

تأویل رویا و مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی آن در عرفان اسلامی

* احمد سعیدی

** محمدحسین گیلانپور

چکیده

در عرفان اسلامی، مباحث بسیاری درباره رویا و تأویل و تعبیر آن وجود دارد. از نظر عارفان مسلمان، جهان (عالم کبیر) و انسان (عالم صغیر)، مراتب و لایه‌های متعددی دارند که با یکدیگر متطابق و متناظرند. یکی از مراتب عالم کبیر، عالم مثال منفصل یا مطلق و مرتبه انسانی متناظر با آن مثال متصل یا مقید است و رویا همیشه به این دو مرتبه مربوط می‌شود. رویا اگر در مثال منفصل دیده شده باشد، بدون تعبیر صادق خواهد بود؛ در حالی که در مثال متصل، فقط با تعبیر می‌تواند صادق باشد. غیر از موطن رویا، عوامل دیگری مانند زمان و مکان دیده شدن رویا، بیننده رویا (رائی) و اعتدال مزاجی او، آنچه در رویا دیده شده است (مرئی) و ویژگی‌های آن نیز در نوع رویا تأثیرگذارند و باید برای تعبیر و تأویل رویا در نظر گرفته شوند.

کلیدواژه‌ها: رویا، تأویل، تعبیر، مثال منفصل، مثال متصل.

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی
رتال جامع علوم انسانی

* عضو هیئت علمی مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی (ره). (ahmadsaeidi67@yahoo.com)

** دانشجوی دکتری جامعه المصطفی العالمیه.

تاریخ دریافت: ۹۶/۰۹/۰۶؛ تاریخ پذیرش: ۹۷/۰۲/۱۸.

آیات و روایات بسیاری درباره حقیقت رویا و تعبیر و تأویل آن وارد شده‌اند: دستور ذبح حضرت اسماعیل علیه السلام در رویا به حضرت ابراهیم علیه السلام ابلاغ می‌شود (صافات / ۱۰۲)؛ حضرت یوسف علیه السلام در کودکی با رویایی متوجه می‌شود که به مقام شامخی دست خواهد یافت (یوسف / ۴-۶) و در زندان مصر، رویای زندانیان را تأویل می‌کند (یوسف / ۳۶-۴۱) و در پی تأویل رویای عزیز مصر، از زندان رها می‌شود (یوسف / ۴۳-۵۴)؛ پیامبر گرامی اسلام صلی الله علیه و آله در رویایی حق و صادق می‌بیند که مسلمانان با خاطری آسوده وارد مسجدالحرام می‌شوند (فتح / ۲۷) و ... همچنین براساس برخی احادیث، رویا یک چهل و ششم از نبوت است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۵/۵۸)، آغاز وحی به رسول گرامی اسلام صلی الله علیه و آله با رویای صادق بوده است (همان، ۱۴۸/۱۸) و ...؛ پس می‌توان گفت نگاه شریعت به رویا و تأویل آن ویژه است. اگرچه تقریباً همه انسان‌ها هر روز با این مسئله روبه‌رو هستند، همچنان یکی از پدیده‌های مبهم و کم‌وبیش ناشناخته است. عام‌ترین پرسش‌ها در این زمینه به ماهیت رویا، نحوه تأویل و تعبیر آن مربوط می‌شود: ماهیت رویا چیست، تأویل و تعبیر رویا به چه معناست و چه سازوکاری می‌توان برای تأویل رویا در نظر گرفت؟

هر مکتبی با توجه به نوع جهان‌شناسی و انسان‌شناسی خود، تفسیر و تبیین ویژه‌ای از خواب و خواب دیدن عرضه می‌کند. پرسش اصلی این نوشتار این است که عارفان مسلمان چه دیدگاهی درباره رویا و تعبیر و تأویل آن دارند و دیدگاهشان بر کدام بنیادهای جهان‌شناختی و انسان‌شناختی استوار است. در این مقاله تلاش می‌کنیم دیدگاه عارفان مسلمان را درباره رویا با کمک مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی عرفان اسلامی بررسی کنیم. البته در برخی بحث‌ها برای تحلیل مبانی عرفانی، از تحلیل‌های حکمت متعالیه (نسخه فلسفی عرفان اسلامی) نیز استفاده کرده‌ایم.

۱. معنای رویا

رویا از ریشهٔ رویت (دیدن) است و بیشتر به چیزی اطلاق می‌شود که در خواب دیده می‌بینیم: «الرویا: ما یری فی المنام» (راغب، «رأی»); ولی شاید بتوان حقایقی غیبی را هم که در حالت بیداری یا حالت منامی دیده می‌شوند؛ مانند رویاهای حضرت سیدالشهدا علیه السلام در کربلا و مسیر کربلا (مفید، ۱۴۱۳: ۸۱/۲؛ مجلسی، ۱۴۰۳: ۳۷۹/۴۴؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۹۲/۴۰)، رویا یا شبیه رویا نامید (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۶-۱۵۷)؛ براین اساس، با کمی مسامحه می‌توان گفت رویا چیزی غیرمادی و غیردنیایی است که گاهی در خواب و گاهی در بیداری و هشیاری می‌بینیم.

۲. معنای تأویل

واژهٔ «تأویل» از مادهٔ «أول» به معنای بازگشت (جوهری، «أول»؛ فیومی، «أول»؛ فیروزآبادی، «أول»؛ طریحی، «اول») یا بازگشت به اصل (راغب، «أل») است؛ براین اساس، تأویل سخن یا آیهٔ شریف قرآن، برگرداندن ظاهر به معنای پنهان است (طریحی، «اول»). واژهٔ «تعبیر» نیز از مادهٔ «عبر» به معنای تجاوز و عبور از حالی به حال دیگر است. «تعبیر» فقط برای رویا و خواب، در حالی که تأویل برای غیر خواب، مانند قرآن و کلام نیز به کار می‌رود (راغب، «عبر»); اما اگر تنها فرق تأویل و تعبیر، کاربرد وسیع تر تأویل باشد، باید وقتی تأویل را به خواب اضافه می‌کنیم، معنایی نزدیک به معنای تعبیر داشته باشد و تفاوت چشم‌گیری نداشته باشند؛ به همین دلیل در این نوشتار، این دو واژه را با کمی تسامح یکسان گرفته و به معنای «انتقال و عبور از ظاهر خواب به باطن آن» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۱۱۹؛ ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۱/۳۴۶) به کار برده‌ایم.

۳. مبانی جهان‌شناختی و انسان‌شناختی تأویل

از نظر عرفان اسلامی، جهان (عالم کبیر) و انسان (عالم صغیر)، مراتب طولی متعددی دارند که متناظرند؛ یعنی (۱) هر دو ذومراتب‌اند؛ (۲) هر حقیقتی که در عالمی است، در

سایر عوالم هم متناسب با مرتبه وجودی آن عالم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۵)؛ هرچه در عالم کبیر است، نسخه‌ای از آن در انسان نیز است و برعکس؛ ازاین‌رو جهان‌شناسی و انسان‌شناسی در عرفان اسلامی کاملاً مرتبطاند (همان: ۶۰۵).

یکی از نکات مهم در این نگاه عرفانی و بسیار مؤثر در بحث رویا و تأویلش این است که به اعتقاد عرفا هر موطنی، حقایق را متناسب با خود جلوه می‌دهد؛ یعنی خداوند متعال و اسمای او در تعیین اول، تعیین ثانی، عالم عقل، عالم مثال، عالم ماده و حضرت انسان به صورت‌های مختلف و متناسب با این موطن ظهور می‌کنند (ابن عربی، بی‌تا: ۱۰۸/۴ و ۲۰۰۳: ۳۶).

از نظر عرفا همه مراتب طولی در عالم کبیر و عالم صغیر، نسبت ظاهر و باطن دارند؛ به گونه‌ای که می‌توان گفت هرچه در عالم ماده وجود دارد، باطن آن یا به تعبیری، مرتبه عالی تر آن، در عالم مثال منفصل وجود دارد و هرچه در ماده و مثال است، کامل و تام در باطن و ملکوت آن دو، یعنی عالم عقل است. البته هرچه در این عوالم خلقی است، در تعیین‌های ثانی و اول نیز است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۳ و ۶۸۵).

۱/۳. تطابق عوالم صغیر و کبیر (تطابق نخست)

جلوه‌های خداوند در نگاه عرفانی، تعینات‌اند و به الهی (ماقبل خلقی) و خلقی تقسیم می‌شوند. تعینات قبل از خلق عبارت‌اند از: (۱) احدیت یا تعین اول (فناری، ۱۳۷۴: ۲۰۱)؛ (۲) واحدیت یا تعین ثانی (جامی، ۱۳۷۰: ۳۰). تعینات الهی، تعین‌های علمی‌اند؛ یعنی همه موجودات در این مراتب، وجود علمی دارند (قونوی، ۱۳۷۴: ۱۰۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۶۳۱). تعینات خلقی علاوه بر وجود علمی، وجود عینی و خارجی نیز دارند و عبارت‌اند از: عالم عقل یا ارواح (فناری، ۱۳۷۴: ۱۹۱)؛ عالم مثال منفصل یا مطلق (قیصری، ۱۳۷۵: ۳۰)؛ عالم ماده یا اجسام (جامی، ۱۳۷۰: ۵۸).

اهل معرفت معتقدند انسان نمونه‌ جامعی از عالم کبیر است (ابن عربی، بی‌تا: ۲۱۶؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۹۱؛ فناری، ۱۳۷۴: ۶۱۵)؛ ازاین‌رو، هرچه در عالم کبیر است، در مقیاس کوچکتر، درون عالم صغیر هم است و برعکس (ابن عربی، بی‌تا: ۱۲۰-۱۲۱ و ۱۳۳۶).

۴۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۹۲ و ۱۱۹؛ ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۲۴۶-۲۴۷).

۲/۳. مثال منفصل یا مطلق

عالم مثال، عالمی است که انسان در خواب به آنجا منتقل می‌شود و در آنجا هر طور که می‌خواهد تصرف می‌کند (ابن عربی، بی تا: ۱۸۳/۲). اعراض در این عالم، وجود مستقل و قائم به نفس پیدا می‌کنند و برخی از چیزهایی که در عالم ماده محال به نظر می‌رسند، ممکن می‌شوند (همان). این عالم بین عالم ارواح (عقول) و عالم اجسام (ماده) قرار گرفته است؛ از این رو آن را برزخ نیز می‌نامند. برزخیت این عالم، یعنی موجوداتش برخی خصوصیات عالم عقل را با برخی خصوصیات عالم ماده در خود جمع کرده‌اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۷). حقایق مثالی همانند عقول، فاقد ماده و همانند اجسام، مقدار و بُعد دارند. عالم مثال، عالم صورت‌هاست و معانی عقلی در آن متصور و صورت‌دار می‌شوند (ابن ترکه، ۱۳۶۰: ۱۴۶)؛ در واقع، برای نزول تدریجی فیض حضرت حق و رسیدن آن به عالم ماده لازم است عالمی واسطه باشد که از یک سو با عالم عقل و از سوی دیگر با عالم ماده تناسب دارد؛ همین‌طور برای صعود تدریجی فیض به سوی حق نیز به این واسطه نیاز است؛ به این ترتیب، فیض خداوند در قوس نزول، پس از عالم ارواح به عالم مثال وارد و در آنجا صورت‌دار می‌شود. سپس به عالم ماده نازل و مادی می‌شود (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۲-۱۴۳؛ فرغانی، ۱۳۷۹: ۱۶۸؛ جامی، ۱۳۷۰: ۵۴-۵۵). در قوس صعود نیز حقایقی که ظرفیت صعود دارند، ابتدا ماده را رها می‌کنند و به تجرد برزخی می‌رسند. سپس از صورت نیز دل می‌کنند و مجرد و منزله از ماده و صورت، پای به حریم عقل می‌گذارند.

۳/۳. مثال متصل یا مقید (خیال)

بر اساس آموزه تطابق نسختین، انسان‌ها همان‌طور که در عالم ماده، بدنی مادی دارند، در عالم مثال نیز بدن یا مرتبه یا سهمی دارند که نام آن را مثال متصل یا مثال مقید گذاشته‌اند. مثال منفصل، مرتبه‌ای از جهان و مثال متصل، مرتبه‌ای از انسان است. مثال متصل سهم انسان از عالم مثال منفصل است و نسبت به آن، حکم جدول را به نهر دارد

(قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۵).

یکی از ثمرات داشتن بعد مثالی این است که هرکس می‌تواند با مراجعه و شناخت مرتبه مزبور، به شناخت عالم مثال منفصل برسد؛ یعنی می‌تواند با ملاحظه مقید به مطلق پی‌برد (جامی، ۱۳۷۰: ۱۵۶)؛ از سوی دیگر، همان‌گونه که ارتباط انسان با عالم ماده به برکت بدن و جسم مادی و قوای طبیعی و حواس ظاهری است، ارتباط او با عالم مثال منفصل نیز به یمن وجود مرتبه مثالی و قوای مربوط به آن مرتبه است. البته انسان‌های عادی چون در زندگی دنیوی اسیر شوغل مادی هستند و عالم ماده، همه یا بیشتر توجه آن‌ها را به خود جلب کرده است، امکان ارتباط اختیاری و دائمی با عالم مثال منفصل را ندارند و فقط هنگامی که به خواب می‌روند و اشتغال آن‌ها به تدبیر بدن مادی و حواس ظاهری کاهش می‌یابد، به عالم مزبور راه پیدا می‌کنند؛ در واقع، حقیقت خواب نیز چیزی جز تعطیل آلات حواس ظاهری (رازی دایه، ۱۴۲۵: ۴۰) و تمرکز بر حواس باطنی نیست.

شبهات مثال‌های منفصل و متصل و عالم ماده چنان است که گاهی انسان در خواب، حقیقتی را در مثال متصل خود می‌بیند؛ ولی تصور می‌کند در مثال منفصل دیده است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۶-۶۲۰). گاهی نیز کسی که چشم برزخی او باز شده است، عالم مثال منفصل یا حقیقتی مثالی را در بیداری و هوشیاری کامل (حالت منامی) می‌بیند؛ ولی تصور می‌کند که در حال دیدن صورتی محسوس در عالم ماده با حواس ظاهری است. شاید بتوان برای مورد اخیر، داستان حضرت مریم علیها السلام را مثال زد؛ زیرا دست کم به اعتقاد برخی از اندیشمندان مسلمان، روح القدس علیه السلام به صورت حقیقتی مثالی برای حضرت جلوه کرد (المناولی، ۱۹۹۹: ۱۷/۱)؛ در حالی که ایشان تصور کرد او انسان مادی و محسوسی است (مریم/ ۱۶-۱۸).

یکی از دلایل انسان‌شناختی تمییز ندادن عوالم مثالی و مادی، غلبه حکم محسوسات و عالم ماده بر انسان است. انسان‌ها در زندگی روزمره و عادی، همه دیدنی‌ها را محسوس و مادی می‌بینند و می‌دانند؛ بنابراین زمانی که به هر دلیل از عالم ماده به عوالم

بالا تر صعود می کنند یا موجودات عالم بالا به هیئت صوری در عالم ماده ظهور (نزول) می کنند، گاهی متوجه این صعود یا نزول نمی شوند و حقایق مثالی را مادی می انگارند. یکی از دلایل جهان‌شناختی تشخیص ندادن این عوالم از یکدیگر، چنان که گفتیم، شباهت بسیار آنهاست. شباهت مثال‌های متصل و منفصل از آن روست که عالم مثال متصل، مثال و نمونه‌ای از عالم مثال مطلق است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۰۵)؛ اما شباهت عوالم مثالی با عالم مادی به اعتبار صورت یکسان این عوالم است. اشیا در عوالم مثالی، صورت‌های مجرد از ماده هستند و در عالم ماده، صورت‌های منطبع در ماده.

۴/۳. قوای مرتبه مثالی انسان

معمولاً قوای مرتبه مثالی انسان را حواس باطنی می نامند و آنها را همچون حواس ظاهری پنج قوه معرفی می کنند (جندی، ۱۴۲۳: ۶۲۵) که به اعتقاد برخی از اندیشمندان مسلمان عبارت‌اند از: حس مشترک، خیال، حافظه، متخیله و واهمه (سعیدی و قنبریان، ۱۳۹۵: ۱۳-۲۸). مهم‌ترین کارکرد قوای مرتبه مثالی انسان، حفظ محسوسات (مدرکات حواس پنج‌گانه ظاهری یا صورت‌های حسی و جزئی)، درک و حفظ معانی جزئی و تصرف در محسوسات و معانی ذخیره شده است. باید توجه کرد که تصرف نفس^۱ در صورت‌ها و معانی جزئی (تجزیه و ترکیب آنها) به این معنا نیست که حواس باطنی انسان یک صورت موجود را تقسیم فکی می کنند یا چند صورت موجود را پیوند می زنند، بلکه یعنی انسان با کمک قوای باطنی خود به اذن خداوند می تواند معادل اجزای یک صورت یا معنای مرکب را درون خود بازسازی کند (تجزیه) یا با اجزایی مشابه با اجزای صورت‌ها و معانی موجود، ترکیباتی بدیع و بی نظیر بسازد (ترکیب)؛ به این ترتیب، همه انسان‌ها، اعم از عارف و عامی، به برکت قوای مرتبه مثالی نفس و در

۱. نفس اصطلاحات متعددی در علوم اسلامی از جمله فلسفه و عرفان دارد (ابن سبعین، ۱۹۸۷: ۱۴۹). در این مقاله، نفس در مقابل قلب، روح، صدر، سر، خفی، و اخفی به کار است، بلکه به معنای کل انسان (نفس لابه شرط) یا به معنای بخش عالی و مجرد انسان (نفس به شرط لای از بدن) است.

مرتبه مثالی خود، خلاق مایشا هستند (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۱).
 خاصیت صورت‌سازی نفس در مرتبه مثالی، ثمره بسیار مهمی دارد: انسان می‌تواند
 برای معانی معقول و همین‌طور معانی درک‌شده با قوه و اهمه خود، صورت‌سازی و
 صورت‌گری کند؛ یعنی انسان می‌تواند از صورت‌های محسوس خود، صورت‌های بدیع
 متناسب با معانی درک‌شده خود درست و به اصطلاح، معانی را متجسد کند (قیصری،
 ۱۳۷۵: ۶۱۶-۶۱۷).

پس مرتبه مثال متصل انسان، مانند عالم مثال منفصل، هم با محسوسات سروکار دارد
 و هم با معقولات. انسان با قوای مرتبه مثالی خود از یک سو صورت‌های محسوس و
 معانی جزئی را حفظ می‌کند و از سوی دیگر، برای معانی عقلی، صورت‌سازی و
 صورت‌گری می‌کند.

۵/۳. رابطه نفس و قوا

چه تشکیک را در وجود بدانیم و چه در مظاهر وجود، در نظام تشکیکی، مراتب عالی
 و دانی، صدر و ذیل یک حقیقت‌اند، هر مرتبه عالی در مراتب دانی حضور و بر آن‌ها
 اشراف و احاطه دارد و هر مرتبه دانی نیز به اجمال و اندماج در مراتب عالی حضور دارد؛
 در واقع، رابطه مراتب عالی و دانی، رابطه حقیقت و رقیقت یا رابطه باطن و ظاهر است؛
 به عبارت دیگر، دانی همان عالی ضعیف‌شده و تنزل‌کرده است؛ از سوی دیگر، انسان
 متناسب با مراتب عالم کبیر، قوای مدرک متعددی دارد. انسان برای درک عالم محسوس،
 حواس ظاهری، برای درک عالم مثال منفصل، حواس باطنی، برای درک عالم عقل، قوه
 عاقله و برای درک تعیین‌های اول و دوم، قلب دارد (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۸: ۱۶۷). قوای
 مزبور به دلیل تطابق نسختین و به دلیل «النفس فی وحدتها کل القوی» جدا از نفس و
 متباین با یکدیگر نیستند، بلکه نفس انسان، حقیقت ذو مراتب و هر قوه شأنی از یکی از
 مراتب کثیر آن است. نفس در همه قوا حضور و بر فعالیت همه آن‌ها اشراف و احاطه
 دارد، بلکه نفس در مرتبه قوا، فاعل حقیقی است.

پس هنگامی که حواس ظاهری با عالم ماده در ارتباط هستند، قلب و عقل و حواس

باطنی نیز همراه نفس در مرتبه مادی نفس حضور و بروز دارند و در کنار بهره حواس ظاهری و به کمک حواس ظاهری، سهم خود را از واقعیت مادی برمی‌گیرند؛ افزون‌براین، زمانی که حواس ظاهری با واقعیت مادی ارتباط و اتصال برقرار می‌کنند، حواس باطنی انسان علاوه بر حضور در مرتبه مادی نفس و مرتبه مادی عالم، با عالم مثال نیز ارتباط برقرار می‌کند؛ به همین صورت، اگر کسی به مجرد عقلی یا به مراحل قلبی رسیده باشد، قوه عاقله و قلب نیز هنگام فعالیت حواس ظاهری یا حواس باطنی، علاوه بر حضور در این حواس و عوالم مرتبط با آن‌ها، با عالم عقل و بالاتر نیز ارتباط برقرار می‌کنند؛ برای مثال، وقتی کسی با قوه باصره، که مجرد است و چشم، که ابزار مادی قوه باصره است، مشغول دیدن درختی است، قلب، عقل و حواس باطنی نیز با حضور در قوه باصره و چشم با درخت مادی مزبور ارتباط برقرار می‌کنند؛ اما با مراتب مثالی و عقلی و احياناً عین ثابت درخت نیز ارتباط برقرار می‌کنند و او هم‌زمان علم محسوس، علم خیالی، علم عقلی و احياناً علم شهودی قلبی به حقیقت درخت پیدا می‌کند؛ به همین قیاس، وقتی مراتب عالی نفس، یعنی قلب، عقل و حواس باطنی، با حقیقتی در عالم بالا ارتباط برقرار می‌کنند، با هم نفس با همه شئون خود در آن مراتب حاضر می‌شود؛ از این رو نفسی که حقیقتی از حقایق هستی را شهود قلبی کرده است، می‌تواند با عاقله، آن حقیقت را برهانی کند و با حواس باطنی، برای آن حقیقت، صورت مثالی و محسوس بیابد یا بسازد. در واقع، قلب و عقل اند که قوای خیالی را تدبیر و در مرتبه خیال نفس، صورت‌گیری می‌کنند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۲۸-۶۲۹).

اگر کسی این تصور را درک کند، توحید افعالی را بهتر می‌فهمد (صدرالمتألهین، ۱۹۸۱: ۲۲۳-۲۲۴/۸ و ۵۶/۹)؛ یعنی کسی که درک می‌کند افعال دست، پا، چشم و گوشش در واقع، افعال نفس در مرتبه این اعضا هستند، بهتر می‌فهمد چگونه افعال نفسش و افعال سایر مخلوقات، در واقع افعال خداوند در مرتبه مخلوقات و قوای اویند (انفال/ ۱۷): «صورت‌نگر همان حق از پس حجاب خیال است.» (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۸)

۶/۳. تطور انسان در عوالم

انسان می‌تواند بین قوا و مراتب خود و بین عوالم مختلف رفت و آمد کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۶: ۵/۳۷۷). گاهی به تردد نفس در میان مراتب و قوای خود و سرکشی آن به عوالم متعدد، تطور نفس می‌گویند (قونوی، ۱۳۸۱: ۲۷۷ و ۱۳۷۴: ۱۰۵؛ فناری، ۱۳۷۴: ۶۳۰). کسی که به مراتب عالی نفس نیز توجه کافی کند، به تدریج به ملکه‌تطور می‌رسد (قیصری، ۱۳۷۵: تعلیقه سیدجلال‌الدین آشتیانی / ۶۲۸) و کسی که به ملکه‌تطور برسد، هرگاه بخواهد، می‌تواند به اذن‌الله و به نسبت قریش به حضرت حق، به هر کدام از عوالم سربزند و هرگاه بخواهد چیزی را بداند، خداوند به او بیاموزد (کلینی، ۱۴۲۹: ۱/۶۴۰-۶۴۱). چنین انسانی به تدریج به جایی می‌رسد که می‌تواند هم‌زمان با تدبیر مراتب دانی خود، در چند عالم حضور تفصیلی (با توجه کامل) داشته باشد: «من از گروهی هستم [...] که در همان حال که بدنشان مشغول کار است، قلب‌هایشان در بهشت است.» (نهج‌البلاغه، خ ۱۹۲)

البته انسان هر قدر به قوت روحی برسد، به حکم انسان بودن و مخلوق بودن، حضورش در همه عوالم مانند حضور خداوند سبحان نیست (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۴) و دقیقاً به همین دلیل است که تعبیر تطور، ثقل و رفت و برگشت به عوالم برای انسان درست است.

۷/۳. ملاک حضور در یک عالم

انسانی که مراتبی از تهذیب نفس را طی کرده و قوت روحی و معنوی پیدا کرده است، مظهر صفت «من لایشغله شأن عن شأن»^۱ خداوند می‌شود و تدبیر یک عالم، تاحدودی او را از تدبیر سایر عوالم باز نمی‌دارد و محجوب نمی‌کند (صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۳۴؛ ۱۳۵۴: ۳۹۱ و ۴۲۹؛ ۱۹۸۱: ۲۵/۷، ۱۲۷/۸-۱۲۸ و ۱۰۹/۹ و ۱۷۸)؛ اما انسانی که به این قوت

۱. کسی که کاری او را از کار دیگر باز نمی‌دارد.

روحی نرسیده است، نمی تواند در آن واحد چند مرتبه و قوه خود را به تفصیل تدبیر کند و در اثر توجه بیشتر به یک قوه، از تدبیر سایر قوا کم و بیش بازمی ماند؛ اما نکته مهم این است که حضور بیشتر نفس در یک مرتبه از مراتب خود یا عالم است که تعیین می کند هر کس در هر زمان، در کدام عالم قرار دارد (سعیدی، ۱۳۹۵: ۲۵۰-۲۵۳)؛ به عبارت دیگر، انسان همواره در عوالم متعددی وجود دارد و توجه و التفات و دل مشغولی به یک عالم یا ظهور و غلبه یک عالم بر باطن او تعیین می کند که ادراکات فعلی او و موقعیت و جایگاه کنونی او کجا باشد و احکام کدام یک از عوالم هم اکنون بر او ساری و جاری و از کدام یک از عوالم، مهجور و محجوب باشد (صدرالمتألهین، ۱۳۸۷: ۱۱۳؛ ۱۳۵۴: ۴۲۲؛ ۱۳۶۳: ۶۴۰-۶۴۱).

با تدبیر در این نکته به خوبی می توان فهمید که بعضی در بیداری نیز خواب و برخی در خواب نیز بیدارند. برخی در خواب هم حقایق باطنی را نمی بینند و برخی در بیداری هم باطن دنیا را می بینند؛ به این ترتیب، اگر آخرت بر باطن کسی غالب باشد، باطن دنیا بر او ظاهر می شود (نهج البلاغه، ح ۴۴۱؛ صدرالمتألهین، ۱۳۶۳: ۶۵۰) و او در همین دنیا، جحیم و اهل جحیم را همچون نعیم و اهل آن می بیند؛ در مقابل اگر بزرگترین و بیشترین همت کسی دنیا باشد، از حواس باطنی خود بهره صحیح نخواهد برد (اعراف/ ۱۷۹) و از عوالم اخروی محجوب خواهد شد (ورام، ۱۴۱۰: ۱۱۵/۲-۱۱۶؛ مازندرانی، ۱۳۸۲: ۱۱/۲۱۱)؛ [امام] صادق علیه السلام، ۱۴۰۰: ۱۶۸؛ کراچکی، ۱۴۱۰: ۱/۳۴۵)؛ «انسان به اندازه اشتغال به عالم حس، از دو عالم دیگر محجوب است.» (صدرالمتألهین، ۱۳۵۴: ۴۳۸)

۴. تفاوت خواب و بیداری (انسان های عادی)

همه انسان ها چه در بیداری و چه در خواب، به همه مراتب مادی و غیر مادی خود علم حضوری دارند؛ بنابراین در همه عوالم حضور دارند؛ ولی افراد ضعیف، بسته به مرتبه وجودی خود، با تمرکز بر هر عالمی از تدبیر تفصیلی و حتی ارتکازی سایر عوالم بازمی ماند؛ یعنی توجه آن ها به سایر مراتب و وجودی خود و سایر عوالم به حدی ضعیف می شود که گویی اصلاً در آن مراتب و عوالم حضور ندارند و اصلاً نمی توانند در آنجا منشأ علم، عمل و اثر باشند. چنین انسان هایی در حالت بیداری از عوالم مثالی و عقلی

غافل اند و در حالت خواب علاوه بر عوالم مثالی و عقلی، از عالم ماده نیز غافل می‌شوند و به خیال‌بافی در مرتبه مثالی نفس خویش مشغول می‌شوند. البته روشن است که امکان ندارد کسی از همه عوالم بیرونی و درونی غافل باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۳۴)؛ در مقابل، کاملان (بسته به درجه وجودی خود)، حتی زمانی که تمرکز اصلی شان بر یکی از عوالم باشد، از تدبیر ارتکازی یا تفصیلی سایر عوالم باز نمی‌مانند. رسول‌الله ۶ فرمودند: «[...] من همان‌طور که در بیداری شما را می‌بینم، در خواب هم اعمال شما را می‌بینم. چشمان من می‌خوابند؛ ولی قلب من نمی‌خوابد.» (کشی، ۱۳۶۳: ۱/۱۲۴)

۵. تفاوت خواب و مرگ

بیشترین توجه روح انسان هم در خواب و هم در مرگ، به عالم مثال یا مطابق تعابیر شرعی، به عالم برزخ منتقل می‌شود (ابن عربی، بی تا: ۴/۵۵۱)؛ از این رو خواب، برادر و نظیر مرگ است (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۷۳/۱۸۹).

به لحاظ فلسفی، مرگ انصراف کامل روح از بدن و تمرکز و توجه کامل روح به جایگاه اصلی و وطن اصلی، یا به اختصار، ترک کامل تدبیر بدن است؛ در حالی که در حالت خواب، روح کامل از بدن غافل نمی‌شود و همچنان به بدن و تدبیر قوای آن توجه می‌کند، هر چند اندک (صدر المتألهین، ۱۳۸۳: ۱/۵۴۹). روح هنگام خواب، دست از تدبیر آگاهانه و تفصیلی بدن می‌کشد و حواس ظاهری را نیمه تعطیل رها می‌کند تا جسم و جان انسان هر دو استراحت کنند. البته خود روح هرگز در حالت تعطیلی و استراحت مطلق قرار نمی‌گیرد و هنگام خواب (۱) تدبیر ارتکازی و نیمه آگاهانه قوای ظاهری را ادامه می‌دهد و (۲) با ترک تدبیر تفصیلی قوای ظاهری مشغول تدبیر تفصیلی قوای باطنی (مانند خیال و واهمه) می‌شود و احیاناً با خیال راحت خیال‌بافی می‌کند.

سرّ اینکه نفس در بیداری به تدبیر تفصیلی قوای ظاهری و تدبیر نیمه آگاهانه و ارتکازی قوای باطنی مشغول می‌شود و در خواب برعکس رفتار می‌کند، این است که نفوس ضعیف به اندازه ضعف خود از تدبیر هم‌زمان چند قوه عاجزند؛ به همین دلیل، چنان که گفتیم، کسی که می‌تواند هم‌زمان قوای ظاهری و باطنی را تدبیر کند، در حالت

بیداری نیز عوالم برتر را مشاهده می‌کند و در حالت خواب ظاهری نیز همچنان در تعامل با دنیاست و خواب او خواب غافلان نیست (مجلسی، ۱۴۰۳: ۱۸۹/۷۳).

پس می‌توان نسبت خواب و بیداری و مرگ را این‌طور جمع‌بندی کرد که در بیشتر انسان‌ها بیداری حالتی است که حواس ظاهری فعال هستند، خواب حالت تعطیلی موقت حواس ظاهری و مرگ تعطیلی دائم آن‌هاست (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۰۷/۴۰-۱۰۸). در افراد عادی، بیداری زمانی است که بیشترین توجه نفس به مرتبه دانی خود در پست‌ترین عالم است، خواب وضعی است که بیشترین توجه نفس، موقت و البته تاحدی بی‌اختیار، به مراتب بالاتر نفس یا عوالم برتر منتقل شده و مرگ (طبیعی یا اخترامی) زمانی است که بیشترین توجه نفس تا رجعت یا قیامت، به مراتب بالاتر نفس و عوالم مرتبط با آن مراتب است.

۶. نقش حواس باطنی در ادراک یا ساخت رویا

تقریباً همه اندیشمندان مسلمان معتقدند انسان با حواس باطنی رویاهای خود را می‌بیند؛ ولی درباره تعداد حواس باطنی و کارویژه هر یک هم نظر نیستند؛ برای مثال، هم نظر نیستند که آیا حس مشترکی از اساس وجود دارد یا خیر؛ قوه خیال صورت‌های درک‌شده با حواس ظاهری را حفظ می‌کند یا صور جزئی را در مثال متصل انشا و خلق می‌کند یا در عالم مثال منفصل مشاهده می‌کند یا همه این کارها را در مواقع مختلف انجام می‌دهد. از آنجا که عارفان کم‌وبیش از همان اصطلاحات رایج فلسفی برای قوا استفاده کرده‌اند (جندی، ۱۴۲۳: ۶۲۵)، در این بحث بیشتر از منابع فلسفی استفاده کرده‌ایم؛ به هر حال با کمی تسامح می‌توان گفت:

۱) درک معانی جزئی، چه در خواب و چه در بیداری، به قوه واهمه مربوط می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۷). قوه واهمه اصطلاح‌ها یا اقسام دیگری نیز دارد (ابن سبعین، ۱۹۸۷: ۲۷۳-۲۷۴). واهمه در یکی از این اصطلاحات، عقل ساقط است و همان‌طور که عقل رئیس قوای انسانی است، واهمه نیز رئیس قوای حیوانی یا رئیس قوای جزئی باطنی است (سبزواری، ۱۳۸۳: ۳۰۳؛ سعیدی و قنبریان، ۱۳۹۵: ۲۰)؛

۲) حفظ معانی جزئی دیده شده با حواس باطنی در خواب و بیداری، کار قوه حافظه است؛

۳) حفظ صورت های جزئی دیده شده در بیداری و در خواب (حفظ صورت های محسوس به حواس ظاهری و باطنی)، کار ویژه قوه خیال است. عرف هم حفظ صور و هم حفظ معانی را به حافظه نسبت می دهد؛ در حالی که طبق این اصطلاح، برخی اندیشمندان مسلمان حفظ صور را به خیال و حفظ معانی را به حافظه نسبت می دهند؛^۱

۴) دریافت و درک همه صورت های جزئی محسوس و خیالی، چه در خواب و چه در بیداری، چه در عالم مثال منفصل و چه در مثال متصل، کار حس مشترک است؛ به این ترتیب، کار اختصاصی حس مشترک، برفرض وجود، دریافت خروجی تک تک حواس ظاهری و باطنی است؛ یعنی حواس ظاهری و باطنی همه دریافت ها و ادراکات خود را از جهان محسوس و مادی تحویل آن می دهند (فیاضی، ۱۳۸۹: ۱۱۷) و حس مشترک مجمع ادراکات حسی ظاهری و باطنی است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۷/۲؛ عبودیت، ۱۳۹۱: ۱۹۴/۳ و ۱۹۸).

البته حس مشترک، خزانه حواس ظاهری نیست (خزانه محسوسات، قوه خیال است)؛ حس مشترک مانند حواس ظاهری و البته در طول آن ها، یکی از قوای مدرک انسان است؛ یعنی حس مشترک با وساطت حواس ظاهری، محسوسات را درک می کند؛ پس می توان گفت حس مشترک بین نفس (مرتبه عالی نفس) و حواس ظاهری و عالم بیرون از نفس قرار گرفته است یا به تعبیری، حس مشترک واسطه علم حضوری نفس به حواس ظاهری و صورت های محسوس موجود در آن هاست (عبودیت، ۱۳۹۱: ۳/۱۹۱). ابن سبعین می نویسد: «ادراکی که از قوه خیال در نفس حاصل می شود، ابتدا از حس مشترک می گذرد و آنچه از حس مشترک برای قوه خیال حاصل می شود، ابتدا از

۱. برخی اندیشمندان حفظ صور را به قوه حافظه نسبت داده اند (ابن سبعین، ۱۹۸۷: ۲۷۰).

حواس خمس می گذرد.» (ابن سبعین، ۱۹۸۷: ۲۶۷) به عبارت دیگر، حواس خمس ادراکات خود را در اختیار حس مشترک قرار می دهند و حس مشترک در اختیار قوه خیال؛ به هر حال، چنان که گفتیم، وجود «حس مشترک» اختلافی است.

۵) دخل و تصرف در صورت‌ها و معانی جزئی موجود در سایر حواس باطنی، کارویژه قوه متخیله (مصوره یا مفکره) است. متخیله نقش زیادی در رویاهای انسان دارد. انسان با قلب یا عقل یا وهم (وهمی که رئیس قوای حیوانی است، نه فقط واهمه‌ای که معانی جزئی را درک می کند) معنایی کلی یا جزئی را درک می کند. سپس به خزانه محسوسات ظاهری و باطنی دست‌درازی می کند و از صورت‌ها و معانی جزئی درک‌شده انسان الگوبرداری می کند، صورت‌های جدید یا ترکیباتی بدیع از صور و معانی جزئی خلق می کند و معنای درک‌شده را در قالب جدیدی می ریزد.

باید توجه کرده که ۱) گاهی به قوه متخیله، خیال هم می گویند (جامی، ۱۴۲۵: ۲۲۷)؛ ۲) متخیله یک انسان می تواند برای معنای واحد، صورت‌های متنوعی بسازد؛ چنان که ممکن است قوای متخیله چند انسان برای معانی مختلف، صورت واحد بسازند؛ از این رو معبران گاهی صورت‌های متعدد را به یک معنا تعبیر می کنند و گاهی برعکس، صورت یکسانی را که چند انسان در رویاهایشان دیده‌اند، به معانی متفاوت تعبیر می کنند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۸).

۷. موطن و محل رویا

خواب‌ها و رویاهای انسان یا با متخیله در مرتبه مثالی نفس درست شده یا با سایر حواس باطنی در عالم مثال منفصل درک شده‌اند؛ حتی زمانی که انسان حقیقتی را در عالمی بالاتر از عالم مثال می بیند، خود برای آن حقیقت در مثال متصل صورتگری می کند و بازهم رویا و خواب او به عالم مثال مربوط می شود؛ یعنی حتی اگر انسان در خواب، معنایی کلی و حقیقتی عقلی یا قلبی را درک کند، در همان عالم خواب با قوه متخیله خود صورت مناسبی برای آن معنا در مثال متصل خود پردازش می کند؛ پس می توان گفت موطن اصلی رویا، عالم مثال (متصل یا منفصل) است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۶-۶۱۷)؛

ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۵)؛ از سوی دیگر، رویا وقتی معنا دارد که موجودی در دو عالم عنصری و مثالی باشد و با انصراف موقت از عالم عنصری، حقایقی را در مثال منفصل یا مثال متصل مشاهده کند؛ بنابراین از یک سو رویا به معنای متعارف آن، برای فرشتگان، که مرتبه عنصری ندارند، معنا ندارد و از سوی دیگر، برای انسان‌ها حتی در بهشت و جهنم برزخی و آخرتی، به دلیل داشتن مرتبه عنصری ممکن است (ابن عربی، بی تا: ۲/ ۳۸۰).

۸. تفاوت رویاها به لحاظ موطن

یکی از دلایل عمده تفاوت رویاها، اقتضائات موطنی است که رویاها در آن‌ها دیده می‌شوند؛ زیرا چنان‌که گفتیم، از یک سو هر موطنی حقیقت را متناسب با خود به شکل خاصی جلوه می‌دهد (ابن عربی، بی تا، ۴: ۱۰۸) و از سوی دیگر، رویاها گاهی در مثال منفصل دیده می‌شوند و گاهی در مثال متصل؛ بنابراین به اعتقاد عارفان، معانی یا حقایقی که در مثال منفصل و مثال متصل دیده می‌شوند، دست کم به لحاظ حکم موطن با یکدیگر فرق دارند: «عالی‌ترین مرتبه رویا که با واقعیت یکی است، ویژه کسانی است که بی هیچ گونه مزاحمت و گرفتاری بیرونی، روح مجردشان به عالم مثال منفصل و ملکوت مرتبط باشد» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/ ۸۸)؛ زیرا مصور در عالم مثال منفصل، حضرت حق به لحاظ اسم باطن است (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۷)؛ به همین دلیل در آنجا باطل راه ندارد. عالم مثال منفصل و ملکوت، واقعیتی خارجی در بیرون نفس دارد و گزاف در آن راه ندارد؛ برخلاف مثال متصل که دست بافت نفس انسان درون هر کسی است و واقعیت ندارد، دست پرورده الهی است؛ بنابراین اگر کسی بتواند با عالم مثال منفصل رابطه برقرار کند و حقایقی را که دریافت می‌کند با حالت‌های شخصی خود مخلوط نکند، با واقعیت تماس می‌گیرد و رویایش صادق و بی‌نیاز از تعبیر است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/ ۱۱۴). همه یا بیشتر خواب‌های انبیا مربوط به این عالم است (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۷).

پس رویایی که در مثال منفصل دیده شود، تعبیر لازم ندارد؛ ولی رویایی که در مثال متصل انسان دیده شود، حتی اگر صادق باشد، تعبیر می‌خواهد؛ چه رسد به اینکه صادق

نباشد، زیرا قوه مصوره انسان تابع نورانیت روح و اطلاعات قبلی و وضع زمانی و مکانی اوست (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۶-۱۴۷؛ کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۸؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۷؛ جامی، ۱۳۸۱: ۱۵۷): «موطن خیال نیازمند تعبیر است.» (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۶)

۹. تفاوت رویاها به لحاظ مناسبت‌های مختلف معانی و صور

انسان‌ها بلکه یک انسان در رویاهای مختلف، یک معنا را به صورت‌های مختلف می‌بینند؛ به عبارت دیگر، صورت واحد که چند یک یک نفر آن را در رویاهای مختلف دیده‌اند، حاکی از معانی مختلفی است (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵). علاوه بر موطن دیده شدن رویا، دلایل دیگری نیز نظیر زمان و مکانی که رویا در آن‌ها دیده شده است، بیننده رویا (رائی) و وضع مزاجی اش (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۵-۱۴۶) و آنچه دیده شده است (مرئی) در تنوع رویاها مؤثرند؛ به همین دلیل معبر و مؤول رویا باید به همه این‌ها آگاه باشد (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۸ و ۶۲۵). با کمی تسامح می‌توان گفت رویاها از دو بُعد عمده، که البته بی‌ارتباط هم نیستند، متفاوت می‌شوند: ۱) تفاوت موطنی که رویاها در آن‌ها مشاهده شده‌اند؛ ۲) مناسبت‌های صورت‌ها و معانی (ابن عربی، بی‌تا، ۱: ۵۷) نسبت به رائی و مرئی و وضع زمانی و مکانی رویا (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۸ و ۶۲۵). دقیقاً به همین دلیل، برای تعبیر و تأویل رویا باید ۱) به موطنی که رویا در آن اتفاق افتاده و ۲) به مناسبت‌های معانی با صورت مختلف (به حسب رائی و مرئی و وضع زمانی و مکانی رویا) توجه و با علم به احکام موطن و مناسبات مزبور، رویا را تعبیر کرد (ابن عربی، ۱۳۷۰: ۸۵؛ قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۸؛ قونوی، ۱۳۷۱: ۲۳۱). روشن است که چنین علمی در اختیار هرکسی نیست. فقط کسانی که به مراتب نهایی کمال رسیده باشند و در عین حال، قرب به خداوند آن‌ها را از تدبیر احکام مراتب تفرقه و تفصیل باز نداشته باشد و ... صاحب چنین علمی می‌شوند (ابن ترکه، ۱۳۷۸: ۱/۳۴۹): «کامل‌ترین نور [...] نوری است که به توسط آن، "تعبیر" یعنی مقصود خداوند از صورت‌های آشکار شده و دیده شده در خواب، کشف می‌شود.» (ابن عربی، ۱۳۶۷: ۵)

۱۰. تقسیمات رویا

رویاها به اعتباری سه قسم اند: (۱) رحمانی که بشارتی از خداوند است؛ (۲) نفسانی که نوعی حدیث نفس است؛ (۳) شیطانی که هشدار است از شیطان برای ترغیب به گناه یا عملی که سبب سلب توفیق از انسان می شود (فناری، ۱۳۷۴: ۴۱۸).

همچنین رویاها از نظر نیاز به تأویل و بی نیازی از آن و نیز از حیث صادق و کاذب بودن، سه دسته اند:

(۱) رویاهای صادق و بی نیاز از تأویل یا رویاهایی که بیننده رویا با مرتبه مثالی خود در عالم مثال منفصل درک می کند و با قوای مرتبه مثالی خود در آنچه دیده است، دخل و تصرف نمی کند و رویا را به همان صورت به خاطر می سپارد که دیده است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۱۱۶). این رویاها به همان صورت صادق اند که دیده شده اند و اگر به عالم محسوس مربوط باشند، به همان صورت اتفاق خواهند افتاد. بیشتر رویاهای انبیا و کاملان از این دسته اند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۶-۶۱۷)؛

(۲) رویاهای صادق و نیازمند تأویل یا رویاهایی که در آن ها انسان با کمک قلب یا عقل یا واهمه یا خیال، معنا یا صورتی را از صقع ربوبی یا عالم عقل یا عالم مثال منفصل دریافت می کند و برای آن در مرتبه مثال متصل نفس خود، به اذن خداوند متعال با استخدام قوه متخیله، یک صورت (مثل صورت یک خرس) یا یک صورت همراه معنا (مانند یک گرگ ترسناک) می سازد. مناسبت های رائی و مرئی در به وجود آمدن این رویاها نقش اساسی دارند (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۷). رویای حضرت ابراهیم علیه السلام به اعتقاد برخی اندیشمندان مسلمان از این دسته (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۶-۶۲۰) و به اعتقاد برخی دیگر از جزء دسته قبل است (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۴۰/۱۱۶)؛

(۳) رویاهای کاذب و بی تأویل و تعبیر یا رویاهایی که انسان در مثال متصل خود به صورت گراف می سازد. این رویاها که اضغاث احلام (خواب های آشفته) نامیده می شوند، مختص افراد عادی اند و هرگز برای انبیا، اولیا و وارستگان اتفاق نمی افتند. انسان عادی الف) گاهی حقیقتی را با قوه مرتبه مثالی خود در عالم مثال منفصل،

به همان صورتی می بیند که قرار است در عالم محسوس اتفاق بیافتد؛ ولی ذهن او از آن صورت به صورت دوم، سوم و ... منتقل می شود. در این موارد، «متخیله بیننده خواب، در عالم رویا از شبیهی به شبیه دیگر و سرانجام از آن شبیه به شبیه دیگری منتقل می شود و چیزهایی را می سازد و می بافد» (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۱۷/۴۰؛ ب) گاهی نیز هیچ چیزی را در عالم مثال منفصل نمی بیند، از ابتدای خواب مشغول زیروزبر کردن صورت های ذخیره شده خود می شود و همان طور که در بیداری، مطابق علایق یا ترس های خود، صور خوشایند یا ناخوشایندی را از صورت های محسوس مزبور می سازد، در خواب و تعطیلی حواس ظاهری نیز به خیال بافی و ساخت صورت های گراف می پردازد.

خواب های پریشان در هیچ یک از این دو صورت، از چیزی در عالم خارج حکایت صادقی نمی کنند، هر چند معبر توانا می تواند حالات درونی شخص را در آن ها ببیند. بیشتر خواب های افراد عادی از این سنخ اند (جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۱۴/۴۰).

پس ملاک نیازمندی خواب به تعبیر یا بی نیازی از آن، اتصال به عالم مثال منفصل و دست کاری نکردن آن با مثال متصل است؛ یعنی بیننده خواب اگر رویا را با قوای مرتبه مثالی خود در مثال منفصل دیده باشد و بدون دخل و تصرف قوای مزبور به خاطر بسپارد، خواب او صادق و بی نیاز از تعبیر است؛ اما اگر اصلاً به مثال منفصل نرود یا به مثال منفصل برود و صورتی را در مثال منفصل ببیند و سپس آن را در مرتبه مثالی خود دست کاری کند، خواب او یا صادق و نیازمند تعبیر یا پریشان است که تعبیر آن دشوار یا محال است.

۱۱. رابطه صفای قلب با دیدن رویاهای صادق

انسان ها نیز در رابطه با دیدن رویا، به لحاظ مرتبه یا به عبارت دیگر، صفای قلب و امکان ارتباط با عوالم غیبی (عالم مثال و بالاتر از آن)، سه دسته اند:

(۱) برخی قلب هایشان حقانی (جایگاه حق تعالی) می شود و غالباً در قلب آن ها

چیزی از خارج وارد نمی‌شود، بلکه حقایق از قلب ایشان مستقیم به قوای دماغی می‌رسد. ایشان غالباً حقایق را در خواب و رویا و عالم مثال دریافت نمی‌کنند (قونوی، ۱۳۷۲: ۱۴۷)؛

(۲) برخی گه‌گاه قلب‌هایشان صفا پیدا می‌کند، از شواغل خالی می‌شود و خیال مقید آن‌ها به مثال مطلق متصل می‌شود (همان: ۱۴۶). اینان در چنین وضعی، هرچه درک می‌کنند از قلبشان به قوای قلب منعکس می‌شود. حال اگر حدیث نفس در رویاهایشان دخالت کند، قوه مصوره ایشان وارد عمل می‌شود و متناسب با اوضاع در رویا و صورت مرئی دخالت می‌کند. چنین رویایی حق، اما نیازمند تعبیر و تأویل است. اگر رویا خالی از حدیث نفس باشد و مزاج رائی سالم باشد، رویا الهی و غالباً بی‌نیاز از تعبیر خواهد بود (همان: ۱۴۶-۱۴۷)؛

(۳) برخی مهر بر قلب‌هایشان می‌نشینند و به دلیل نداشتن صفای قلب، به‌ندرت چیزی از عالم غیب در نفس و قلب آن‌ها نقش می‌بندد. بیشتر رویاهای آن‌ها اضغاث احلام است (همان: ۱۴۶).

۱۲. اسباب شکل‌گیری خواب‌های پریشان (اضغاث احلام)

در اضغاث احلام، نفس انسان عادی با توجه به گرایش‌ها و بینش‌های قلبی و ملکات و عادات اخلاقی خود و اوضاع محیطی، زمانی، مکانی و جسمی که در هنگام خوابیدن و خواب دیدن داشته است، عمدی یا سهوی در مرتبه مثالی خود صورت‌هایی انشا می‌کند که به همان صورت در خارج وجود نداشته‌اند و نخواهند داشت (کاشانی، ۱۳۷۰: ۹۸).
اضغاث احلام، سبب‌های متفاوتی دارند:^۱

۱. ظاهر یکی از عبارات قیصری چنان است که گویی مطلقاً خواب بدون تعبیر یا اضغاث احلامی وجود ندارد و همه خواب‌ها تعبیرپذیرند (قیصری، ۱۳۷۵: ۶۱۸)؛ اما او در جای دیگری به دلیل شکل‌گیری اضغاث احلام تصریح کرده است (قیصری، ۱۳۷۵: مقدمه قیصری / ۱۰۰؛ جامی، ۱۳۸۱: ۱۶۱). می‌توان سخن قیصری را این‌گونه توجیه کرد که در همه یا بیشتر خواب‌های پریشان نیز حقایقی دیده می‌شود؛ ولی همان‌طور که بوعلی نوشته است (ابن سینا، ۱۴۰۴: ۱۴۰۴)

۱. گاهی آنچه در بیداری درک و در خزانة حس (قوة خیال) یا خزانة واهمه (قوة حافظه) ذخیره می‌شود، هنگام خواب به حس مشترک منتقل و انسان دوباره همان ادراکات حسی - خیالی - وهمی را به‌عینه یا همراه تغییراتی می‌بیند که متخیله ایجاد می‌کند؛

۲. گاهی قوة مفکره انسان با چیزی انس و الفت پیدا می‌کند، در خواب آن را به خیال و سپس به حس مشترک می‌ریزد و انسان رویایی از سنخ اضغاث احلام می‌بیند؛

۳. گاهی انحراف مزاج سبب می‌شود افعال انسان متغیر و خواب انسان به اضغاث احلام تبدیل شود (قونوی، ۱۳۷۱: ۲۳۱؛ شیرازی، ۱۳۶۹: ۷۲۳).

۱۳. رابطه مراقبه در بیداری با رویا و کشف در خواب و بیداری

با مراقبت و سیر و سلوک، به تدریج بیشترین توجه انسان به حق منعطف، مزاج روحانی او معتدل‌تر و مناسبت او با حق و عوالم بالاتر نمایان‌تر می‌شود. هرچه مناسبت انسان و عوالم غیبی بیشتر باشد، رویاها و کشف‌های صوری و معنوی انسان در خواب و بیداری زلال‌تر و شفاف‌تر می‌شوند (حسن‌زاده آملی، ۱۳۷۵: ۸۰)؛ در واقع آنچه در سبک زندگی دینی در قالب عبادات و حضور قلب بر آن تأکید و به آن توصیه می‌کنند، از نظر عارفان سبب ایجاد مناسبت بیشتر انسان با عوالم نزدیک‌تر به خداوند می‌شود (قیصری، ۱۳۷۵: ۹۹-۱۰۰؛ جامی، ۱۳۸۱: ۱۶۰-۱۶۱).

نتیجه‌گیری

از نظر عارفان مسلمان، جهان (عالم کبیر) و انسان (عالم صغیر) مراتب و لایه‌های طولی بسیاری دارد که با یکدیگر متطابق و متناظرند؛ یعنی هرچه در عالم است، در انسان

۱۵۷/۲؛ جوادی آملی، ۱۳۹۵: ۱۱۶/۴۰)، طبع‌های نازل و گناهکار که به تغییر واقعیت عادت کرده‌اند، حقایقی را که دیده‌اند تغییر می‌دهند؛ درست مثل کسی که از روی عادت، بدون غرض نیز دروغ می‌گوید؛ از این رو، هر چند به یک معنا دست‌کم برخی خواب‌ها پریشان و بدون تعبیر (اضغاث احلام) هستند، با دقت بیشتر، همه یا بیشتر خواب‌هایی که اضغاث احلام می‌پنداریم، بدون تعبیرند.

(کامل) نیز نسخه‌ای از آن هست و برعکس. یکی از مراتب عالم، مثال منفصل است که برزخ و واسطهٔ عالم عقل و عالم اجسام است. لایهٔ انسانی متناظر با این مرتبه از عالم کبیر، خیال یا مثال متصل نامیده می‌شود. به اعتقاد اهل معرفت، رویا همواره در مثال منفصل یا متصل دیده می‌شود. رویاهایی که در عالم مثال منفصل دیده می‌شوند و قوای بینندهٔ رویا آن‌ها را بدون دخل و تصرف به خاطر می‌سپارند، به همان صورت که دیده می‌شوند در عالم ماده محقق خواهند شد؛ درحالی که رویاهایی که در مثال متصل انسان صورتگری می‌شوند، تنها با تأویل و تعبیر می‌توانند صادق باشند. مهم‌ترین چیزهایی که باید برای تعبیر و تأویل قسم اخیر از رویاها در نظر بگیریم، عبارت‌اند از: موطن، زمان و مکان دیده شدن رویا، بینندهٔ رویا (رائی) و اعتدال مزاجی او، آنچه در رویا دیده می‌شود (مرئی) و ویژگی‌های آن.



منابع

۱. قرآن کریم.
۲. نهج البلاغه، نسخه صحیح صالح.
۳. ابن ترکه (۱۳۶۰)، تمهید القواعد، مقدمه و تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، انجمن اسلامی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۴. — (۱۳۷۸)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: محسن بیدارفر، بیدار، قم.
۵. ابن سبعین (۱۹۸۷)، بُدُّ العارف، تحقیق و تقدیم: جورج کنوره، دار الأندلس و دار الکندی، بیروت.
۶. ابن سینا، (۱۴۰۴)، الشفاء (الطبیعیات، النفس)، تحقیق: سعید زاید و دیگران، مکتبه آیه‌الله المرعشی، قم.
۷. ابن عربی (۱۳۳۶)، عقلة المستوفز، مطبعة بریل، لندن.
۸. — (۱۳۶۷)، (مجموعه) رسائل ابن عربی (نقش الفصوص)، داراحیاء التراث العربی، بیروت.
۹. — (۱۳۷۰)، فصوص الحکم، تعلیقات ابوالعلاء عقیفی، الزهراء، تهران.
۱۰. — (۲۰۰۳)، کتاب المعرفة، محقق محمدامین ابوجوهر، دارالتکوین، دمشق.
۱۱. — (بی تا)، الفتوحات المکیة (اربع مجلدات)، دارالصادر، بیروت.
۱۲. جامی، عبدالرحمن (۱۳۸۱)، نقد النصوص فی شرح نقش الفصوص، مقدمه و تصحیح و تعلیقات: ویلیام چیتیک، پیشگفتار: سیدجلال‌الدین آشتیانی، مؤسسه پژوهشی حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۱۳. — (۱۴۲۵)، شرح فصوص الحکم، تصحیح: عاصم ابراهیم الکیالی الحسینی الشاذلی الدرقاوی، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۱۴. [امام] جعفر صادق علیه السلام (۱۴۰۰)، مصباح الشریعة، اعلمی، بیروت.
۱۵. جندی، مؤیدالدین (۱۴۲۳)، شرح فصوص الحکم، تصحیح و تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، بوستان کتاب، قم.
۱۶. جوادی آملی، عبدالله (۱۳۹۵)، تسنیم: تفسیر قرآن کریم، تحقیق و تنظیم: روح‌الله رزقی شهرودی، اسراء، قم.
۱۷. جوهری، اسماعیل بن حماد (۱۳۹۹)، الصحاح تاج اللغة و صحاح العربیة، تحقیق:

- احمد عبدالغفور عطار، دارالعلم للملایین، بیروت.
۱۸. حسن زاده آملی، حسن (۱۳۷۵)، در آسمان معرفت (تذکرة اوحدی از عالمان ربانی)، گردآوری و تنظیم: محمد بدیعی، تشیع، قم.
۱۹. — (۱۳۷۸)، **ممد الهمم در شرح فصوص الحکم**، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، تهران.
۲۰. رازی دایه، نجم‌الدین (۱۴۲۵)، **منارات السائرین إلى حضرة الله و مقامات الطائرین**، دارالکتب العلمیة، بیروت.
۲۱. راغب اصفهانی (۱۴۱۲)، **مفردات الفاظ القرآن**، تحقیق: صفوان عدنان داودی، دارالقلم و الدار الشامیة، بیروت و دمشق.
۲۲. سبزواری، ملاحادی (۱۳۸۳)، **اسرار الحکم**، مطبوعات دینی، قم.
۲۳. سعیدی، احمد (۱۳۹۵)، **حرکت جوهری نفس در حکمت متعالیه و کتاب و سنت**، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۲۴. سعیدی، احمد و علی قنبریان (۱۳۹۵)، «**حواس باطنی نفس؛ ماهیت، کارکرد و جایگاه**»، ماهنامه معرفت، ش ۲۲۰، ص ۱۳-۲۸.
۲۵. شیرازی، قطب‌الدین (۱۳۶۹)، **درة التاج**، انتشارات حکمت، تهران.
۲۶. صدرالمتألهین (۱۳۵۴)، **المبدأ و المعاد**، تصحیح: جلال‌الدین آشتیانی، انجمن حکمت و فلسفه ایران، تهران.
۲۷. — (۱۳۶۳)، **مفاتیح الغیب**، مقدمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۲۸. — (۱۳۶۶)، **تفسیر القرآن الکریم**، تحقیق محمد خواجه‌جوی، چاپ دوم، بیدار، قم.
۲۹. — (۱۳۸۳)، **شرح اصول الکافی**، تصحیح: محمد خواجه‌جوی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران.
۳۰. — (۱۳۸۷)، **المظاهر الالهیة فی اسرار العلوم الکمالیة**، مقدمه، تصحیح و تعلیق: محمد خامنه‌ای، بنیاد حکمت اسلامی صدرا، تهران.
۳۱. — (۱۹۸۱)، **الحکمة المتعالیة فی الاسفار العقلیة الاربعة**، دار احیاء التراث العربی، بیروت.
۳۲. طریحی، فخرالدین (۱۳۷۵)، **مجمع البحرین**، مرتضوی، تهران.
۳۳. عبودیت، عبدالرسول (۱۳۹۱)، **درآمدی به نظام حکمت صدرایی**، سمت و مؤسسه

- آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، تهران و قم.
۳۴. فرغانی، سعیدالدین سعید (۱۳۷۹)، *مشارق الدراری شرح تائیه ابن فارض*، مقدمه و تعلیقات: جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۳۵. فناری، شمس‌الدین محمد حمزه (۱۳۷۴)، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، مولی، تهران.
۳۶. فیاضی، غلام‌رضا (۱۳۸۹)، *علم النفس فلسفی*، تحقیق و تدوین: محمدتقی یوسفی، مؤسسه آموزشی و پژوهشی امام خمینی علیه السلام، قم.
۳۷. فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب (۱۴۱۲)، *القاموس المحيط*، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۳۸. فیومی، احمد بن محمد بن علی المقرئ (۱۴۰۵)، *المصباح المنیر*، دارالهجرة، قم.
۳۹. قونوی، صدرالدین (۱۳۷۱)، *فکوک*، تحقیق: محمد خواجه‌وی، مولی، تهران.
۴۰. — (۱۳۷۲)، *شرح الأربعین حدیثا، بیدار*، قم.
۴۱. — (۱۳۷۴)، *مفتاح الغیب*، در شمس‌الدین محمد حمزه فناری، *مصباح الأنس بین المعقول و المشهود*، مولی، تهران.
۴۲. — (۱۳۸۱)، *إعجاز البیان فی تفسیر أم القرآن [تفسیر الفاتحة]*، تحقیق: جلال‌الدین آشتیانی، دفتر تبلیغات اسلامی، قم.
۴۳. قیصری رومی (۱۳۷۵)، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تعلیق: جلال‌الدین آشتیانی، علمی و فرهنگی، تهران.
۴۴. کاشانی، عبدالرزاق (۱۳۷۰)، *شرح فصوص الحکم*، بیدار، قم.
۴۵. کراجکی، محمد بن علی (۱۴۱۰)، *کنز الفوائد*، تصحیح: عبدالله نعمة، دارالذخائر، قم.
۴۶. کشی، محمد (۱۳۶۳)، *اختیار معرفة الرجال المعروف برجال الکشی*، تصحیح و تعلیق: میرداماد الأسترآبادی، تحقیق: مهدی رجایی، آل‌البت علیهم السلام، قم.
۴۷. کلینی (۱۴۲۹)، *کافی*، تصحیح دارالحدیث، دارالحدیث، قم.
۴۸. مازندرانی، محمد صالح (۱۳۸۲)، *شرح الکافی: الأصول و الروضة*، تصحیح: ابوالحسن شعرانی، المكتبة الإسلامية، تهران.
۴۹. مجلسی (۱۴۰۳)، *بحار الأنوار*، تحقیق: جمعی از محققان، دار إحياء التراث العربی، بیروت.
۵۰. مفید (۱۴۱۳)، *الإرشاد فی معرفة حجج الله علی العباد*، آل‌البت علیهم السلام، قم.