

فصلنامه علمی پژوهشی کاوش‌نامه  
سال دوازدهم (۱۳۹۰)، شماره ۲۳

## فراواقعیت در رؤیا و تخیل (با نظری به مثنوی مولوی)\*

دکتر بهجت‌السادات حجازی<sup>۱</sup>  
استادیار دانشگاه شهیدباهنر کرمان

چکیده

رؤیا و تخیل با جهان فراواقعیت چه سنخیتی دارد؟ آیا دریافت‌های روح سیال انسان در هیچ شرایطی متوقف می‌گردد؟ خواب و رؤیای صادق یا صالحه به عنوان بخشی از زندگی دنیوی انسان با تخیل از نوع خلّاق به لحاظ اینکه هر دو منشأ معرفت، خلاقیت، مکاشفه، آینده بینی، ... هستند، همسویی دارند. و سنخیت این دو پدیده پیچیده به عنوان دو توانایی و استعداد، با عالم فراواقعیت، امکان شناخت و معرفت هر چه بیشتر آن عالم را فراهم کرده است.

اغلب متون عرفانی و بعضی متون روان‌شناختی و فلسفی کم و بیش به بیان ماهیت این دو پدیده مبادرت ورزیده‌اند؛ بعد از کلام آسمانی قرآن، مثنوی مولوی از بین متون عرفانی، گوی سبقت را در واکاوی و نقد رؤیا و تخیل ربوده است. آیا توجه به رؤیا و تخیل - که پیونددهنده آدمی با عالم فراواقعیت است - می‌تواند نشانه‌ای از تعامل و همسونگری عرفا و بعضی روان‌شناسان باشد؟

این نوشتار افزون بر پاسخ دادن به این پرسش‌ها، با نظری تحلیلی به سروده‌های مولوی درباره رؤیا و تخیل، به بررسی این موضوع می‌پردازد و به این نتیجه می‌رسد که رؤیا و تخیل منشأ تحولات روحی، دگرگونی و خلاقیت هستند و به صورت ناخودآگاه و غیر ارادی بروز یافته، امکان درک و شناخت فراواقعیت را فراهم می‌سازند. رؤیاها در متون عرفانی با برخی اندیشه‌های روانشناختی و سوررئالیستی همسویی دارند.

کلیدواژه‌ها: رؤیا، تخیل، مولوی، مکاشفه، خلاقیت، یونگ.

\* تاریخ دریافت مقاله: ۸۸/۳/۱۱ تاریخ پذیرش نهایی: ۸۹/۷/۷

۱- نشانی پست الکترونیکی نویسنده: Hejazi@mail.uk.ac.ir

## ۱ - پیش در آمد

رؤیا و تخیل از جنبه‌های متافیزیکی و غیر قابل انکار روان آدمی است که از یک سو به دلیل سنخیت با جهان فراواقعیت و از سوی دیگر ارتباط ناگسستنی با جسم مادی؛ نردبان‌های اتصال جهان محسوس و خاکی باافلاک و عرش الهی هستند. از اینرو در حوزه الهیات، فلسفه، ادبیات و روان‌شناسی، با نگرشی دقیق، جدی و عالمانه به این دو پدیده نگریسته می‌شود؛ پدیده‌هایی - که در واقع از بنیادی‌ترین مواهب الهی به بشر اسیر دامگه دنیاست - ولی از شاخه‌های متعدد ادبیات، متون عرفانی بیشتر به این موضوع پرداخته‌اند و نگارنده نیز به لحاظ رعایت اختصار در کلام و پرهیز از ملال خاطر خواننده، این گونه ادبی را برای بررسی برگزید.

دریافت‌های روح سیال انسان در هیچ شرایطی متوقف نمی‌گردد؛ حتی در هنگام خواب که حواس ظاهری به استراحت می‌پردازند؛ صور رؤیایی هدایتگر اندیشه و تخیل اوست و بر مبنای بعضی شواهد، فعالیت فکری انسان در خواب گسترده‌تر و عمیق‌تر از بیداری است. در هر صورت، اندیشه و تفکر، چه در خواب و چه در بیداری، به صورت پویا و مستمر در حرکت است و بی‌جهت نیست که مولوی از کل وجود انسان محک ارزشگذاری آدمیان را نوع اندیشه آنها می‌داند:

ای برادر تو همه اندیشه‌ای  
ما بقی خود استخوان و ریشه‌ای  
گر بود اندیشه‌ات گل، گلخنی  
ور بود خاری تو همیشه گلخنی  
(مولوی، ۱۳۷۹، ج ۲، صص ۹-۲۷۸)

رؤیا و تخیل ضمن اینکه از جهت غیر ارادی بودن رؤیا و ارادی بودن بعضی تخیلات با هم متفاوت هستند؛ به لحاظ سنخیت با فراواقعیت ارتباطی تنگاتنگ دارند. چنانکه شاید رؤیا ادامه تخیلات غیر ارادی هنگام بیداری باشد، و بخصوص نوع صادقانه آن جزیی از تخیل خلاق و پویا به شمار آید. ولی زبان رمزی و تأویل‌پذیری رؤیا سبب شده تا بعضی آن را از نوع امور خیالی واهی تلقی کنند. رؤیا و تخیل به عنوان دو پدیده شگفت‌انگیز از پیچیدگی‌های روح آدمی و شناوری آن در دریای بیکران عالم

فراواقعیت حکایت می‌کند و به واسطه این دو پدیده وسعت‌پذیر و بی‌پایان، پیوند عالم ماده و معنا و گسترش ظرفیت کشف و شهود حقیقت مطلق هستی که هدف نهایی بیشتر تلاش‌های عقلانی و عرفانی است؛ امکان‌پذیر می‌گردد. تحقق چنین پیوندی آرمان نهایی بسیاری از متفکران شرق و غرب بوده است؛ چنانچه به تعبیر آندره برتون «خدا نقطه‌علیای هستی است که در آن ماده و روح متحد می‌شوند و تناقض‌ها از میان برمی‌خیزد.» (آدونیس، ۱۳۷۶، ص ۱۶)

از میان مکتب‌های ادبی اروپا، بیش از همه، سوررئالیسم، فراواقعیت را در خواب و رؤیا به عنوان یکی از سرچشمه‌های دستیابی به حقیقت جستجو می‌کند؛ و از این جهت همسو با متون عرفانی است.

مولوی، خداوندگار اندیشه‌های عرفانی، در مثنوی معنوی به زیباترین وجه به توصیف این دو پدیده متافیزیکی می‌پردازد. وی در داستان‌های متفاوت رؤیاها را به انواعی تقسیم می‌کند و تهذیب نفس و صفای درون را لازمه دیدن رؤیاهایی که پرده از حقایق غیبی برمی‌دارند، می‌داند. همچنین برای پدیده خیال گونه‌هایی برمی‌شمارد. در باور او خیالات متعالی بایسته و شایسته افرادی با ظرفیت روحی استعلایی است. از میان روان‌شناسان و روانکاوان، اگرچه فروید اولین بار به تأثیر خواب و رؤیا در کشف اسرار درون آدمی اشاره کرد؛ ولی کارل گوستاو یونگ به تبعیت از او به شکلی عالمانه‌تر و همسوتر با اندیشه‌های عرفانی، نظریاتی در این زمینه بیان کرد. از اینرو در این مقاله تأکید بر نظریات یونگ بیش از دیگران است.

## ۲- گذری به پیشینه خواب و رؤیا

خواب و رؤیا به عنوان بخشی از زندگی دنیوی انسان و منشأ معرفت، خلاقیت، مکاشفه، آینده بینی و هشدار، از دیرباز مورد توجه و کنجکاوی همه مردم جهان بوده است. و به تبع این پدیده خوابگزاری، پیشگویی، دقت و ممارست در وضعیت ستارگان.... مطرح شد و آدمی را در شناخت هرچه بیشتر عالم ماوراء برانگیخت. هرچند

که پیشینه این دانش‌ها در مشرق زمین طولانی‌تر است. اما «غریبان، خوابگزاری، پیشگویی و نجوم را از تمدن‌های بین‌النهرین به وام گرفتند... به گفته اوپنهایم در سراسر خاور نزدیک عهد باستان، این اعتقاد وجود داشت که خواب‌های پیام آور ملکوتی‌اند. بینندگان خواب‌های پیام آور، مردان، شاهان، کاهنان و قهرمانان بودند که آثاری از این خواب‌ها در انجیل متی برجای مانده است. در گزارش‌های هرودت و پلوتارک نیز به چند رؤیا از بین‌النهرین و حبشه اشاره شده است.» (کیا، ۱۳۷۸، صص ۴۵-۷)

قرآن، با تأکید بر رؤیا به عنوان یک واقعیت غیرقابل انکار و ذکر نمونه‌های صادق آن، اهمیت و نقش آن را در زندگی دنیوی بیان می‌کند؛ ولی پدیده‌هایی چون تفأل یا غیب‌گویی را که بیشتر به کذب و خرافه نزدیک است، چندان مورد تأیید قرار نمی‌دهد. چنانکه در زبان عرب، واژه «تطیر» از باب تفعّل به معنی فال بد زدن است. راغب گوید: «اصل تطیر در فال زدن با پرندگان است، سپس در هر فال بد به کار می‌رود.» (قرشی، ۱۳۵۴، ذیل واژه طیر) درالمیزان از کشف نقل شده: «اعراب با پرندگان فال می‌زدند و آن را زجر می‌نامیدند. درمسافرت اگر پرنده از نزدشان می‌گذشت آن را به پرواز و می‌داشتند، اگر از چپ به راستشان می‌گذشت فال نیک می‌زدند و برعکس. لذا فال بد را تطیر خواندند.» (همانجا)

ظاهراً تفأل و تطیر پیش از عرب‌ها در یونان باستان نیز مورد توجه بوده است: «در یونان باستان، خوابگزاری در مقایسه با انواع پیشگویی‌ها مانند تفأل در معابد و غیبگویی، نشانه خوانی لاشه و قربانی و پرواز پرندگان از اهمیت چندانی برخوردار نبود؛ اما خواب دیدن، سوی تعبیر خواب، سخت مورد توجه قرار داشت. هومر خواب‌ها را در دو گروه جدا قرار داد: خواب‌های دروازه عاج (صادق) و خواب‌های دروازه شاخ (باطل)» (کیا، ۱۳۷۸، صص ۶۸)

### ۳- رؤیا در کلام الهی

در کلام الهی، رؤیای شبانه و اصولاً استراحت در شب و نیمروز یکی از آیات و نشانه‌های پروردگار متعال و رحمت او ذکر شده است:

«وَمِنَ آيَاتِهِ مَنَامِكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَسْمَعُونَ»

و از نشانه‌های [حکمت] او خواب شما در شب و [نیم] روز و جستجوی شما [روزی خود را] از فزون بخشی اوست. در این [معنی نیز] برای مردمی که می‌شنوند، قطعاً نشانه‌هایی است. (۲۳/روم)

افزون بر این، به جنبه متافیزیکی خواب در آیات «۶۰/انعام» و «۴۰/زمر» به لحاظ اینکه خداوند در حال خواب و مرگ انسان را قبض روح می‌کند؛ اشاره دارد:

«وَ هُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَ يَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ ثُمَّ يَبْعَثُكُمْ فِيهِ لِيُقْضَىٰ أَجَلٌ مُّسَمًّى ثُمَّ إِلَيْهِ مَرْجِعُكُمْ ثُمَّ يُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ»

و او چنان خدایی است که می‌میراند شما را در شب و می‌داند آنچه را که کسب می‌کنید به روز و بعد از آن برمی‌خیزاند شما را در آن روز تا بگذرد آن موعده‌ی که معین فرموده؛ سپس به سوی خداست برگشت شما؛ آنگاه آگاه می‌سازد شما را به آنچه امروز می‌کنید. (انعام/۶۰)

علامه طباطبایی در توضیح کلمه «توفی» در این آیه می‌فرماید:

«توفی گرفتن تمامی چیزی را گویند؛ خدای سبحان در آیات قرآن و از آن جمله در یک آیه بعد از آیه مورد بحث این کلمه را به معنای گرفتن روح استعمال کرده است، همچنانکه در آیات دیگری، که آیه مورد بحث از آن جمله است، خواب بردن را هم توفی نامیده، و در آیه «۴۰/زمر» نیز «اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا» خداست آن کسی که جان‌ها را در وقت مردن می‌گیرد و همچنین آن جانی را که نمرده و لکن به خواب رفته است.» کلمه مزبور را هم به آن معنا و هم به این معنا

استعمال کرده، چون مرگ و خواب هر دو در اینکه رابطه نفس را از بدن قطع می‌کنند، مشترکند.» (طباطبایی، ۱۳۶۳، ج ۷، ص ۲۰۴)

از دیدگاه روایات، اصولاً هوشیاری و مرتبه یقین انسان در هنگام رؤیا و پس از مرگ به سرعت افزونی می‌یابد. رؤیا و مرگ نوعی بیداری به شمار می‌رود؛ به همین سبب پیامبر اکرم (ص) در حدیثی فرمودند: «الْأَنَسُ نِيَامٌ فَإِذَا مَاتُوا إِنْتَبَهُوا» مردمان خوابند و چون مردند، بیدار می‌شوند. گویی بیداری واقعی در خواب و مرگ اتفاق می‌افتد. محیی‌الدین ابن عربی در فتوحات به این نکته اشاره می‌کند: «شأن هوشمند خردور در این سرا نیز اینگونه است، با اینکه در خواب به سر می‌برد؛ ولی می‌بیند که بیدار شده و خوابش را- در خواب - تعبیر می‌نماید تا هوشیار گشته و باز ایستد و راه درست و استوار را ببیند و چون به سبب مرگ بیدار شود، شکر خواب دیدنش را می‌گذارد و به خوابش خوشحال می‌گردد و آن خواب دیدن برایش نتیجه و ثمره می‌بخشد.» (ابن عربی، ۱۳۸۳، ص ۴۲۸)

وی در توضیح آیه ۲۳ سوره روم «وَمِن آيَاتِهِ مَنَامِكُمْ بِاللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَابْتِغَاؤُكُمْ مِنْ فَضْلِهِ...» و تأکید بر اینکه بیداری واقعی در خواب و مرگ اتفاق می‌افتد، می‌گوید: «اگر خداوند در این آیه بیداری را بیان نفرمود و منام را ذکر کرد و آن را در شب و روز به ما نسبت داد و فضل و کرم جستن در آن، درباره کسی است که می‌بیند در خوابش، از خواب بیدار شده و رؤیایش را تعبیر می‌نماید، و آن عبارت از حال دنیاست.» (همان، ۴۲۸)

رؤیاهایی که در قرآن بیان شده‌اند، به لحاظ ماهیت عمدتاً بشارت بخش، تقویت‌کننده اعتماد به نفس و یا بازگوکننده امتحانی الهی هستند. همچون رؤیای پیامبر اکرم (ص) که بشارت دهنده فتح مکه به ایشان بود:

«لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ الرَّؤْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ آمَنِينَ مُخْلَقِينَ رُؤْسِكُمْ لِاتَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا» حقا خدا رؤیای پیامبر خود را تحقق بخشید [که دیده بود] شما بدون شک به خواست خدا در حالی که سر

تراشیده و موی و [ناخن] کوتاه کرده‌اید، با خاطری آسوده در مسجدالحرام در خواهید آمد. خدا آنچه را که نمی‌دانستید دانست، و غیر از این پیروزی نزدیکی [برای شما] قرار داد. (فتح/۲۷)

و یا رؤیای ایشان به هنگام جنگ بدر که در جهت تقویت روحی و افزایش اعتماد به نفس مسلمانان اتفاق افتاد:

«إِذْ يُرِيكُهُمُ اللَّهُ فِي مَنَافِكٍ قَلِيلًا وَّكَوَارِيكُهُمْ كَثِيرًا لَقَسَلْتُمْ وَّلَتْنَا زَعَمْتُمْ فِي الْأَمْرِ وَلَكِنَّ اللَّهَ سَلَّمَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ»

[ای پیامبر یاد کن] آن گاه را که خداوند آنان [سپاه دشمن] را در خوابت به تو اندک نشان داد، و اگر ایشان را به تو بسیار نشان می‌داد، قطعاً سست می‌شدید و حتماً در کار [جهاد] منازعه می‌کردید؛ ولی خدا شما را به سلامت داشت، چرا که او به راز دلها داناست. (انفال/۴۳)

و رؤیای حضرت ابراهیم (ع) نسبت به ذبح فرزندش اسماعیل که بیانگر حکم و امتحانی الهی بود: «فَلَمَّا بَلَغَ مَعَهُ السَّعْيَ قَالَ يَا بُنَيَّ إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى قَالَ يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ سَتَجِدُنِي إِن شَاءَ اللَّهُ مِنَ الصَّابِرِينَ» وقتی با او به جایگاه «سعی» رسید، گفت: «ای پسرک من! من در خواب چنین می‌بینم که تو را سر می‌برم، پس بین چه به نظرت می‌آید؟» گفت: «ای پدر من، آنچه را مأموری بکن انشاء الله مرا از شکیبایان خواهی یافت. (صافات/۱۰۲)

علّامه طباطبایی، رؤیای او را از جهت نیاز به تفسیر و تأویل بر مبنای آیات قرآن به سه نوع تقسیم کرده است:

۱- رؤیاهای صریحی که احتیاج به تعبیر ندارند و اینگونه مشاهدات نوعاً برای نفوسی اتفاق می‌افتد که سلیم و متخلّق به صدق و صفا باشند؛ مثل رؤیای ابراهیم (ع) و رؤیای حماد موسی و پاره‌ای از رؤیاهای رسول خدا (ص).

۲- اضغاث و احلام که از جهت دشواری و یا تعدر تعبیر ندارند.

۳- رؤیاهایی که نفس صاحبش در آن به حکایت و تمثیل تصرف کرده، این نوع از رؤیاها تعبیر می‌شوند.

مثل رؤیای یوسف (ع) و رؤیاهای دو رفیق زندانی او و رؤیای پادشاه مصر. (طباطبایی، ۱۳۶۳، صص ۴-۴۲۲)

در هر صورت در کلام خداوند رحمان خواب و رؤیا از نشانه‌های رحمت او بیان شده است و به دلیل دریافت روح توسط عالم غیب، با مرگ سنخیت پیدا می‌کند. همچنین با اتکا به رؤیاهای صادقه - که به درستی از رویدادها و حوادث آینده خبر می‌دهند- می‌توان به رشد فکری استعلایی برای تصمیم‌گیری عقلانی، تعیین مسیر صحیح و تسریع در یافتن سعادت دست یافت.

#### ۴- رؤیا در باور یونگ

نخستین بار در مکتب روان کاوی، فروید به اهمیت و نقش مؤثر تحلیل رؤیاها در کشف ضمیر ناخودآگاه آدمی و کمک به حل مشکلات روحی و روانی او توجه کرد. ولی انصافاً نظریات یونگ نسبت به فروید، با آنچه که در متون عرفانی درباره رؤیا گفته شده، سازگاری و سنخیت بیشتری دارد؛ از اینرو در این قسمت به بررسی اندیشه او در این زمینه می‌پردازیم.

تفاوت روان کاوی و عرفان در خصوص رؤیا این است که در روان کاوی بیشتر منشأ و خاستگاه رؤیا درونی است و نتیجه تمایلات سرکوب شده یا فرافکنی خود فرد؛ فروید و فردریک پرز همین دیدگاه را بیان کرده‌اند: «فردریک پرز رؤیا را پیامی از فرد به خود فرد می‌داند. و اجرای مختلف آن را فرافکنی‌هایی از بخش «خود» شخصیت و وجوه متفاوت آن می‌داند.» (شفیع آبادی و ناصری، ۱۳۶۵، ص ۲۰۴)

ولی در متون عرفانی، بعضی رؤیاها (صالحه و صادقه) به منزله الهام و اشراق و متعلق به عالم خارج از وجود است که البته دیدن چنین رؤیاهایی -چنانکه پیش از این



ذکر شد- پیش زمینه درونی دارند. و بعضی دیگر که خالی از الهام و اشراق و به تعبیر قرآن اضغاث و احلام‌اند، قابل اعتنا و توجه نیستند و به قول مولوی:

از غذای مختلف یا از طعام طبع شوریده همی بیند منام  
(مولوی، دفتر چهارم، ب ۲۴۳۳)

و به عبارت دیگر، پیش زمینه رؤیای صالحه، شایستگی باطنی خود و پیش زمینه رؤیای صادقه عدم اشتغال نفس و حواس ظاهری به مسایل دنیوی است. و هردو در نتیجه صعود روح به عالم غیب و با اراده الهی تحقق می‌پذیرند.

فروید در تحلیل رؤیاها به نقش عالم فراواقعیت التفاتی نداشت بنابراین روان‌کاری خود را بر مبنای شناخت ضمیر ناخودآگاه قرار داد؛ در حالی که کارل گوستاو یونگ این ضعف را جبران کرد و نگرشی شبیه به عرفا در این زمینه عرضه کرد. در باور وی «خواب از ذهنیتی سرچشمه گرفته که کاملاً بشری نیست.» (یونگ، ۱۳۸۳، ص ۶۳)

ناخودآگاه و خواب به لحاظ داشتن کیفیتی متناقض و شگفت‌انگیز همسویی دارند. یونگ بر این باور است که: «خواب از یک سو می‌تواند پیام الهی باشد و از سوی دیگر منبع دایمی مزاحمت‌ها. رؤیا در بروز کشمکش‌ها و عقده‌های روانی که جزء لاینفک مرضی روحی هستند، نقش دارد. علامت بیماری چون جوانه کوچکی سرآز خاک برمی‌آورد؛ ولی ریشه در زیر خاک دارد و خواب، این ریشه‌های زیرزمینی روحیه را منعکس می‌سازد.» (یونگ، ۱۳۵۲، صص ۱۰۱-۱۰۰)

از اینرو، ناخودآگاه در روان‌کاوی یونگ دو جنبه درون فردی و برون فردی در پیوند با عالم ماوراء دارد. خواب‌های سمبلیک و رمزی عمدتاً به تأویل و تفسیر نیاز دارند. در نظر یونگ، نقش خواب‌هایی که معنای نمادین دارند از جهت هشدار دهندگی ضعف‌های روانی و یا از جهت نوید دادن به آینده‌ای روشن، با محو صفات متضادی چون غرور یا احساس خودکم‌بینی؛ ایجاد توازن و تعادل شخصیتی در فرد است. در باور وی برای حفظ ثبات روانی و حتی سلامتی فیزیولوژیکی لازم است خودآگاه و ناخودآگاه با یکدیگر پیوند داشته باشند و موازی یکدیگر تکامل یابند و چنانچه از هم

جدا یا گسیخته شوند، روان نژندی پدید می‌آید. از این نظر، نمادهای خواب‌های ما ضرورتاً پیام آورانی از بخش‌های غریزه به بخش عقلانی ذهن هستند و همین به فقر خودآگاه غنا بخشیده، موجب می‌شود دوباره زبان فراموش شده‌های را درک نماید. (یونگ، ۱۳۸۳، ص ۶۵)

این تقسیم‌بندی یونگ دربارهٔ انواع خواب - که بعضی هشدار دهندهٔ ضعف‌های روانی و بعضی نوید بخش آینده‌ای روشن است - تقریباً همسو با بیان انواع رؤیا در اندیشه مولانا است که در بخش رؤیا در سروده‌های مولانا به تفصیل بیان خواهد شد.

### ۵- رؤیا در باور یونگ

در متون عرفانی، به دلیل اهمیت و اصالتی که برای روح نسبت به جسم قایل هستند؛ رؤیا خصوصاً از نوع صالحه یا صادقه را نوعی «مکاشفه» و همسو با «واقعۀ» برای درک حقایق و کسب معارف و اجتناب ناپذیر می‌دانند. از اینرو در بیشتر این متون به بیان تفصیلی ماهیت و انواع رؤیا و راه‌های دستیابی به نوع صادقهٔ آن مبادرت ورزیده‌اند.

فروزانفر در بیان حقیقت رؤیا می‌گوید: «حقیقت رؤیا از نظر صوفیه اتصال نفس به عالم ملکوت است و چون صور جمیع کائنات از ازل تا ابد در علم حق و عقول و نفوس سماوی موجود است، بعضی از آن به حکم مقابله در نفس انسانی منطبق گردد، چنانکه صور حسّی در آینه نمودار می‌شود... اگر بدون تصرف متخیله باشد نیاز به تعبیر ندارد و برعکس. (همان، ۱۳۷۳، صص ۸۰-۱۷۹) وی خواب را از نوع مکاشفه و بر دو نوع شمرده است: «رؤیای صالح که از نمایش حق است و صادق که از نمایش روح است.» ولی آیا همهٔ گونه‌های متفاوت رؤیا درخور اتکا و اعتماد هستند؟

نجم الدین رازی در مرصادالعباد رؤیا را به دو گروه تقسیم می‌کند: «۱- رؤیایی که نفس به واسطهٔ خیال ادراک کند از وساوس شیطانی و هواجس نفسانی که القای نفس و شیطان باشد و خیال آن را نقش‌بندی مناسب بکند و در نظر نفس آورد؛ آن را تعبیر

نباشد. خواب‌های آشفته و پریشان (اضغاث و احلام) بود، از آن استعاذت واجب بود و با کس حکایت نباید کرد. ۲- رؤیای نیک است که رؤیای صالح گویند و خواهی علیه‌السلام فرمود یک جزو است از چهل و شش جزو نبوت. (رازی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۰) نکته در خور پژوهش در این زمینه، دلایل توفیق برخورداری از رؤیای صادقه است و اینکه آیا اختصاص به گروه خاصی دارد؟ گروهی صداقت و ممارست بر عبادت و تقوا را از بایسته‌های رؤیای صادقه می‌دانند؛ زیرا نفس به انتقالات سریع وهم و خیال و تصرفات بدیع قوه مصوره و خلاقیت آن به ترتیب و تفصیل بین صور و معانی می‌پردازد و از صورتی به صورتی انتقال می‌دهد. اما صداقت شرط اساسی دیدن رؤیای صادقه است؛ زیرا به شهادت تجربه خواب‌های دروغگویان در نزد همگان دروغ است. عامل دیگر ممارست بر اطاعت، ذکر، عبادت و ملازمت علم و تقواست که موجب اتصال روح به عوالم قدس و جهان غیب می‌شود. (ضرابی، ۱۳۷۷، ص ۲۵۳)

ولی نجم الدین رازی صداقت و تقوا را شرط دیدن رؤیای صادقه نمی‌داند. وی رؤیاهای نیک را به دو نوع صالح و صادق تقسیم می‌کند: «صالح آن است که مؤمن یا ولی یا نبی ببیند و راست باز خواند، یا تأویلی راست دارد و آن نمایش حق بود و رؤیای صادق آن است که تأویلی راست دارد و باز خواند و باشد که بعینه ظاهر شود و اما از نمایش روح بود، و این نوع کافر و مؤمن را بود.» (رازی، ۱۳۷۳، ص ۲۹۲)

مؤلف کشف اصطلاحات الفنون به فراگیری رؤیای صادق بین مؤمن و کافر اشاره می‌کند و آن را دلیل بر تقرب رؤیابین به خداوند نمی‌داند چنانکه می‌گوید: «رؤیای صادق آن است که بی تأویل راست بازخواند و تأویلی راست دارد و از نمایش روح بود و این کافر و مؤمن هر دو را باشد. بدانکه وقایع چنانکه مؤمن سالک را باشد نیز بعضی فلاسفه و رهبان را به سبب غایت ریاضت و تصفیة دل حاصل می‌شود تا باشد که غلبت روحانیه ظاهر شود و انوار روحانیه بر نظر ایشان مکشوف گردد و گاه باشد که از کارهای دنیاوی آینده خبر دهند و از بعضی احوال خلق واقف گردند؛ اما ایشان را بدان قربی و قبولی نباشد و سبب نجات ایشان نشود؛ بلکه بر کفر و ضلال بود و باعث

بر ابقای ضلالت باشد و واسطهٔ استدراج شود. اما سالکِ موحد را وقایع به سبب ظهور حق شود.» (تهانوی، ۱۹۹۶، ج ۱، ذیل واژه رؤیا)

شیخ اشراق نیز رؤیای صادقه واصلان را در نتیجه قوت نظری و عملی و رسیدن به مرحله عین الیقین می‌داند و در مورد غیر عارفان می‌گوید: «شک نیست که انسان را چون شواغل بدنی کم می‌شود به سبب خواب یا به سبب مرضی که به دماغ دارد، و اگرچه فاسق و شریر بود؛ او را اطلاع بر امور غیبی دست دهد.» (ریزی، ۱۳۶۹، ص ۴۹۸)

از اینرو چه بسا افراد غیر مؤمن نیز- که با ریاضت و تهذیب نفس سروکار ندارند- موفق به دیدن رؤیاهای صادقه بشوند؛ مثل نمرود، فرعون و بسیاری از ستمگران تاریخ که زوال و سرنگونی قدرت حکومتی خود را در خواب مشاهده کردند. ولی بدون تردید مکاشفه ای که در نتیجهٔ تهذیب نفس و ممارست در عالم رؤیا بر آدمی آشکار می‌گردد، به لحاظ نوع حقایق و مرتبهٔ سیر و سیاحت رؤیابین در عالم غیب کاملاً متفاوت است.

مکاشفه همواره در رؤیای صادقه اتفاق نمی‌افتد، بلکه نوعی مکاشفه و کشف و شهود و به عبارت دیگر نوعی رؤیای صادقه در بیداری - به تعبیر عرفا «واقعیه» وجود دارد که به لحاظ پرده‌برداری از حقایق پنهان نوعی تخیلِ فعال به شمار می‌آید که راه یافتن آدمی به عالم فراواقعیت را امکان‌پذیر می‌سازد.

سجادی در تعریف آن می‌نویسد: «امور غیبی که بر اهل خلوت آشکار شود، یا چیزی است که سالک در اثناء ذکر و استغراق حال با حق ببیند. به گونه‌ای که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق برایشان کشف شود چنانکه نایم را در حالت نوم، و متصوفه آن را «واقعیه» خوانند. و گاه بود که در حال حضور بی‌آنکه غایب شوند، این معنی دست دهد و آن را «مکاشفه» گویند. و واقعیه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسب است. و از جمله واقعات بعضی صادق باشند و بعضی کاذب همچنانکه منامات» (سجادی، ۱۳۷۵، ص ۷۷۹)

شاید «واقعۀ» به عنوان رؤیای روز یا رؤیای بیداری در متون عرفانی، نوعی تصورات غیر ارادی و یا تخیل خلاق و پویا به شمار آید. در مبحث روانکاوی، فروید که رؤیاها را بازتاب ضمیر ناهوشیار و به همین لحاظ تجزیه و تحلیل آنها را برای کشف علل روان پریشی‌ها بسیار ضروری می‌داند، وی «رؤیاهای روز را به دو نوع تقسیم می‌کند: یکی آن دسته که شامل خیالبافی است و ما توسط آنها از واقعیت‌ها می‌گریزیم بنابراین تا حدی فشار زندگی را کمتر حس می‌کنیم. دسته دیگر آنهایی هستند که یا ما را آماده عمل در آینده می‌کنند و یا کوششی ارزشمند هستند برای یافتن راه حل مسایل زندگی.» (شاملو، ۱۳۸۰، ص ۱۱۱)

دسته دوم از رؤیاهای روز به هیچ وجه گریز از واقعیت نیستند؛ بلکه منشأ خلاقیت‌ها، اکتشافات و اختراعات بزرگ بشریت هستند. (همانجا) این دسته از رؤیاها که منشأ خلاقیت و اکتشاف و متکی بر سازندگی‌اند؛ با «واقعۀ» در متون عرفانی از جهت غیر ارادی بودن همانندی دارند. با این تفاوت که «واقعۀ» بیشتر ناظر بر کشف حقایق، ضمیر باطنی افراد و رویدادهایی است که در آینده باید تحقق پیدا کند و به عبارت دیگر بیشتر متکی بر پیشگویی است تا سازندگی. ورؤیای صادق یا صالحه نیز ادامه همان «واقعۀ» در بیداری است و اینکه این ظرف اندیشه و خیال انسان در صورت شایستگی و فراهم بودن شرایط هیچگاه گسسته از فرا واقعیت نیست.

در مقایسه رؤیای صادق، واقعۀ و مکاشفه در حوزه عرفان، ارزش و مقام مکاشفه بالاتر است؛ زیرا همانگونه که ذکر شد، به همه انواع رؤیا و واقعۀ نمی‌توان اعتماد کرد؛ ولی در مکاشفه با توجه به تعریف آن (حضور بی‌غیبت در هنگام ظهور حقایق)، کذب نیست و حقیقت حضوری قوی‌تر دارد.

مولوی نیز با اتکا بر بینش قرآنی و عرفانی خود خواب و رؤیا را متناسب با ظرفیت فکری و روحی فرد و البته متأثر از توحید افعالی می‌داند:

برده در دریای رحمت ایزدم      تا ز چه فن پُر کند بفرستدم؟  
 آن یکی را کرده پرنور جلال      و آن دگر را کرده پُروهم و خیال  
 (مولوی، ۳/۶-۲۳۲۲)

وی بر خلاف نجم الدین رازی، تهانوی و شیخ اشراق، اطلاع و آگاهی بر امور غیبی  
 در خواب به طور فراگیر به مؤمن و غیرمؤمن تعمیم نمی‌دهد؛ بلکه میزان عقل و  
 هوشیاری فرد محک ارزشگذاری خواب اوست:

خواب احمق لایق عقل وی است      همچو او بی‌قیمت است و لاشی است  
 خواب ناقص عقل گول آید کساد      پس ز بی‌عقلی چه با شد خواب باد؟  
 (همان، ۲۰-۴۳۱۹)

پیل باید تا چو خُسبِ او سیستان      خواب بیند خطّه هندوستان  
 خرنیند هیچ هندستان به خواب      خرز هندستان نکرده ست اغتراب  
 جان همچون پیل باید نیک زفت      تا به خواب او هند داند رفت تفت  
 (همان، ۷۰-۳۰۶۸)

مولانا مهمترین دلیل تقویّت بیش ملکوتی و تسلّط بر فراواقعیّت در رؤیا و تخیل را  
 تهذیب نفس و حاکمیّت تقوی و تعقل بر حواسّ ظاهری بیان می‌کند:

چون که تقوا بست دو دست هوی      حق گشاید هر دو دست عقل را  
 پس حواس چیره محکوم تو شد      چون خرد سالار و مخدوم تو شد  
 حس را بی خواب، خواب اندر کند      تا که غیبی‌ها ز جان سر بر کند  
 هم به بیداری بیند خواب‌ها      هم ز گردون برگشاید باب‌ها  
 (مثنوی، ۴۳/۱۸۳۱)

افزون بر این، دل شکستگی، نومی‌دی از همه تعلّقات خاطر و مهمتر از همه تضرّع  
 در پیشگاه حق از شرایط دیدن رؤیای صادق است. نمونه آن مستأصل شدن شاه در  
 داستان شاه و کنیزک، از معالجه او و گریه و تضرّع شاه است که دریای رحمت الهی را

به جوش می‌آورد و در عالم رؤیا طبیعی روحانی گره‌گشایی از کار او را بشارت می‌دهد:

چون برآورد از میان جان خروش اندر آمد بحر بخشایش به جوش  
در میان گریه خوابش در رُبود دید در خواب اوکه پیری رو نمود  
گفت ای شه مژده، حاجاتت رواست گر غریبی آیدت فردا ز ماست  
(همان، دفتر اول، بب ۳-۶۱)

برای عارف کامل، برای دیدن حقایق غیبی، بین خواب و بیداری مرزی وجود ندارد؛ زیرا در همه حال چه «رؤیای صالحه» و چه «واقعه» توانایی برقراری ارتباط با عالم غیب را دارد. از اینرو حضرت علی (ع) فرمود:

«لَوْ كَشَفَ الْعِطَاءُ مَا أزدَدْتُ يَقِيناً» اگر پرده [ناسوت] از پیش دیدگانم کنار رود؛  
اندکی بر یقینم افزوده نشود. (شرح غررالحکم و درر الکلم ج ۵، ص ۲۸۸ به نقل از  
زمانی، ۱۳۷۹، ص ۳۳۷)

عارف و صوفی کامل به رؤیای روز یا به تعبیر وی «واقعه بی خواب» عادت دارد:  
آن که بیدار است بیند خواب خوش عارف است او خاک او در دیده گش  
(همان، ۲۲۳۶/۲)

دید در خواب او شبی و خواب کو؟ واقعه بی خواب صوفی راست خو  
(مثنوی، ۱۹۰۸/۶)

هرچند که خواب نیز برای او روزنی به جهان غیب است:

بس عجب در خواب روشن می‌شود دل درون خواب روزن می‌شود  
(همان، ۲۲۳۵/۲)

به طور کلی رؤیاهایی که در مثنوی مطرح شده‌اند، به لحاظ محتوا و پیام در سه گروه قرار می‌گیرند:

۱- رؤیاهای بشارت‌بخش: داستان شاه و کنیزک، دیدن جهان فراواقعیت توسط پیر

چنگی (دفتر اول)

داستان آن فقیر روزی طلب که در خواب به او بشارت یافتن گنجی را دادند. (دفتر ششم)

۲- رؤیاهای در بردارنده فرمان حق: همانند داستان پیر چنگی که در آن فرمان مساعدت به یکی از اولیاء الهی (پیر چنگی) در عالم رؤیا به عمر ابلاغ گردید. (دفتر اول)

۳- رؤیاهای هشدار دهنده و بازدارنده از ظلم: همچون رؤیای فرعون که در آن، توگد موسی (ع) و انقراض حکومت خود را به دست وی مشاهده کرد. (دفتر سوم)

بعضی رؤیاهای تکان دهنده، سبب تحول شخصیتی و تغییر اساسی در سرنوشت فرد یا جامعه می‌شود. همچون رؤیای بیدارکننده ناصر خسرو که سبب شد تا از خواب غفلت چهل ساله نیز بیدار شود. وی می‌گوید: «شبی در خواب دیدم که یکی مرا گفتی: «چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند؟ اگر بهوش باشی، بهتر.» من جواب گفتم که: «حکما جز این چیزی نتوانستند ساخت که اندوه دنیا کم کند.» جواب داد که: «بیخودی و بیهوشی راحتی نباشد. حکیم نتوان گفت کسی را که مردم را به بیهوشی رهنمون باشد؛ بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بيفزاید.» گفتم که: من از کجا آرم؟ گفت: «جوینده یابنده باشد.» و پس سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت.» (ناصر خسرو، ۱۳۶۶، ص ۲)

غالباً پیروزی و موفقیت پیامبران و رهبران بزرگ الهی در تغییر نظام‌های حکومتی، در عالم رؤیا بشارت داده شده است. همچنین ستمگرانی چون نمرود و فرعون و امثال ایشان شکست و سرنگونی قدرت پوشالی خود را در خواب مشاهده کرده‌اند. از اینرو نمی‌توان به پدیده «رؤیا» و تأثیر آن در زندگی فردی و اجتماعی بی‌اعتنا بود.

بعضی از شاهکارهای هنری و ادبی همچون کمدی الهی دانته در حالتی خلسه مانند بین خواب و بیداری آفریده شده‌اند. سبب اصلی جذاییت کمدی الهی دانته زبان ادبی و سمبولیک مبتنی بر خیال پردازی بسیار قوی ذهن اوست. گاه چنان زبان او عرشی و آسمانی می‌گردد که گمان به تأثیر الهام و مکاشفه عرفانی در آفرینش این



کتاب را در مخاطب تقویت می‌کند، هرچند که وی در بیان واقعیت‌هایی که عمدتاً از حقایق دینی یا محیط اجتماعی و سیاسی روزگار خود برگرفته؛ از آثار مشرق زمین الگو برداری کرده است. در ادبیات داستانی، گاه، خیال پردازی چنان در فضای اندیشه آدمی عروج می‌کند که رنگ نوعی شهود عرفانی می‌یابد و در آن مرز و فاصله بین واقعیت و خیال از بین می‌رود.

از میان مکتب‌های ادبی غرب، بیش از همه سوررئالیسم به رؤیا، جنون، اشراق و مکاشفه و هر چیزی که راهی به سوی دنیای نامکشوف «فراواقعیت» باز کند واز ضمیر ناهوشیار حکایت کند؛ عنایت دارد. و اصولاً سوررئالیسم را قراردادان واقعیت در سطحی والاتر تعریف کرده‌اند. (سیدحسینی، ۱۳۷۶، ج ۲، ص ۸۰۱) که به لحاظ تعریف با این مباحث سنخیت دارد. در باور آندره برتون، مبتکر سوررئالیسم، قلمرو خیال، واقعیتی برابر با واقعیت عالم بیداری دارد و رؤیا به آدمی اجازه می‌دهد در خود نفوذ کند و به «معرفت متعالی» دست یابد. (همان، ج ۲، ص ۸۳۸)

رؤیا، به نوعی، پرده از توانایی‌های بی‌حد و حصر آدمی برمی‌دارد؛ زیرا در رؤیا «همه چیز ممکن است. و توانایی‌های فرد برخلاف توانایی‌هایی که او در عالم بیداری برای خود می‌شناسد، بی‌حد و مرز است. پس در ورای عقل آگاه، عقل دیگری وجود دارد بی‌اندازه وسیع، که می‌تواند مرزهای معمولی عمل آدمی را پشت سر بگذارد.» (همانجا)

سوررئالیست‌ها جهان واقعی را آغشته به عادت و ابتدال و تکرار می‌دانند و برآنند که حقیقت را باید در جهانی فراسوی واقعیت جست و برای رسیدن به آن قلمرو ناشناخته از جهان حس و عقل باید فراتر رفت. از نظر ایشان خواب و رؤیا، جذبه و جنون، عشق، حالات خلسه و خودانگیخته ذهن و روان، سرچشمه‌های اصلی حقیقت‌اند.» (فتوحی، ۱۳۸۵، ص ۸)

از این جهت، بین اندیشه ایشان و عرفا سنخیت و همسویی بسیار وجود دارد؛ با این تفاوت که آموزه‌های عرفانی در جهت راه یابی به جهانی فراسوی واقعیت، مبتنی بر باورهای دینی، مذهبی و تجربیات افرادی است که این راه را طی کرده‌اند، به پیچ

وخم‌ها و سختی‌های آن آگاهند و به لحاظ پراگماتیسم یا عملگرایی فرسنگ‌ها جلو رفته‌اند.

### ۶-تخیل

یکی دیگر از فعالیت‌های فکری انسان که پیوند با جهان فراواقعیت را آسان می‌کند، قوه خیال اوست. خیال برحسب ارادی یا غیر ارادی بودن، انفعالی یا خلاق بودن، ویرانگر یا حیات آفرین بودن تنوع و تعدد می‌یابد. رؤیا و تخیل در ضمیر ناهوشیار با هم گره می‌خورند. افزون بر این، قوه خیال آدمی نیز همچون رؤیا تعدد و مراتبی دارد. در حوزه روان‌شناسی نازل‌ترین نوع تخیل را که ویرانگر است و به عنوان یک مکانیسم جبرانی نمود پیدا می‌کند؛ «خیال بافی» می‌نامند. «خیال بافی در روان‌شناسی یکی از اشکال خواب یا رؤیا (شب یا روز) است که طی آن شخص اعمال خاصی را در پندار خود انجام می‌دهد، و نقش مهمی را در زندگی بر عهده دارد، مخصوصاً در شرایط ناکام‌کننده تجربه روزانه ما، نقش یک مفر را بازی می‌کند.» (مان، ۱۳۷۸، ص ۴۸۲)

مطالعه و تجزیه و تحلیل قدرت خیال در سطحی متعالی به صورت نمود تصورات ذهنی خلاق در نوابغ، مطمح نظر روان‌پزشکان و روان‌شناسان بوده است. (همان، ۴۸۷) «خیال بافی وقتی از نظر بهداشت روانی خطرناک می‌شود که ارتباط آن با واقعیت قطع شود و طی آن فرد سعی کند در تخیلات خود آرزوهایی را پروراند که انجام آنها امکان‌پذیر نیست و به تدریج خیال بافی جانشین چیزهای واقعی دیگر گردد و مانع سازگاری عملی فرد شود.» (همان، ص ۴۹۱)

در روان‌شناسی، نه تنها خیال بافی یکی از انواع خواب و رؤیا تلقی می‌گردد؛ بلکه خواب و رؤیا نیز یک شکل از خیال بافی هستند که مثل خیال (رؤیای بیداری) نیروی خود را از مشکلات شخصی می‌گیرد. به اعتقاد فروید «خواب یا رؤیا یک نوع «طرح انجام آرزو» و همچنین نگهدار و نگهبان خواب است. هر خواب یا رؤیا کوششی است

برای کنار گذاشتن چیزی که باعث بیدار شدن شخص می‌شود و این کوشش به وسیله «انجام آرزو» صورت می‌گیرد.» (همان، ص ۴۸۵)

پورنامداریان در ارتباط رؤیا و تخیل می‌نویسد: «از آنجا که رؤیا زبان ذهن ناخودآگاه به شمار می‌رود و چون ناخودآگاهی براساس تخیل شکل می‌گیرد؛ رؤیا نیز زبانی تخیلی دارد.» (پورنامداریان، ۱۳۶۴، ص ۱۲۷) وی در بیان انواع تخیل بر این باور است که: «تخیل دو گونه انفعالی و ابتکاری دارد، رؤیا نیز گاه به صورت تخیل انفعالی و گاه به صورت تخیل ابتکاری جلوه می‌کند. تصاویر رؤیا عیناً همان تصاویر دنیای واقعی است که در این صورت از تخیل انفعالی سرچشمه می‌گیرد و گاه تصاویر شگفت و بدیعی است که ذهن، خود ساخته است و از تخیل ابتکاری نشأت می‌گیرد. (همان، صص ۸-۱۲۷)

تخیل ابتکاری و خلاق با رؤیای صالحه به لحاظ اینکه در هر دو، نوعی کشف و پرده برداری از معماهای هستی و رویدادهای تحقق نیافته عرصه زندگی دیده می‌شود، همسویی دارند. بعضی گستره تخیل را حتی از تعقل نیز فراتر می‌برند؛ از جمله ابن عربی که در نظر وی ارزش و منزلت خیال از عقل و احساس بیشتر است تا حدی که شایسته‌ترین آفریده خداوند برای نام «انسان کامل» در هستی، خیال است. زیرا شباهت و همانندی بسیاری بین «خیال» و «حق» وجود دارد. وی می‌گوید:

«خیال می‌تواند به طور کلی همه چیز را جز خود بیافریند؛ همانگونه که حق جز خود را کلاً می‌آفریند، خیال حق تعالی را در حضرت وجود خیال، خلق می‌کند. و حق، خیال را در حضرت انفعالی که پدید آورنده است، می‌آفریند. و چون ثابت شد که خیال نیز در قدرت ایجاد هر چیز، جز خود چون حق است، با توجه به این معنی می‌توان در حقیقت از آن به عنوان انسان کامل تعبیر نمود. زیرا هیچ چیز مانند او به صورت حق نیست؛ چه او هر معلولی را در خویش می‌آفریند و نسبت موجودات به حق نیز، چنین است. چه با اینکه خیال از آفریدگان است؛ اما دارای این ویژگی الهی است که به او عطا شده است. پس هیچ یک از آفریدگان جز خیال نمی‌تواند صورت حق را بپذیرد و

چون گفتار ما را در این مورد درک کردی، دانستی که خیال در نهایت اتصال با حق است.» (ابن عربی، ۱۳۸۶، صص ۷-۱۲۶)

غزالی، برخلاف ابن عربی، تخیل را فروتر از تعقل قرار می‌دهد. وی در تقسیم‌بندی مراتب ارواح نورانی بشریه پنج مرتبه اشاره می‌کند:

«۱- روح حسّاس، که آنچه را حواس پنجگانه براو عرضه کنند، دریابد. ۲- روح خیالی، که آنچه را حواس ادراک می‌کند، ثبت کرده و در انباری نگهداری می‌کند تا هنگام نیاز روح عقلی- که برتر از آن است- تحویل کند. ۳- روح عقلی که با آن معانی خارج از حدود حس و خیال درک می‌شود. ۴- روح فکری که علوم عقلی محض را دریافت می‌کند. ۵- روح قدسی نبوی که خاص پیامبران و بعضی اولیاست و چهره‌هایی از غیب و احکام آن جهان و بخش‌هایی از معارف ملکوتی آسمان‌ها و زمین و نیز معارف ربانی- که روح عقلی و فکری از درک آن درمانند- در آن متجلی می‌شود.» (غزالی، ۱۳۶۴، صص ۷-۷۵) ویلیام بلیک (William Blake) شاعر قرن هیجدهم در بیان اهمیت خیال بر این باور است که ادراکات انسان صرفاً محدود به آن چیزهایی نیست که از راه اندام‌های ادراک به دست می‌آید، انسان چیزهایی را درک می‌کند که فراتر از آن حدی است که حس- هرچند بسیار قوی و عمیق باشد- قادر به کشف آن است...» (برت، ۱۳۸۲، ص ۴۰)

تخیل خلاق نوعی استعداد و توانایی روح نسبت به کسب حکمت و معرفت شهودی و برگرفته از عالم فراواقعیت است که مبنای همه حرکت‌های تحول آفرین در اجتماعات بشری است.

از نظر بلیک، جهان طبیعت، انعکاس و تجلی جهان دیگر است، نماد جسمانی و قابل رؤیت آن معنای روحانی ای که در آن سوی نمودها نهفته است... توانایی شناخت این معانی و تجسم بخشیدن آنها در قالب شهودها و بصیرت‌های شاعرانه همان استعدادی است که تخیل نام دارد. (همان، ص ۴۱)

تقسیم‌بندی دیگر تخیل برگرفته از اندیشه کانت است. وی سه نوع تخیل در نظر می‌گیرد: ۱- تخیل بازآفرین (یاخیال) ۲- تخیل مولد که به عنوان میانجی ادراک حسی و فهم عمل می‌کند و فهم را قادر می‌سازد تا وظیفه خود را که عبارت است از تعقل منسجم و استدلالی، به درستی انجام دهد. ۳- تخیل جمال شناسانه که همچون تخیل نوع دوم، مولد است؛ اما از قوانینی که حاکم بر فهم است، آزاد و رهاست؛ زیرا مقید به جهان تجربی حسی نیست. (همان، ص ۴۷)

شاید منظور کانت از تخیل بازآفرین همان تخیل انفعالی یا افکار مشوش، بی‌نظم و اغلب غیر قابل‌کنترلی باشد که چندان سود و زبانی در بر ندارند؛ ولی به مرور ایام سبب فرسایش روح، از دست رفتن فرصت‌ها و در نتیجه آسیب می‌شوند. و تخیل مولد، افکار سنجیده، هدایت شده ارادی یا غیرارادی است که منشأ آفرینش‌های علمی یا هنری است. تفاوت تخیل مولد او که از یک سو حساب شده، منطقی، تعقلی و از سوی دیگر جمال شناسانه، مبری از منطق و استدلال و ملهم از جهان فراواقعیت است؛ در ارادی و غیرارادی بودن است. زیرا یافته‌ها و آموزه‌های علمی و تجربی متکی بر استدلال‌ها و استنتاج‌های عقلانی؛ غالباً در کنترل خودآگاه و ارادی هستند. در حالی که آفرینش‌های هنری و مکاشفات عرفانی عمدتاً برخاسته از ضمیر ناخودآگاه و در قلمرو جهان فراواقعیت‌اند. هرچند که امروز بعضی از فیلسوفان غربی مثل ادموند هوسرل (Edmund Husserl) حتی استدلال‌های منطقی را که نتیجه تأمل و تفکر آدمی است، نوعی «شهودعقلی» تعریف می‌کنند که گویی تقریباً همچون «شهودعرفانی» خارج از کنترل و اراده اوست.

این گروه براین اندیشه اند که: «ما می‌توانیم مشاهده عقلی داشته باشیم نه استدلال عقلی. مشاهده عقلی همان طریق تأمل است که غیر از مشاهده عرفانی است.» (ابراهیمی دینایی، ۱۳۸۳، صص ۴-۹۳)

و منظور وی از تفاوت «مشاهده عقلی» و «مشاهده عرفانی»، شیوه دست یافتن به آنهاست که در اوّلی اندیشه و تمرکز و در دومی ریاضت و سیر و سلوک وجود دارد.

ولی کلمه «مشاهده» یا «شهود»، که وجه مشترک هر دو طریق است، از تلاش اولیّه انسان در هر دو شیوه حکایت می‌کند که در نهایت منجر به کشفی غیر ارادی، عقلانی یا عرفانی از جهان فراواقعیت می‌گردد.

### ۷- تخیل در مثنوی مولوی

شاعر معناگرایی چون مولوی از قوه خیال آدمی چه تعریفی دارد و چه مراتبی برای آن قائل است؟ آیا خیال را یکسره موهوم، ویرانگر و بی‌ارزش می‌شمارد یا آن را موهبتی الهی و در پیوند با فراواقعیت می‌داند؟

خیال در تعریف وی واقعیتی نامحسوس یا «نیست و ش» در روان انسان و منشأ بسیاری از تحولات اجتماعی، فردی و چالش‌های اخلاقی سودمند یا زیانبار است:

نیست و ش باشد خیال اندر روان      توجهانی بر خیالی بین روان  
برخیالی صلحشان و جنگشان      وز خیالی فخرشان و ننگشان  
(مولوی، ۷۱/۱-۷۰)

او هم مثل بسیاری از متفکران، قوه خیال را دارای «دوسویه» روشنگر، روحیه بخش و امیدوارکننده یا اضطراب‌آور، نومیدکننده و گدازنده جان می‌داند. افکار و خیالات زیبا همچون کیمیایی همه شرایط دشوار و طاقت فرسا را آسان و شیرین می‌کند و برعکس:

آدمی را فرهی هست از خیال      گر خیالاتش بُود صاحب جمال  
ور خیالاتش نماید ناخوشی      می‌گذارد همچو موم از آتشی  
در میان مار و کژدم گر تو را      با خیالات خوشان دارد خدا  
مار و کژدم مر تو را مونس بُود      کان خیالت، کیمیای مس بُود  
صبر، شیرین از خیال خوش شده است      کان خیالات فرج پیش آمده است  
(همان، ۸/۲-۵۹۴)

البته خیالات هرکس متناسب با میزان قدرت اندیشه و ظرفیت روحی اوست:

در خور هر فکر بسته بر عدم دم به دم نقش خیالی خوش رقم

(همان، ۳۱۳/۵)

به نظر می‌رسد مولوی، به «تخیل»، بیشتر از منظر روان‌شناختی نگریسته است تا نگرشی فلسفی، علمی و حتی عرفانی. زیرا در سروده‌های خود به نوسانات روحی و روانی متأثر از تخیلات رشد دهنده یا ویرانگر تأکید می‌ورزد. دشمنی، کینه توزی و سوء ظن می‌تواند بر پایه خیالات پوچ و موهوم و غیرعقلانی باشد که به شدت باید از آنها دوری گزید:

این همه وهم تو است ای ساده دل ورنه بر تو غشی دارم ز غل

از خیال زشت خود منگر به من برمحبان از چه داری سوءظن؟

ظن نیکو بر بر اخوان صفا گر چه آید ظاهر از ایشان جفا

(همان، ۳/۵-۲۶۴۱)

و همچون ابن عربی ارزش خیال را از عقل برتر نمی‌بیند؛ بلکه حتی عقل را نیروی بازدارنده خیالات منفی و دشمنانه مبتنی بر سوء ظن می‌داند:

این خیال و وهم بد چون شد پدید صد هزاران یار را از هم بُرید

مشفقسی گر کرد جور و امتحان عقل باید که نباشد بد گمان

(همان، ۵/۵-۲۶۴۴)

خیالات منفی و مشحون از وسوسه‌های نفسانی صفای روحی را از بین برده؛ افسردگی و پریشان‌خاطری را فزونی می‌بخشد:

جان همه روز از لگدکوب خیال از زیان و سود و از خوف زوال

نی صفا می‌ماندش نی لطف و فر نی به سوی آسمان، راه سفر

(همان، ۱۲/۱-۴۱۱)

جمله خلقان سُخره اندیشه‌اند ز آن سبب خسته دل و غم پیشه‌اند

(همان، ۳۵۵۹/۲)

و افزون بر این، یکی از حجاب‌ها و حایل‌های وصول به سرپردهٔ جمال الهی تخیلات فریبنده و ساخته و پرداختهٔ ذهن آدمی است که در صورت عدم شایستگی گریبانگیر او می‌گردد:

دور باش غیرتت آمد خیال      گِرد بر گِرد سرپردهٔ جمال  
 بسته هر جوینده را که: راه نیست      هرخیالش پیش می‌آید که بیست  
 (همان، ۸/۵-۳۶۷)

ولی اولیاء الهی اسیر اینگونه خیالات نخواهند شد:

جز مگر آن تیز گوش تیز هوش      کِش بُود از جیش نصرت هاش جوش  
 نجهد از تخیل هانی شه شود      تیر شه بنماید آنگه ره شود  
 (همان، ۷۰/۵-۳۶۹)

البته نوع خیالاتی که سبب فریب اولیاء الهی و حجاب راهشان می‌گردد با دیگران متفاوت است:

آن خیالاتی که دام اولیاست      عکس مه رویان بُستان خداست  
 (همان، ۷۲/۱)

در شرح این بیت، کریم زمانی می‌نویسد: «کلید فهم این بیت در روشن شدن مقصود از «مه رویان خدا» است. اگر مراد از آن معانی غیبی از قبیل واردات و احوال قلبی و مکاشفات یا کرامات باشد. البته موجب ارضا و رضایت خاطر اولیاست و چه بسا دل‌بستگی بدین امور، دام آنان گردد. بدین معنی اگر ولی‌ای از اولیا بدین مرتبه قناعت کند و در این موقف متوقف شود، قهراً امر مطلوبی نیست، چه در اینصورت گرفتار حجاب نورانی شده است.» (زمانی، ۱۳۷۹، ج ۱، صص ۱-۸۰)

از نظر مولوی، گستره خیال در مقایسه با عالم محسوس و مشهود وسیع‌تر و نسبت به عالم ماوراء محدودتر است. وی در ابیاتی عالم خیال را از یک سو به دلیل تجرد نسبت به عالم ماده و از سوی دیگر به دلیل تنگ‌تر بودن وسعتش نسبت به عالم معنا همچون برزخی بین دو عالم می‌داند:



عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا  
تنگتر آمد خیالات از عدم  
وین خیال و هست یابد زو نوا  
زآن سبب باشد خیال اسباب غم  
باز هستی تنگتر بود از خیال  
زآن شود در وی قمرها چون هلال  
(همان، ۶/۱-۳۰۹۴)

### نتیجه‌گیری

حقیقت وجود آدمی به گفته مولوی همان «اندیشه» و تخیل و رؤیا گونه‌هایی از «اندیشیدن» است که در خواب یا بیداری اتفاق می‌افتد. از اینرو ظرف وجود انسان هیچ زمان خالی از تفکر و تصور نیست و به دلیل ارزش و اهمیتی که بعضی از رویاها در کلام الهی دارند، آگاهی به این پدیده ماورایی به عنوان منشأ مکاشفه و تخیل خلاق، اجتناب‌ناپذیر است. رؤیا و تخیل هر دو نقطه اوج و حسیضی دارند. «خیال‌بافی» به عنوان یک مکانیسم جبرانی در حیطه روان‌شناسی نقطه حسیض تخیل است که فرایند روان درمانی به تصعید و اوج گرفتن آن کمک می‌کند تا آن که به شکل «تخیل خلاق» نمود پیدا می‌کند. نقطه حسیض رؤیا به تعبیر قرآن اضغاث و احلام (خواب‌های موهوم و غیرقابل توجه و اعتنا) است که فرایند سیرو سلوک عرفانی منجر به ارتقای فرد از جهت صداقت و صفای درونی می‌گردد و زمینه دیدن رویاهای صالحه یا صادقه را فراهم می‌کند. نتیجه تخیل خلاق، اختراعات و اکتشافات بشری و ظهور آفرینش‌های علمی و هنری است و نتیجه دیدن رویاهای صالحه یا صادقه تحول شخصیتی، پیش‌بینی تحولات بزرگ اجتماعی و فراهم کردن زمینه بروز این دگرگونی‌هاست.

فرجام سخن اینکه: ۱- رؤیا و تخیل منشأ تحول روحی، دگرگونی و خلاقیت هستند مشروط به اینکه رؤیا از نوع صادقه یا صالحه و تخیل از نوع خلاق باشد نه انفعالی. از سوی دیگر رویاهای صادقه و واقعه از نوع تخیل خلاق و پویا به شمار می‌آیند.

۲- هر دو ناخودآگاه و غیرارادی هستند؛ ولی زمینه ظهور آنها با اراده و تلاش آدمی ایجاد می‌گردد؛ چنانکه تهذیب نفس، پرهیز از گناه و تضرع در پیشگاه حق، لازمه

تحقق رؤیای صادقه یا صالحه است و اندیشه و تفکر هدایت یافته توأم با تمرکز، کنترل فکر از پریشانی‌ها و خیال بافی‌های واهی و کنجکاوی نسبت به راه یابی به دنیای ناشناخته‌ها، از مقدمات تخیل خلّاق به شمار می‌آید. در هر دو صورت یعنی چه کشف و شهود عرفانی و چه شهود عقلانی، تلاش اولیّه و ارادی انسان زمینه کشفی غیر ارادی از جهان فراواقعیت را هموار می‌کند.

۳- رؤیا و تخیل هر دو از جنس «فراواقعیت» و برگرفته از آن هستند. از اینرو شناخت و درک عالم «فراواقعیت» نیز در رؤیا و تخیل تصعید یافته، امکان‌پذیر است.

۴- ارزش نهادن و تأکید بر رؤیاهای صادقه و تخیل خلّاق در متون عرفانی - خصوصاً مثنوی مولوی - اندیشه‌های روان‌شناختی و سوررئالیستی، نشانه‌ای از تعامل و همسنگری عرفا، بعضی روان‌شناسان و سوررئالیست‌هاست؛ با این تفاوت که عرفا در جهت راه یابی به جهانی فراسوی واقعیت به دلیل اتکا به باورهای دینی و تبعیت از تجربیات راه یافتگان به کوی معشوق ازلی، به لحاظ عملی جلوتر هستند.

### منابع و مأخذ

- ۱- آدونیس، احمد علی سعید، (۱۳۷۶)، پیش‌درآمدی بر شعر عربی، ترجمه کاظم برگ نیسی، تهران، فکر روز.
- ۲- ابراهیمی دینانی غلامحسین، (۱۳۸۳)، عقلانیت و معنویت، تهران، مؤسسه تحقیقات و توسعه علوم انسانی.
- ۳- ابن عربی، محیی‌الدین، (۱۳۸۳)، فتوحات مکیه، ترجمه محمد خواجوی، چاپ دوم، تهران، نشر مولی.
- ۴- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۶)، انسان کامل، گردآورنده محمود محمودغراب، ترجمه گل بابا سعیدی، تهران، جامی.
- ۵- بربت، آرال، (۱۳۸۲) تخیل، ترجمه مسعود جعفری جزی، چاپ دوم، تهران، نشر مرکز.

- ۶- پورنامداریان، تقی، (۱۳۶۴)، رمز و داستان‌های رمزی، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۷- تهنوی، محمدعلی، (۱۹۹۶)، کشف اصطلاحات الفنون والعلوم، بیروت مکتبه لبنان ناشرون.
- ۸- ریزی، اسماعیل ابن محمد، (۱۳۶۹)، فلسفه اشراق به زبان فارسی، به کوشش محمد تقی دانش پژوه، تهران، بنیاد موقوفات محمود افشار.
- ۹- رازی، نجم الدین، (۱۳۷۳)، مرصادالعباد، به اهتمام محمدمین ریاحی، چاپ پنجم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۱۰- زمانی، کریم، (۱۳۷۹)، شرح مثنوی، چاپ هشتم، تهران، انتشارات اطلاعات.
- ۱۱- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۲)، میناگر عشق، تهران، نشر نی.
- ۱۲- سیدحسینی، رضا، (۱۳۷۶)، مکتب‌های ادبی، ج ۲، چاپ دهم، تهران، نشر نگاه.
- ۱۳- سجادی، سیدجعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، چاپ سوم، تهران، کتابخانه طهوری.
- ۱۴- شفیع آبادی و ناصری، (۱۳۶۵)، نظریه‌های مشاوره و روان درمانی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ۱۵- شاملو، سعید، (۱۳۸۰)، کاربرد روان درمانی، چاپ سوم، تهران، رشد.
- ۱۶- ضرابی، احمد، (۱۳۷۷)، عالم اسرارآمیز خیال، تهران، موسسه فرهنگی پیوند با امام(ره).
- ۱۷- طباطبایی، سیدمحمد حسین، (۱۳۶۳)، تفسیر المیزان، ترجمه سیدمحمدباقر موسوی همدانی، قم و تهران، بنیاد علمی و فرهنگی علامه طباطبایی با همکاری مرکز نشر فرهنگی رجاء، قم و تهران.
- ۱۸- غزالی، ابوحامد، (۱۳۶۴)، مشکاة الانوار، ترجمه صادق آینه‌وند، تهران، انتشارات امیرکبیر.

- ۱۹- فروزانفر، بدیع الزمان، (۱۳۷۳)، شرح مثنوی شریف، چاپ هفتم، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۰- قرشی، سیدعلی اکبر، (۱۳۵۴)، قاموس قرآن، تهران، دارالکتب الاسلامیه.
- ۲۱- کیا، خجسته، (۱۳۷۸)، خواب و پنداره، تهران، نشر مرکز.
- ۲۲- مان. نرمان ل، (۱۳۷۸)، اصول روان شناسی، ترجمه محمود ساعتچی، چاپ چهاردهم، تهران، انتشارات امیرکبیر.
- ۲۳- قبادیانی، ناصر خسرو، (۱۳۶۶)، به کوشش نادر وزین پور، چاپ ششم، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۲۴- یونگ، کارل گوستاو، (۱۳۵۲)، روان شناسی و دین، ترجمه فؤاد روحانی، تهران، شرکت سهامی کتاب‌های جیبی.
- ۲۵- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، رؤیاهای، ترجمه ابوالقاسم اسماعیل پور، تهران، نشر کاروان.
- ۲۶- \_\_\_\_\_، (۱۳۸۳)، انسان و سمبولهایش، ترجمه محمود سلطانی، چاپ چهاردهم، تهران، جامی.
- ۲۷- نیکلسون، رینولد، (۱۳۷۸)، مثنوی معنوی، چاپ ششم، تهران، نشر طلوع.

#### مقالات

- ۱- فتوحی، محمود، (۱۳۸۵)، ویژگی‌های تصور سوررئالیستی، مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، شماره اول، سال سی و نهم، شماره ۱۵۲، صص ۲۳-۱.

## ***"Beyond the Nature" in Dream and Imagination of Moulavi's Poems***

Behjat-Al Sadat Hejazi, Ph.D.  
Shahid Bahonar University of Kerman

### **Abstract**

What kind of resemblance exists between super nature on one side, and dream and imagination on other side? Can we stop our mind receiving any imagination or dream at any condition? Human true dreams and his imaginations can function similarly as they seem to be the origin of human understanding and revelation. Majority of mystical works and some psychological books define these concepts. In Mathnavi, like some psychological texts, some provisions have been made about dreams and imagination and their relation to super nature. Thus, can it be stated that some similarities exist between mystics and psychologists approaching these phenomena? In this article, these questions have been addressed and we will see how Moulavi's poems deal with these concepts. The results show that dream and imagination can be the foundation of human development and revelation. Dreams and imagination happen unconsciously and help human to understand super nature.

**Key words:** Dream, Imagination, Moulavi, Revelation

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی  
پرتال جامع علوم انسانی