

ماهیت خواب و رؤیا از نگاه فارابی، سهروردی و ابن عربی

محمد بیدهندی **

وحیده حداد *

چکیده

معنا و جایگاه خواب و رؤیا 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 فاصله گرفتن روح از حواس ظاهری و میل آن به قوای باطنی است، به این معنی 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 خواب طبیعی است و در صورتی که ضعیف و مبهم باشد، پیام آن باید با تأویل و «رؤیای صادقه»، پیش آید، در صورتی که شفاف باشد تعبیر، روشن می‌شود. سهروردی در تبیین مسأله‌ی خواب و رؤیای صادقه، جایگاه ظهور صور رؤیا را نفس، و منشأ اصلی آن را نفوس فلکی می‌داند. از نظر فارابی، رؤیا صورتی ذهنی است که به وسیله‌ی خیال ایجاد می‌شود و هنگام خواب و بر اثر قطع رابطه با فعالیت‌های زمان بیداری، گنجایش آن افزایش می‌یابد. فارابی به این قائل می‌شود که شخص به مدد خیال، قادر است با عقل فعال متحد شود، لکن چنین قدرتی تنها در دسترس افراد ممتاز و برگزیده است. از نظر ابن عربی، دنیای رؤیا دنیای رمز و نماد است و برای فهم معنای رؤیا باید مآل نمادهای رؤیایی را پیدا کرد. وی خواب را نخستین مبدأ تلقی وحی الاهی برای اهل عنایت می‌داند.

واژه‌های کلیدی: ۱- رؤیا، ۲- خواب، ۳- حس مشترک، ۴- ابن عربی،

۵- سهروردی، ۶- فارابی.

۱. مقدمه

خواب یکی از نعمت‌های خداوند است که تقریباً یک‌سوم عمر انسان را در بر می‌گیرد. انسان و همه‌ی موجودات زنده برای تجدید قوا و به دست آوردن نیروی لازم برای ادامه‌ی کار و فعالیت، احتیاج به استراحت دارند. خواب استراحتی الزامی است که خود به سراغ انسان می‌آید و او را وادار می‌سازد که تمام فعالیت‌های جسمانی و بخش مهمی از فعالیت‌های فکری و ذهنی خود را تعطیل کند و تنها دستگاه‌هایی از بدن که برای ادامه‌ی حیات آن لازم است به کار خود ادامه دهند به فعالیت مشغول باشند، آن هم بسیار آرام و آهسته (۱۷، ج: ۱۶، ص: ۳۹۸)

خواب دیدن بسیار مهم است و هرچه انسان از نظر معنوی، تقوا، معرفت و کمالات در سطح بالاتری باشد و موازین شرع را بیشتر رعایت کند، خواب‌هایش بیش از دیگران از نوع خواب‌های صادق و دارای پیام خواهد بود. امام صادق(ع) در ضمن سخنانی به شاگرد هوشمندش «مفضل» فرمود: «ای مفضل! در خواب‌دیدن‌ها بیندیش؛ گاهی خواب‌ها راست است و گاهی بی‌پایه؛ در نتیجه، مردم از خواب‌هایی که می‌بینند، در مصالح خود به وسیله‌ی آن‌ها هدایت و بهره‌مند می‌شوند و به زبان موضوعی پی نبرده، از آن دوری می‌کنند» (۱۵، ج: ۶۱، ص: ۱۸۳).

گاهی ممکن است دو یا چند فرد خواب‌های خوبی ببینند؛ ولی تعبیر و پیام هر کدام با دیگری تفاوت داشته باشد که این تفاوت به یکسان نبودن حالات معنوی و روحی آنان بازمی‌گردد.

نکته‌ی دیگر این که چه‌بسا فردی به پاره‌ای از مسائل مهم دین اهمیت نمی‌دهد، ولی گاهی خوابی خوش می‌بیند. این بدان معناست که او هنوز قابلیت‌هایی دارد و این طور نیست که استعداد و امکان کمال‌یابی را به کلی از دست داده باشد. چنین افرادی را باید متوجه این موضوع مهم نمود که اهتمام به مبانی عملی و نظری دین، علاوه بر این که موجب سعادت دنیا و آخرت می‌شود، برکات و خیرات بسیاری در زندگی دنیوی نیز در بر دارد، که یکی از آن‌ها خواب‌های خوب و صادق دیدن 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، مزد و پاداش مؤمنان را بیشتر به آخرت واگذار کرده است، چراکه انسان در آن جهان، بسیار محتاج‌تر از این دنیا است.

نکته‌ی دیگر درباره‌ی خواب، تعبیر خواب است. تعبیر خواب از علم لدنی یا معارف الاهی است که از طریق کلاس، معلم و کتاب، کسب‌شدنی نیست؛ بلکه این توانایی را

خداوند به هر کسی که صلاح بداند می‌دهد. بنابراین هرکسی نمی‌تواند تعبیر خواب کند؛ فقط افراد خاصی هستند که می‌توانند چنین کاری را انجام دهند.

۲. خواب و رؤیا در لغت

در زبان فارسی، بین کلمه‌ی خواب و رؤیا تمایز روشنی وجود ندارد، ولی در اصل، خواب ظرف و حالتی است که رؤیا در آن واقع شده است. به عبارت دیگر، رؤیا بخش تعبیرپذیر و تفسیرشدنی خواب است. رؤیا از ماده‌ی رؤیت، به معنای دیدن است. در زبان عربی معادل کلمه‌ی خواب «نوم» است. در کتاب مفردات راغب در ذیل لغت «نوم» آمده است:

«در مورد خواب، تفاسیر مختلفی ارائه گردیده است که همه‌ی آنها به منظرهای گوناگون صحیح است. گفته شده خواب آرامش اعصاب مغز از طریق بخاراتی است که به آن متصاعد می‌گردد و گفته شده خواب آن است که خداوند روح را قبض کند نه تا سرحد مرگ» (۵، صص: ۷۸۲ - ۷۸۳).

۳. روح، و مجرد یا مادی بودن آن

موضوع روح انسانی از شریف‌ترین موضوعاتی است که می‌طلبند آدمی مطالعات و تأملاتی در باب آن داشته باشد. در این باب، گرچه مسائل و مباحث فراوانی از سوی فیلسوفان، متکلمان، روان‌شناسان و روان‌کاوان، مفسران و محدثان طرح شده و هر یک با دیدگاه ویژه‌ی خود، آن را کاویده است، به گونه‌ای که حتی پرداختن به شمه‌ای از آنها بسیار فراتر از چارچوب این نوشتار است، در حد آشنایی، تنها به برخی مسائل مربوط به آن می‌پردازیم.

بی شک هر یک از ما درمی‌یابیم که وجود ما گذشته از جسم و آثار مخصوص به آن، دارای خواص و حالاتی هم‌چون فکر کردن، دوستی و نفرت، احساسات و عواطف، سخاوت و بخل، شجاعت و ترس و مانند آن نیز است. وجود این حالات و اوصاف در وجود انسان، حداقل این پرسش را برای او ایجاد می‌کند که خاستگاه و منشأ این ویژگی‌ها چیست؟ مادی‌مسلمانان در پاسخ به این سؤال، تمامی این خواص را از آثار جسم دانسته‌اند و همه‌ی آنها را از بُعد مادی تفسیر کرده و هر یک را به علتی از علل جسمانی بازگردانده‌اند. به اعتقاد آنان، هیچ صفتی را نمی‌توان یافت که انطباق‌پذیر بر قوانین مادی نبوده و توجیه مادی نداشته باشد، تا به‌ناچار برای توجیه آن به علتی ماورای جسم و ماده روی آوریم. در برابر آنها الاهیون معتقدند در ساختار وجودی انسان، گذشته از جسم، که از سنخ طبیعت

و ماده است، جنبه‌ای دیگر 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 جنبه‌ی روحانی می‌دانند.

علامه طباطبایی (ره) در ردّ سخن مادی‌ها می‌نویسند: «این که 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 دایره‌ی طبیعت و خواص ماده بحث می‌کند، تنها می‌تواند در همان محدوده داوری کند و قادر نیست درباره‌ی 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 این که دانش طبیعی به آن دست نیافته است دلیل بر نبود آن نمی‌تواند باشد. آنچه مادی‌ها را جرأت 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 و تفسیر علمی نداشته، لذا به وجود روح قائل شده‌اند تا بدین وسیله آن اوصاف را توجیه کنند و منشی 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...» (۱۱، صص: ۳۶۷ - ۳۶۶).

معتقدان به وجود روح، که آن را موجودی مجرد از جسم دانسته و به استقلال موجودیت آن در قبال بدن قائل شده‌اند، برای اثبات این نظریه دلایل بسیاری ذکر کرده‌اند و فیلسوف نامدار شیعه، ملاصدرای شیرازی (ره)، یازده برهان عقلی بر آن اقامه کرده است که در این جا یکی از آن‌ها را به قلم می‌آوریم.

ایشان می‌نویسد: «روشن است که تفکر زیاد و به‌کارگیری مداوم و مستمر اندیشه و نیروی عقلانی و عملیات ذهنی و علمی، از یک سو موجب تحلیل بدن و فرسایش قوای جسمی است و از سوی دیگر، مایه‌ی 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 کاهش نمی‌یابد، بلکه تقویت و شکوفایی نیز کسب می‌کند و اگر با مرگ بدن، جان هم بمیرد، باید هرچه سبب فرسایش و مرگ بدن است سبب مرگ و زوال روح نیز باشد».

روح گرچه به جسم و بدن تعلق دارد، بلکه جسم و بدن را تحت امر خود دارد، قبل از مرگ، در حالت خواب از بدن جدا می‌شود و تعلق آن به بدن ضعیف و کم‌رنگ می‌گردد و با مرگ، ارتباط آن با بدن به طور کامل قطع می‌شود و به حیات مجرد خود ادامه می‌دهد. به نظر می‌رسد یکی از واضح‌ترین دلایلها برای اثبات تجرد و استقلال روح، رؤیاهای صادق‌اند. علامه طباطبائی در این باره می‌گوید، خواب‌دیدن‌ها اقسام مختلفی دارند؛ برخی از آنها بازتاب حوادث و روی دادهای روزانه‌اند که با تأثیراتی که بر سلسله‌ی اعصاب می‌گذارند، هنگام خواب به نمایش درمی‌آیند. برخی نیز بر اثر فشارهای روحی و روانی یا به هم‌خوردگی و خستگی مزاج حاصل می‌شود که از آن به خواب‌های پریشان و به اصطلاح قرآنی، «اضغاث احلام» یاد می‌شود. بخشی دیگر از خواب‌ها گویای حوادث و وقایعی است که هنوز رخ نداده و در آینده رخ خواهد داد و در حقیقت، چنین رؤیاهایی صادق و نوعی گزارش از رویدادهای آینده است. بی‌تردید بسیاری از مردم تجربه‌ی این دست از خواب‌ها را در زندگی خود دارند و یا آن را از دیگران شنیده‌اند. برای برخی، فراوان اتفاق افتاده است که کارهای روزانه‌ی خود را تکراری احساس کنند و پس از درنگ، به یاد آورند که آن کارها را شب پیش در عالم خواب دیده‌اند. اگر گروه اول و دوم از رؤیاهای دارای توجیه مادی باشند، بی‌شک برای خواب‌های دسته‌ی سوم هیچ توجیه مادی متصور نیست. چگونه می‌توان برای در خواب دیدن واقعه‌ای که هنوز اتفاق نیفتاده و سلسله‌ی اعصاب هیچ‌گونه تماس و ارتباطی با آن نداشته است، جهتی طبیعی در نظر گرفت؟ این‌گونه خواب‌دیدن‌ها جز با استقلال و تجرد روح از بدن و ارتباط آن با عالم مثال، که صورت همه‌ی حوادث گذشته و آینده، فارق از حاکمیت زمان در آن موجود است، چه توجیه دیگری می‌تواند داشته باشد؟ (۱۱، ج: ۱، ص: ۳۶۸)

۴. آیا خواب شامل تمام موجودات می‌شود؟

حق تعالی و هیچ موجود مجرد از ماده را خواب فرامی‌گیرد، زیرا خواب بر اثر خستگی و تحلیل‌رفتن قوای بدنی روی می‌دهد، درحالی‌که مجردات بدن جسمانی ندارند تا دچار ضعف و خستگی شوند. بر همین اساس، خداوند خودش را از این صفت میرا داشته و فرموده است: «لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ» (بقره/۲۵۵) یعنی خداوند را خواب و چرت فرامی‌گیرد؛ به عبارت دیگر، خداوند با مشاهده‌ی عالم برآزخ، از مشاهده‌ی عالم حس و معانی که از آن خارج می‌شود- در حال عدم حصولشان در برزخ و تحت حکم او- غایب و غافل نمی‌شود. خداوند بعضی از بندگانش را چنین ادراکی بخشیده است، با این‌که او (بنده) متصف به نخوابیدن - در حالت دنیا و نشأه‌ی آن- نمی‌باشد، اما در آخرت، بهشتیان در

بهبشت نمی‌خوابند، و چیزی از عالم از ایشان غایب نمی‌باشد، بلکه تمام عالم _ بر مرتبه‌اش _ مشهود آنان می‌باشد، با این که غیر متصف در خواب‌اند (۴، ص: ۲۰۵).

خواب از احکام طبیعیات در موالید عناصر است، ولی نشئه‌ی آخرت از موالیدات عناصر نمی‌باشد، لذا اهل نشئه‌ی آخرت نمی‌خوابند و اصلاً خواب را قبول نمی‌کنند، مانند فرشتگان و آنچه از مقام عناصر برتری دارد و نشئه‌ی 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 نگردیدند، از این روی در کتاب الاهی آمده است: «کما بدأکم» «و همان‌طور که شما را ظاهر کرد، دوباره شما را برمی‌گرداند» (اعراف/۲۹)، یعنی بر غیر مثال و در واقع، در نشئه‌ی آخرت، و فرمود: «و لقد علمتم النشأه الاولی فلولا تذکرون»؛ «شما که آفرینش نخستین را دانسته‌اید چرا پند نمی‌گیرید؟» (واقعیه/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 نمی‌باشی) (۴، صص: ۲۰۶-۲۰۷).

حال این سؤال پیش می‌آید که چرا خواب بر موجودات مادی چیره می‌شود و حیوانات به خواب می‌روند. این‌سینا دلیل این امر را چنین بیان می‌کند:

نوع حیوان به چند دلیل به خواب می‌رود:

- الف. به سبب خستگی‌ای که برای نفس از جهت خارج حاصل شده است؛
- ب. برای واقعه‌ی مهمی که نفس را در جهت خارج روی داده، یعنی حادثه‌ای که از خارج برای نفس عارض شده و موجب خواب‌آوری می‌شود؛
- ج. برای فرمان‌بردن جوارح و جوانح از نفس.

خوابی که از روی خستگی رخ می‌دهد، هنگامی رخ می‌دهد که روح خسته شده، به تحلیل می‌رود و قادر بر انبساط نمی‌باشد، از این‌رو متوجه باطن می‌شود؛ و قوای نفسانی نیز آن را در این تحلیل و ضعف 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 نه از این جهت که فکر است، بلکه 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 (۳، ص: ۱۸۷).

خوابی که به واسطه‌ی 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 عهده‌ی هضم غذا برآید، از این‌رو حواس بیرونی تعطیل می‌گردد.

خوابی که از جهت نافرمانی اعضا و جوارح حاصل می‌شود، وقتی است که اعصاب پر شده باشد و اغذیه‌ای 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 (۳، ص: ۱۸۸). چنان‌که مشهور است انبیا غالباً وحی را به صورت ملفوظ و مسموع از ملک ابلاغ وحی، که او نیز صورتی محسوس داشته، دریافت می‌کرده‌اند؛ لذا این مسأله همیشه مورد توجه حکیمان بوده است که اگر وحی از قبیل ادراک معانی است و اگر سرچشمه و مفیض وحی موجودی ماورای طبیعی است، پس مسأله‌ی الفاظ و رؤیت فرشته‌ی وحی چگونه قابل تحلیل است.

برای بیان این امور، حکما و از جمله صدرالمتألهین در آغاز مبحث نبوات، مسأله‌ی رؤیا را به منزله‌ی مقدمه‌ای مفید، مورد بحث قرار داده‌اند.

بر اهمیت مسأله‌ی رؤیا زمانی افزوده می‌شود که توجه داشته باشیم در آیاتی از قرآن کریم، رؤیای صادقه و تأویل رؤیا به صراحت پذیرفته شده است (یوسف/۵ و ۴۳ و ۱۰۰؛ الصافات/۱۰۵ و الفتح/۲۷). در روایات متعددی نیز بر نقش رؤیا در نبوت تصریح شده و آمده است که برخی از اقسام وحی و انبای غیبی در منام نصیب انبیا و انسان‌های وارسته شده است. همین تأییدات در اقبال فلاسفه‌ی اسلامی به مسأله‌ی رؤیا و تبیین معرفت‌شناختی آن بی‌تأثیر نبوده است؛ لذا می‌توان گفت تحلیل و تبیین رؤیا فی حدنفسه تبیین بخشی از ادراکات غیبی و نمونه‌ای از وحی است و از طرف دیگر، ادراکات غیب در منام، مدل بسیار آموزنده و راه‌گشایی برای ادراک غیب در بیداری خواهد بود (۱۸، ص: ۱۷۰). از این روست که حکمای اسلامی رؤیا را مورد توجه قرار داده‌اند.

۵. تبیین نظر فارابی در مسأله‌ی خواب و رؤیا

مسأله‌ی خواب و رؤیا همواره مورد توجه عارفان و فلاسفه بوده، در آثار آن‌ها جایگاه مهمی یافته است. فارابی این موضوع را از نظریه‌ی ارسطو گرفته، گسترش داد و بعد از او سایر فلاسفه و عرفا به آن پرداختند.

فارابی نظریه‌ی ارسطو در مورد رؤیا را بسط و تفصیل داد و این امکان را فراهم آورد که مطالب وحی جایی در فلسفه پیدا کند. ابن‌سینا نظر فارابی را با احتیاط تلقی کرد و ابن‌رشد در غرب عالم اسلام، به عهده گرفت که مسائل فلسفه را از اعتقادات جدا سازد. اما ابن‌سینا در فلسفه‌ی مشرقی خود و سهروردی در حکمت اشراقی‌اش مقامی به تخیل و عالم خیال دادند که در آن، بعضی از مشکلات قول فارابی نیز رفع شد. ارسطو گفته بود در هنگام خواب، که حواس از کار می‌افتند، مجالی برای فعالیت قوه‌ی خیال فراهم می‌شود و ممکن

است شخص در خواب، بعضی از صورت‌های خیالی را ببیند که دیدن آن در بیداری ممکن و میسر نیست. فارابی نه فقط بعضی از ناگفته‌های ارسطو را در نظریه‌ی خیال خود آورد و به نحوی وجود عالم خیال را اثبات کرد، بلکه ظهور صور خیالی را محدود به قلمرو رؤیا ندانست و گفت اگر قوه‌ی خیال در وجود کسی به کمال قوت برسد او می‌تواند در بیداری هم صورت‌های خیالی را درک کند، چنان‌که پیامبر(ص) فرشته‌ی وحی را در صورت شخص خاصی می‌دید. به نظر فارابی، پیامبر از طریق عالم خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد (۱۴، صص: ۵۶ - ۵۵).

وقتی فارابی مقام نبی و فیلسوف را با هم می‌سنجد، وحی را به مرتبه‌ی استثنایی کمال قوه‌ی متخیله مستند می‌سازد. مبنای این تفسیر، قول وی در مورد کیفیت اخذ علم از عقل فعال است. فیلسوف علم را به واسطه‌ی عقل از عقل فعال می‌گیرد و نبی با قوه‌ی متخیله، صورت جزئیات و حکایات کلیات را از عقل فعال اخذ می‌کند. از آن‌جا که قوه‌ی خیال در مراتب قوای نفس در مرتبه‌ی پایین‌تری نسبت به عقل قرار دارد، فیلسوف، که به واسطه‌ی عقل به عقل فعال متصل می‌شود، مقام برتر دارد. در نظر فارابی، عقل قادر است به تدریج از عقل بالقوه به عقل بالفعل و سرانجام به عقل مستفاد ارتقا یابد. عقل بالقوه پذیرنده‌ی صور محسوس است، عقل بالفعل معقولات را نگه داشته، معانی و مفاهیم کلی را درمی‌یابد و عقل مستفاد به مرحله‌ی اتحاد و ارتباط معنوی و جذب و الهام ارتقا می‌یابد (۱۳، ص: ۶۰ و ۱۴، ص: ۱۸۹).

فارابی فلسفه را عین آرای اهل مدینه فاضله می‌داند و معتقد است که رئیس مدینه باید فیلسوفی باشد که علم خود را از مبدأ وحی می‌گیرد. در واقع، رئیس مدینه‌ی فاضله‌ی فارابی نبی است و دین صحیح به نظر او عین فلسفه است. فارابی در طلب یک نظام و سازمان عقلی و عقلایی است و طرح مدینه‌ای درمی‌اندازد که رئیس آن اعلم و اعقل قوم است و از روح الامین(عقل فعال) بهره می‌گیرد و مدد عقل او به همه‌ی اجزا و اعضای مدینه می‌رسد. او عقل مستفاد را به منزله‌ی پیوندی میان دانش بشری و وحی و الهام می‌داند و بدین‌وسیله از ارسطو جدا می‌شود. عقل در این مرتبه به نوعی شهود و الهام یا به بیان دیگر، نوعی فهم و درک بی‌واسطه تبدیل می‌شود که شریف‌ترین مرتبه‌ی فهم انسانی است و تنها عده‌ی قلیل و برگزیده‌ای از انسان‌ها به این مرتبه واصل شده‌اند. این مرتبه‌ای است که در آن، امر خفی عیان می‌گردد و انسان با عالم مفارق مستقیماً اتحاد و اتصال پیدا می‌کند. در این‌جاست که بینش عرفانی با فلسفه درمی‌آمیزد و شناخت عقلی با جذب و الهام مصادف می‌شود. فارابی در بسیاری از آثار خود، جهات حسن و لزوم وجود رؤسا و انبیا و قیام مدُن و امم به وجود آن‌ها را بیان کرده و در کتاب *فصوص الحکمه* و بعضی دیگر از آثار خود،

اوصاف ویژه‌ی نبی را شرح داده است. فارابی قدرت ارتباط و اتصال با عالم سماوی را جزء این اوصاف به شمار می‌آورد، گویی ساکنان مدنی قدیس‌اند و پیامبران آن‌ها را اداره می‌کنند (۱۳، ص: ۵۲).

همان‌گونه که ذکر شد، فارابی تبیین خود از نبوت را از نظریه‌ی ارسطو درباره‌ی رؤیا اقتباس می‌کند. این نظریه در فلسفه‌ی فارابی و از طریق آثار و آرای او در حکمت اسلامی به جد مؤثر بوده است. بنا بر این نظریه، رؤیا صورت ذهنی‌ای است که به وسیله‌ی خیال ایجاد می‌شود و هنگام خواب و بر اثر قطع رابطه با فعالیت‌های زمان بیداری، گنجایش آن افزایش می‌یابد. با این همه، ارسطو منکر این است که رؤیاها را خدا به شخص الهام می‌کند. او هیچ‌گاه پیش‌گویی پیغمبران در خواب را قبول ندارد و این‌جاست که فارابی از ارسطو دور می‌شود و به این قائل می‌شود که شخص به مدد خیال، قادر است با عقل فعال متحد شود؛ اما چنین قدرتی تنها در دسترس افراد ممتاز و برگزیده است. به عقیده‌ی او، عقل فعال سرچشمه‌ی نوامیس الهی و الهامات، و همان‌گونه که در مبانی اسلامی آمده است، شبیه به فرشته‌ی حامل وحی (جبرئیل) است. بنابراین تنها انسانی که در حد پیغمبر یا فیلسوف باشد می‌تواند با عقل فعال متصل شود. این اتصال در مورد پیغمبر، به مدد تخیل و در مورد فیلسوف، از راه تفکر و تعمق صورت می‌پذیرد و می‌توان دریافت که هر دو متفقاً از یک سرچشمه سیراب می‌شوند. در واقع، حقیقت دینی و حقیقت فلسفی، هر دو، پرتوی از انوار الهی است که از راه تخیل یا مشاهده و تعمق حاصل می‌شود (۱۳، صص: ۴۴ - ۴۵؛ ۱۶، ص: ۱۹۴).

اشکالی که مخصوصاً در یک جامعه‌ی دینی به نظر فارابی وارد می‌شد این بود که او گویی مقام فیلسوف را برتر از مقام نبی دانسته است، زیرا نبی علم را به واسطه‌ی خیال از عقل فعال اخذ می‌کند، حال آن‌که فیلسوف با عقل به عقل فعال متصل می‌شود. در سیر و بسطی که فلسفه مخصوصاً در مبحث خیال پیدا کرد این اشکال به تدریج حل شد.

۵. ۱. خواب و بیداری از نگاه فارابی

فارابی خواب و بیداری را این‌گونه بیان می‌کند که «انسان دارای حالتی است که به آن بیداری می‌گویند و دارای حالتی است که به آن خواب می‌گویند. خواب و بیداری عبارت از آن است که روح انسان از حواس بیرون بیاید تا کارهای بیرونی را انجام دهد و وقتی که کارهای بیرونی را انجام داد به داخل برمی‌گردد تا کارهای داخلی را انجام بدهد. وقتی روح انسان بیرون می‌آید و حواس مشغول فعالیت می‌شوند، این حالت را بیداری گویند و زمانی که به داخل می‌رود و حواس از کار بازمی‌مانند، این حالت را خواب می‌گویند». از دید وی، وقتی روح به فعالیت‌های جسمانی می‌پردازد و حواس مشغول فعالیت می‌شوند، این

حالت را بیداری می‌گویند و زمانی که حواس از فعالیت بایستند و مشغول استراحت شوند و روح از پرداختن به فعالیت‌های جسمانی رها شود، این حالت را خواب می‌گویند (۱۳، ص: ۲۳۲).

۵. ۲. سبب خواب دیدن از دیدگاه فارابی

فارابی سبب خواب دیدن را دو چیز می‌داند: یکی حواس اندرونی و دیگری ملائکه‌ی سماوی. آنچه از حواس اندرونی است خیال و حافظه است. خیال خزینه‌دار حس مشترک است و حافظه خزینه‌دار وهم. هردو خزینه‌دارند و از گذشت روزگار در نزد خود چیزهایی نگه داشته‌اند تا وقتی مورد درخواست واقع شدند، آن‌ها را عرضه کنند. اگر این عرضه در خواب باشد فرد خوابیده، در خواب چیزهایی را مشاهده می‌کند و... و گاهی سبب خواب، غلبه‌ی مزاج‌هاست. پس اگر در بدن، یک بار اخلاط اربعه غالب شود، مثلاً اگر خون غالب شود قوه‌ی خیال چیزهای سرخ مصور می‌کند و اگر سودا غالب شود قوه‌ی خیال چیزهای سیاه مصور می‌کند و... و آن قسم که از ملائکه‌ی سماوی است چون به واسطه‌ی خواب، حواس از کار باز می‌مانند در آن ساعت، دل با ملائکه‌ی سماوی مناسبت پیدا می‌کند و مانند دو آینه‌ی صافی می‌باشند که در مقابل هم قرار دارند و چیزی از آنچه که معلوم ملائکه باشد، عکسی در دل خواب‌بیننده پدیدار می‌شود و این همان خواب است که یک جزء از چهل و شش جزء نبوت است (۱۳، صص: ۲۳۲-۲۳۳).

۶. تبیین نظر سهروردی در مسأله‌ی خواب و رؤیا

سهروردی نیز مانند حکمای پیشین، در معرفت به عالم غیب، خود را با دو دسته از قضایا مواجه می‌بیند: یک دسته قضایای کلی و معارف کلیه‌ی وحیانی و دسته‌ی دیگر اندازات و مغیبات جزئیه. او نیز همانند ابن‌سینا درباره‌ی کیفیت این ادراکات از جانب نبی قائل است که عقل انسان مراتبی دارد، از عقل هیولانی گرفته تا عقل مستفاد. کسی که به مرتبه‌ی عقل مستفاد برسد، می‌تواند با عقل فعال متصل گردد و صور معقولات از آن جواهر عقلی در نفس او نقش بندد (۶، ص: ۴۴۵).

نفس انسانی حقیقتی نوریه است و جواهر عقلانی که مفیض وحی‌اند نیز حقایقی نوریه دارند؛ لذا بین این موجودات نوری چه نفوس مدبره باشند _ که سهروردی آن‌ها را انوار اسفهدیه می‌خواند _ و چه عقول، که سهروردی آن‌ها را انوار مجرد می‌خواند، هیچ حجابی به جز شواغل و برازخ جسمانی وجود ندارد (۶، ص: ۲۳۶؛ ۱۸، ص: ۱۰۴).

۶. ۱. خواب و رؤیا در دیدگاه سهروردی

از نظر سهروردی، خواب عبارت است از انقباس روح از ظاهر در باطن. از دید وی،

خواب در دو معنی به کار می‌رود: یکی خوابیدن (نوم) که مقابل بیداری است و دیگر، خواب دیدن (رؤیا). تعریف فوق، تعریف خواب به معنی رؤیاست که به نظر شیخ اشراق، حالتی است که در آن، روح یا نفس ناطقه‌ی انسانی به سبب تعطیل حواسّ ظاهر، به باطن، یعنی به سوی بعد روحانی و عالم غیر مادی که عالم عقول و نفوس است روی می‌آورد و به نسبت رهایی از علایق مادی و شواغل حواسّ ظاهری و باطنی، از نفوس ناطقه‌ی فلکی منتقش می‌شود و بر اسرار غیبی و حوادث عالم مطلع می‌گردد، زیرا نفس ناطقه‌ی انسانی معلول نفوس ناطقه‌ی فلکی و از سنخ آنهاست و هر دوی آنها از نوع نورند و در حالت طبیعی، حجابی در بین آنها نیست، اما از آنجا که نفس ناطقه‌ی انسانی به تدبیر کالبد جسمانی و قوای آن مشغول است، این اشتغال، حجابی در بین او و نفوس فلکی ایجاد می‌کند.

از طرف دیگر، نفوس ناطقه‌ی فلکی عالم به حوادث گذشته و آینده و حال عالم‌اند و هنگامی که نفس ناطقه‌ی انسانی به دلایلی، از جمله خواب و تعطیل حواسّ، فراغتی حاصل می‌کند، همچون آینه‌ای در برابر نفوس فلکی قرار می‌گیرد و نقوش آن، یعنی صور حوادث عالم را در خود منعکس می‌یابد؛ این انتقال و انعکاس صور فلکی و اطلاع بر مغیبات و حوادث عالم، گاهی همچون دیدن اشیا در حالت بیداری، روشن و بی‌ابهام است، که رؤیای صادقه‌ی انبیا و اولیا از این گونه‌اند؛ اما غالباً بر اثر شعبده‌بازی‌های متخیله، این صور حاصله مشوش و مبهم هستند و برای دستیابی به حقایق آنها، باید به وسیله‌ی اهل نظر و معتبرین خبره تعبیر و تأویل شوند (۸، ج: ۳، ص: ۸۰).

سهروردی در بیان مسأله‌ی خواب و رؤیا بر این باور است که چون مانع ادراک نفوس محفوظه در برازخ علویه، شواغل حسیه است، پس بعد از تقلیل شواغل حسیه، نفوس کائنات مدرک می‌شود. اما تقلیل شواغل حسیه به دلیل یکی از این اسباب روی می‌دهد: یکی از آن اسباب، خواب است که بعضی اوقات به اقتضای اوضاع فلکی، آنچه در افلاک منقوش است بعینه دیده می‌شود و چنانچه از رؤیای صادقه ظاهر شود، متخیله آن را تغییر و تبدیل نمی‌کند؛ سبب دیگر قلت توجه نفس به تدبیر بدن در اصل فطرت است، مثل بعضی مجذوبان؛ و سبب سوم میل و خواهش نفس است به عالم نور در اصل فطرت که عوایق بدنیه مانع ادراک آن نقوش نمی‌شوند، مانند اکثر انبیا و بعضی از اولیا؛ دلیل دیگر، قلت اشتغال به تدبیر بدن به اکتساب، بدون استعمال آلات بدنیه است، مانند مرتاضین و مجاهدین، که به سبب ریاضت بسیار، نفوس آنها توجه کمتری به بدن‌هایشان می‌کند؛ پنجمین دلیل از نظر وی، قلت اشتغال به تدبیر بدن به اکتساب و به استعمال آلات است، مثل کاهنان، که به بعضی اعمال خیال از تخیلات حسیه فارغ می‌شوند و نفس ناطقه مستعد تلقی امور غیبیه می‌شود؛ دلیل بعدی آلاتی است که باعث فساد بدن می‌شود مانند

بعضی از بیماران که به واسطه‌ی شدت جمیع علائق بدنیه تقلیل می‌پذیرد و نفس ناطقه متوجه عالم نور می‌شود؛ و دلیل هفتمی که باعث تقلیل شواغل حسیه می‌شود، کثرت اشتغال به علوم الهی است که موجب تقلیل شواغل حسیه می‌شود (۱۰، ص: ۵۰۰؛ ۱۹، ص: ۲۰۵).

از نظر سهروردی، جمیع کائنات در افلاک منقوش هستند و تغییر و تبدیلی در آن‌ها رخ نمی‌دهد. نفس ناطقه‌ی انسان می‌تواند این نقوش را ادراک کند و شواغل حسیه نمی‌توانند مانع ادراک او شوند. نفس ناطقه‌ی انسان در حال بیداری، آن نقوش را ادراک می‌کند و فردی که شواغل حسیه باعث تحلیل رفتن قوای او در ادراک این نقوش شده است نیز می‌تواند بعضی از آن نقوش را در حال «مابین نوم و یقظه» ادراک کند. اما در خواب، که حواس اشتغالی به محسوسات ندارند، جمیع نفوس نقوشی را که با آن‌ها الفت و مناسبت دارند ادراک می‌کنند؛ اما در مواقعی این نقوش بعینه در یاد می‌ماند، گاهی شبیه آن در یاد می‌ماند و بعضی اوقات اصلاً در یاد نمی‌مانند. ادراک آن نقوش برای هر نفسی، به اندازه‌ی میل آن نفس به حسیات می‌باشد. همچنین نفس ناطقه به اندازه‌ی تقلیل شواغل حسیه، حقایق را ادراک می‌کند، یعنی به قدر استعداد و مناسبتی که او به عالم علوی دارد حقایق را ادراک می‌کند. بعضی از نفوس هستند که با وجود تقلیل شواهد حسیه، در وهمیات و خیالات باقی می‌مانند و نمی‌توانند معقولات و حقایق اشیا را ادراک کنند، زیرا علم به روش به دست آوردن این حقایق ندارند و یا این که از بعضی شواغل حسیه خلاص شده، به بعضی دیگر مبتلا می‌شوند (۸، ج ۱، ص: ۱۰۱ - ۱۰۲؛ ۱۹، ص: ۲۰۶ - ۲۰۷؛ ۱۰، ص: ۵۰۱ - ۵۰۳؛ ۹، ص: ۶۶۵).

بعد از این که معلوم شد صور جمیع کائنات در مدبرات افلاک مرتسم است، سهروردی می‌گوید بعد از این که فرد هوشیاری خود را به دست آورد، اگر چیزی را که در اجرام افلاک مشاهده کرده را بعینه به یاد بیاورد، آن رؤیا در خور تعبیر نیست و اگر در حال یقظه یا مابین نوم و یقظه دیده باشد، احتیاجی به تأویل و تعبیر ندارد، اما اگر بعد از بیدارشدن، آنچه را که در الواح عالییه مشاهده کرده است بعینه به یاد نیاورد و یا این که متخیله در آن تغییراتی ایجاد کرده باشد، محتاج به تعبیر است و اگر مخیله در آنچه فرد مشاهده کرده است انتقالات زیادی انجام داده باشد، اگر در حال خواب آن را دیده باشد، در خور تعبیر نیست و از نوع خواب‌های بی‌اصل یا اضغاث احلام می‌باشد و اگر در بیداری دیده باشد، به آن تخیلات وهمیه می‌گویند (۸، ج ۱، ص: ۱۰۴؛ ۱۹، ص: ۲۰۸؛ ۱۰، ص: ۵۰۴).

شیخ اشراق در همه‌ی آثار فارسی و عربی خود، رؤیا را به مثابه‌ی محصول ارتباط بین نفس ناطقه‌ی زمینی و انوار اسفهدی فلکی توجیه کرده است، اما در کتاب *حکمه الاشراق*،

نکته‌ی اشراقی خاصی را به مطالب فوق افزوده، می‌فرماید: «... و جمیع ما یری فی المنام من الجبال و البحور و الأرضین و الاصوات العظیمه و الأشخاص، کلها مثل قائمه، و کذا الروائح و غیرها...» (۸، ج ۲، ص: ۲۴۰).

این نکته‌ی اشراقی کشیدن پای «عالم مثال» به رؤیاست. وی صور و اصوات و الوان و طعوم رؤیا را با «مثل معلقه» توجیه می‌کند، یعنی آن‌ها را دارای نوعی موجودیت مستقل جوهری می‌داند که نه مثل عقول و نفوس مجردند و نه مثل اجسام، کاملاً مادی‌اند، بلکه در عین تجرد از ماده، دارای شکل و مقدارند.

سؤالی که پیش می‌آید این است که آیا شیخ با این بیان خود، عقیده‌اش در مورد رؤیا را رها کرده است. پاسخ منفی است و این‌گونه نیست که وی عقیده‌ی خود را رها کرده باشد، زیرا وی پیش از آن نگفته بود که رؤیا عبارت است از انتقال نفس انسانی به صور و نقوش نفوس ناطقه‌ی فلکی، که این خود موجب علم نفس است به اسرار و حوادث غیبی، و بدین تعریف، رؤیا نوعی محصول صورت در ذهن و نفس انسانی است، یعنی نوعی «علم» است و تعریف آن همان تعریف حکمای مشاء از علم است که آن را عبارت از حصول صورت اشیا در ذهن می‌دانند و در واقع، شیخ تا این‌جا تا اندازه‌ای بر مشرب حکمای مشاء رفته است. از طرف دیگر، می‌دانیم که شیخ اشراق در حکمه *الاشراق*، در مسائل بسیاری، از جمله در مسائل ابصار و ادراک، بر خلاف نظر حکمای مشاء رفته است و ابصار و ادراک را چیزی جز حضور اشیا برای نفس نمی‌داند و این توجیه اخیر او از رؤیا در راستای همان مشی و مشرب اشراقی او در مسأله‌ی ادراک است، زیرا اگر ادراک عبارت از حضور اشیا برای نفس باشد، پس رؤیا هم نوعی حضور اشیا برای نفس است و مثل معلقه هم چیزی جز تجسد مثالی اشیا نیستند، یعنی تجسّدی هستند از اشخاص، اقوال، افعال، عقاید و آراء، و خلاصه جسد شبیحی همه‌ی کائنات، عوالم عقول و اجسام هستند. پس تشبّتی در کار نیست (۷، صص: ۲۳۶ - ۲۳۷؛ ۱۲، ص: ۱۷۲).

۷. تبیین نظر ابن عربی در مسأله‌ی خواب و رؤیا

ابن عربی، عارف برجسته‌ی جهان اسلام، نیز مانند فلاسفه، در آثار خود، از بحث رؤیا غافل نمانده و حتی در *فصوص الحکم* خود، در فص‌های یوسفی و اسحاقی، این بحث را با تفصیل بیشتری بیان نموده است. ابن عربی خواب و رؤیا را گسترده‌ترین پهنه‌ی فعالیت و خلاقیت خیال شمرده است. از نظر وی، انسان دارای دو حالت است: حالتی که خواب نامیده می‌شود و حالتی که بیداری نام دارد، و خداوند در هر دو حالت، ادراکی قرار داده است که به وسیله‌ی آن اشیا را درک کند. آن ادراک در بیداری، حس و در خواب، حسّ

مشترک نامیده می‌شود، پس هر چیزی را در بیداری مشاهده می‌کند رؤیت نامیده می‌شود و هر چیزی را در خواب مشاهده می‌کند رؤیا نام دارد. بنابراین تمام چیزهایی را که انسان در خواب مشاهده می‌کند، همان چیزهایی است که خیال در حال بیداری از حواس ضبط می‌کند و این ضبط کردن دو نوع است: یا آن چیزی است که صورتش را در عالم حس ادراک کرده است، و یا چیزی است که اجزای صورتش را در خواب به واسطه‌ی حس ادراک کرده است، بنابراین اگر چیزی از ادراک حواس در اصل خلقتش کاستی داشت و در بیداری ادراک نشده بود، این آن چیزی است که فاقد معنی حسی است، پس آن را هیچ‌وقت در خواب ادراک نمی‌کند، در این صورت، اصل، حس می‌باشد که به وسیله‌ی آن در بیداری صورت می‌گیرد و خیال در این‌جا تابع است، ولی بعضی افراد، چیزهایی را که در خواب ادراک می‌کنند در بیداری هم ادراک می‌کنند که این امر بسیار نادر و کمیاب است و کسانی که اهل این طریق‌اند - پیغمبر و ولی - از آن بهره‌مندند (۴، صص: ۴۱۹ - ۴۲۰).

ابن عربی بر این عقیده است که خواب عبارت از حالتی است که بنده از مشاهده‌ی عالم حس، به شهود عالم برزخ انتقال پیدا می‌کند، که آن کامل‌ترین عوالم است و از آن کامل‌تر یافت نمی‌شود، و آن اصل مصدر عالم است. آن (عالم برزخ) را وجود حقیقی است و در تمام امور، حکمرانی دارد، معانی را پیکر می‌بخشد و تجسد می‌دهد و آنچه را که قائم به نفس خودش نیست، قائم به نفس خودش می‌گرداند و آنچه را که دارای صورت نیست، برایش صورت قرار می‌دهد، محال را ممکن می‌کند و هرگونه که بخواهد در امور تصرف می‌کند (همان، ص: ۲۰۵).

از نظر ابن عربی، رؤیا دارای مکان، محل و حال است که حال آن، همان خوابیدن - یعنی غیبت از محسوسات - است. خواب دارای دو بخش است: الف. بخش انتقال، ب. بخش آسایش ویژه، که همان خواب ناب است.

اما بخش انتقال همان خوابی است که همواره با رؤیاست و در آن ابزارهای حسی، از ظاهر حس به باطن جابه‌جا می‌شوند تا شخص آنچه را در خزانه‌ی خیال جای گرفته است ببیند. پس هنگامی که انسان به خواب می‌رود، در خواب، شروع به ادراک می‌کند و چشم باطنی عالم خیال را مشاهده می‌نماید که آن عالم اکمل عوالم است، زیرا در این عالم، معانی تجسد می‌یابند (همان، صص: ۴۳۱ - ۴۳۲).

غلبه‌ی احکام محسوسات بر انسان یکی از موجبات انحراف قوه‌ی خیال نسبت به حقایق موجود است. احکام ظلمات مادی در مقام غلبه، موجب قلب وحدانیات عالم مثال مطلق است، اما اگر نسبت نفس به عالم ارواح قوت بگیرد، نفس به واسطه‌ی شدت اتصالی که به حقایق موجود در عالم برزخ دارد، حقایق را همان‌گونه که هستند ادراک می‌کند. به همین

جهت، پیامبر اکرم(ص) فرمودند: «اصدقکم رؤیا اصدقکم حدیثاً» و نیز فرمودند: «الرؤیا ثلاث، رؤیا من امر، رؤیا یجری من الشیاطین و رؤیا مما حدث المرتسمه»؛ زیرا خیال مقید انسان نسبت به عالم مثال کلی، نظیر جداول کوچکی است و عالم مثال مطلق منبع بزرگی است که قوای خیالی افراد انسان بدان اتصال دارد و صحت خیال انسان و مناماتی که برای او حاصل می‌گردد با صحت مزاج و عدم اختلال قوای دماغی مرتبط است و لذا شدت اتصال و فنای خیال در مثال مطلق، باعث صحت رؤیا می‌شود (۲، ص: ۴۹۴).

اما بخش دیگر از خواب، بخش راحت است و آن خوابی است که در آن رؤیایی مشاهده نمی‌شود و تنها آسایش و راحتی بدنی است.

ابن عربی محل رؤیا را همین عالم عنصری می‌داند و برای همین، فرشته‌ها رؤیا ندارند، زیرا رؤیا خاص عالم عنصری حیوانی است و محل آن در علم الاهی، استحالات و دگرگونی‌هایی در صور تجلی می‌باشد، پس تمام چیزهایی را که ما در آنیم، رؤیای حق- در راحت برطرف شدن سختی‌ها و رنج‌ها- است؛ اما مکان رؤیا زیر گودی فلک ماه است و در آخرت، آنچه که تحت گودی فلک ستارگان ثابت می‌باشد و آنچه که فوق فلک کواکب است خواب نیست، که مراد وی همین خواب معروف در عرف می‌باشد (۴، ص: ۴۳۶).

۱.۷. چگونگی رؤیا از دید ابن عربی

در عقیده‌ی ابن عربی، روح فرشته‌ای است که خداوند بر رؤیا گماشته است که پائین‌تر از آسمان دنیا است و در دستش صور اجساد است که خواب‌بیننده خود و غیر خود را در آن می‌بیند، و صوری است که از این صور، موجوداتی پدید می‌آیند، و چون انسان و یا آن که صاحب غیبت و یا فنا و یا قوه‌ی ادراک است خوابید، محسوسات در بیداری‌اش او را از ادراک آنچه از صور به دست این فرشته می‌باشد پوشیده نمی‌دارد، لذا این شخص با نیروی خود در بیداری‌اش آنچه را خواب‌بیننده در خوابش ادراک می‌کند ادراک می‌نماید، و این به خاطر این است که لطیفه‌ی انسانی با قوایش از مرتبه‌ی محسوسات به مرتبه‌ی خیال متصل به او که محلش در جلوی مغز است انتقال می‌یابد و آن روح موکل و گماشته‌شده از خیال منفصل به فرمان الاهی آنچه را که حق تعالی خواسته به خواب‌بیننده و یا غایب و یا فانی و یا قوی، از معانی تجسّد یافته‌ی در صوری که به دست این فرشته است بنمایاند افاضه می‌کند (همان، ص: ۴۲۶).

۸. نتیجه‌گیری

۱.۸. ماهیت خواب و رؤیا

از نظر فلاسفه‌ی اسلامی، رؤیا حاصل فاصله‌گرفتن روح از حواس ظاهری و میل آن به

قوای باطنی است، به این معنی 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 صادق» است و در صورتی که ضعیف و مبهم باشد، پیام آن باید با تفسیر و تجزیه و تحلیل (تعبیر) روشن شود. از دیدگاه سهروردی، قوه‌ی متخیله در حالت خواب، به عالم قدس متصل می‌شود و از طریق حسّ مشترک، به کشف و الهام نائل می‌گردد. نظر شیخ اشراق در مورد رؤیا به طور کلی به این گونه است:

- ۱- جایگاه ظهور صور رؤیا «حسّ مشترک» است و مسیر آن متخیله.
- ۲- منشأ و منبع اصلی این صور دو چیز است: یکی عالم قدس به توسط نفس و دیگری قوه‌ی متخیله.
- ۳- این صور اگر از عالم قدس و نفس بود، رؤیای صادق است و اگر از طرف قوه‌ی 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، که نزد شیخ اشراق نفس است و به نظر حکمای مشاء، حسّ مشترک است.
- ۲- منشأ اصلی صور رؤیا نزد شیخ اشراق نفوس فلکی است.
- ۳- متخیله، به نظر شیخ اشراق، منشأ نیست، بلکه تنها شیطنت می‌کند.
- ۴- و در نهایت، شیخ اشراق با قائل شدن به دو عالم عظیم، که ذکرش گذشت، و با طرح نقش «مثل معلقه» در صور رؤیا، به ابتکاری جدید دست زده که تا قبل از آن، چنین مسأله‌ای در فلسفه مطرح نبوده است.
- از نظر فارابی، رؤیا صورت ذهنی‌ای است که به وسیله‌ی خیال ایجاد می‌شود و هنگام خواب و بر اثر قطع رابطه با فعالیت‌های زمان بیداری، گنجایش آن افزایش می‌یابد. فارابی به این قائل می‌شود که شخص به مدد خیال، قادر است با عقل فعال متحد شود، لکن چنین قدرتی تنها در دسترس افراد ممتاز و برگزیده است.
- ابن عربی نیز نظری موافق و مطابق با فلاسفه دارد. مسأله‌ی رؤیا اندیشه‌ی ابن عربی را از چند جهت به خود مشغول می‌دارد:

اول از جهت ارتباط آن با مسأله‌ی وحی و نبوت، چراکه رؤیای صادق راهی برای ارتباط با عالم غیب است و ممکن است مقدمه‌ای برای وحی باشد؛ دوم از جهت ارتباط با عالم

مثال و جایگاهی که عالم مثال در سلسله‌ی تعینات عالم دارد؛ و سرانجام از جهت ارتباط رؤیا با نیروی مخیله‌ی آدمی و قدرت بالقوه و استعداد آن نیرو برای آفرینندگی و تصرف در روال معتاد جهان. از نظر ابن عربی، خواب عبارت از حالتی است که بنده از مشاهده‌ی عالم حسّ به شهود عالم برزخ انتقال پیدا می‌کند، که آن کامل‌ترین عوالم است. از نظر وی، رؤیا دارای مکان، محل و حال است که حال آن همان خوابیدن (یعنی غیبت از محسوسات) است. ابن عربی محل رؤیا را همین عالم عنصری می‌داند و برای همین، فرشته‌ها رؤیا ندارند، زیرا رؤیا خاص عالم عنصری حیوانی است و محل آن در علم الاهی، استحالات و دگرگونی‌هایی در صور تجلی می‌باشد. پس تمام چیزهایی را که ما در آنیم رؤیای حق است؛ اما مکان رؤیا زیر گودی فلک ماه است که مراد وی همین خواب معروف در عرف می‌باشد.

۲.۸. عالم خیال

جهان هستی مشتمل بر سه عالم است: ۱- عالم طبیعت، ۲- عالم مثال، که از نظر مرتبه‌ی وجود، فوق عالم طبیعی است و موجودات آن صورت‌های بی‌ماده‌اند و نسبت به موجودات مادی، جنبه‌ی علیّت دارند، ۳- عالم عقل، که فوق عالم مثال است و در آن، حقایق موجودات، بدون ماده و صورت، موجودند و نسبت به موجودات عالم مثال، جنبه‌ی علیّت دارند.

از نظر فارابی، پیامبر از طریق عالم خیال به عقل فعال می‌پیوندد و علم گذشته و آینده را از عقل فعال می‌گیرد. فارابی جمیع قوای مربوط به غیب نفس، غیر از قوه‌ی عاقله را مادی می‌داند، لذا قائل است که انسان تنها به مثابه‌ی عقل جزئی بعد از موت باقی است و سایر قوای او از بین می‌رود.

سهروردی معتقد است در عالم مثال، صور معلقه، که قائم به ذات‌اند، وابسته به مکانی نیستند. سهروردی به‌رغم قائل شدن به جسمانیّت خیال، صور خیالی را مجرد، باقی و موجود در عالم مثال اکبر یا خیال منفصل می‌شمارد. از طرف دیگر، قوه‌ی متخیله و همین‌طور سایر قوای مربوط به غیب نفس غیر عاقله را مادی می‌داند. به همین دلیل، می‌توان گفت صور خیالیه موجود و محقق‌اند، اما نه در عالم عین و نه در عالم ذهن؛ این صور در عالم عقول نیز هستی ندارند، چون در عالم عقول، بُعد و کم و کیف راه ندارد. پس باید گفت صور خیالیه در موطن و عالم دیگری جای دارند که همان عالم مثال یا خیال منفصل است.

از نظر ابن عربی، عرصه‌ی خیال بسیار وسیع و گسترده است. وی جهان اندیشه‌ی خود را با اتکا بر عالم خیال بنا می‌کند، خیال را غیر واقعی و بیهوده نمی‌داند، بلکه دارای

حقیقتی والا می‌انگارد. وی عالم خیال را واسطه بین عالم ارواح و ماده قرار می‌دهد و صورت اشیا را متعلق به این عالم می‌داند و به جز این عالم مثال مطلق که عالم واسطه است، عالم مثال مقید هم وجود دارد که منظور از آن قوه‌ی مخیله‌ی انسان است. این قوه می‌تواند انسان را به آن عالم برساند، زیرا هر چیزی که در این عالم است صورتی در عالم مثال دارد.

۸.۳. آیا رؤیا معرفت‌زاست؟

فارابی معتقد است که در انسان قوه‌ای باطنی به نام حسّ مشترک وجود دارد که تمام مدرکات حواس ظاهر و مدرکات حواس باطن در آن وارد می‌شود. نفس انسانی در حال خواب، فرصت می‌یابد تا 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 حسّ مشترک می‌دهد و حسّ مشترک آن نقش کلی را به کمک قوه‌ی 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 او، هرچه نفس انسان صاف‌تر و پاک باشد الهامات بیشتری به 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 متعدد دارد. اعلی مراتب آن برای نفوسی منکشف می‌گردد که از خصایص ویژه‌ای برخوردار باشند و دارنده‌ی این خصایص را پیامبر گویند.

همان‌طور که بیان کردیم، سهروردی نیز نظری موافق و مشابه با ابن فیلسوف دارد، جز این‌که وی جایگاه ورود صور غیبی را بر خلاف فارابی، که آن را حسّ مشترک می‌داند، نفس ناطقه می‌داند. از نظر وی، هنگامی که شواغل حسی تقلیل می‌یابند، نفس ناطقه متوجه عالم قدس می‌شود. در این هنگام، نفس ناطقه متوجه صور غیبی می‌شود و به این ترتیب، سروش غیبی، صدا و صوتی را به گوش انسان می‌رساند که به هیچ‌وجه تردیدپذیر نیست، اعم از این‌که انسان در خواب باشد یا بیداری. آنچه برای انسان پس از این حالت باقی می‌ماند رؤیای صادقه است. ولی اگر صوری که نفس ناطقه دریافت کرده دچار تغییر شده باشند نیازمند تعبیر می‌باشند.

ابن عربی نیز نظر مشابه‌ای با فلاسفه دارد و معتقد است در عالم مثال، همه‌ی حقایق ذاتی وجود در صور خیال واقعی آشکار شده است. وقتی چیزی بر حواس یا عقل آشکار شده باشد، نیازمند تأویل است، زیرا حامل معنایی است که فوق آن داده‌ی صرف است و آن شیء را به رمز تبدیل می‌کند، یعنی این حقیقت رمزی مستلزم ادراک آن در مرتبه‌ی خیال فعال است. از این‌رو قائل است که رؤیاهای و احلام را حتماً باید تأویل و تعبیر کرد.

صورت‌هایی که انسان در خواب می‌بیند در اثر اتصال فرد به عالم مثال و مشاهده‌ی صور مثالی ایجاد می‌گردند.

با این بیانات فارابی، سهروردی و ابن عربی، معرفت‌زا بودن رؤیا از دید این افراد مشخص شد. رؤیا از دید این افراد معرفت‌زا می‌باشد و آن را الهامی از غیب می‌دانند که دارای مراتب متعددی است؛ مراتب بالایی آن برای نفوسی منکشف می‌شود که قدرت این را داشته باشند تا با پرداختن به اموری از امور دیگر غافل نشوند؛ این نفوس قوی در اختیار انبیاء و اولیاء الاهی قرار دارد. اما مراتب پائین آن که با شیطنت متخیله دستخوش تغییرات اساسی می‌شود و از آن صور اصلی چیزی در حافظه باقی نمی‌ماند، معرفت‌زا نبوده، خواب‌های بی‌اصل و اساس‌اند.

۸.۴. معرفت ناشی از رؤیا به چه میزان حجیت دارد؟

فارابی، سهروردی و ابن عربی رؤیاهای خود را به دو دسته تقسیم کرده‌اند؛ دسته‌ی اول رؤیاهایی که به تعبیر احتیاجی ندارند، این دسته خواب‌های صریح و شفافی هستند که قوه‌ی متخیله‌ی خواب‌بیننده هیچ دخل و تصرفی در آن‌ها انجام نداده، به سبب شدت وضوحی که دارند و مطابقتشان با واقع، نیازی به تعبیر ندارند و از آن‌ها به رؤیای صادقه تعبیر می‌شود. بعد از این که نفس خواب‌بیننده، از تدبیر بدن و مشغولیت به حواس فارغ می‌شود، فرصتی می‌یابد تا با عالم قدس مرتبط 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 می‌باشد. این‌گونه خواب‌ها، که از آن‌ها به رؤیاهای صادقه تعبیر می‌شود، خواب‌های صریحی هستند که نیازمند به تعبیر نیستند و در اختیار انبیا و اولیا می‌باشند.

منابع

۱. قرآن کریم.
۲. آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۷۰)، شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم ابن عربی، تهران: انتشارات امیر کبیر.
۳. ابن‌سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۴۸)، روان‌شناسی شفاء، ترجمه‌ی اکبر داناسرشت، تهران: چاپخانه‌ی بانک بازرگانی.
۴. ابن‌عربی، محیی الدین، (۱۳۸۴)، فتوحات مکیه، ترجمه و تعلیق محمد خواجوی، تهران: انتشارات مولی، چاپ دوم.

۶۸ فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز

۵. راغب اصفهانی، حسین بن محمد، (۱۳۸۷)، *المفردات فی غریب القرآن*، ترجمه‌ی حسین خداپرست، قم: دفتر نشر نوید اسلام.
۶. سهروردی، شهاب‌الدین یحیی، (۱۳۴۸)، *مجموعه آثار*، ج ۳، «رساله‌ی یزدان‌شناخت»، تصحیح حسین نصر، تهران: انستیتوی پژوهش‌های ایران.
۷. _____، (۱۳۷۳)، *حکمه الاشراف*، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۸. _____، (۱۳۷۵)، *مجموعه مصنفات*، ج ۱ و ۳، تصحیح هنری کربن، تهران: مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، چاپ دوم.
۹. شهرزوری، شمس‌الدین محمد، (۱۳۸۳)، *رسائل الشجره الالهیه فی علوم الحقایق الربانیه*، مقدمه و تصحیح نجفقلی حبیبی، تهران: نشر حکمت و فلسفه ایران.
۱۰. شیرازی، قطب‌الدین، (۱۳۸۳)، *شرح حکمه الاشراف*، به اهتمام عبدالله نوری و مهدی محقق، تهران: نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۱. طباطبایی، محمدحسین، (۱۳۹۲ق)، *المیزان فی تفسیر القرآن*، تهران: نشر دار الکتب الاسلامیه.
۱۲. غفاری، سید محمد خالد، (۱۳۸۰)، *فرهنگ اصطلاحات آثار شیخ اشراق*، تهران: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۳. فارابی، ابونصر محمد بن محمد، (۱۳۵۴)، *اندیشه‌های اهل مدینه‌ی فاضله*، ترجمه و شرح سید جعفر سجادی، تهران: شورای عالی فرهنگ و هنر مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی.
۱۴. _____، (۱۳۸۱)، *فصوص الحکمه*، شرح سید اسماعیل غزالی، تهران: نشر انجمن آثار و مفاخر فرهنگی.
۱۵. مجلسی، محمد باقر، (۱۳۹۲)، *بحار الانوار*، تهران: نشر کتاب فروشی اسلامیه.
۱۶. مدکور، ابراهیم، (بی‌تا)، *مقام فارابی در فلسفه‌ی اسلامی*، چاپ قاهره.
۱۷. مکارم شیرازی، ناصر، (۱۳۶۲)، *تفسیر نمونه*، ۲۸ جلدی، تهران: دارالکتب الاسلامیه.
۱۸. ملایری، موسی، (۱۳۸۴)، *تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا*، قم: کتاب طه.
۱۹. هروی، محمد شریف نظام‌الدین احمد، (۱۳۵۸)، *انواریه؛ شرح حکمه الاشراف*، تهران: انتشارات امیرکبیر.