (2008). Sharh Fusus al-Hikam. Qom: Bustan-e Ketab Institute. (in Arabic)

Rawls, John. 1980. Kantian constructivism in moral theory. The Journal of Philosophy 77

Samuels, Andrew; Shorter, Bani; Plaut, Fred. A Critical Dictionary of Jungian Analysis. Routledge. London. 1986

Tabataba'i, Muhammad Husayn. (1996). Translation of Tafsir al-Mizan. Translated by Hamadani, Mohammad Baqir. Qom: Islamic Publications Office. (in Persian)

----- (2002). Sunan al-Nabi. Tehran: Payam-e Azadi. (in Arabic)