

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

وحیده حداد*

حامد ناجی اصفهانی**

چکیده

معنای خواب و رؤیا، و جایگاه آن در فلسفه بحثی است که کمتر فیلسوف برجسته‌ای از آن غافل مانده و به بررسی آن از منظر اصول و مبانی فلسفی خود نپرداخته باشد. در نظر حکمای اسلامی، رؤیا حاصل فاصله‌گرفتن روح از حواس ظاهری و میل آن به قوای باطنی است، به این معنا که انسان گاهی در عالم خواب به ادراک حقایق هستی و وقایع آینده موفق می‌شود و از این رهگذر، به ادراک معرفت شهودی دست می‌یابد. این احوال اگر در عالم خواب طبیعی پیش آید، در صورتی که شفاف باشد، «رؤیای صادق» است و در صورتی که ضعیف و مبهم باشد، پیام آن باید با تفسیر و تجزیه و تحلیل (تعبیر) روشن شود. از دیدگاه ابن سینا، در حالت خواب، قوه متخیله به عالم قدس متصل می‌شود و از طریق حس مشترک به کشف و الهام نائل می‌گردد. ملاصدرا نیز همین نظر را دارد ولی معتقد است شخص برای متحد شدن با عقل فعال باید به مقام و مرتبه جامعیت در نشأت سه‌گانه عقلی، نفسی و حسی رسیده باشد. پرسش‌هایی چون «ماهیت خواب چیست؟»، «آیا خواب‌ها احتیاج به تعبیر دارند؟» و اگر پاسخ به آن مثبت است «آیا همه خواب‌ها باید تعبیر شوند یا پاره‌ای از آنها؟»، «آیا بین تعبیر و تأویل تفاوتی وجود دارد؟» و ... برای هر صاحب عقل سلیمی ممکن است مطرح شود. در این مقاله به تحلیل این مسائل از منظر ابن سینا و ملاصدرا می‌پردازیم.

کلیدواژه‌ها: رؤیا، خیال، خواب، ابن سینا، ملاصدرا.

* دانش‌آموخته دکتری الهیات.

Phd theology- philosophy, young researchers and elite club,
Isfahan(khorasgan) branch, Islamic azad university, Isfahan, iran

** استادیار گروه فلسفه دانشگاه اصفهان

مقدمه

خواب یکی از نعمت‌های خداوند است که تقریباً یک‌سوم عمر انسان را در بر می‌گیرد. انسان و همه موجودات زنده دنیوی برای تجدید قوا و به دست آوردن نیروی لازم برای ادامه کار و فعالیت احتیاج به استراحت دارند. خواب استراحتی الزامی است که خود به سراغ انسان می‌آید^۱ و او را وادار می‌کند که تمام فعالیت‌های جسمانی و بخش مهمی از فعالیت‌های فکری و ذهنی خود را تعطیل کند و فقط دستگاه‌هایی از بدن که برای ادامه حیات لازم است به کار خود ادامه دهند، آن هم بسیار آرام و آهسته (مکارم شیرازی، ۱۳۶۲: ۳۹۸/۱۶).

خواب دیدن، بسیار مهم است و هرچه انسان از نظر معنوی، تقوا و معرفت در سطح بالایی باشد و موازین شرع را بیشتر رعایت کند، خواب‌هایی را که می‌بیند غالباً صادق و دارای پیام هستند.^۲ امام صادق (ع) به شاگردش «مفضل» فرمود: «ای مفضل! در خواب دیدن‌ها بیندیش. گاهی خواب‌ها راست است و گاهی بی‌پایه؛ در نتیجه، مردم از خواب‌هایی که می‌بینند، در مصالح خود به وسیله آنها هدایت و بهره‌مند می‌شوند یا به زبان موضوعی پی برده، از آن دوری می‌کنند» (مجلسی، ۱۳۹۲: ۱۸۳/۶۱).

نکته دیگر اینکه فردی که به پاره‌ای از مسائل مهم دین اهمیت نمی‌دهد، ولی گاهی خوابی خوش می‌بیند، هنوز قابلیت‌هایی دارد و این‌طور نیست که استعداد و امکان کمال‌یابی را از دست داده باشد. چنین افرادی را باید متوجه اهمیت این موضوع کرد که اهمیت‌دادن به مبانی عملی و نظری دین، علاوه بر اینکه موجب سعادت دنیا و آخرت می‌شود، برکات و خیرات بسیاری در زندگی دنیایی انسان نیز دارد (که یکی از آنها خواب دیدن خوب و درست است). از برخی روایات استفاده می‌شود اشخاصی که واجبات مهم را ترک می‌کنند، ولی گاهی کارهای خوب هم انجام می‌دهند، خداوند مزد کارهای خوب آنها را در همین دنیا می‌دهد و یکی از این مزدها، رؤیای خوب و صادق است؛ در حالی که خداوند متعال، پاداش مؤمنان را بیشتر به آخرت واگذار کرده است. زیرا انسان در آن جهان، بسیار محتاج‌تر از این دنیا است.

نکته دیگر درباره خواب، تعبیر خواب است. تعبیر خواب از علم لدنی یا معارف الهی است که از طریق کلاس، معلم و کتاب، اکتساب‌شدنی نیست؛ بلکه این توانایی را خداوند به هر کسی که صلاح بداند، می‌دهد.

خواب و رؤیا در لغت

در زبان فارسی بین کلمه «خواب» و «رؤیا»، تمایز روشنی وجود ندارد ولی در اصل، خواب، ظرف و حالتی است که رؤیا در آن واقع شده است. یعنی رؤیا بخش قابل تعبیر و تفسیر خواب است. رؤیا از ماده رؤیت، به معنای دیدن است.

در زبان عربی، کلمه «نوم» استفاده می‌شود. در مفردات راغب در باب لغت «نوم» چنین آمده است: «در خصوص خواب تفاسیر مختلفی عرضه شده است که همه آنها به نظرات گوناگون صحیح است. گفته شده خواب آرامش اعصاب مغز از طریق بخاراتی است که به آن متصاعد می‌شود و گفته شده خواب آن است که خداوند روح را قبض کند نه تا سرحد مرگ» (راغب اصفهانی، ۱۳۸۷: ۷۸۲-۷۸۳).

روح؛ مجرد یا مادی؟

موضوع روح انسانی، از شریف‌ترین موضوعاتی است که می‌طلبد آدمی تأملاتی درباره آن داشته باشد. در این باب گرچه مسائل فراوانی از سوی فیلسوفان، متکلمان، روان‌شناسان، مفسران و محدثان مطرح شده و هر یک از دیدگاه ویژه خود آن را کاویده‌اند، که حتی پرداختن به شمه‌ای از آن بسیار فراتر از چارچوب این نوشتار است، ولی در حد آشنایی فقط به برخی مسائل مربوط به آن می‌پردازیم.

بی‌شک هر یک از ما درمی‌یابیم که وجود ما گذشته از جسم و آثار مخصوص آن، دارای خواص و حالاتی است، همچون فکر کردن، دوستی و نفرت، احساسات و عواطف، سخاوت و بخل، شجاعت و ترس و امثالهم. وجود این حالات در وجود انسان، دست‌کم این پرسش را برای او ایجاد می‌کند که خاستگاه این ویژگی‌ها چیست. مادی مسلکان در پاسخ به این پرسش، تمامی این خواص را از آثار جسم دانسته‌اند و همه آنها را از بُعد مادی تفسیر کرده‌اند. به اعتقاد آنان، هیچ صفتی را نمی‌توان یافت که قابل انطباق بر قوانین مادی نباشد و توجیه مادی نداشته باشد، تا به‌ناچار برای توجیه آن به علتی ماوراء ماده روی آوریم. در برابر آنها الاهیون معتقدند در ساختار وجودی انسان، گذشته از جسم، که از سنخ طبیعت و ماده است، جنبه دیگری از وجود نیز به کار گرفته شده است که ماورای ماده است و از آن به روح و نفس تعبیر می‌شود و تمام این حالات و اوصاف را از آن جنبه روحانی می‌دانند. طباطبایی در ردّ بر سخن مادی‌ها می‌نویسد:

اینکه کاوش‌های علمی و تجربی در سیر خود به موجودی به نام روح، دست نیافته و هیچ وصفی از اوصاف را که قابل توجیه جسمی نباشد پیدا نکرده است، سخن درستی است و در آن تردیدی نیست ولی این سخن به معنای نفی نفس مجرد، که برهان عقلی بر وجود آن اقامه شده است، نمی‌باشد. زیرا علوم طبیعی، که در دایره طبیعت و خواص ماده بحث می‌کند، تنها می‌تواند در همان محدوده داوری کند و قادر نیست درباره آنچه به آن محدوده مربوط نیست نفیاً و اثباتاً به قضاوت بپردازد. روح، موجودی است ماورای طبیعی و دست علوم تجربی از دامن آن کوتاه است و اینکه دانش طبیعی به آن دست نیافته است، دلیل بر نبود آن نمی‌تواند باشد. آنچه مادی‌ها را جرئت داده است تا به انکار روح بپردازند این بوده است که آنها خیال کرده‌اند معتقدان به وجود روح، چون خواص و اوصافی را در انسان دیده‌اند که در نظر آنها توجیه علمی نداشته، لذا به وجود روح قائل شده‌اند تا بدین وسیله آن اوصاف را توجیه کنند و منشأی برای آن بسازند. در حالی که این اشتباه فاسدی است، زیرا هیچ‌گاه معتقدان به تجرد روح، چنین تقسیم‌بندی در خواص و صفات بشری نداشته‌اند که برخی را به جسم و برخی را که علل آن را نمی‌دانسته‌اند به روح نسبت دهند، بلکه تمام آن را مستقیماً به جسم و توسط آن به روح مستند کرده‌اند (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۶۶/۱-۳۶۷).

معتقدان به وجود روح، که آن را موجودی مجرد از جسم دانسته‌اند و به استقلال موجودیت آن در قبال بدن قائل شده‌اند، برای اثبات این نظریه دلایل بسیاری ذکر کرده‌اند و صدرالدین شیرازی یازده برهان عقلی بر آن اقامه کرده است که در اینجا یکی از آنها را به قلم می‌آوریم:

روشن است که تفکر زیاد و به‌کارگیری مداوم اندیشه و نیروی عقلانی، از یک سو موجب تحلیل بدن و قوای جسمی است و از سوی دیگر مایه تکامل روحی و رشد آن است و سبب می‌شود تا نفس در تعلقات خود از قوه به فعلیت درآید. اگر روح، چیزی جز خواص جسم نباشد، لزوماً باید آن نیز همراه با فرسایش بدن رو به تحلیل رود، در حالی که گفتیم، نفس با این کار نه تنها تحلیل نمی‌رود، بلکه تقویت کسب می‌کند و اگر با مرگ بدن، جان هم بمیرد، باید هر چه سبب فرسایش و مرگ بدن است سبب مرگ و زوال روح نیز باشد (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۸: ۲۹۵/۸).

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

روح گرچه به بدن تعلق دارد بلکه جسم و بدن را تحت امر خود دارد، ولی قبل از مرگ، در حالت خواب از بدن جدا می‌شود و تعلق آن به بدن ضعیف می‌شود و با مرگ، ارتباط آن با بدن به طور کامل قطع می‌شود و به حیات مجرد خود ادامه می‌دهد.^۳

به نظر می‌رسد یکی از واضح‌ترین دلایل برای اثبات تجرد روح، رؤیاهای صادق‌اند. طباطبایی در این باره می‌گوید خواب دیدن‌ها اقسام مختلفی دارند؛ برخی از آنها بازتاب حوادث روزانه‌اند که با تأثیراتی که بر سلسله اعصاب می‌گذارند هنگام خواب به نمایش درمی‌آیند. برخی نیز بر اثر فشارهای روحی و روانی یا به هم خوردگی و خستگی مزاج حاصل می‌شود که از آن به خواب‌های پریشان و به اصطلاح قرآنی «اضغاث احلام» یاد می‌شود؛ و بخشی دیگر از آن، گویای وقایعی است که تا آن زمان رخ نداده و پس از این رخ خواهد داد و در حقیقت چنین رؤیاهایی صادق و نوعی گزارش از رویدادهای آینده است. اگر گروه اول و دوم از رؤیاهای دارای توجیه مادی باشند، بی‌شک برای خواب‌های دسته سوم هیچ توجیه مادی متصور نیست. زیرا چگونه می‌توان برای خواب دیدن واقعه‌ای که هنوز اتفاق نیفتاده و سلسله اعصاب هیچ‌گونه تماس و ارتباطی با آن نداشته است، جهت طبیعی در نظر گرفت؟ این‌گونه خواب دیدن‌ها، جز با استقلال روح از بدن و ارتباط آن با عالم مثال، که صورت همه حوادث گذشته و آینده برکنار از حاکمیت زمان در آن موجود است، چه توجیه دیگری دارد؟ (طباطبایی، ۱۳۹۲: ۳۶۸/۱).

آیا خواب شامل تمام موجودات می‌شود؟

حق تعالی و تمام موجودات مجرد از ماده را خواب فرا نمی‌گیرد. زیرا خواب بر اثر خستگی و تحلیل رفتن قوای بدنی روی می‌دهد در حالی که مجردات دارای بدن جسمانی نیستند تا دچار ضعف و خستگی شوند. بر همین اساس، خداوند خودش را از این صفت میرا داشته و در قرآن کریم در ذیل آیاتی این امر را بیان کرده است: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَ لَا نَوْمٌ» (بقره: ۲۵۵)، یعنی خداوند را خواب و چرت فرا نمی‌گیرد.

خواب از احکام طبیعیات در موالید عناصر است، ولی نشئه آخرت از موالید عناصر نیست. لذا اهل نشئه آخرت نمی‌خوابند و اصلاً خواب را نمی‌پذیرند، مانند فرشتگان و آنچه از مقام عناصر برتری دارد و نشئه انسان در آخرت بر غیر مثال است، همان‌طور که نشئه‌اش در دنیا بر غیر مثال است. پیش از او (از موالید سه‌گانه، جماد و نبات و حیوان) هیچ یک بر صورت او ظاهر نشدند. از این‌روی در کتاب الهی آمده است «کما بدأکم» «و همان‌طور که شما را ظاهر کرد، دوباره شما را

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

برمی‌گرداند» (اعراف: ۲۹)، یعنی بر غیرمثال و در واقع، در نشئه آخرت؛ و فرمود: «وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا تَذَكَّرُونَ»؛ «شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید چرا پند نمی‌گیرید؟» (واقعه: ۶۲)؛ دلت را تیز کن و توشه‌ات را افزون کن، زیرا تو از نشئه و عالمی که در آنی مسافرت خواهی کرد، در حالی که تو در آن نیستی (یعنی اینجایی نیستی) (ابن عربی، ۱۳۸۴: ۲۰۶-۲۰۷).
حال این پرسش پیش می‌آید که چرا خواب بر موجودات مادی چیره می‌شود و حیوانات به خواب می‌روند. ابن‌سینا می‌گوید نوع حیوان به چند دلیل به خواب می‌رود: الف. برای خستگی‌ای که برای نفس از جهت خارج حاصل شده است؛ ب. برای واقعه مهمی که نفس را در جهت خارج روی داده؛ یعنی حادثه‌ای که از خارج برای نفس عارض شده و موجب خواب‌آوری می‌شود؛ ج. برای فرمان بردن جوارح و جوانح از نفس.

خوابی که از روی خستگی رخ می‌دهد، آن است که روح خسته می‌شود و به تحلیل می‌رود و قادر به انبساط نیست. از این رو متوجه باطن می‌شود؛ و قوای نفسانی نیز آن را در این تحلیل پیروی می‌کنند؛ و گاهی این خستگی، از حرکات بدن عارض می‌شود و زمانی از افکار، و گاهی از ترس خواب عارض می‌شود، بلکه مرگ دست می‌دهد و بسا می‌شود که فکر، خواب می‌آورد، البته به این علت که دماغ را گرم می‌کند و دماغ رطوبت را به سوی خود کشیده و پر از رطوبت می‌شود و خواب برای کثرت رطوبت حاصل می‌شود (ابن‌سینا، ۱۳۴۸: ۱۸۷).

خوابی که به واسطه امر مهمی در باطن پیدا می‌شود، موقعی است که غذا و رطوبت در درون جمع شده و محتاج باشد که روح با حرارت غریزی به آن روی آورد تا بتواند کاملاً از عهده هضم برآید، از این رو حواس بیرونی تعطیل می‌شود. خوابی که از جهت نافرمانی اعضا و جوارح حاصل می‌شود، وقتی است که اعصاب پر شده باشد و اغذیه که در آن نفوذ یافته مسدود شده باشد، و از این سبب به خواب می‌رود تا آنها هضم گردد و روح از حرکت برای ترتیب سنگین شده باشد (همان: ۱۸۸).

تبیین نظر ابن‌سینا در مسئله خواب و رؤیا

ابن‌سینا، مثل دیگر فلاسفه، به پیروی از فلاسفه یونانی، معتقد است در انسان قوه‌ای باطنی^۴ به نام حش مشترک وجود دارد که گزارش حواس پنج‌گانه ظاهری را احساس می‌کند و پذیرا می‌شود. تعبیر وی در تعلیقات این‌گونه است: «نحن اذا رأینا شیئاً فی المنام فانما نقله اولاً ثم تخيله و سببه ان العقل الفعال یفیض علی عقولنا ذلک المعقول ثم یفیض عنه الی تخیلنا» (همو،

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

۱۳۸۶: ۸۳). وی در فصل هجدهم نمط دهم / اشارات و تنبیهات می‌گوید نفس انسانی در حال خواب فرصت می‌یابد از روزمره رها شود و به عالم قدس صعود کند و با عالم غیب یا جواهر عالیه متصل شود. آنگاه نقشی بر وجه کلی از غیب بر نفس او مرتسم می‌شود که نفس، آن آگاهی را به «حس مشترک»، که مجمع کلیه حواس است، می‌دهد و «حس مشترک» آن نقش کلی را به کمک قوه متخیله در صور و تصاویری که متناسب با آن نقش عقلی نفس است، به طور جزئی ترسیم می‌کند. به عبارت دیگر، رؤیا نیز یکی از واردات روحانی است که همچون الهام (در حال بیداری) بر نفس عارض می‌شود (همو، ۱۳۶۳ الف: ۴۷۷؛ همو، ۱۳۸۶: ۱۷۹-۱۸۸).

به نظر ابن سینا، قوه متخیله در حالت خواب، کار خود را بی‌مانع انجام می‌دهد و بر نفس انسان در حال خواب از طریق «حس مشترک» خواطری عارض می‌شود که از چهار صورت بیرون نیست: ۱. اشیا و امثال صوری که بازتاب مشاهدات و تجارب بیداری است؛ ۲. خواطری که از ناحیه قوه مفکره در قوه متخیله پیدا شده، بدون اینکه در خارج پیدا شده باشد، در عالم خیال تأثیر خود را گذاشته است؛ ۳. خیالات و تصوراتی که بر اثر تغییر وضع مزاجی و صحت و مرض و دیگر عوارض جسمی و روحی بر انسان عارض می‌شود، مثل اینکه بیمار تبار، خود را کنار آتش یا برف و یخ می‌بیند؛ ۴. رؤیاهای صادقه که تحت تأثیر هیچ یک از عوامل و عوارض سه‌گانه نباشد و بر کسی که نیروی جسمی و ذهنی متعادل داشته باشد، از طریق کشف و الهام، مطالبی معلوم می‌شود و این در اثر تأیید و عنایت الهی از طریق فیض‌رسانی روح‌القدس و ملائکه یا ارواح طیبه صورت می‌گیرد (همو، بی‌تا: ۳۳۵؛ نجاتی، بی‌تا: ۲۱۷).

ابن سینا معتقد است شناخت چگونگی میزان تصرف قوه خیال در صور معقوله‌ای که در رؤیا حاصل می‌شوند اهمیت زیادی دارد و به همین دلیل رؤیا مراتب متعددی دارد. مراتب عالی، رؤیایی است که صورت ساخته‌شده توسط متخیله کاملاً مناسب با نسخه اصلی باشد. این قسم را رؤیای صادقه می‌گویند و به هر میزان که تصرف متخیله بیشتر باشد، صورت ساخته‌شده از نسخه اصلی دورتر می‌شود. از این رو برخی اقسام رؤیا از شدت وضوح احتیاج به تعبیر ندارند و برخی دیگر محتاج تعبیرند و در مراتب پایین‌تر به جایی می‌رسد که تعبیرشدنی نخواهد بود. این قسم را اضغاث احلام می‌گویند.

ابن سینا این بحث را در رساله فعل و انفعال با اسلوبی دقیق و منسجم بررسی می‌کند (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۵-۲۲۶). وی در تبیین مسئله صدق و کذب و تعبیر رؤیا می‌گوید بسیاری و کمی در الهام، یا صدق و کذب در خواب، منوط و مربوط به شدت استعداد نفوس و ضعف آنها

است. هر قدر نفس انسانی صافتر، الهامات او بیشتر و صدق خواب‌های او افزون‌تر است. چنان‌که این‌گونه خواب‌ها در خیر شریف نبوی در عداد اجزای نبوت به شمار آمده و اینها بر دو قسم‌اند: یک صنف از آنها محتاج تعبیر نیست و آن هنگامی است که صاحب رؤیای صادق به واسطه صافی ضمیر و تعلق‌نداشتن به امور مادی در عالم خواب، نفسش به صور روحانی اتصال پیدا کرده و آنچه را دیده، بدون زیادی و کاستی ظاهر می‌شود و چون مطابق با واقع است دیگر لازم به تعبیر نیست. اما قسم دوم، که محتاج تعبیر است، بدان جهت است که قوه متخیله در آن امر روحانی تصرف کرده، آن را به صورتی دیگر جلوه داده است. زیرا متخیله آنچه را از هیئت ادراکی و مزاجی رؤیت کرده، از آنجا که ویژگی حکایتگری دارد، می‌تواند صورتی را به صورتی دیگر، خواه صورت دوم مشابه با صورت اول باشد یا مخالف و ضد آن، منتقل کند. از طرف دیگر، آن اثر روحانی که عارض نفس می‌شود گاهی چنان ضعیف است که سبب تحریک خیال نمی‌شود و آثار آن هم در حافظه باقی نمی‌ماند. اما گاهی آن اثر روحانی قوی است و محرک خیال است، لیکن قوه ذاکره آن را ضبط نکرده بلکه فقط انتقالات صور خیالیه و محاکات آن را محفوظ داشته، در این صورت محتاج به تعبیر و تأویل است و گاهی آن اثر روحانی آنچنان قوی است که به واسطه شدت آن، متخیله آن را به صورت اصلی انتقال داده و تحویل قوه حافظه داده و کاملاً ضبط کرده است. بنابراین، دیگر محتاج تعبیر و تأویل نیست (همان).

نکته‌ای که نباید از آن غافل شد این است که در نظر ابن‌سینا بین تأویل و تعبیر خواب تفاوت وجود دارد. نزد وی تأویل برگرداندن صورت خواب است به معنای آن، اما تعبیر عبوردادن شخص از صورت خیالیه منامیه به سوی واقع است، چراکه معانی پس از تنزل کردن از مرتبه خودشان و ظاهرشدن در مرتبه حسی طالب تعبیر هستند. پس در هر تأویلی، تعبیر نیست، چراکه تأویل‌کننده فقط صورت را به معنا برمی‌گرداند و دیگر احوال و اوضاع و عادات خواب‌بیننده را لحاظ نمی‌کند، اما در هر تعبیری، تأویل هست. زیرا معتبر با توجه به احوال خواب‌بیننده علاوه بر برگرداندن ظاهر خواب به باطن آن، خواب‌بیننده را از صورت ظاهری خواب به معنای واقعی متناسب با شخص او عبور می‌دهد (ابن‌سینا، ۱۳۷۱: ۲۶۴).

عوامل درستی تعبیر خواب از نظر ابن‌سینا

ابن‌سینا در مباحثات به طور کلی عوامل درستی تعبیر خواب را در سه چیز می‌داند: اعتدال مزاج؛ عادت به راست‌گویی؛ حصول رؤیا در هنگام سحر؛ «مما یعین علی صدق الرؤیا و صحته؛ اما من

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

جهة المزاج فالاعتدال و إما من العادة فالصدق و إما من الاوقات فالسحر» (همان: ۳۶۷). از دید وی همه محاکات قوه خیال از سنخ ملکوتی که بر نفس افاضه می‌شود، نیست بلکه اکثر محاکات آن شامل اموری است که خیال به آنها قرب و اشتغال بیشتری دارد که به تعبیر او این امور به دو قسم طبیعی و ارادی تقسیم می‌شوند. اشتغالات طبیعی خیال همان غالب شدن اخلاط اربعه به مزاج فرد است و اشتغالات ارادی، مشاهده کردن صورت کسی در عالم بیداری برای فرد خواب‌بیننده است، یا اندیشه کردن و تأمل کردن زیاد به فرد خاصی در حالت بیداری است (همو، ۱۳۷۵: ۲۴۷).

هرچه مزاج معتدل‌تر و مراقبت قوی‌تر باشد و صداقت و خلوص نیت و صفای قلب بیشتر باشد، تمثالات صور روشن‌تر و حکایات آنها از واقع بهتر است. صحیح‌ترین مردم در رؤیا کسانی هستند که مزاج آنان معتدل است. اگر مزاج روح بخاری^۵ حامی قوه خیال تغییر یابد به حسب آن افعال خیال نیز متغیر می‌شود (همان: ۲۴۹). ابن سینا درباره علت اینکه چرا برخی خواب‌ها محتاج تعبیرند و برخی نه چنین می‌گوید:

در حال خواب اتفاق می‌افتد که نفس به ملکوت متصل می‌گردد، و می‌تواند قوه متخیله را ساکن یا سرکوب کند، آن وقت می‌تواند به طور کامل مدرک خود را ثابت نگاه دارد، و همان طوری که آن صورت مدرک در واقع موجود است آن را در حافظه نگاه دارد؛ پس در چنین حالتی (حالت خواب) نیازمند به تعبیر نیست، و اگر وحی باشد به تأویل احتیاج نخواهد داشت، چراکه در وحی، تأویل جانشین تذکر است؛ و اگر نفس نتواند صور مدرک خود را چنان که هست در ذاکره نگاه دارد بلکه متخیله، هر فردی از صور مرئی را در خواب به خیال جداگانه یا خیال مرکب محاکات کند، در نتیجه، آنچه را که نفس دیده، به طور صور مؤلف و معانی - یعنی صورتی را که نفس در خواب دیده، قوه متخیله آن صورت را به صورتی که بیشتر با آن مأنوس است تغییر می‌دهد - برای آن محاکات می‌شود. در مواقع بسیاری اتفاق می‌افتد که انسان تعبیر خواب خود را در خواب می‌بیند؛ و در حقیقت این کار تذکر است؛ زیرا قوه مفکره چنان که از اصل رؤیا به حکایت آن منتقل شده برای مناسبتی که میان اصل رؤیا و حکایت آن است بعید نیست که از حکایت هم، به اصل بپردازد؛ و بسا روی می‌دهد که همین عمل خود را تخیل می‌کند و در خواب می‌بیند که مخاطبی او را خطاب کرده و گاهی هم بی‌احتیاج به این کار و بدون اتصال به ملکوت چیزی را می‌بیند؛ و این عمل

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

را متخیله به طور محاکات انجام داده و به اصل رجوع می‌کند؛ و چنین رؤیای صحیح را گاهی تخیل بدون کمک قوه دیگر انجام می‌دهد و در مواقعی هم اتفاق می‌افتد که آن محاکات را به محاکات دیگری حکایت می‌کند (همو، ۱۳۴۸: ۱۸۱؛ همو، ۱۳۳۱ ب: ۶۷-۷۵).

تبیین نظر ملاصدرا در مسئله خواب و رؤیا

صدرالدین شیرازی نیز هم‌صدا با سایر فلاسفه بحث خواب و رؤیا را در برخی آثار خود بحث و بررسی کرده است. وی با استناد به سخنی از پیامبر اسلام (ص)، که فرمود «الناس نيام، فاذا ماتوا انتبهوا» چنین می‌گوید که هر چه انسان در این عالم و در حیات دنیوی می‌بیند، به منزله رؤیای شخص نائم و خیال است. پس به ناچار باید «تأویل» شود. یعنی به اصل آن ارجاع داده شود. بر اساس این بینش، همان‌طور که رؤیا دارای معانی پشت پرده است؛ و نیازمند تعبیر و «تأویل» است، تمامی اموری که در این عالم تحقق دارند نیز دارای ریشه‌ای در عوالم مافوق حسی هستند که برای دریافت و بیان آن حقایق، راهی جز «تأویل» نخواهیم داشت. بدین صورت وی «تأویل» را به عنوان یک «روش» برای کشف افق‌های پنهان و نیل به «حقیقت» در اختیار قرار داده است. عین عبارت وی چنین است: «کلّ ما لا یحتمله فهمک فان القرآن یلقیه الیک علی وجه لو کنت فی النوم مطالعاً بروحک للوح المحفوظ، لتمثل ذلك بمثال مناسب یحتاج الی التعبیر، لذلک قیل: ان التأویل کله یجری مجری التعبیر» (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۳: ۹۶).

وی در پاسخ به این پرسش که چرا «حقیقت» به صورت آشکار بیان نشده و در قالب «مثال» مطرح شده می‌گوید چون انسان‌ها در این عالم، در خواب‌اند و شخصی که در خواب است، نمی‌تواند حقایق امور را جز از طریق مثال دریافت کند. با پدیده «موت» شخص نائم بیدار می‌شود و آنگاه حقایق را که در قالب مثال شنیده بود، برای او آشکار می‌شود و بعینه خواهد دید. عبارت وی در این خصوص چنین است: «ان الناس نيام فی هذا العالم، والنائم لم ینکشف له غیب من اللوح المحفوظ الا بالمثال دون الکشف الصریح، و ذلک مما یعرفه من یعرف العالقة بین عالمی الملک والملکوت ... فکل ما یراه الانسان فی هذا العالم من قبیل الرؤیا، و یتصل کل احد بعد الموت الی تعبیر رؤیاه» (همان).

ملاصدرا، فراوانی و کثرت مثل‌ها در قرآن کریم را نیز، ناشی از همین اصل می‌داند و با استناد به آیه شریفه «وَ تِلْکَ الْأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَ مَا یَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ» (عنکبوت: ۴۳)

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

می‌گوید بیشتر آیات قرآن کریم، برای مردم به صورت «مثال» است، که ظواهر آن از حقایق آن حکایت می‌کند (صدرالدین شیرازی، ۱۳۷۰: ۳۲۴). او معتقد است فقط اهل شهود و بصیرت‌اند که با روش «تأویل» می‌توانند حقیقت آیات قرآنی را دریافت کنند و توده مردم به جهت انس با عالم محسوسات از درک حقایق امور عاجزند و فقط از طریق «مثال» متناسب با درجه فهم خود می‌توانند حقیقت را دریافت کنند.

یکی از اصول مهمی که «تأویل» را ممکن می‌کنند، اصل موازنه بین محسوس و معقول است. صدرا معتقد است اگر باب موازنه میان محسوس و معقول (جهان شهادت و عالم غیب) به روی انسان گشوده شود، از ظواهر امور عبور خواهد کرد و باب عظیمی از علم و معرفت به روی او گشوده خواهد شد (همان: ۳۲۶). وی بر اساس اصل موازنه میان معقول و محسوس، ظاهر را نشانه باطن می‌داند و همان‌طور که توقف در ظاهر را نادرست قلمداد می‌کند، در عین حال معتقد است راه نیل به باطن امور از طریق همین ظاهر عبور می‌کند.

وی تأکید دارد که ظاهر به مثابه جسم و باطن به مثابه روح است و موازنه بین آن دو در انسان تعادل ایجاد می‌کند. رؤیا از نظر ملاصدرا عبارت است از حبس روح از ظاهر به باطن. هنگامی که روح از ظاهر به باطن حبس شد و حواس به دلیلی از کار افتادند، آنگاه نفس از شواغل حسی و از تفکر در خصوص داده‌های حواس رها می‌شود. زیرا همیشه به تفکر در آنچه حواس به او وارد می‌آورند گرفتار است؛ و وقتی فراغت پیدا کرد و آن موانع از او مرتفع شد، مستعداً اتصال به جواهر روحانیه شریفه عقلیه می‌شود که نقوش جمیع موجودات در آن حاصل است که از آن جواهر در شرع به لوح محفوظ تعبیر شده است؛ و چون به آن جواهر متصل شد نقوشی را که از صور اشیا در آن جواهر است می‌پذیرد، خصوصاً آنچه را مناسب اغراض او است و برای او مهم است. همچنین، انطباع صور در نفس، مثل انطباع صورتی است در مرآت از مرآت دیگر که مقابل آن باشد و در میان آنها حجابی نباشد و حجاب در اینجا اشتغال نفس است به آنچه حواس به او وارد می‌آورد. برای رفع این حجاب اسباب بسیاری وجود دارد، مثل صفای نفس به حسب اصل فطرتش و مثل انزجار او از این عالم و مثل خواب که با مرگ، برادری دارد؛ چرا که در هر دو، نفس استعمال حواس را ترک می‌کند. پس چون در وقت خواب کمی از حجاب مرتفع می‌شود صوری از آنها در آینه نفس منتقش می‌گردد. پس اگر آن صور، جزئی باشند و در نفس به همان نحوی که هستند، باقی بمانند و قوه مخیله که از اشیا حکایت می‌کند به امثله آنها در آن تصرف نکند، در این صورت رؤیا صریح است و محتاج تأویل نیست، یا اینکه متخیله، به سبب

فصلنامه علمی پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

غلبه‌ای که بر ادراکات دارد، آنها را به صورتی دیگر محاکات می‌کند، که در این صورت رؤیا محتاج تأویل است. اگر محاکات قوه متخیله با تناسب صورت گرفته باشد، تعبیر آن آسان است و اگر متناسب نباشد تعبیرش دشوار و در برخی مواقع غیرممکن خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۴۶۷-۴۶۸؛ همو، ۱۳۶۲: ۵۳۱؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

از نظر صدرا، هر معنای عقلی که در عالم ابداع واقع است، به اعتبار تطابق عوالم، صورت طبیعی‌ای در عالم کون دارد. پس چون علم از اشیائی است که نفس به وسیله آن تقویت می‌شود، که آن جوهری است روحانی، و صورت علمیه وقتی برای انسان حاصل می‌شود که زوائد و اختلافاتی که حس ادراک می‌کند از نوع اشخاص حذف شده باشد، و باقی، صورت غیرمختلفه صافی و خالص، برای عقل انسان باشد، و لبن غذایی لطیف برای بدن است، که در اینجا مثال نفس است، پس نسبت لبن به بدن مثل نسبت علم است به نفس، و در تعبیر، از لبن به علم تعبیر می‌کنند و اگر عقول خلق در حقیقت مثال عقول عالیه است، پس آنچه به آنها خطاب می‌شود سزاوار است که امثله برای معارف حقیقیه بوده باشد، و قدر عقول ایشان همان است که ایشان در خواب‌اند و بر نائم چیزی منکشف نمی‌گردد مگر به مثال. پس وقتی بمیرند از خواب بیدار می‌شوند، و در آن موقع می‌فهمند که مثال صادق بوده است (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۲؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۸).

مقصود از مثل، ادای معنا است در صورتی که اگر به آن نظر شود صادق است، و اگر به صورت آن نظر شود کاذب است؛ و در مواقعی متخیله اشیای مرئی در خواب را به تشابه مناسب یا ضد آن بدل می‌کند؛ و در مواقعی تصرفات و انتقالات مخیله منضبط به نوع مخصوصی نیست و در این صورت وجوه تعبیر منشعب می‌شود و به اعتبار اشخاص و احوال و صناعات و فصول سنه و صحت و مرض شخص نائم مختلف می‌شود، و صاحب تعبیر آن را نمی‌توان یافت مگر با حدس، که در این صورت اشتباه زیاد رخ می‌دهد (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۳).

برای هر معنای عقلی صورت حقیقیه و صورت غیرحقیقیه است، و از این جهت حکم تعبیر در رؤیت هر صورتی مختلف و محتاج به قرینه از احوال فرد رؤیت‌کننده است. پس اگر نفس رؤیت‌کننده، عالی و متصل به عالم عقلی یا عالم نفسی و سماوی باشد، آنچه را در خواب می‌بیند، به حسب غالب، یا نفس امر عقلی است، یا مثال حقیقی آن است. اگر نفس او سفلی و متعلق به دنیا باشد، پس بیشتر آنچه را در خواب می‌بیند مجرد صورت خیالیه است که هیچ معنایی برای آن نیست؛ و وجهش آن است که برای نفس انسانی دو وجه است: وجهی به عالم غیب و آخرت،

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

و وجهی به عالم شهادت و دنیا. پس اگر نفس رؤیت‌کننده، عالی و متصل به عالم عقلی یا عالم نفسی و سماوی باشد، در آن، حقیقت برخی اشیا از آن وجه که مقابل ملکوت است ظاهر می‌شود و از آنجا اثر نور آن به وجهی که مقابل عالم ملک و شهادت است می‌تابد. زیرا این دو وجه به یکدیگر متصل‌اند، چنان‌که دنیا و آخرت به یکدیگر متصل‌اند. بعد از این دانسته شد که آن جهت از نفس که به سوی عالم غیب است مدخل الهام و وحی است، و آن جهت که به سوی عالم شهادت است مظهر تمثیل و تصویر است، پس هر چه برای نفس از جانب شهادت ظاهر می‌شود صور متخیله است، زیرا همه عالم‌ها در متخیلات است، و خیال بر دو قسم است: گاهی از مشاهده عالم حس این امر حاصل می‌شود که صور محسوسه خارجی بالا می‌رود، و گاهی از نظر به عالم غیب صورت معقول نزول می‌کند. در صورت اول صورت بر وفق معنا نیست؛ و اما صورتی که در خیال به اشراق عالم ملکوت بر باطن سرّ نفس حاصل می‌شود مطابق با معنا و حقیقت امر عقلی خواهد بود، زیرا صور عالم ملکوت تابع معنا و صفت است، و معنای قبیح به صورت قبیح دیده می‌شود، و از این جهت ملک به صورت جمیل دیده می‌شود و شیطان به صورت قبیح یا امثال اینها (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۴-۵۳۵؛ همو، ۱۳۷۸: ۱۴۹).

ملاصدرا نیز مانند فلاسفه پیشین معتقد است برخی خواب‌ها اضغاث احلام یا خواب‌های بی‌اصل هستند و جز شیطنت قوه خیال چیز بی‌بیش نیستند و تعبیری ندارند. همان‌طور که می‌دانیم، قوه خیال در عالم خودش برای نفس به مثابه قوه محرکه است برای او در این عالم. پس چنان‌که در عالم محسوسات به قوه محرکه و اعانت اسبابی دیگر، اشیایی از باب حرکات و تحویلات که موسوم است به صنایع و افعال از او صادر می‌شود، همچنین در عالم خودش به قوه خیالی، صور و اشخاص جسمانی را اختراع می‌کند که بعضی از آنها با موجود در خارج مطابق است و بعضی بیهوده است، که در هیچ عالم و هیچ برزخی، اصلی برای آن نیست. پس زمانی که متخیله به شیطنت و اضطرابی که کمتر وقتی از آن خالی است صور بیهوده‌ای را اختراع کند و آن صور را به امور دیگری در خواب تبدیل کند، نفس آنها را در حالی که متخیله به محاکات آنها مشغول است مشاهده می‌کند، خصوصاً در صورتی که به حسب جوهر ضعیف باشد و از آثار قوی منفعل گردد و مستعداً اتصال به جواهر روحانیه نباشد، و متخیله به سببی از اسباب در اضطراب قوی باشد، پس دائماً محاکات، صوری را اختراع می‌کند که وجودی برای آنها نیست و در حافظه باقی می‌مانند تا وقتی که بیدار شود و آنچه دیده است در خاطرش باشد. ایجاد این صور شیطنت

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

قوه متخیله است و چنین صوری تعبیرناپذیرند. این قبیل رؤیاهای را اضغاث احلام یا خواب‌های بی‌اصل می‌گویند (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۶-۵۳۷؛ همو، ۱۳۶۳: ۴۷۱).

سبب علم به امور غیبی در حالت بیداری

از نظر ملاصدرا، انسان در حالت بیداری به مغیبات علم پیدا می‌کند که وی دلیل آن را بر دو وجه می‌داند: دلیل اول این است که نفس قوی باشد، به نحوی که اشتغال به مشاعر سافله او را از مدارک عالیه باز ندارد، که این نفس در بیداری می‌تواند به مبادی متصل شود و متخیله‌اش چنان قوی باشد که بتواند حس مشترک را از حواس رها کند. پس دور نیست که برای چنین نفسی آنچه برای نفوس دیگر در خواب واقع می‌شود، بدون تفاوت در بیداری واقع شود. پس بعضی از آنها وحی صریح هستند که احتیاج به تأویل ندارند، و بعضی چنین نیستند و به تأویل احتیاج دارند، یا اینکه متخیله در محاکات و انتقال زیاده‌روی کرده باشد که شبیه خواب‌های اضغاث احلام است. دوم آنکه نفس در این مرتبه نباشد، یا اینکه در حال بیداری به آنچه موجب دهشت در حس و حیرت در خیال می‌گردد، استعانت می‌جوید. یا اینکه به حسب طبیعت یا به واسطه مرضی ضعیف است، و گاهی هر دو سبب با هم جمع می‌شوند. اگر صوری را که نفس ادراک می‌کند به سبب اتصال به مبادی عالیه به جهت فراغت از بدن یا ضبط کردن هر دو طرف نباشد، پس اگر در خواب باشد، اضغاث احلام بر سبیل حقیقت است، که خوابی دروغ است، و برای آن چند دلیل ذکر کرده‌اند.

اول آنکه صورت محسوساتی را که انسان در بیداری ادراک می‌کند در قوه خیال باقی می‌ماند، و در وقت خواب از خیال به حس مشترک منتقل می‌شود، پس اگر متخیله در آن تصرف نکند همان را بعینه می‌بیند، و اگر تصرف کند چیزی را می‌بیند که مناسب آن است. دوم آنکه صوری را که مفکره در وقت خواب احداث می‌کند در خیال منتقل شده و به حس مشترک می‌آید. دلیل سوم اینکه هر گاه مزاج روح حامل قوه متخیله متغیر شود، افعال آن قوه نیز به حسب آن تغییرات متغیر می‌شود، و اگر امثال این امور در بیداری حاصل شود آنها را امور شیطانیه کاذبه می‌نامند. دیدن غول و جن و شیطان گاهی از اسباب تخیلیه است، و این معنا، نفی‌کننده وجود خارجی آنها نیست و وجود خارجی آنها نیز می‌تواند به اسباب تخیلیه مشاهده و مرئی گردد^۶ (همو، ۱۳۶۲: ۵۴۴-۵۴۵).

خواب و رؤیای تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

از نظر صدرا، رؤیای صادقه نمونه مهمی است که نفس در آن، از تدبیر بدن و مشغولیت به حواس فارغ می‌شود و فرصتی می‌یابد تا با عالم قدس مرتبط شود و حقایق را از آن عالم دریافت کند. برای نفوس قویه‌ای که قدرت ضبط جوانب متعدّد را دارند و اشتغال به امری آنها را از امور دیگر باز نمی‌دارد، چنین اتصالی در عالم بیداری نیز ممکن خواهد بود (همو، ۱۳۶۳: ۴۷۲). معرفتی که از این طریق حاصل می‌شود، معرفتی است الهامی که مقامات و مراتب متعددی دارد. اعلی‌مراتب آن برای نفوسی منکشف می‌شود که از خصایص ویژه‌ای برخوردار باشند، دارنده این خصایص را «پیامبر» می‌گویند^۷ (همان: ۴۸۰-۴۸۲).

صدرا معتقد است وجود انسان، بابتی به جانب ملکوت دارد و بابتی به جانب ملک و از هر دو متأثر می‌شود. همان‌طور که از صورت محسوسات تا مرتبه معقول ادامه می‌یابد، به همین قیاس اگر بر نفس ناطقه، امری از جانب ملکوت تجلی کند، این تجلی اگر امری کلی باشد، عقل درکش می‌کند و اگر جزئی باشد قوه خیال، آن را در عالم مثل معلقه درک خواهد کرد، اما مراتب پایین‌تر ادراک نیز از آن بی‌نصیب نمی‌ماند، یعنی ادراک، همان مسیری را که در سیر صعودی طی می‌کند، می‌تواند در سیر نزولی هم داشته باشد؛ لذا صور معقول و متخیل از عالم اعلی‌ابتدا در آینه عقل و خیال متجلی می‌شود و سپس شعاعش در آینه قوای مادون نیز منعکس می‌شود و در نهایت استماع یا رؤیت می‌شود. بدین ترتیب آشکار می‌شود که شرط استماع و رؤیت، تحقق محسوس در عالم عین نیست، بلکه وجود تمثلی آن کافی است (همان: ۴۷۳-۴۷۵).

این تبیین معرفت‌شناختی هم نحوه تمثل و تنزل حقایق در رؤیای صادقه را توضیح می‌دهد و هم مرحله‌ای از مراحل وحی را تبیین می‌کند.

نتیجه

با توجه به آنچه گذشت مطالب را در سه بخش جمع‌بندی می‌کنیم:

الف. ماهیت خواب و رؤیا؛ از نظر فلاسفه اسلامی، رؤیا حاصل فاصله‌گرفتن روح از حواس ظاهری و میل آن به قوای باطنی است، به این معنا که انسان گاهی در عالم خواب به ادراک حقایق هستی و وقایع آینده موفق می‌شود و از این رهگذر، به ادراک و معرفت شهودی دست می‌یابد. این احوال اگر در عالم بیداری و هشیاری روی دهد، به آن «مکاشفه» می‌گویند و اگر در عالم خواب طبیعی پیش آید، در صورتی که شفاف باشد، «رؤیای صادقه» است و در صورتی که ضعیف و مبهم باشد، پیام آن باید با تفسیر و تجزیه و تحلیل (تعبیر)، روشن شود.

از دیدگاه ابن سینا، متخیله در حالت خواب، به عالم قدس متصل می‌شود و از طریق حس مشترک به کشف و الهام نائل می‌گردد. به طور خلاصه، نظریه حکمای مثناء درباره رؤیا چنین است:

۱. جایگاه ظهور صور رؤیا «حس مشترک» است و مسیر آن متخیله؛

۲. منشأ اصلی این صور، دو چیز است: یکی عالم قدس، به توسط نفس و دیگری قوه متخیله؛

۳. این صور، اگر از عالم قدس و نفس بود، رؤیای صادق است و اگر از طرف متخیله بود شیطانی و کاذب است. پس آنچه در مبحث رؤیا، در آن مشترک هستند، رؤیای صادق و دخالت متخیله در رؤیای کاذب است و آنچه در آن مختلف‌اند، چند چیز است:

۱. جایگاه ظهور صور رؤیا، به نظر ابن سینا حس مشترک است؛

۲. منشأ اصلی صور رؤیا، به نظر ابن سینا، یا عالم قدس (همان نفوس فلکی یا عالم عقول) است یا قوه متخیله؛

۳. به نظر ابن سینا، خود متخیله گاهی منشأ این صور است.

اصول و قالب کلی سخنان صدر در باب رؤیا همان بیان ابن سینا است.

ب. معرفت: ابودن یا نبودن رؤیا؛ ابن سینا و ملاصدرا معتقدند در انسان قوه‌ای باطنی به نام حس مشترک وجود دارد که تمام مدرکات حواس ظاهر و مدرکات حواس باطن در آن وارد می‌شود. نفس انسانی در حال خواب فرصت می‌یابد از اشتغالات جاری و روزمره رها شود و به عالم غیب متصل شود. در این حال صوری از غیب در نفس او مرتسم می‌شود و نفس آن آگاهی را به حس مشترک می‌دهد و حس مشترک آن نقش کلی را به کمک قوه متخیله در صور و تصاویری که متناسب با آن صور است، به طور جزئی ترسیم می‌کند. به عبارت دیگر، رؤیا یکی از واردات روحانی است که همچون الهام بر نفس عارض می‌شود. از نظر آنها، هر چه نفس انسان صاف‌تر و پاک باشد الهامات بیشتری بر او می‌شود و رؤیاهای او صادق‌تر خواهند بود، چنان‌که این‌گونه خواب‌ها یکی از اجزای نبوت به شمار می‌آیند. معرفتی که از این طریق حاصل می‌شود، معرفتی است الهامی که مقامات و مراتب متعددی دارد.

ج. میزان حجیت معرفت ناشی از رؤیا؛ ابن سینا و ملاصدرا رؤیاها را به دو دسته تقسیم کرده‌اند؛ دسته نخست رؤیاهایی هستند که به تعبیر احتیاجی ندارند. این دسته خواب‌های صریح و شفاف هستند که متخیله خواب‌بیننده هیچ دخل و تصرفی در آنها انجام نداده است. این‌گونه خواب‌ها به دلیل شدت وضوح و مطابقتشان با واقع نیازی به تعبیر ندارند و از آنها به

خواب و رؤیا و تحلیل آن از منظر ابن سینا و ملاصدرا

«رؤیای صادقانه» تعبیر می‌شود. بعد از اینکه نفس خواب‌بیننده، از تدبیر بدن و مشغولیت به حواس، فارغ می‌شود، فرصتی می‌یابد تا با عالم قدس مرتبط شود و حقایق را از آن عالم دریافت کند. اگر این نفوس قوی باشند و اشتغال به امری، آنها را از امور دیگر باز ندارد و بتوانند جوانب متعدد را ضبط کنند، چنین اتصالی در عالم بیداری نیز ممکن است. این‌گونه خواب‌ها، که از آنها به رؤیاهای صادقانه تعبیر می‌شود، خواب‌های صریحی هستند که نیازمند تعبیر نیستند و در اختیار انبیا و اولیا هستند.

منابع

- قرآن کریم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۱۵). رساله در روان‌شناسی، تصحیح و تحشیه و مقدمه: محمود شهابی، تهران: خیام.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۳۱ ب). رساله نفس، مقدمه و تصحیح: موسی عمیر، تهران: انجمن آثار ملی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۴۸). روان‌شناسی شفا، ترجمه: اکبر داناسرشت، تهران: چاپ‌خانه بانک بازرگانی.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ الف). اشارات و تنبیهات، ترجمه: حسن ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۶۳ ب). المبدأ والمعاد، تهران: مؤسسه مطالعات اسلامی دانشگاه مک‌گیل با همکاری دانشگاه تهران، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۷۹). التعليقات، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ چهارم.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۴). الاشارات والتنبیهات، شرح: خواجه نصیرالدین طوسی، تحقیق: آیت‌الله حسن‌زاده آملی، قم: دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول، ج ۳.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۵). الالهیات نجات، ترجمه و شرح: یحیی یثربی، قم: بوستان کتاب.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله (۱۳۸۶). روان‌شناسی شفا، ترجمه: اکبر داناسرشت، بی‌جا: نشر المعی.

فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم: سال نهم، شماره اول، شماره پیاپی ۶۵ (پاییز ۱۳۹۴)

- ابن سینا، حسین بن عبدالله (بی تا). *شفاء: برگزیده طبیعیات*، ترجمه: ابراهیم مدکور، بی جا: نشر قاهره.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۴۰۰ق)، رسائل (الرساله العرشیه، الفعل و الانفعال)، قم، بیدار، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۱)، المباحثات، تحقیق: محسن بیدارفر، قم، بیدار، چاپ اول.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۷۵)، النفس من کتاب الشفاء، تحقیق: آیت الله حسن حسن-زاده آملی، قم، دفتر تبلیغات اسلامی حوزه علمیه، چاپ اول.
- ابن عربی، محیی الدین، (۱۳۸۴) فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق: محمد خواجوی، تهران، انتشارات مولی، چاپ دوم.
- راعب صفهانی، حسین بن محمد (۱۳۸۷). *المفردات فی غریب القرآن*، ترجمه: حسین خداپرست، قم، دفتر نشر نوید اسلام.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*، ترجمه: احمد حسینی اردکانی، تهران: مرکز نشر دانشگاهی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۶۳). *مفاتیح الغیب*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (ملاصدرا)، (۱۳۷۰)، *شرح اصول کافی*، تحقیق: محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (ملاصدرا)، (۱۳۷۸)، *المظاهر الالهیه فی اسرار العلوم الکمالیه*، تصحیح و تحقیق و مقدمه: سید محمد خامنه‌ای، تهران، سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی، چاپ اول.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم، (ملاصدرا)، (۱۳۶۰)، *تفسیر قرآن کریم*، تحقیق: محمد خواجوی، قم، انتشارات بیدار، ج ۱.
- صدرالدین شیرازی، محمد بن ابراهیم (۱۳۷۸). *اسفار الاربعه*، ترجمه: محمد خواجوی، تهران: نشر مولا.
- طباطبایی، محمد حسین (۱۳۹۲). *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
- مجلسی، محمد باقر (۱۳۹۲). *بحار الانوار*، تهران: نشر کتاب فروشی اسلامیه.

- مکارم شیرازی، ناصر (۱۳۶۲). تفسیر نمونه، تهران: دار الکتب الاسلامیه.
- نجاتی، عثمان محمد، (بی تا)، الادراک الحسی عند ابن سینا؛ بحث فی عند النفس عند العرب، نشر مصر.

پی‌نوشت‌ها:

۱. نکته مهم اینکه خواب غیرارادی است.
۲. نمونه‌هایی از رؤیای صادقه وجود دارد که فقط شامل کاملان نمی‌شود، از آن جمله است رؤیای پادشاه مصر. او شبی در خواب دید که هفت گاو لاغر، هفت گاو فربه را خوردند و نیز هفت خوشه سبز و هفت خوشه خشک گندم را در عالم خواب، مجسم دید. از اطرافیان خواست خوابش را تعبیر کنند، ولی آنها چنین پنداشتند که خواب او از خواب‌های پریشان است اما آن زندانی آزادشده، به یاد یوسف (ع) افتاد و تقاضا کرد که او را نزد یوسف بفرستند تا تعبیر خواب را از او بپرسد. وقتی وی خواب پادشاه را برای یوسف (ع) بازگو کرد، ایشان خواب را چنین تعبیر کردند: هفت سال، فراوانی کشت و زرع است. گندم‌هایی که در این هفت سال، به دست می‌آید، باید در خوشه‌ها ذخیره شود، تا در هفت سال قحطی و خشک‌سالی استفاده گردد. با پایان گرفتن هفت سال دوم، بارندگی شروع می‌شود و دوران فراوانی نعمت می‌رسد. شاه دستور داد یوسف را از زندان بیرون آوردند و او را گرامی داشتند. این واقعیت نشان‌دهنده این مسئله است که رؤیای صادقه فقط شامل افراد دارای کمالات (چه روحی و چه جسمی) نمی‌شود بلکه افرادی که از لحاظ مرتبه وجودی پایین‌ترند، هم می‌توانند صاحب رؤیای صادقه شوند.
۳. اصولاً طبع جسم گرمی و حرارت است و گوهر روح ذاتاً سرد است. اگر مدت زیادی روح متعلق و همراه جسم باشد، به طرز آزاردهنده‌ای روح هم گرم می‌شود. گرمی روح برای روح ملالت‌آور و کسالت‌آور است، در حالی که سردی جسم برای جسم همان ملامت را به همراه دارد. پس لازم است در هر شبانه‌روز، جسم و روح مدتی در حالت غیرمتعلق با هم زندگی کنند و پس از مدتی برای ادامه حیات، یعنی از قوه به فعل تبدیل شدن استعدادهای انسانی، روح و جسم در کنار هم باشند.
۴. حکما معتقدند علاوه بر پنج حس سامعه، باصره، ذائقه، شامه و لامسه، پنج حس باطن هم داریم که عبارت‌اند از: ۱. حس مشترک، که خزانه حواس ظاهر است. به تعبیر فلاسفه، مانند حوضچه‌ای است که پنج حس ظاهر به آن سرازیر می‌شوند؛ ۲. خیال که وظیفه‌اش ادراک شیء مادی است، در حالی که آن شیء نزد فرد حاضر نباشد، بلکه توسط این قوه صورتی از شیء را درمی‌یابد. به عبارت دیگر، بایگانی حس مشترک است؛ ۳. واهمه که ادراک معانی جزئی می‌کند؛ ۴. متخیله که قوه‌ای مستقل نیست؛ اگر تحت تدبیر عاقله باشد «مفکره» و عملش را فکر می‌گویند و اگر تحت تدبیر واهمه باشد «متخیله» و عملش را تخیل می‌گویند؛ ۵. عاقله که وظیفه‌اش ادراک کلیات است.
۵. روح بخاری واسطه‌ای است بین نفس و بدن؛ در واقع عامل ارتباط نفس و بدن است که در بیان کیفیت و چگونگی آن گفته‌اند از جسم، لطیف‌تر و از روح غلیظ‌تر است.
۶. این تفصیل که ذکر شد مبتنی است بر طریقه مشائیان که وجود صور غایب از حواس را در عالمی غیر این عالم انکار می‌کنند.

۷. از آنجا که انبیا از جهت مراتب در یک مقام نیستند، «تِلْكَ الرُّسُلُ فَضَّلْنَا بَعْضَهُمْ عَلَى بَعْضٍ» (بقره: ۲۳۵) و نیز نبی واحد در همه احوال خود در یک مقام نیست، بنابراین نحوه دریافت آنها از عالم غیب و کیفیت اتصال آنها به آن عالم یکسان نیست. به همین دلیل، وحی نیز مراتبی خواهد داشت. صدرا این مراتب را از نازل به عالی سه مرتبه دانسته است: ۱. آن حقایق از مرتبه عالی خود در نزد نبی، تمثل و تنزل یافته و به شکل صور محسوس و الفاظ مسموع تجلی می‌کنند؛ ۲. نبی، بی‌واسطه، وجود حقیقی مفیض وحی و به تعبیر شریعت، روح‌القدس را مشاهده می‌کند؛ ۳. نبی به مقامی می‌رسد که بین او و مبدأ اول هیچ واسطه‌ای نباشد؛ این مرتبه عالی‌ترین مرتبه است (صدرالدین شیرازی، ۱۳۶۰: ۲۹۹/۱-۳۰۰).

