

مطالعات اسلامی: فلسفه و کلام  
× × × × ×  
× × × × ×

× × × × ×

× ×

×

Email: arshad@ltr.ui.ac.ir

×

× × × × × × ×

Email: Zfateme22@yahoo.com

رؤیا به عنوان دریچه ورود به عالم غیب در آثار اکثر فلاسفه، متکلمین و عرفا مطرح شده و این امر، دلیل بر اهمیت مسئله رؤیا است. از میان فلاسفه و عرفا، صدرالمألهین شیرازی و ابن عربی به تفصیل به مباحثی پیرامون رؤیا پرداخته‌اند. ملاصدرا و ابن عربی در مسئله رؤیا، نقش گسترده‌ای برای عالم خیال و رابطه قوه خیال انسان با عالم خیال منفصل قائلند. ابن عربی، خواب و رؤیا را گسترده‌ترین پهنه فعالیت و خلاقیت خیال شمرده و از اصطلاحاتی نظیر «مثال مقید» و «مثال مطلق» در این مورد استفاده کرده است. به گفته ابن عربی و ملاصدرا، رؤیای صادق و مرگ هر دو، طرقتی برای کشف حجاب و انتقال به عالم بالاترند، لکن این کشف حجاب در خواب، موقت و گذرا و در مرگ دائمی است. رؤیا و ظهور آن و نحوه تعبیر رؤیاها، از دیگر مباحث مطرح در مسئله رؤیاست و ابن عربی و ملاصدرا، قائل به وجود رؤیای صادق و بی نیازی آن از تعبیرند. در مقابل، رؤیاهایی که حاصل محاکات متخیله‌اند، نیازمند به تعبیرند و اضغاث احلام که حاصل شیطنت‌های متخیله‌اند و اساس منشأیی ندارند، تعبیری ندارند، بلکه حاصل انحرافات مزاج می‌باشند. هدف از نگارش این مقاله مقایسه تطبیقی آراء این دو متفکر در مسئله رؤیا و استخراج وجوه مشترک و متفاوت آن‌ها در این موضوع فلسفی است.

رؤیا، خیال، مثال مطلق و مقید، ابن عربی، ملاصدرا.

مسئله «رؤیا» از دیر باز مورد توجه فلاسفه و حکما بوده است. ارسطو، بزرگ‌ترین فیلسوف یونان، دو رساله با عناوین «رساله احلام» و «رساله پیغمبری به وسیله رؤیا» در این خصوص نگاشته است. شاگردان و پیروان ارسطو (مشائیان) به این رسائل توجه خاصی مبذول داشته‌اند، به ویژه آنکه رؤیا و تعبیر آن، از مسائلی است که هم عامه و هم متفکران را در دو قرن پیش از میلاد و پانصد سال بعد از آن به خود مشغول داشته است. این دو رساله در فلسفه اسلامی تأثیر به‌سزایی داشته و از مآخذ اسلامی برای بیان جنبه فلسفی احلام و نبوت بوده است. از منظر این فیلسوف یونانی خواب، فقدان احساس است و رؤیا صورتی است که از قوه متخیله حاصل می‌شود و در هنگام خواب به سبب رهایی از اعمال بیداری، نیرومندتر می‌گردد (مدکور، ۷۶). نزد ارسطو، رؤیا به هیچ وجه جنبه الهی و قدسی ندارد و صرفاً صورت ذهنی‌ای است که به واسطه قوه خیال ایجاد می‌شود و هنگام خواب، بر اثر قطع رابطه نفس با فعالیت‌های زمان بیداری، ظرفیت آن افزایش می‌یابد. ارسطو پیشگویی پیغمبران در خواب را قبول ندارد و این اصل را که رؤیا وحی‌ای از جانب خداست، رد و به طور کلی، تنبه به واسطه خواب و رؤیا را انکار می‌کند، زیرا از نظر او رؤیا منحصر به گروه مشخصی نیست. عامه مردم نیز می‌توانند از این طریق دعوی ارتباط با غیب کنند و این چیزی است که کسی تسلیم آن نخواهد شد (همان، ۷۹).

عقیده ارسطو در رؤیا مورد توجه فلاسفه واقع شد. کندی رساله‌ای به نام «ماهیه النوم و الرؤیا» نوشته و به شدت تحت تأثیر افکار ارسطو در مورد خواب و رؤیا بوده است. وی در این رساله خواب را چنین تعریف می‌کند: «خواب، ترک استعمال تمامی حواس به وسیله نفس است. بنابراین وقتی نمی‌بینیم، نمی‌شنویم، نمی‌چشیم، نمی‌بویم و لمس نمی‌کنیم، بیمار هم نیستیم و بر طبیعت خویش قرار داریم، در خوابیم». کندی در تعریف رؤیا نیز چنین می‌نویسد: «رؤیا، کاربرد فکر به وسیله نفس و قطع کاربرد حواس است». وی خواب را نوعی اندیشیدن می‌داند که در آن، نفس آدمی آگاه و هشیار است و برای سکون و آرامش اعضای بدن و تجدید انرژی امری ضروری است. در باب رویا نیز وی از چهار گونه رؤیا سخن به میان می‌آورد:

- ۱- رؤیای خبر دهنده: در این نوع، امور پیش از وقوعشان بر فرد ظاهر می‌شود.
- ۲- رؤیای رمزی: چنانکه از نام این رؤیا مشخص است، اموری در آن دیده می‌شود که دلالت بر اموری دیگر دارند.
- ۳- رؤیای متضاد: رؤیایی که در آن اشیا و امور مشاهده شده بر ضد خود دلالت دارند.

۴- رؤیای نا صادق: رؤیایی که امور مشاهده شده در آن صادق نیستند. خواب‌های پریشان در زمره رؤیاهای گروه چهارم قرار دارند (فاخوری، ۳۸۹).

فارابی نیز بعد از کندی، نظریه ارسطو را پذیرفته و رؤیا را یکی از آثار قوه متخیله و نتیجه آن دانسته است. ارسطو در مسئله رؤیا می‌کوشد که خود را از تفسیرهای دینی دور نگه دارد، اما فارابی در این زمینه از وی فاصله می‌گیرد. او رؤیا را گشاینده باب نبوت و خواب را به مثابه دروازه ورود عقل فعال به حریم نفس انسانی می‌داند (فارابی، ۱۳-۱۱۲).

ابن سینا نیز مبحث رؤیا و خواب را درست مانند فارابی مطرح کرده و آن را مدخل ورود به بحث نبوت دانسته است (همان، ۸۴). از نظر ابن سینا، نفس آدمی در هنگام خواب فرصت می‌یابد که از خیالات جاری و اشتغالات روزمره رها شود؛ به عالم قدس صعود کند و به عالم غیب یا جواهر عالیه متصل شود. آنگاه، نقشی بر وجه کلی از غیب بر نفس او مرتسم می‌گردد و نفس، آن آگاهی را به حس مشترک می‌دهد. حس مشترک، آن نقش کلی را به کمک قوه متخیله، به طور جزئی ترسیم می‌کند (ابن سینا، ۱۶۴ و ۱۶۵).

ابو محمد غزالی نیز رؤیا را جزئی از نبوت می‌داند. وی در دو کتاب *جواهر الکلام* و *مشکوة الانوار* ذیل بحث خواص نبی، مسئله رویا و تعبیر آن را مطرح کرده و می‌نویسد: «... خواب درست جزئی از چهل و شش جزء نبوت است، لکن چگونه در مثال خیالی یافت می‌شود؟ پس هر که نا اهل را حکمت آموزد، در خواب چنین بیند که در بر گردن خوگ می‌بندد...» (غزالی، *جواهر الکلام*، ۵۹)؛ و در تبیین اینکه چگونه پیامبران، معانی را از ورای صور مشاهده می‌کنند، می‌نویسد: «در خواب نیاز به تأویل است. نسبت آنچه در خواب مکشوف است، به نبوت یک به چهل و شش است...» (همو، *مشکوة الانوار*، ۵۶).

شیخ شهاب‌الدین سهروردی نیز در مقوله خواب و رؤیای صادق، نظری موافق و مطابق با ابن سینا دارد. صدرالمآلهین نیز همانند ابن سینا، در آغاز بحث نبوت، مسئله رؤیا را به عنوان مقدمه ای مفید مورد بحث قرار داده است.

ابن عربی، عارف برجسته جهان اسلام نیز مانند فلاسفه در آثار خود از بحث رؤیا غافل نمانده و این بحث را به تفصیل بیان نموده است. به گفته وی خواب، یکی از مسائل مهمی است که حکما، متکلمین، فلاسفه و عرفا درباره حدوث آن، عقاید مختلف دارند. به عقیده حکما، خواب (نوم) حالتی است که عارض جانداران می‌شود و بر اثر آن از احساسات و حرکات ارادی باز می‌ماند. ولی به عقیده بسیاری، حواس باطنی از کار نمی‌افتد. در این حالت نفس به عالم خود متوجه می‌شود، زیرا نفس به عالم ملکوت اتصال معنوی دارد. آنچه مانع

توجه نفس به این عالم می‌شود، اشتغال آن به تدبیر بدن و مدرکات حسی است و در خواب، این تعلق گسسته می‌شود (ابن عربی، کتاب المسائل، ۱۵۳).

بر اهمیت مسئله رؤیا هنگامی افزوده می‌شود که در آیاتی از قرآن کریم، رؤیای صادقه و تأویل آن به صراحت پذیرفته شده است. در قرآن کریم آمده است: «(به خاطر بیاور) هنگامی را که یوسف به پدرش گفت: پدرم من در خواب دیدم که یازده ستاره، و خورشید و ماه در برابر من سجده می‌کنند» (یوسف: ۴)؛ و در ادامه همین سوره به رؤیای عزیز مصر اشاره می‌کند و می‌فرماید: «پادشاه گفت: من در خواب دیدم هفت گاو چاق را که هفت گاو لاغر آن‌ها را می‌خورند؛ و هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشکیده؛ ای جمعیت اشرف درباره خواب من نظر دهید، اگر خواب را تعبیر می‌کنید» (یوسف: ۴۳). در روایات متعددی نیز بر نقش رؤیا در نبوت تصریح شده است. از جمله: «عن ابی عبدالله (ع)، قال: الرؤیا علی ثلاثة وجوه: بشارة من للمؤمن و تحذیر من الشیطان و اضغاث احلام» حضرت امام صادق (ع) فرمودند: «رؤیا بر سه قسم است: بشارتی از خدا و حدیثی از نفس و تخویفی از شیطان»، و در اصول کافی آمده است که «رؤیا بر سه قسم است: رؤیایی از خداست و رؤیایی از ملک است و رؤیایی از شیطان است» (کلینی، ج ۸، حدیث ۶۱، ۹۰)؛ و در روایتی آمده است که رؤیای صادقه یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است «إن رؤیا المؤمن جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة» (صدرالدین شیرازی، شرح اصول الکافی، ۲۴۹).

با توجه به آنچه گذشت و نظر به اهمیت و نقشی که مسئله رؤیا در بحث نبوت دارد، این مقاله در پی آن است که آراء ابن عربی و صدرالمؤمنین شیرازی در بحث رؤیا را بررسی و تحلیل و سپس و وجوه اشتراک و افتراق بین آراء این دو متفکر جهان اسلام را تعیین نماید.

## ۱- تعریف رؤیا و علت وقوع آن

ابن عربی در تبیین ماهیت رؤیا می‌نویسد: انسان دارای دو حالت خواب و بیداری است و خداوند در هر دو حالت، ادراکی قرار داده است که به وسیله آن اشیاء را درک کند. آن ادراک در بیداری، حس و در خواب، حس مشترک نامیده می‌شود. هر چیزی را در بیداری مشاهده می‌کند، رؤیت نامیده می‌شود و هر چیزی را در خواب مشاهده می‌کند، رؤیا نام دارد.

به اعتقاد ابن عربی، خواب حالتی است که بنده از مشاهده عالم حس به شهود عالم برزخ انتقال پیدا می‌کند. پس هنگامی که انسان به خواب می‌رود، حواس باطنی او شروع به ادراک می‌کنند و چشم باطنی او، عالم خیال را مشاهده می‌نماید و آن عالم، کامل‌ترین عوالم است،

زیرا در این عالم، معانی تجسد می‌یابند؛ عرضیات به خود قائم می‌شوند؛ آنچه فاقد صورت است، صورت می‌یابد؛ محال ممکن می‌شود و قوه خیال شخص نائم هر طور بخواهد، در امور تصرف می‌کند. بنابراین، ادراکات انسان در نوم دو نوع است: ۱. اموری که صورت آن را عیناً در حس درک کرده است. ۲. اموری که اجزای صورت آن را به وسیله حس در نوم درک کرده است. اگر کسی در بیداری، چیزی را ندیده باشد، در خواب نیز نمی‌تواند ببیند. لذا، کسی که نقصی در حواس خود دارد و در بیداری عاجز از درک بعضی از محسوسات است، در خواب نیز نمی‌تواند آن را درک کند، زیرا انسان در خواب از قوه خیال استفاده می‌کند و قوه خیال نیز تابع حس است (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ۲، باب ۱۸۸، ۳۷۵).

ابن عربی در بیان چگونگی وقوع رؤیا می‌نویسد: خداوند، فرشته‌ای به نام «روح» دارد که موکل رؤیاست. این فرشته در زیر آسمان دنیا قرار دارد. در دست او صور اجسام است که رائی، نفس خود و غیر خودش و صور موجوداتی را که از آن صور حادث می‌شود، در آن می‌بیند. هنگامی که انسان به خواب می‌رود یا مکاشفه‌ای در او حاصل می‌شود یا به مقام فنا می‌رسد و یا واجد قوه ادراکی می‌شود، (همه این حالات) به خاطر آن است که روح لطیف انسان به مرتبه‌ای می‌رسد که محسوسات، حجابی برای او نمی‌شوند و نفس انسان با تمام قوایش، از نشئه محسوسات به نشئه خیال متصل منتقل می‌شود و آن فرشته به اذن خداوند، از خیال منفصل، صوری را که حق تعالی خواسته به خواب بیننده افاضه کند، به صورت اجسامی به او می‌نمایاند (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ۲ / ۳۷۸).

از نظر این عارف رؤیا دارای حال، محل و مکان است. حال رؤیا همان نوم است و نوم، غیبت از محسوسات ظاهری است که موجب آسایش می‌گردد، به خاطر خستگی ناشی از حرکتی که در حال بیداری حاصل شده است: «لرؤیا مکان و محل و حال فحالها النوم و هو الغیبة عن المحسوسات الظاهرة الموجبه للراحة لأجل التعب الذی کانت علیه هذه النشأه فی حال اليقظه من الحركة و إن کان فی هواها».

خواب دارای دو بخش است:

۱. بخش انتقال که در آن آسایشی یا دستیابی به مقصودی یا حتی افزایش خستگی یافت می‌شود.

۲. بخش آسایش ویژه که همان خواب ناب درست است.

بخش انتقال همان خوابی است که همراه با رؤیاست و در آن ابزارهای حسی، از ظاهر به باطن جابجا می‌شوند تا شخص آنچه را در خزانه خیال جای گرفته است، ببیند یعنی هم آنچه

حواس از محسوسات گرفته و به خیال سپرده است و هم آنچه قوه مصوره - که یکی از خدمتگزاران خزانه خیال است - تصویر کرده است، به دید نفس ناطقه درآید (همان، ۳۷۸).

حالت خواب، حالت انتقال است، زیرا در انتقال اول معانی با وجود تجردشان از مواد، به لباس مواد منتقل می‌شوند؛ مانند، علم که به صورت شیر خوراکی منتقل می‌شود و در انتقال دوم، حواس از ظاهر محسوس به این حضرت منتقل می‌شود. بخش دیگر از خواب، بخش آسایش ویژه است و آن، خوابی است که در آن رؤیایی مشاهده نمی‌شود و تنها آسایش و راحتی بدن است. اما محل رؤیا همین عالم عنصری است و رؤیا، محل دیگری جز عالم عنصری ندارد. پس فرشتگان خواب ندارند و محل برای نشئه عنصری حیوانی است؛ و محل رؤیا در علم الهی، دگرگونی‌هایی است که در صور تجلی (عالم) رخ می‌دهد. پس تمام اموری که ما در آن هستیم، رؤیای حق است: «فأما المحل فهو هذه النشأة العنصرية لا يكون للرؤيا محل غيرها فليس للملك رؤيا و إنما ذلك للنشأة العنصرية الحيوانية خاصة و محلها في العلم الإلهي الاستحالات في صور التجلي» (همان، ۳۷۹).

و محل رؤیا از نگاه این عارف، به شیپوری (شاخ) تشبیه شده است که سر آن، بالاتر و وسیع‌تر و پایین آن، باریک‌تر است. این شاخ، مکان رؤیاست. وقتی که از این شیپور خارج می‌شود، از مکان معلوم در عرف رؤیا خارج می‌شود. وقتی نائم از این شیپور خارج شد، در راحتی است و دیگر رؤیا نمی‌بیند: «و صورة مكانه... هو هذا صورة مكان الرؤيا و هو يشبه بالقرن و هو الصور أعلاه واسع و أسفله ضيق مقلوب النشء فإن الذى يلى الرأس منه هو الأعلى و هو الأوسع و الذى هو الأضيق منه هو الأسفل و هو الذى بعد عن الأصل فذلك القرن مكان الرؤيا فإذا خرج عن هذا الصور خرج عن مكان الرؤيا المعلومة في العرف. فلا يرى بعد هذا رؤيا لأنه لا تقوم به صفة نوم فهو في راحة الأبد» (همان).

از نظر ملاصدرا، رؤیا به معنی انتقال روح بخاری از ظاهر به باطن است. مراد از روح در این بحث همان جوهر بخاری است که مرکب قوای نفسانی است. این روح به سبب عروق و رگ‌ها به باطن بدن رسیده و گاهی در باطن حبس می‌شود و به دلیل کثرت حرکات و طلب استراحت اعضای بدن، در باطن اثر می‌گذارد و در این هنگام خواب بر فرد غلبه می‌کند (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۶۷).

از منظر این فیلسوف، نیاز به خواب و اصولاً وقوع خواب بیشتر ناشی از ضعف و سستی نفس است که حواس آن را مشغول و سرگرم نموده است. هنگامی که نفس از فعالیت بایستد، نفس مجالی برای اتصال به جواهر عقلی می‌یابد و آماده پذیرش صور از این جواهر می‌شود.

این امر ممکن است برای برخی از نفوس در بیداری حاصل شود و آن بر دو گونه است:  
الف- در حالت نخست، نفس به گونه ای قوی می‌گردد که حواس او را به خود مشغول نمی‌سازد، بلکه نیروی او هر دو طرف را فرا می‌گیرد و چنین شخصی هر دو طرف مافوق و مادون خویش را احاطه می‌کند، همچنان که بعضی از نفوس آنقدر قوی می‌گردند که هنگامی که در برخی از احوال، سرگرمیشان به حواس کم و ضعیف می‌گردد، بر جهان غیب مطلع و بعضی از امور آن جهان بر آن‌ها کشف و ظاهر می‌گردد و این، نوعی از نبوت است. به اعتقاد صدرا اگر متخیله، ضعیف باشد و چشم باطن قوی، آنچه که از جهان غیب بر او کشف شده، در حافظه‌اش باقی می‌ماند و این، وحی روشن است ولی اگر متخیله، قوی و سرگرم حکایت نمودن از صور موجود در حافظه باشد، این وحی نیاز به تأویل دارد، همان‌گونه که خواب نیاز به تعبیر دارد.

ب- حالت دوم، از چیره شدن مزاج خشک و گرم حاصل می‌شود، به طوری که برخی از نفوس به واسطه غلبه سودا، از محل‌هایی که حواس به آن‌ها وارد می‌شود بازداشته می‌شوند، یعنی در حالی که چشمانشان باز است، بی‌خبر از آنچه می‌بینند و می‌شنوند هستند و این حالت به خاطر توجه روح به ظاهر پدید آمده است و برای چنین نفوسی غیر ممکن نیست که از جهان غیب آنچه مناسب با آن‌هاست، بر زبانشان جاری گردد اما مانند آن است که از آنچه می‌گویند غافل و بی‌خبرند و این نوع بر دیوانگان و برخی از کاهنان هند و عرب قابل صدق است. در این حالت، آنچه از عالم غیب دیده می‌شود، نوعی نقصان است (صدرالدین شیرازی، شرح الاصول الکافی، ۴۳۸ و ۴۳۹).

از مباحث مطرح در این بخش دانسته می‌شود که از نظر هر دو متفکر رؤیا هنگامی حاصل می‌شود که نفس انسان از شواعل حسی فراغت یافته و حواس باطنی او شروع به فعالیت کنند و به مشاهده عالم خیال منفصل بپردازند، لکن مباحث ابن عربی در نحوه تبیین رؤیا بسیار مفصل‌تر از مباحث ملاصدراست، به طوری که ابن عربی برای خواب، حالت و محل قائل است و حال آن که در آثار ملاصدرا چنین مباحثی مشاهده نمی‌شود.

## ۲- عالم مثال و رؤیا

در عرفان ابن عربی، مسئله رؤیا مستقیماً با درک از عالم خیال ارتباط دارد. خیال در عرفان او کارکردهای بسیاری دارد. او جهان اندیشه خود را با اتکاء بر عالم خیال بنا می‌کند. از نظر او خیال غیر واقعی و بیهوده نیست، بلکه دارای حقیقتی والاست. وی معتقد است خواب یکی از

اموری است که از طریق عالم خیال راه می‌یابد. در خواب، موجوداتی را می‌بینیم که هر چند دارای قالب محسوسات مادی‌اند، ولی مادی نیستند. حکمت خواب از نظر وی، تنها برای این است که تک تک انسان‌ها عالم خیال را تجربه کنند: «از طریق خواب به وجود عالمی پی می‌بریم که هر چند مجرد است، ولی قالب محسوس دارد. خداوند، خواب را تنها به این دلیل در این عالم حیوانی قرار داده است که همه، حضرت خیال را مشاهده کنند و دریابند که عالمی دیگر شبیه عالم حسی وجود دارد (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۳/ ۱۹۸). به گفته وی، خداوند حضرت خیال را مانند پلی بین دو رودخانه حس و معنا قرار داده و خواب را محل عبور از این پل تقدیر کرده است (همان، ۲/ ۳۱۲).

ابن عربی در مباحث رؤیا از اصطلاحاتی نظیر «عالم مثال مطلق» و «عالم مثال مقید» استفاده می‌کند که به تبیین آن می‌پردازیم. به گفته شیخ اکبر، عالم مثال چون واسطه بین عالم مجردات و عالم ماده است، «عالم برزخ» نیز نامیده می‌شود. هر یک از ارواح کلی و جزئی، از عقول و نفوس مجرد و غیر مجرد بر حسب کمالات و درجاتشان، صورتی در عالم مثال دارند. اکثر مکاشفات ارباب مکاشفه در مورد امور عینی به این عالم مربوط است و اولین دریچه‌ای که از عالم غیب به روی انسان گشوده می‌شود، از همین عالم مثال است، چون عالمی است که صورت‌های اشیاء در آن موجود است. در این عالم است که افعال و اعمال نیک و بد انسان به شکل‌های مناسب خود در می‌آیند. بهره هر انسان از آن عالم، از طریق قوه خیال اوست که با آن خواب‌ها و رؤیاها را می‌بیند. عالم مثال به دو دسته تقسیم می‌شود:

الف- عالم مثال مطلق یا «خیال منفصل» که محتوی صورت‌های مقداری و محسوسی است که از یک سو شبیه به معانی مجردی است که در عالم معقول است و از سوی دیگر همانند موجودات خارجی در عالم محسوس است (ابن عربی، *الفتوحات المکیه*، ۱۱- ۳۱۲).

ب- عالم مثال مقید یا «خیال متصل» که مانند آینه‌ای در عقل انسانی است و صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. متخیله، قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مطلق مرتبط می‌کند و این گونه نیست که آنچه را که وجود ندارد بیافریند یا فقط صورت موجود محسوس را در ذهن حاضر کند. البته گاهی قوه مخیله صورت‌هایی را خلق می‌کند که هیچ مابازایی ندارد، زیرا این قوه در خواب و بیداری همواره در حرکت و نشاطی مستمر است. هرگاه حواس یا قوای دیگر روی آن اثر گذارند، وظیفه حقیقی خود را گم می‌کند و صورت‌های بدون مثال می‌آفریند، اما اگر کاملاً از تأثیر حواس و سایر قوای نفسانی برکنار باشد و به آخرین درجه نشاط خود برسد - که تنها در خواب رخ می‌دهد- صورت‌های عالم



مثال در آن منعکس می‌شود و رؤیای صادق تحقق می‌یابد، همان‌گونه که صورت اشیاء در آینه منعکس می‌شود و این، قوه ای از قوای قلب است، زیرا قلب کسی که در خواب است، شباهت بسیاری به نهی آرام از آب زلال دارد که صورت‌های تمام حقایق نورانی در آن باز تابیده می‌شود.

بنابراین از نظر ابن عربی خیال مقید، قوه متخیله انسان است و انسان در ادراکات خیالی، به خیال مطلق متصل می‌شود و حقایق را به واسطه اتصال به عالم وسیع خیال که لوح جمیع حقایق است، ادراک می‌نماید. از نظر ابن عارف، خیال مقید انسان نسبت به عالم مثال نظیر جداول کوچک به نهر عظیمی است، زیرا عالم مثال مطلق، منبع بزرگی است که قوای خیالی افراد انسان به آن اتصال دارد (ابن عربی، *الفتوحات المکیة*، ۲/۲۷۹).

ملاصدرا بر این عقیده است که خواب، پدیده ای است که طی آن نفس به نحوی خاص با عقول مجرد و یا عالم مثال پیوند می‌خورد. از نظر ابن فیلسوف، چگونگی اتصال نفس به عالم مثال و عقول مجرد چنین توضیح داده شده که روح هرگاه در باطن حبس گردد و حواس دچار رکود شود، مستعد اتصال به جواهر روحانی عقلی می‌شود که نقوش جمیع موجودات در آن حاصل است و یا مستعد اتصال به جواهر نفسی (برازخ علوی) می‌شود که صور مادیات در آن‌ها منقوش است و چون نفس به آن جواهر متصل گردد، نقوش صور اشیاء را که در آن جواهر است، قبول می‌کند (صدرالدین شیرازی، *الشنوهدالریویة*، ۴۶۷). لذا، ملاصدرا معتقد است که نفس انسان هنگام خواب می‌تواند به هر دو عالم عقول مجرد و عالم مثال متصل گردیده و نقوش صور اشیاء را بپذیرد. در شرح سخن صدرای می‌توان گفت که انسان‌ها علاوه بر بدن مادی، یک «شبه بدن» نیز دارد که برزخ بین روح و ماده است و به آن «بدن مثالی» می‌گویند. روح یا عقل یا نفس ناطقه در عالم بیداری، از بدن مادی و جسمانی استفاده می‌کند و در حالت خواب و رؤیا، بدن مثالی را به کار می‌گیرد. بعضی از ارواح در عالم خواب، با این بدن مثالی به عالم مثال وارد می‌شوند و بعضی از نفوس قوی‌تر و پاک‌تر، به این عالم مثال بسنده نمی‌کنند و به عالم عقول مجرد نیز وارد می‌شوند و این نفوس، قدرت ادراک مجردات و کائنات نوری را در عالم خواب پیدا می‌کنند.

همان‌طور که بیان گردید، در اندیشه ابن عربی، نفس انسان هنگام خواب، به عالم خیال منفصل، متصل می‌گردد و صورت‌های خیالی را در قوه خیال منعکس می‌کند، ولی ملاصدرا معتقد است که نفوس انسانی به فراخور مرتبه خود، با بدن مثالی به عالم مثال وارد می‌شود و نفوس مستعدتر، به عالم عقول راه یافته و مجردات را ادراک می‌کند.

### ۳- رابطه رؤیا و مرگ

بین مرگ و خواب شباهت‌های زیادی وجود دارد. در هر دو حالت، روح، تعلق خود را از بدن قطع می‌کند. با این تفاوت که در حال خواب تعلق روح به طور کامل قطع نمی‌شود. انسان ترکیبی از روح و جسم است. در واقع خواب، چهره ضعیفی از مرگ است و مرگ، نمونه کاملی از خواب. روح، گوهر غیر مادی است که ارتباط آن با جسم، مایه نور و حیات آن است. به هنگام مرگ، خداوند این رابطه را قطع می‌کند و روح را به عالم ارواح می‌برد. به هنگام خواب نیز روح را می‌گیرد اما نه آن چنان که رابطه به کلی قطع گردد. ابن عربی با اذعان به این مطلب، خواب را از احکام عوارض طبیعی می‌داند که بر مولدات عناصر عارض می‌شود، در نشئه اخروی چون مولدات عناصر وجود ندارد، خواب نیز معنی پیدا نمی‌کند و به همین دلیل است که ملائک و موجودات مافوق عناصر را خواب فرا نمی‌گیرد. انسان نیز همین که از این مرحله عنصری بگذرد و به مرحله اخروی برسد، دیگر خواب بر او عارض نخواهد شد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، باب ۹۹، ۱۸۳ و ۱۸۴). به گفته ابن عربی، گاهی انسان در خواب چیزهایی را می‌بیند که همان را فرد مکاشف در حال بیداری رؤیت می‌کند و فرد میت بعد از مرگ می‌بیند و آن، صورت اعمال است. بعضی انسان‌ها، این امر متخیل را به نحو محسوس مشاهده می‌کنند و بعضی با چشم خیالی در حال یقظه و یا مکاشفه و یا در خواب (همان، ج ۱، باب ۶۳، ۳۰۵).

ملاصدرا نیز مانند ابن عربی معتقد است که نفس در هنگام خواب، موقتاً حواس ظاهری را ترک می‌کند. این امر به سبب صعود بخارهای غلیظ از معده به دماغ صورت می‌گیرد. بنابراین، مرگ و خواب هر دو، ترک حواس ظاهری و شبیه به هم می‌باشند، با این تفاوت که در خواب این عمل به سبب امر خارجی بر نفس عارض می‌شود، در عین حالی که هنوز استعداد به کارگیری حواس هست، مانند کاتبی که فعلاً چیزی نمی‌نویسد. ولی در مرگ، با باقی ماندن حقیقت فرد، این استعداد کاملاً باطل می‌شود (صدرالدین شیرازی، تفسیر القرآن الکریم، ۱۴/۱۰۳-۱۰۰). دیگر تفاوت خواب و مرگ از نظر ملاصدرا این است که انسان در حالت خواب به دلیل فتوری که عارض بر وی می‌شود، نمی‌تواند از حواس ظاهری خود استفاده نماید ولی در عین حال در آن هنگام هم می‌بیند، هم می‌شنود و هم سایر مدرکات را داراست، ولی این امر به واسطه اعضای محسوس و جوارح خارجی او نیست، بلکه نفس انسان بذاته حیات دارد و سمیع و بصیر است و سایر ادراکات را داراست و این حواس ظاهری حجاب و مانع استعمال مشاعر درونی نفس می‌شوند. به همین دلیل است که هنگام جدا شدن از حواس

ظاهری به علت مرگ طبیعی یا ارادی، نفس می‌تواند به ادراکات باطنی راه یابد (همان، ۹۴). ملاصدرا می‌نویسد خواب و مرگ در باقی بودن مدرکات باطنی نفس ناطقه مانند «عقل»، «وهم» و «خیال» مشترکند و انسان نیز بر حسب تقسیم بندی مذکور دارای سه عالم است و بر حسب غلبه هر کدام از این حواس، در یکی از عوالم ثلاث قرار می‌گیرد. انسان به واسطه حس، در نشئه اول و عالم دنیا واقع و به صورت‌های حسی نائل می‌شود و به واسطه قوای باطنی جزئی، در نشئه دوم و عالم خیال و وهم قرار می‌گیرد مانند خواب دیدن که در عالم صور برزخی است (همان، ۱۰۳).

ملاصدرا در شرح اصول کافی، خواب را نخستین مرتبه از مراتب آخرت می‌داند و چنین بیان می‌کند: «دنیا، عالم شهادت و ملک و آخرت، جهان غیب و ملکوت است و (متناظر با این عوالم)، انسان از دو بخش ترکیب یافته است: بدن عنصری که از عالم دنیاست و روح که از عالم آخرت است. آخرت دارای درجات بسیاری است که برخی از درجات بر دیگری برتری دارد... و نخستین درجه از درجات آخرت، حالت خواب است و سپس حالت مرگ و پایان آن، بعث و برانگیختن است. پس خواب، نوعی بازگشت به آخرت است...» (صدرالدین شیرازی، شرح الاصول الکافی، ۴۲۵).

صدرالمثلهین در پاسخ به این پرسش که فرآورده تخیل در رؤیا (در جهان طبیعی) چه تفاوت و مشابهتی با فرآورده خیال در آخرت دارد، می‌گوید: «وجه مشابهت میان آن‌ها این است که آنچه در خواب دیده می‌شود، مزاحم هیچ یک از هستی‌های این جهان نیست، زیرا شخص در خواب چه بسا افلاک بزرگ و کوه‌های بلند می‌بیند که با آنچه در این عالم است، مزاحمت ندارد... به همین سان، تزاممی میان آنچه انسان بعد از مرگ می‌بیند، با اجسام این عالم نیست. اما وجه مفارقت ذاتی میان آن‌ها این است که سرای آخرت و صورت‌های واقع در آن موجوداتی عینی هستند که از جهت نیرومندی و شدت تأثیر، برتر از موجودات (عینی) این عالم هستند، چه رسد به صورت‌هایی که در خواب مشاهده می‌شود. نسبت جهان هستی به این جهان همچون نسبت بیداری به خواب است، چنانکه در گفتار رسول (ص) آمده است: "مردم در خوابند پس چون بمیرند بیدار شوند" (اعوانی، ۲۹-۴۲۸). وی در این عبارات نیز تلویحاً به وجوه اشتراک و افتراق رؤیا و مرگ پرداخته است.

#### ۴- اقسام رؤیا

از نظر ابن عربی، سه نوع رؤیا وجود دارد:

۱. رؤیایی که ناشی از اشارات الهی و صادقه است و توسط ملکی بر قلب فرد افاضه می‌گردد (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ج ۲، باب ۱۸۸، ۷۷-۳۷۵). به گفته وی، رؤیای صادقه آن است که هر چه انسان در خواب مشاهده می‌کند در بیداری همان باشد. خواب انبیا از این نوع است و از این طریق، عالم خیال واسطه انتقال انسان از عالم ماده به عالم مجردات و باطن و مخزن علم الهی می‌گردد. البته صورتی که نائم در خواب دیده است، باید با صورتی که در عالم واقع و نفس الامر موجود است، تطبیق داده شود، همان‌طور که شیر خوراکی در خواب به علم تعبیر می‌شود (ابن عربی، کتاب المسائل، ۱۰۰-۹۹). از نظر وی، رؤیای صادقه در واقع مرتبه نازله از وحی است و می‌توان گفت آغاز وحی است (ابن عربی، الفتوحات المکیه، ۲/۳۷۶).

۲. رؤیایی که حاکی از القائنات شیطانی است.

۳. رؤیایی که حاکی از حس مشترک و خیال است و ادراکات آن از عالم محسوس می‌باشد که در حس مشترک و خیال مضبوط است و به تعبیر دیگر، خوابی که از با خود سخن گفتن شخص است (همان، ج ۲، باب ۱۸۸، ۳۷۵).

ابن عربی درجات رؤیا را به حدیثی از پیامبر اکرم (ص) استناد می‌دهد و می‌گوید: ابن باجه از ابوهریره روایت کرده است که پیغمبر (ص) فرمود: «رؤیا بر سه قسم است: بشارتی از خدا و حدیثی از نفس و تخویفی از شیطان».

ابن عربی در ادامه، منشأ ظهور رؤیا را مطرح کرده، می‌نویسد: ظهور نوع اول رؤیا، بستگی به آمادگی، استعداد معتدل، پاکی محل و پاکیزگی نفس خواب بیننده دارد، تا با چنین استعدادی، آگاهی‌های الهی و آشکار شدن‌هایی روحانی و معنوی‌ای را که به او می‌رسد، به واسطه صورت‌های مثالی دریافت نماید. قسم دوم خواب و رؤیا، نتیجه انحرافات مزاحی و تیرگی‌های نفسانی و تباهی کیفیت مغزی است. قسم سوم رؤیا، ناشی از صفاتی است که بر نفس خواب بیننده - در حال خواب دیدن - غلبه می‌کند. (صدرالدین قونوی، ۷۴-۷۵)

ابن عربی به تبع تقسیم بندی رؤیا، به انواع ظهور رؤیاها می‌پردازد. به گفته او آنچه که در خواب و رؤیا دیده می‌شود، خواه به صورت اصلی و واقعی باشد و خواه به صورت غیر اصلی، به چهار صورت ظاهر می‌شود:

۱- با قصد و اراده بیننده خواب و رؤیا (رائی) است. مانند ظهور ملک بر انبیا در صورتی از صور و یا مانند ظهور عرفای کامل بر بعضی از افراد صالح در صورتی غیر صور اصلی خودشان که در این نوع از خواب، رائی به مقصود خود علم دارد.

۲- با قصد و اراده کسی است که در خواب و رؤیا دیده می‌شود (مرئی). در این نوع از رؤیا، آن کسی که در خواب دیده شده است، نسبت به رؤیا و خواب آنکه او را در خواب دیده است، علمی ندارد. حتی خود بیننده خواب هم نسبت به آنچه که در خواب دیده است، علمی ندارد، مگر پس از آنکه آن را در جهان خارج رؤیت کند. مانند ظهور روحی از ارواح ملکوی و انسانی که به طور کامل پایین بیاید و در عالم خودش تصرف کند تا معنی‌ای از معانی‌ای را که به او مربوط است، کشف کند. این نوع از رؤیا، مناسب‌ترین و کامل‌ترین نوع از رؤیای صادقه است، زیرا آنچه را که در خزانه خیال است بدون واسطه ادراک می‌کند. رؤیای حضرت یوسف (ع) از این نوع رؤیاست، زیرا حضرت یوسف (ع) وقتی که برادرانش را به صورت کواکب و پدر و خاله‌اش را به صورت خورشید و ماه می‌بیند، قبلاً چنین خواب و رؤیایی را اراده نکرده بود و برادرانش و پدر و خاله‌اش هم که در خواب او آمده بودند، آن‌ها هم اطلاعی از این خواب نداشتند و چنین اراده‌ای نکرده بودند. چون یوسف (ع) و آن‌ها درباره این رؤیا چیزی نمی‌دانستند، این رؤیا از جهت «مرئی» هم نبود ولی یوسف (ع) به خاطر استعدادش آن را در خزانه خیال مشاهده کرد. به همین دلیل است که وقتی حضرت یعقوب (ع) از این رؤیا مطلع می‌شود، ارزش آن را درک و آن را تصدیق می‌کند و به یوسف می‌گوید: «فرزندم خوابت را برای برادرانت مگو، چون درباره تو نبرنگ می‌کنند» (یوسف: ۵).

۳- با قصد و اراده هر دو، هم خواب بیننده (رائی) و هم آن کسی که در خواب دیده شده (مرئی)؛ مانند ظهور جبرئیل برای پیامبر اسلام (ص).

۴- بدون قصد و اراده خواب بیننده (رائی) و آنکه در خواب دیده شده (مرئی) مانند اینکه شخصی در خواب بدون قصد و اراده، شخص دیگری را در خواب ببیند (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۷۹/۲-۳۷۷).

به طور کلی، شیخ اکبر معتقد است که صورت‌هایی که برای خواب بیننده تمثیل می‌یابد، اشیاء و موجوداتی هستند که در عالم حس و بیداری، خواب بیننده با آن‌ها مصاحب و همدم بوده و آثار صفات و احوالی است که در آن وقت بر وی غالب شده است و به حسب درجات اعتدال و انحرافات طبیعی و معنوی که اختصاص به صفات و گرایش‌ها دارد، زیبا و زشت ظاهر می‌شوند. اگر باطن انسان به طور کامل از ظواهر و تعلقات و خاصیات افعال و صفاتی که زمانش به شخص نزدیک است خالی باشد، آگاهی بیشتری نسبت به آنچه در باطن خود بر آن اطلاع یافته حاصل می‌شود (صدرالدین قونوی، ۷۷-۷۳).

ملاصدرا، رؤیا را به دو قسم تقسیم می‌کند:

۱- رؤیای صادق: هنگامی که نفس به جواهر روحانی عقلی متصل شود، می‌تواند صور تمامی اشیاء، به ویژه صوری را که مناسب با اهداف اوست، بپذیرد. اگر این صورت‌ها، صورت‌های جزئی باشند، به وسیله حافظه، با همان صورت خود، در نفس باقی می‌مانند و قوه متخیله در آن‌ها تصرفی ندارد. خوابی که مشتمل بر چنین صوری باشد رؤیای صادق نامیده می‌شود (صدرالدین شیرازی، شرح الاصول الکافی، ۴۳۶).

۲- اضغاث احلام (خواب‌های بی‌اصل): خوابی که مشتمل است بر صوری که نفس انسانی با شیطنت و اضطراب قوه متخیله ترسیم می‌کند و این صور، صرفاً ناشی از ایجاد نفس است و اصل و منشأ دیگری ندارد. این صورت‌ها، فاقد وجود عینی و ناشی از احوال بدن و مزاج آن است. در این حالت، نفس ضعیف شده و آمادگی اتصال به جواهر روحانی را ندارد (صدرالدین شیرازی، الشواهد الربوبیه فی مناهج السلوکیه، ۴۰۵).

بدین ترتیب، به عقیده ملاصدرا، متخیله پیوسته صوری را که اصلاً موجود نیستند اختراع و حکایت می‌کند و این صور در قوه حافظه مانده و وقتی انسان بیدار می‌شود، آنچه را در خواب دیده به یاد می‌آورد. برای حکایت نمودن متخیله از این صور، علل و اسبابی از قبیل حالات بدن (یعنی سالم بودن و نبودن آن) و مزاج وجود دارد. پس، اگر صفرا بر مزاج غلبه یابد، متخیله با اشیاء زرد از آن حکایت می‌کند و اگر گرمی بر آن غلبه یابد، اشیاء را به صورت آتش و حمام داغ حکایت می‌نماید و اگر رطوبت بر آن غالب گردد، به صورت برف و زمستان و اگر سودا بر آن غلبه کند، اشیاء را به صورت سیاه و امور ترسناک حکایت می‌نماید. از نظر صدرا، علت نقش بستن صورت آتش (به هنگام غلبه گرمی) در تخیل، این است که حرارت می‌تواند خیلی زود سببی برای حادث شدن آتش باشد. به طور کلی، اگر شی‌ای قابلیت تأثیر پذیری از شیء دیگری را داشته باشد، از آن شیء، آنچه را با جوهر و طبع آن مناسب است، می‌پذیرد اما چون متخیله جسم نیست، خود حرارت را نمی‌پذیرد بلکه از حرارت، آنچه را مناسب با طبعش است می‌پذیرد و آن، صورت گرم است (صدرالدین شیرازی، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، ۱۴۸؛ همو، شرح الاصول الکافی، ۴۳۸).

سؤالی که ممکن است اینجا مطرح گردد، این است که با توجه به اینکه از نظر ملاصدرا و ابن عربی رؤیا دارای مراتب و درجاتی است و ظهور رؤیا متناسب با این درجات، متفاوت است، نحوه تعبیر این رؤیاها به چه کیفیتی می‌باشد.

## ۵- نحوه تعبیر رؤیاها

از منظر ابن عربی، با توجه به اینکه صور جمیع کائنات از ازل تا ابد در علم حق و عقول و

نفوس سماوی موجود است، برخی از آن صور، در نفس انسانی منطبع می‌گردد و از نفس ناطقه در حس مشترک می‌افتد و متصرفه، آنها را از حس مشترک دریافت می‌کند و بر حسب کیفیت مزاج بر آن صور، لباس‌های مختلف می‌پوشاند و از این رو خواب محتاج تعبیر است. منتها خواب درجاتی دارد که برخی حقیقت محض است و نیاز به تعبیر ندارد و آن رؤیایی است که متخیله در آن تصرف نکرده باشد. آنچه متخیله در آن تصرف کند، محتاج تعبیر است. از نظر ابن عربی، اضغاث احلام که تنها انشاء متخیله است، گزارش و تعبیری ندارد (ابن عربی، کتاب المسائل، ۱۵۴). از نظر وی، تعبیر رؤیا به حال رائی و مرتبه و مقام او و حال مرئی و زمان و مکان او بستگی دارد و ابن عربی برای روشن شدن اینکه کدام رؤیا را باید تأویل کرد و کدام یک نیازی به تعبیر و تأویل ندارد، داستان رؤیای حضرت ابراهیم (ع) و تقی بن مخلد و رؤیای پیامبر (ص) را مطرح کرده و به جنبه‌های مختلف آن پرداخته است. وی می‌نویسد خداوند حضرت ابراهیم (ع) را برای آن آزمایش کرد تا معلوم شود که آیا آن حضرت، علم تعبیر را به مقتضای محل رؤیا می‌داند یا نه. اما مشخص گردید که ابراهیم (ع) این نوع تعبیر را نمی‌داند، زیرا رؤیای خود را تصدیق کرد و با این آزمایش، خداوند به او ثابت کرد که موطن خیال نیاز به تعبیر دارند. چون این معانی دائماً به صورت‌های حسی و مثالی ظاهر می‌شوند اما نباید به صورت‌های حسی آنها اکتفا کرد، بلکه باید مقصود از آن صورت‌ها را شناخت تا با ظاهر آنها از باطنشان غافل نشد.

ابن عربی در داستان تقی بن مخلد می‌گوید: وی در خبری شنیده بود که پیامبر (ص) فرمود: «هر کس مرا در خواب ببیند مانند آن است که در بیداری دیده است و شیطان نمی‌تواند به صورت من ظاهر شود»؛ لذا ایشان وقتی در خواب دید که پیامبر (ص) به او شیر داد و او آن را خورد، خواب خود را تصدیق کرد و دیگر آن را تعبیر نکرد. لذا بلافاصله شیر را قی کرد و با این کار از آن علم محروم گردید، چون خداوند او را از علم بسیار منع کرد. در حالی که اگر آن را تعبیر می‌کرد، آن شیر، علم بود و به اندازه ای که از آن خورده بود، به همان اندازه از علم برخوردار می‌شد. اما پیامبر (ص) به دلیل آن که به موطن رؤیا آگاه است و به مقتضای تعبیر، اطلاع دارد و می‌داند که رؤیا را باید تعبیر کرد، خواب خود را تعبیر کرد و شیری را که در خواب دیده بود به علم تأویل فرمود. چنانکه می‌فرماید: در خواب برای آن حضرت قدح شیری آوردند. آن حضرت شیر را خورد و باقیمانده آن را به عمر داد. گفتند یا رسول الله چه تأویل می‌فرمایند؟ فرمود: به علم تأویل کردم (ابن عربی، الفتوحات المکیة، ۳/ ۳۷۶). لکن در فص اسحاقی فصوص الحکم نظری متفاوت از ابن عارف دیده می‌شود. وی می‌نویسد: «هر

رؤیایی محتاج تعبیر است و تعبیر آن را تنها کسانی می‌دانند که متصل به علم الهی‌اند، زیرا رؤیا، از عالم خیال ناشی شده است. بنابراین، برای تطبیق آن با عالم حس محتاج تعبیر می‌باشد (ابن عربی، فصوص الحکم، ۸۶).

از نظر ملاصدرا، نفس ناطقه فی حد ذاته مستعد دریافت صور معقول از مبادی عالیه است؛ اما در بسیاری از مواقع، موانعی نفس را از اتصال به منابع معرفت باز می‌دارد. اشتغال به امور حسی و داده‌های حواس یکی از این موانع است. ملاصدرا برای رفع این حجاب اسبابی را ذکر می‌کند:

- ۱- صفای نفس به حسب فطرت
- ۲- انزجار نفس از عالم ماده از طریق ریاضت‌های علمی و عملی
- ۳- موت ارادی که مخصوص اولیای الهی است
- ۴- موت طبیعی که موجب کشف حجاب برای همه انسان‌هاست
- ۵- خواب که با مرگ برادری می‌کند

هنگامی که در خواب، نفس از شواغل حسی و تفکر در مورد داده‌های حواس رها می‌شود، برای اتصال به جواهر عقلانی و نیز نفوس فلکی که صور جزئیات را در خود دارند، مستعد می‌گردد و بدین صورت، صوری از آن‌ها در آینه نفس منتقش می‌گردد. این صور یا عیناً در حافظه می‌مانند و هنگام بیداری به خاطر آورده می‌شوند که در این صورت، رؤیا صریح خواهد بود و محتاج تعبیر نیست و یا اینکه قوه متخیله، به خاطر غلبه‌ای که بر ادراکات دارد، آن‌ها را به صورت دیگری (مناسب و یا غیر مناسب) محاکات و شبیه‌سازی می‌کند و در این صورت، رؤیا محتاج تعبیر است. مثلاً علم را به شیر و دشمن را به مار تبدیل می‌کند و علت آن این است که از منظر این فیلسوف، هر معنی عقلی که در عالم ابداع واقع است، به اعتبار تطابق عوالم، صورت طبیعی‌ای در عالم کون دارد. برای مثال علم، از اشیایی است که نفس به وسیله آن تقویت می‌یابد و هنگامی برای انسان حاصل می‌شود که زواید و اختلافاتی که حس ادراک می‌نماید، از نفس حذف شده باشد و شیر، غذای لطیف برای بدن است و به همین دلیل، شیر به علم تعبیر می‌شود و به طور کلی تعبیر در رؤیت هر صورتی، مختلف و به قرینه‌ای محتاج می‌باشد. حال اگر محاکات قوه متخیله با تناسب صورت گرفته باشد، تعبیر آن آسان است و اگر محاکات مناسب نباشد، تعبیرش دشوار و در برخی موارد غیر ممکن خواهد بود. در مواردی نیز هنگام خواب، نفس به واسطه قوه متخیله، صوری را خلق می‌کند که هیچ اصل و مابه‌ازائی ندارند. ایجاد این صور، شیطنت و بازی گوشه‌ی قوه متخیله است و چنین



صوری غیر قابل تعبیرند. این قبیل رؤیاهای، اضغاث احلام و خواب‌های بی اصل هستند (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۱؛ همو، شرح الاصول الکافی، ۴۳۷).

صدرالدین شیرازی همچون ابن عربی معتقد است احوال خواب بیننده (رائی) در تعبیر رؤیا مؤثر است. به گفته وی، اگر نفس رائی، عالی و متصل به عالم عقلی یا عالم نفس سماوی باشد، آنچه در خواب می‌بیند یا خود آن امر عقلی است یا مثال حقیقی آن است؛ و اگر نفس او سفلی و متعلق به دنیا باشد، بیشتر آنچه در خواب می‌بیند، صرف صور خیالی است که خالی از معنی است. وی در توجیه کلام خود متذکر می‌گردد که نفس انسان دارای دو وجه است: وجهی به عالم غیب و آخرت، و وجهی به عالم شهادت و دنیا. اگر جنبه قدسی و غیبی در نفس غالب گردد، بر او حقیقت برخی از امور ظاهر می‌گردد ولی آنچه از جانب شهادت برای نفس ظاهر می‌شود، صور متخیله است (صدرالدین شیرازی، المبدأ و المعاد، ۴۷۰).

بدین ترتیب از نظر ابن عربی (در برخی آثارش) و صدرالدین شیرازی، رؤیای صریح نیازی به تعبیر ندارد، ولی آن دسته از رؤیاهایی که از طریق حکایت نمودن قوه متخیله حاصل می‌شود، نیاز به تعبیر دارد. از نظر هر دو، اضغاث احلام و رؤیاهای کاذب که حاصل شیطنت قوه متخیله است و اصل و منشأ ندارد، قابل تعبیر نیست.

### ۶- ملاک و معیار صحت رؤیا

از نکات مورد توجه در این بخش، ملاک و معیار صحت رؤیا از نظر ابن عربی و صدرالدین شیرازی است. به گفته ابن عربی، صحت و درستی خیال انسان و مناماتی که برای او حاصل می‌گردد، موجباتی دارد که بعضی از آنها ناشی از مزاجند و بعضی دیگر ارتباطی به مزاج ندارند. آنچه اختصاص به مزاج دارد، صحت و سلامتی مغز است (آشتیانی، ۴۹۴). منظور وی از صحت مزاج و عدم اختلال قوای مغز این است که هرکس بر خیالش صفات تقیدی و احکام انحرافات اخلاقی و مزاجی غالب باشد، اصل خیال خویش را از عالم مثال ادراک نمی‌کند و از روی علم و شهود به آن اتصال نمی‌یابد. ابن عربی عواملی مثل تیرگی درون خواب بیننده، انحراف مزاج، تباهی کیفیت مغزی و آشفتگی حالات حسی او مانند دروغ گفتن، بد رفتاری و فرو رفتن در امور پست را در پراکندگی رؤیا و عدم صحت آن مؤثر می‌داند. چنانکه رسول خدا (ص) می‌فرماید: «راست خواب بیننده‌ترین شما راستگوترین شمایند». عوامل خارج از مزاج، عبارت است از بقای حکم اتصال بین خیال انسان و بین عالم مثال از روی علم و مناسباتی محقق و ثابت که اقتضای اتحاد او را با عالم مثال دارد. ابن عربی در ادامه



۴- به اعتقاد ایشان، رؤیاهای دارای اقسام و مراتبی است و تعبیر هر رؤیا متناسب و متنظر با مرتبه آن رؤیاست: رؤیای صادق نیازی به تعبیر ندارد ولی آن دسته رؤیاهایی که از طریق حکایت نمودن قوه متخیله حاصل می‌شود، نیاز به تعبیر دارد. از نظر هر دو، اضغاث احلام و رؤیاهای کاذب، حاصل شیطنت قوه متخیله‌اند و قابل تعبیر نیستند. البته از نظر هر دو، احوال خواب بیننده (رائی) و استعداد و قابلیت هر یک از نفوس در ارتباط با عوالم غیب، در نحوه تعبیر رؤیا مؤثر است.

۵- ملاک صحت رؤیا از منظر ابن عربی، صحت مزاج و شدت اتصال و فنای قوه خیال خواب بیننده در عالم مثال مطلق است، لکن در اندیشه صدرالدین شیرازی، اتصال به عالم عقول ملاک صحت رؤیاست.

## منابع

- قرآن کریم، با ترجمه مکارم شیرازی  
آشتیانی، جلال‌الدین، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم شیخ اکبر محیی‌الدین عربی، با مقدمه هانری کرین، تهران: باستان، ۱۳۸۵ ق.  
ابن سینا، حسین بن عبد ، الاشارات و التنبيهات، به اهتمام محمود شهایی، تهران: انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۹.  
ابن عربی، محمد بن علی، فصوص الحکم، تعلیقه ابوالعلاء عقیفی، تهران، انتشارات الزهراء، ۱۳۷۰.  
\_\_\_\_\_، الفتوحات المکیه، بیروت، دار صادر، بی تا.  
\_\_\_\_\_، کتاب المسائل، ترجمه و تعلیق محمد دامادی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۷۰.  
اعوانی، شهین، «صدرالدین شیرازی و مسئله نفس و معاد»، مجموعه مقالات صدرالدین شیرازی، تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا، چاپ اول، ۱۳۸۳.  
صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم ، الشواهد الربوبیه فی مباحث السلوکیه، تصحیح و تحقیق و مقدمه مصطفی محقق داماد، تهران: حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۸۲.  
\_\_\_\_\_، المبدأ و المعاد، قدمه و صححه الاستاذ السید جلال‌الدین الآشتیانی، قم: مطبعه مکتب الاعلام الاسلامی، ۱۴۲۲ ق.  
\_\_\_\_\_، المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه، تصحیح، تحقیق و مقدمه محمد خامنه‌ای، تهران: بنیاد حکمت اسلامی صدرا، ۱۳۷۸.

- \_\_\_\_\_، شرح اصول الكافي (كتاب فضل العلم و كتاب الحجج)، تصحيح محمد خواجه‌جوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ۱۳۶۷.
- \_\_\_\_\_، تفسیر القرآن الکریم، قم: بیدار، ۱۴۱۱ ق.
- صدرالدین قونوی، محمد بن اسحاق، الفکوک فی اسرار مستندات حکم الفصوص، مقدمه و ترجمه و تصحیح محمد خواجه‌جوی، تهران: انتشارات مولی، ۱۳۷۱.
- غزالی، ابومحمد، جواهر الکلام، ترجمه حسین خدیو جم، تهران: انتشارات اطلاعات، چاپ سوم، ۱۳۶۵.
- غزالی، محمد بن محمد، نور و ظلمت: ترجمه مشکاه الانوار، مترجم زین‌الدین کیانی‌نژاد، تهران: انتشار، ۱۳۶۳.
- فاخوری، حنا، تاریخ فلسفه در جهان اسلامی، ترجمه عبدالحمید آیتی، تهران: انتشارات علمی فرهنگی، ۱۳۷۷.
- فارابی، محمد بن محمد، آراء اهل المدینه الفاضله، تحقیق البیر نصری نادر، بیروت: دار المشرق، ۱۹۸۶.
- ۴.
- کلینی، محمد بن یعقوب، الاصول من الکافی، تهران: دارالکتب الاسلامیه، ۱۳۶۳.
- مدکور، ابراهیم بیومی، درباره فلسفه اسلامی، روش و تطبیق آن، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: امیرکبیر، ۱۳۶۰.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی