

زبان و ادب فارسی  
نشریه دانشکده ادبیات و  
علوم انسانی دانشگاه تبریز  
سال 52، پاییز و زمستان 88  
شماره مسلسل 211

## رؤیا و نقش آن در متون عرفانی<sup>\*1</sup>

دکتر منصور ثروت\*\*

### چکیده

نقل رؤیا، یکی از روش‌ها یا ابزارهای مورد استناد عارفان در اثبات نظریه‌های عرفانی است. از این روش در مسایل و موضوعاتی چون اثبات شأن و مرتبه والای عارف، حل مشکلات و یا تأیید عقیده، وقوف بر ضمائر، توصیه و راهنمایی و ارشاد و تحوّل سالک، انکشاف برخی رازها، ارتباط با مردگان، آگاهی از حوادث آتی، اهدای لقب و خرقه در خواب و نظایر آن، در متون عرفانی بهره‌گیری شده است.

در نگاه نقّادانه، برخی از این رؤیاها بسیار شگفت‌انگیز و در بادی امر غیرقابل قبول می‌نماید؛ حال آنکه برخی دیگر را می‌توان پذیرفت. ولی آنچه در دیدگاه عارفان مهم بوده است نه خود رؤیا و صحت و سقم آن، بلکه استفاده‌ای بوده است که در نتیجه‌گیری‌های ضروری در جهت اثبات نظریات تعلیمی عارفان می‌توانست بر آن مترتب باشد.

**واژه‌های کلیدی:** رؤیا، واقعه، عرفان، نقش رؤیا.

---

\*- تاریخ وصول: 88/2/15 تأیید نهایی: 88/7/20

\*\* - دانشیار دانشگاه شهید بهشتی تهران

رؤیا واژه‌ای عربی است از مصدر رأی ی‌رأی رویه به معنی دیدن در بیداری و خواب. از نظر اصطلاحی، در دیدگاه روانشناسان معاصر، فعالیتتبی است ذهنی، وابسته به خواب و متشکل از صور بصری (دائرةالمعارف مصاحب / ذیل رؤیا).

فروید رؤیا را تحقق تغییر شکل داده یک آرزوی واپس‌زده یا فروخورده می‌داند (فروید، 1385، 171) و ارایش فروم آن را تظاهری از فعالیت روانی انسان قلمداد می‌کند که در حالت خواب ظاهر می‌شود (فروم، 1385، 34).

از مجموع بحث‌های روانشناسان جدید، می‌توان فهمید که رؤیا نه بی‌معنی است و نه مهمل. بلکه پدیده‌ای است روانی و کاملاً معتبر، (فروید، همان، 130). به عبارت دیگر، رؤیا فعالیتتبی است در ناخودآگاه با تجربه خاص خود، (یونگ، 1385، 71)؛ بنابراین جا دارد که رؤیا را «به منزله واقعه‌ای عادی بپذیریم و قبول کنیم که خواب علتی منطقی و یا به لحاظی هدف و یا همزمان هر دو را در خود دارد» (یونگ، 1377، 35).

چنین نگاهی همراه با واقعی گرفتن اساس رؤیا در میان متفکران ما نیز \_ علی‌رغم نبود بررسی نظام‌مند - وجود داشته است. به ویژه اهمیت دادن به نقش رؤیا و تعبیر آن در قرآن کریم و برخی از احادیث، غالب مفسران و به تبع آنان متفکران اسلامی را بر آن داشته است تا به مسئله رؤیا توجه خاصی داشته باشند. چنانکه امام محمد غزالی در کیمیای سعادت (غزالی، 1354، ج 1، 97 به بعد) و ابن خلدون در مقدمه (ابن خلدون، 1385، ج 1، 192) بحثی را در ماهیت و اهمیت رؤیا آورده‌اند. جدای از متون تفسیری که اکثراً از رؤیا به مناسبت - بویژه در باب حضرت یوسف (ع) - بحث کرده‌اند، در غالب متون عرفانی - که به بحث ما مربوط می‌شود - می‌توان موضوع رؤیا را سراغ گرفت. چنانکه توجه بدین مطلب در فتوحات مکّیه (ابن‌غریب، 1384، باب 74-161، 203) ترجمه رساله قشیریه (قشیری، 1367، 699)، مصنفات شیخ اشراق (1355، ج 3، 80)، مرصادالعباد (رازی، 1353، 289-303) کشف‌المحجوب (هجویری، 1384، 518-520) به صورت تحلیلی و در جاهای دیگر به صورت نقل رؤیاها پی‌گیری شده است.

مسئله رؤیا و در کنار آن واقعه از حیث منشأ و تعاریف و اختلاف نظر عرفای، با دانشمندان روانشناسی نوین در این مقاله نمی‌گنجد. آنچه در این جا می‌خواهیم نظری گذرا بر آن بیفکنیم چگونگی برخورد عارفان است با این قضیه و بهره‌برداری آنان از رؤیا به عنوان یکی از ابزارها در اثبات نظریات خویش.

### رؤیا به عنوان دستمایه‌ای در اثبات اندیشه عرفانی

درست است که اهل مکتب عرفان، حجیت استدلال را در رسیدن به حقیقت انکار می‌کنند و اصولاً با این حربۀ اهل فلسفه مخالفاند، ولی خود آنان نیز می‌دانند که هر آدم خردمندی در پذیرش هر تفکری نیازمند به نوعی استدلال است. چنانکه عارفان جز در موارد کشف و ظهور حقایق در عالم مستی و سکر که منتج به سرودن اشعار عارفانه یا بیان سخنان شطح‌گونه می‌شود، آنجا که بحث تعلیم و تربیت مریدان پیش می‌آید، راه استدلال در پیش می‌گیرند؛ منتهی روش استدلالی آنان نیز به تناسب اندیشه عرفانی از ابزارهایی متفاوت بهره می‌جوید و این تفاوت در دوری آنان از روش‌های اثباتی اهل فلسفه و روی آوردن به روش تمثیل، نقل روایت و آوردن حکایات یا کشف و کرامات و از جمله بهره‌گیری از رؤیای اهل طریقت است. طبیعی است که استدلال تمثیلی در امور وجدانی و مباحثی فراتر از حوزه کارکرد عقل جزوی، کارسازتر است. چنانکه مولانا در مثنوی خود در بحث از موضوعات کلامی همچون جبر و اختیار، جهد و توکل از تمثیل‌هایی چون حکایت شیر و نججیران (مولوی، 1384، دفتر اول، بیت 900 به بعد) یا زاهد متوکل (همان، دفتر پنجم، بیت 240 به بعد) استفاده می‌کند. یا در بحث فلسفی عدم توانایی قدرت حواس ظاهر در درک حقیقت، از تمثیل اختلاف کردن در چگونگی و شکل پیل (همان، دفتر سوم، بیت 1259 به بعد) یا در موضوع رستاخیز و حیات مجدد مردگان از تمثیل حکایت مارگیر که از ده‌های فسرده را مرده پنداشت (همان، دفتر سوم، بیت 976 به بعد) و در مسائلی نظیر کشتن نفس قبل از مرگ، از تمثیل طوطی و بازگان (همان، دفتر اول، بیت 1547 به بعد) و قصۀ طاووسی که پر زیبای خود برمی‌کند (همان، دفتر پنجم، بیت 536 به بعد) استفاده کرده است.

در باب موضوعات اخلاقی نیز که از امور وجدانی است، مولانا با تمسک به همین روش، فضایل را اثبات و رذایل را نفی می‌کند. از قبیل اثبات فضیلت تقوی (همان، دفتر چهارم، بیت 238 به بعد)؛ اثبات عادت در کنار فطرت، نظیر تمثیل دباغ که در بازار عطاران از بوی خوش مدهوش شد (همان، دفتر چهارم، بیت 257 به بعد) و در اثبات مسائلی چون چشم ظاهر بین ناقص است؛ دل به واسطۀ شهوت کور و کر می‌شود؛ باید از تن چون خر، گریخت؛ گرفتن استاد در هر کاری لازم است؛ آگاهی ناقص خطرناک است

و اعتماد به ظاهر و بی‌توجهی به باطن فاجعه می‌آفریند، از تمثیل ظاهراً غیراخلاقی کنیز و خر خاتون کمک گرفته است (همان، دفتر پنجم، بیت 1333 به بعد).

بنابراین قول استاد مرحوم زرین‌کوب که گفته است: «حکمت صوفیه حکمت ذوقی است و آن که به چشم ذوق در اشیا و احوال عالم نظر می‌کند، ملاک قبولش تسلیم قلب است نه تصدیق عقل کشف و شهود و الهام و اشراق در نزد وی مقبول است تا برهان و استدلال و استقرا، و صوفی به مدد ذوق خویش و بی‌واسطه بحث و استدلال به آنچه حق است و قلب او را به خضوع و تسلیم وامی‌دارد و او را از هرگونه شک و حیرت برکنار می‌سازد، نایل می‌آید و در پیچ و خم کوچه‌های تنگ و باریک عقل و استدلال گم و حیران نمی‌شود» (زرین‌کوب، 1353، 100)؛ در آنجا که صوفی در مسیر معرفت سلوک می‌کند و در احوالات مقتضی به کشف می‌رسد و در لمحهای از لمحات، چهره یا پاره‌ای از حقیقت را به واسطه جذب و شوق ملاحظه می‌کند صدق می‌کند، اما آنگاه که در جلد تعلیم، می‌خواهد مرید را به حقایقی این چنینی دعوت کند، ناچار می‌شود حقایق مسیر و نتیجه حاصل را اگر نه به روش اهل استدلال و برهان بلکه به روش خاص خود اثبات کند. اینجاست که پای ابزاری چون تمثیل، حکایت، نقل کرامات و همچنین رؤیا به میان کشیده می‌شود. مباحثاتی که نوعی فلسفیدن است؛ چنانکه روانشاد زرین‌کوب می‌گوید:

«با آنکه تصوّف از لحاظ جوهری با آنچه علم بحثی خوانده می‌شود و اهل مدرسه را در مقابل اهل خانقاه که صوفیه‌اند قرار می‌دهد هیچ‌گونه تجانس و توافقی ندارد ... لیکن باز نه فقط در دوره بعد از مغول بعضی مشایخ یا شارحان و اقوال آنها تدریجاً و بیشتر در تحت تأثیر تعلیم ابن‌عربی، از تصوّف، نوعی علم الهی ساخته‌اند که چیزی بین حکمت و کلام و درحقیقت نوعی علم کلام اشراقی و عرفانی محسوب است» (267). بنابراین نقش رؤیا را به عنوان یکی از ابزارهای مؤثر در طریق اثبات و یا استدلال نظریات عرفانی می‌توان در کنار دیگر وسائلی همچون نقل روایت و حکایت و کشف و کرامات در متون عرفانی ملاحظه کرد.

### طبقه‌بندی رؤیاها

با بررسی متون عرفانی مهم، می‌توان رؤیا را در انواع مختلف طبقه‌بندی کرد؛ از جمله:

1- می‌توان آنها را برحسب اینکه ناقل، گوینده رؤیای خویش است یا ناقل رؤیای دیگران طبقه‌بندی کرد. به عنوان مثال، زمانی که از شمس تبریزی می‌پرسند در

قونیه چه می‌کنی؟ پاسخ می‌دهد به سراغ یکی از اولیای خدا آمده است و دلیل امر را به رؤیایی که دیده است نقل می‌کند: «به حضرت حق تضرع می‌کردم که مرا با اولیای خود اختلاط ده و هم‌صحبت کن. به خواب دیدم که مرا گفتند که ترا با یک ولی هم صحبت کنیم. کجاست آن ولی؟ شب دیگر دیدم که گفتند در روم است» (شمس تبریزی، 1377، 76 و مقدمه 36).

در همین دسته از رؤیاهای گاه موضوع رؤیای رؤیابین، خود او نیست بلکه به کس دیگری است؛ چنانکه در معارف بهاءولد، بدیع ترک در خواب می‌بیند: «روز آدینه صد هزار خلق سپید جامه می‌گویند نماز روز آدینه بهاءولد می‌کند و ما همه نماز در پشت او خواهیم گزارد» (بهاءولد، 1382، ج 1، 279).

نوع دیگری از همین طبقه، رؤیای منقول با عنعناتی همراه است. نظیر آنچه صاحب رساله قشیریّه می‌آورد: «ابوعبدالله الحسین عبدالله بن سعید گوید، یحیی بن اکثم القاضی دوست من بود و من آن وی. یحیی فرمان یافت. مرا آرزو بود که وی را به خواب بینم...» (قشیری، 1367، 207).

در نمونه‌های مذکور در بالا ناقل رؤیا، چه موضوع رؤیا از آن خود وی باشد یا مربوط به شخص دیگر، فردی است شناخته شده. اما گاه هست که نام رؤیابین مشخص نیست و ثبات رؤیا نام بیننده را نمی‌داند و با عباراتی چون «ابویزید رحمه الله که چون بمرد، وی را به خواب دیدند...» (مستملی بخاری، 1366، ربع دوم التعرف، 712) رؤیا را نقل می‌کند.

2- می‌توان رؤیاهای براساس شخصیت ناقلان دسته‌بندی کرد. اشخاصی به نقل رؤیا می‌پردازند که زندگینامه آنان خیلی درخشان نیست و اعمال و گفتار آنان در مقاطع گوناگون دالّ بر سستی اعتقاد و ایمان آنان است؛ مانند شیخ احمد جام. اما گاه اشخاصی هستند که قول و فعل آنان تأییدی همگانی را با خود دارند؛ چون شمس تبریزی.

3- می‌توان رؤیاهای برپایه موضوع طبقه‌بندی کرد؛ از قبیل آنچه مراد از نقل رؤیا اثبات شأن والا و اعتبار عرفانی شخصیت است. یا شیخ بر ضمائر افراد وقوف دارد یا عارفی مستقیم با خداوند و پیامبر او در خواب مربوط شده است یا بر علم غیب و پیشگویی حوادث آتی وقوف دارد یا از روز مرگ خویش آگاهی دارد و از این قبیل مسائل.

### میزان بهره‌گیری متون از رؤیا

در نگاه کمی، جالب توجه است که برخورد متون عرفانی با رؤیا و استفاده ابزاری از آن یکسان نیست. از میان تمام متون مهم عرفانی منشور به زبان فارسی تا قرن هفتم از حیث کمیّت، متن‌ها بدین ترتیب‌اند: تذکرةالاولیاء، کشف‌المحجوب، اسرارالتوحید، رساله قشیریه، مقامات ژنده‌پیل و مناقب‌العارفین. در آثاری چون طبقات الصوفیه، قوت‌القلوب و فتوحات مکّیه از رؤیا مطلبی نیست. با آنکه در مرصادالعباد بحثی مشبع و در مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق اندک اطلاعاتی راجع به ماهیت رؤیا هست، اما در بحث‌های نظری یا شرح احوال از رؤیا استفاده نشده است. چنانکه در تذکرةالاولیاء و مقامات ژنده‌پیل و مناقب‌العارفین و معارف بهاء ولد و فیه‌ما فیه نیز بحث از ماهیت رؤیا نیست اما در اثبات قضایا از آن کم و بیش بهره‌مند شده‌اند.

با این تفصیل بهتر است از منظر طبقه‌بندی موضوعی، درباره موارد استفاده و استناد متون، بررسی مختصری انجام دهیم تا روشن شود که عارفان از رؤیا در اثبات چه موضوعاتی بهره گرفته‌اند.

با بررسی متون عرفانی به ترتیب اهمیت این موضوعات را می‌توان از فحوای نقل رؤیاها ملاحظه کرد:

1- اثبات مراتب و شأن والای عارف (ابن‌منور، 1381، 87-86، 104-107، 368-369، غزنوی، 1345، 117-118، 305، قشیری، 1367، 708-712، 579، 273، هجویری، 1384، 72، 292، 135، 154، 142، 145، 177، 146، استعلامی، 1352، 471، 158، 329، 450، 88، 124، 48، 65 و بسیار جاهای دیگر. بهاء‌ولد، 1382، ج 1، 283، 611، 209، ابوروح، 1367، 62).

2- حلّ مشکلات و یا تأیید عقیده در رؤیا (مستملی بخاری، 1366، 87 و 648 ربع چهارم، 1781، ابن‌منور، 1381، ج 1، 275، هجویری، 1384، ص 140، 528، 526، 718، قشیری، 1367، 256).

3- وقوف بر ضمائر (ابن‌منور، 1381، ج 1، 133، هجویری، 1384، 197 استعلامی، 1352، 458، 567، 343، 133، 67، 457، غزنوی، 1345، 183).

4- توحید و راهنمایی، ارشاد و تحوّل به واسطه رؤیا (افلاکی، 1362، ج 1، 71 و 351، هجویری، 1384، 161، استعلامی، 1352، 209).

5- کشف راز در خواب (مستملی بخاری، 1367، 110، هجویری، 1384، 351).

- 6- ارتباط با مردگان (غزالی، 1345، ج 2، 630).
- 7- آگاهی از آینده (ابن‌منور، 1381، ج 1، 353، 355. هجویری، 1384، 222. غزنوی، 1345، 295).
- 8- اهدای لقب و خرقه در خواب (افلاکی، 1362، ج 1، 10. شمس‌تبریزی، 1377، 134).
- 9- فتوح در خواب (همان، ص 159).
- 10- دیدار با خدا در خواب برای حلّ مشکل نفسانی (همان، 776).
- 11- وصلت دو خانواده از مسیر رؤیا (افلاکی، 1362، ج 1، 9).
- 12- اعتماد بر مهر و کرم پروردگار (استعلامی، 1352، 39).
- 13- عدم وابستگی به تعلقات (همان، 70، 105).
- 14- توضیح و تفسیر حجّ واقعی (همان، 214).
- اینها حدوداً چهارده موضوعی است که می‌توان مفاهیم کلی رؤیاهای منقول در متون عرفانی را حول محور آن گرد آورد و ما بدون آنکه نمونه‌ای ذکر کنیم داخل پرانتز، مآخذِ نمونه‌ها را یادآور شدیم.

### نقد رؤیاها

الف- کلیت مسئله. چنانکه می‌دانیم موضوع مورد ادّعای اهل عرفان در ردیف امور وجدانی است و یکی از راه‌های انکشاف عرفانی توسّل به رؤیاست. «به علاوه مفاهیم خاصّ ذهن عارف که معمولاً شهودی است، مفاهیمی است که یا در خواب به وی دست می‌دهد یا در حالتی میان خواب و بیداری و یا در بیداری. به عبارت دیگر، راه‌های القای معنی به دل رؤیاست یا واقعه یا الهام غیبی و کشف. (غلامرضایی، دستنویس، 230).

بنابراین در اصل استناد به رؤیا و توضیح و تبیین کشف و شناخت عرفانی نه جای چون و چراست و نه محلّ ایراد. زیرا این طریق وصول به حقیقت، استناد به رؤیا را جزو روش‌های معرفت‌شناسی خود قرار داده است و می‌توان آن را آگاهی از نوعی مکاشفه نامید و ظاهراً این طرز برخورد با حقیقت در طول قرن‌ها فعالیت عرفانی، به عنوان روشی خاصّ مورد قبول قرار گرفته است. چنانکه گفته‌اند: «علم به حقیقت یا از طریق برهان حاصل می‌شود یا از طریق کشف. آنچه از طریق برهان حاصل می‌آید اگر مقید به توافق با شرع نباشد حکمت است و اگر مقید بدان توافق باشد کلام. از طریق مکاشفه

هم آنچه حاصل می‌شود اگر با شرع موافق باشد تصوف است و اگر نباشد عرفان» (زرین کوب، 1380، 152).

ب- سؤال مهم در اینجا این است که تا چه میزان نقل این رؤیا از حقیقت وقوع در نزد ناقل برخوردار است؟ آیا می‌توانیم مطمئن باشیم این رؤیایی که به فرض، صاحب تذکره‌الاولیا و یا مناقب‌العارفین و یا مقامات ژنده‌پیل و هر متن دیگری نقل می‌کند رخ داده است؟ یا صرف پذیرش شنونده موجب شده است تا این طریق ساده برگزیده شود. مرحوم دکتر زرین کوب در قبال طرح چنین سؤالاتی در باب کشف و کرامات عارفان، پدیده را در روزگار گذشته امری عادی دانسته و می‌گوید: «بسیاری از شنوندگان چنین روایاتی عوام‌الناس بوده‌اند که در طول تاریخ گذشته تردید در اصالت آنها را روا نمی‌داشته‌اند. و گرچه با عقل و منطق و طبیعت، پاره‌ای شگفت‌کاری‌های منسوب به قهرمانان حماسه‌عرفان و طریقت موجب آن است که عقل بی‌اختیار به ساده‌دلی گوینده لبخند بزند. اما عطار بی‌هیچ تردید و تزلزلی اینگونه کرامات را از مشایخ و اولیا نقل می‌کند و عقل و ادراک مخاطب را به کلی از هرگونه شائبه تردید و تزلزل عاری و خالی تصور می‌کند. نقل اینگونه کرامات در آن گونه ایام به ندرت اذهان را می‌آشفته و دچار تزلزل و تردید می‌کرد» (همان، 56-55).

اگر این نظریه را بپذیریم، هر نوع رؤیای منقول نیز به سادگی قابل حل است. لیکن استاد مولوی‌شناس، مرحوم فروزانفر در تصحیح ترجمه رساله قشیریته نیز در قبال مواجهه با چنین پرسشی است که باور نکات شگفت و خرافه‌گونه مندرج در رساله را تعبیر به پذیرش عام عصر نویسنده کرده ولی پذیرش آن را از ناحیه هوشمندانی چون رازی و بوعلی‌سینا و فارابی و ختیم قابل قبول و مطلوب نمی‌داند و غیرمستقیم این گونه‌ها را مربوط به عامل ضعف و بیچارگی قشیری می‌داند و معتقد است بی‌آنکه او قصد بازارگرمی داشته باشد از روی ایمان آنها را نقل می‌کرده است (قشیری، 1367، مقدمه، 70-71).

با تمام تفصیل باید پذیرفت که منتقد امروز با انبوهی از رؤیاها مواجه می‌شود که در متون عرفانی درج شده است. آنچه به نظر می‌رسد با توجه به مطالعه دقیق رؤیا و ناقلان آن، بتوان انجام داد، طبقه‌بندی رؤیاها به دو دسته قابل قبول و قابل تعبیر و یا قابل استناد و غیرقابل قبول و غیرمستند و جعلی است. این کار را می‌توان با توجه به نقل



مستقیم رؤیابین، سوابق تجربی و اطلاعات کامل عرفانی گوینده یا ثبات، ساختمان رؤیا، شخصیت عارف، تطابق گفتار و عمل و یا خلاف همه این معیارها انجام داد. به عنوان مثال، آنجا که احمد جام در خواب، کتاب مفتاح النجاة خود را به رسول اکرم (ص) نشان می‌دهد و ایشان کتاب را تأیید می‌کنند (غزنوی، 1345، 50) یا آنکه در اواخر عمر نزدیک هشتاد سالگی در خواب می‌بیند که قرار است از دختر شانزده هفده ساله صاحب پسری شود و بالاخره او را تصاحب می‌کند (همان، 203-204)، معیار بررسی شخصیت و حیات خود عارف! نشانگر جعلی بودن چنین قصه‌هایی است و هدف بزرگنمایی شیخ است از ناحیه خود یا مریدان و لاغیر. اما در جایی که از شبلی نقل می‌کنند که حسین منصور حلاج را پس از بر دار کشیدن در خواب دیده است که در نزد خدای خویش فرود آمده است و بقیه ماجرا (مستملی بخاری، 1366، ربع دوم، 87) با توجه به مقبولیت شخصیت عرفانی آن دو، می‌توان رؤیای منقول را حقیقت واقع تلقی کرد. یا آنچه در مورد فتوح در خواب، در مقالات شمس (ص 159) آمده است در عمل امکان وقوعش وجود دارد.

توجه داشته باشیم که کشف و شهود و یا فتوحی که در رؤیا از آن صحبت می‌شود با تجارب هنرمندان دیگر نیز سازگاری دارد. چنانکه در دیدگاه برخی از اینان در دنیای خواب قدرت‌های خاصی وجود دارد که ای بسا در عالم بیداری نیست و این با علم روانشناسی جدید نیز سازگاری دارد. اریک فروم می‌گوید:

«خواب به علت تعطیل حواس ظاهر مرتبط با بیداری، تمرکز حواس را قوی‌تر می‌کند. بنابراین بسیار اوقات باعث می‌شود برخی از پاسخ مسائل مشکل در حالت رؤیا پیدا شود. چنانکه گاهی کاشفان نکات مبهم خود را در خواب کشف کرده‌اند» (فروم، 1385، 58)<sup>2</sup>.

### منشاء قبولی رؤیا در نزد عارفان

پایه تفکر و مشرب عرفان ایرانی، بینش اسلامی است. در این مورد نیز نخستین تکیه‌گاه آنان به رؤیا می‌بایست قرآن کریم و سنت پیامبر اکرم بوده باشد. در قرآن کریم آیات مورد استناد عبارت‌اند از:

إِنِّي رَأَيْتُ أَحَدَ عَشَرَ كَوْكَبًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ رَأَيْتُهُمْ لِي سَاجِدِينَ (یوسف / 4)  
 إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ (یوسف / 2)

يَا صَاحِبِي السَّجْنِ أَمَّا أَحَدُكُمْ فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا وَأَمَّا الْآخَرُ فَيُصَلِّبُ فَتَأْكُلُ الطَّيْرُ مِنْ رَأْسِهِ (يوسف / 41)

إِنِّي أَرَى فِي الْمَنَامِ أَنِّي أَذْبَحُكَ فَانظُرْ مَاذَا تَرَى (الصافات / 102)

همچنین آیات 43 از سوره انفال، 27 از فتح و 60 از اسراء. موضوع این آیات یا قربانی کردن حضرت ابراهیم و یا حضرت یوسف (ع) و ماجراهای اوست که در همه احوال، این رؤیاها تعبیر صدق پیدا می‌کند.

به همین مناسبت است که مفسران و سپس عرفا رؤیا را امری جدی تلقی کرده‌اند و برآیند رؤیای پیامبران موجب عدم تردید در اصل قضیه شده است و در آن فایده‌ها متصور دیده‌اند.

به همین خاطر ابن میمون (همان، 105) و ابن خلدون در مقدمه (ج 1، 192؛ ج 2، 995-996) مسئله را کاویده‌اند و در نزد عرفای ما نیز بحث‌های نسبتاً جامعی در ماهیت آن انجام پذیرفته است (نک. مصنفات شیخ اشراق، پرتونامه، 77-78، قشیری، 1367، 699، مرصادالعباد، 292-299)

دقت در موضوع رؤیا باعث شده است تا مفسران و عارفان، رؤیاهای قابل استناد و دقیق و غیردقیق و غیرقابل قبول را از یکدیگر جدا کنند. بدین معنی که رؤیا را به دو نوع صادق و کاذب تقسیم کرده‌اند. چنانکه رؤیای صادق را براساس حدیث: الرؤیا الصالح جزء من ستة و اربعین جزء من النبوة قابل توجه و با ارزش شمرده‌اند (ابوالفتوح رازی، 1352، 387). دلیل را هم در آن دیده‌اند که در بیست و سه سال نبوت پیامبر گاهی و از جمله در شش ماهه نخست آغاز نبوت، وحی به آن حضرت در خواب می‌آمده است (مرصادالعباد، 290). به علاوه موضوع ذبح حضرت اسماعیل و داستان حضرت یوسف را که بسیار چیزها را در خواب دید دلیلی روشن بر حقایق مسلم رؤیای صادق دانسته‌اند.

بدین ترتیب رؤیای صالح یا صادق را غالباً از آن مؤمن یا ولی یا نبی دانسته‌اند که دارای تأویل و در عین حال نمایش حق است (همان).

همین رؤیای صادق است که بسیاری از انکشاف‌های عالم غیب را عرفا در آن دیده‌اند (مستملی بخاری، 1366، ربع دوم، 636).

اما آنچه را که از این معیارها خارج بوده، رؤیای کاذب یا اضغاث احلام (خواب‌های پریشان) نامیده‌اند. اینگونه رؤیاها را از «وسوس شیطانی» و «هواجس نفسانی» و

در مجموع از القائنات شیطان شمرده و قابل تعبیر ندانسته‌اند (مرصادالعباد، 290). تفسیر المیزان نیز تعبیر چنین رؤیاهایی را مشکل و یا غیرقابل تعبیر نامیده است (ج 11، 323).

بنابراین رؤیای صادق است که می‌تواند نفس انسان را از عالم طبیعت کنده و به عالم مثال رهنمون شود و در نتیجه به پاره‌ای کشف و شهود نائل آید.

شیخ اشراق برای رسیدن به چنین شرایطی از رؤیا ریاضت را یکی از عواملی می‌داند که «سالک را شایسته رسیدن به مقام رؤیای صادق می‌کند. برای حصول این شایستگی لازم است سالک از لذات حسی و از خوردنی‌ها و نوشیدنی‌ها مگر به اندازه نیاز دوری کند، شبها بیدار باشد و نماز بگذارد و قرآن خواند. از سوی دیگر به افکار لطیف روی آورد و با صدای بلند مناجات کند. همین رفتارها باعث می‌شود صورت‌های خوب برو نموده شود و باشد که بین نفس و عالم غیب نوری بجهد و در حسّ مشترک روشنایی افتد، روشن‌تر از آفتاب همراه با لذت. همین نور است که ملکه روشن‌روانان شده و موجب می‌شود هر وقت بخواهند به عالم نور عروج کنند؛ نور و برقی که نه صورت عقلی بلکه شعاعی است قدسی» (مجموعه مصنفات فارسی شیخ اشراق، ج 3، 80-81).

### نقش رؤیا در نزد عارفان

عارفان معتقدند که دیدار یاران سلف و خدای تعالی در خواب رخ می‌دهد و نه در بیداری و این فضیلت رؤیا را می‌رساند؛ چنانکه ابویزید خدا را در خواب دید (قشیری، 705) و از سوی دیگر، در دیدگاه نجم‌الدین رازی، برای هر سالک تجزیه و تحلیل آنچه در رؤیا می‌گذرد، از حیث خودشناسی و یقین درجات سلوک و مراتب تصفیه باطن و تسلط بر نفس بسیار مهم است. زیرا به نظر وی نقش‌بندی انواع تصاویر و مناظر در رؤیا می‌تواند نشانه‌هایی از چگونگی پیشرفت یا عدم پیشرفت سالک در سیر و سلوک او باشد.

به سخن دیگر، نجم رازی، هر رؤیایی را با دید کاربردی تعبیر می‌کند؛ زیرا چنانکه پیشتر اشاره شد، وی خواب را معبر کشف در هر مقام و مناسب حال سالک می‌داند (رازی، 1352، 289). نجم رازی حتی رؤیاگونه‌ها را هم به نحوی در مراحل گوناگون مؤثر در حال رؤیابین و قابل تعبیر می‌داند؛ چرا که همین وضعیّت نیز نقش صیقل دادن (صقالت) در آینه دل سالک را دارد (همان، 299).

بنابراین نقوش و تصاویری که در رؤیا برابر رؤیابین نقش می‌بندد توفیق یا عدم توفیق و یا به عبارتی دیگر، میزان طریق او به شمار می‌رود. بر همین اساس است که

رؤیت انواع حیوانات در خواب هر کدام برای خود تعبیری پیدا می‌کند. صفات گروهی از این حیوانات را مرصادالعباد چنین برشمرده است: رؤیت موش و مار، رمز صفت حرص، خوک و خرس صفت شره، سگ و بوزنه نماد بخل، مار، صفت حقد، پلنگ صفت کبر، یوز صفت غضب، درازگوش نماد شهوت غالب، گوسفند نماد بهیمی، روباه و خرگوش صفت غدر و مکر و حیلت (همان، 296).

بنابراین سالک رؤیابین با توجه به این نقش‌هاست که می‌تواند میزان زایل شدن یا حاکمیت صفات خوب و بد را در خود تشخیص دهد و در اصلاح راه خویش بکوشد. چنانکه در حالتی پیشرفته‌تر سالک می‌تواند تصاویری را ببیند که نشان از پیشرفت او دارد. نظیر رؤیت باغ‌ها و بستان‌ها، قصرها و آینه‌های صاف، ماه و ستاره، آسمان صاف، عالم‌های نامتناهی، پرواز و معراج، عالم بی‌رنگی و بی‌چونی، طیّ زمین و آسمان، رفتن بر هوا و کشف معانی که همه اینها در جزو مقامات روحانی است (همان).

اما در کنار همه این مزایا، رؤیا برای اهل عرفان فایده مهم دیگری نیز دارد. بدین معنی که چون اتفاقات و وقایع مربوط به دل و روح، اموری کاملاً ذوقی است، تأثیر آن در جسم نیز می‌تواند سرشت را به سوی امور روحانی بازگرداند و نوعی مؤانست با عالم روحانی و لطایف و معانی و اسرار و حقایق پدید آورد و در نتیجه رؤیابین را متوجه عالم طلب ساخته و مشرب او را عالم غیب کند (همان، 297).

خلاصه مطلب آن است که به قول نجم رازی، رؤیا برای مبتدیان طریقت نوعی خوراک معنوی و ورزش ذهنی است و «اطفال طریقت را در بدایت جز به شیر وقایع عینی نتوان پرورد» (همان، 296).

از سوی دیگر، شیخ اشراق فایده دیگری بر رؤیا قائل است. در نظر او چون جسم و اشتغالات آن به مسائل مادی مانع پیوستن روح به مبدأ می‌شود، در خواب به دلیل رها شدن انسان از اشتغالات دنیوی، به مبدأ اعلا می‌پیوندد و دیدن خدا به شکل انسان از ناحیه افرادی چون ابن عربی محصول چنین فرجه‌ای است (برای تفصیل بحث ر ک. پورنامداریان، 1367، ص 419). ساده‌تر آنکه یکی از راه‌های جدایی از تمنیات نفسانی و شرایط جسمانی گاه می‌تواند از مجرای رؤیا رخ بدهد. نکته‌ای که سالک در حالت بیداری تنها به دست شیخ و پیامبر می‌تواند بدان مرحله دسترسی پیدا کند.

البته برای رسیدن به رؤیای صادق و واقعی منجر به کشف، شرایط متعدّد دیگری سوای ریاضت که قبلاً گفته شد نظیر نخوابیدن به تکلف، امتداد شب‌زنده‌داری‌های متعدّد

نیز ضرورت دارد. در عین حال برای عارفی که به مراحل عالی سلوک رسیده است، بیداری عین خواب است و تفاوتی با خواب ندارد. چیزی که از آن با عنوان واقعه نام می‌برند.

### واقعه

بحث رؤیا بدون عنایت به واقعه، ناقص خواهد بود و ضرورت دارد در این مورد نیز سخنی گفته شود. واقعه آن است که بر اثر استمرار در ذکر و زهد، مرید صادق «از حسّ خود و از محسوسات غائب شود، چنانکه اگر کسی درآید، او نداند و احساس نکند که در ذکر غایب شده باشد. پس مبتدی را در چنین وقتی از نفس او مثال و خیال منبعث گردد و روح کشف در آن مثال و خیال مجسّد دمیده آید؛ این واقعه باشد» (خبرزی، 1345، 305-306).

به زبان ساده‌تر، منظور از واقعه آن است که شخص در عین بیداری، امور روحانی را در پیش چشم و خیال خود ببیند و اتفاقاتی را که در رؤیا روی می‌دهد، در عالم هشیاری درک کند. به عبارت دیگر، حقایق خواب‌گونه، در عالم بیداری رخ بنماید. نظیر آنچه گویا وقوع یا عدم وقوع حادثه‌ای را در بیداری به شخص خبر دهند و او به گوش بشنود یا به چشم ببیند.

البته عارفان برای جلوگیری از انحراف و تخیل با واقعه با اوهام متذکر شده‌اند که آن واقعه‌ای مورد قبول است که عارف در آن زمان غرق در ذکر و زهد بوده باشد؛ در غیر این صورت، خیالی محض و بی‌اعتبار است (302). بنابراین مابین واقعه و خیال باید تفاوت قائل شد؛ چنانکه در آثار عارفان معیارهایی را برای تشخیص بین این دو معرفی کرده‌اند (ر.ک. همان، 202-303).

به هر حال، واقعه همان مطلبی است که غزالی به نوعی دیگر بدان اشارت دارد. در نظر غزالی عده‌ای هستند که آنچه را دیگران در خواب می‌بینند، آنان در بیداری می‌بینند تا جایی که فرشتگان و پیامبران را دیده و از ایشان فایده‌ها برمی‌دارند (ر.ک. غزالی، 1354، 23 و 24).

کشف و شهود، مشاهده یا مکاشفه که در زبان عارفان بسیار به کار می‌رود از نتایج همین واقعه است. اینها صفات مشترکی است که بر دریافت حقایق و ادراک امور در ناآگاهی اطلاق شده است. «اصطلاحات دیگری چون جذب، خلسه، ذوق، وجد، سکر، استغراق و امثال آن بیانگر حالاتی است که در آن امکان تجارب روحی و عرفانی از طریق قطع رابطه حسّی با دنیای خارج میسر شده است» (پورنامداریان، 1367، 204).

از مجموع مطالعات ما در باب رؤیا چنین برمی‌آید که عارفان همان‌گونه که در نقل داستان‌ها و حکایت‌ها و تمثیل‌ها نفس‌قصه در نظرشان خیلی دارای اهمیت نبوده است، بلکه حکایت و روایت وسیله و ابزاری بوده است که نظریه خاص خویش را توضیح، تبیین و مستدل‌سازند، مورد رؤیا نیز خارج از این برداشت نیست. شاید به همین خاطر است که گذشتگان در سبک و سنگین کردن صحت و سقم رؤیاهای منقول خیلی سختگیری نکرده‌اند و مراد اصلی آنان در این نقل‌ها فقط رسیدن به هدفی بوده است که در ذهن داشته‌اند. چنانکه تمام تمثیلات و حکایت‌ها و روایت‌های مولانا در همین روال قرار دارد. در مثل مولانا قصه شیر و خرگوش را از کلیله برمی‌دارد تا موضوع جبر و اختیار را پی بگیرد نه آنکه فقط حکایتی را نقل کرده باشد. به همین دلیل است که بسا اوقات در روند قصه نیز دخالت می‌ورزد. مثالی این ادعا را روشن می‌کند. کشف‌المحجوب در شرح حال ذوالنون مصری می‌نویسد: «نوبی بچه‌ای بود نام او ثوبان، و از اخیار و بزرگان و عیاران این طریقت بود. راه بلا سپردی و طریق ملامت رفتی و اهل مصر به جمله اندر شأن وی متحیر و به روزگارش منکر بودند، و تا وقت مرگ از اهل مصر کس جمال حال وی نشناخت. و آن شب که از دنیا بیرون شد، هفتاد کس پیغمبر را \_ علیه‌السلام \_ به خواب دیدند که: دوست خدای، ذی‌النون به خواست آمده، من به استقبال وی شدم.» (هجوی، 1384، 154)

چنانکه ملاحظه می‌شود، نویسنده هیچ تردیدی در نقل این رؤیا به خود راه نمی‌دهد. در مثل از خود نمی‌پرسد که چرا شخصیتی چون ذوالنون که در حال حیات او را منکر بود و احدی از اهل مصر که در حال حیات «جمال حال» او را نشناختند، چطور به محض فوت، هفتاد تن با آن وصفی که گذشت او را به خواب می‌بینند. این هفتاد تن چه کسانی بوده‌اند؟ آیا رؤیای آنان با همان معیارهایی که رؤیای صادق باید داشته باشد و خود ناقل نیز بدان معتقد است، سنجیده شده بوده است. حال آنکه ظاهراً هیچ کدام از اینها در ذهن نویسنده اهمیت ندارد. آنچه مهم است نتیجه‌گیری است؛ یعنی اثبات شأن عالی مرتبه صوفی در گذشته. صدها رؤیای نظیر این از جمله در تذکره‌الاولیا موجود است.

نکته قابل توجه این است که در هیچ یک از این نوع متن‌ها تعبیری از این رؤیاها دیده نمی‌شود. چنین برخوردی کاملاً مغایر با روش اهل تفسیر است. چون اهل تفسیر هنگام برخورد با رؤیاها پس از ارزش‌گذاری حتماً سعی می‌کنند رؤیا را تعبیر کنند.

در پایان این مقال برمی‌گردیم به سخن مرحوم زرین‌کوب. مثل اینکه نه تنها در گذشته عوام در پذیرش حکایات شگفت‌انگیز بلکه در مورد رؤیاها نیز تردید نمی‌داشته‌اند حتی خود گویندگان و ناقلان نیز در صحت آنها شک نمی‌ورزیده‌اند.

### پی‌نوشت‌ها

1- برگرفته از طرح پژوهشی روشهای اثباتی اهل عرفان، (الف - رؤیا) مصوب معاونت پژوهشی دانشگاه شهید بهشتی.

2- یکی از شاعران امریکایی به نام امرسون نیز به گونه‌ای دیگر بدین قدرت اشاره می‌کند و می‌گوید: «اصالت، کمال و حقیقت رؤیاها شاعرانه است. چون این فراموشخانه افکار تحت تسلط یک نوع منطق عجیب و مخصوص است. رؤیا افزایش و وفوری در جریان فکر ما ایجاد می‌کند که در بیداری به هیچ‌وجه برایمان آشنا نیست.» (فروم، 1385، 157)

همین نکته است که به حالت افراطی در نزد سوررئالیست‌ها مورد توجه قرار گرفت تا جایی که برتون می‌گفت: «شاعر باید هنگام سرودن شعر در حالتی بین خواب و بیداری باشد و آنگاه قلم به دست بگیرد و آنچه در ضمیرش می‌گذرد بر روی کاغذ بیاورد» (ثروت، 1385، 257).



## منابع:

- 1- ابن خلدون، عبدالرحمن، (1385). مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی (2 جلد)، چ 11، انتشارات علمی و فرهنگی، تهران.
- 2- ابن عربی، محی‌الدین. (1384). فتوحات مکتبه، ترجمه محمد خواجه‌ای، انتشارات مولی، چ دوم، تهران.
- 3- ابن منور، محمد. (1381)، اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، چ پنجم، تهران.
- 4- ابوالفتوح رازی، جمال‌الدین حسین بن علی. (1352). روح الجنان و روح الجنان، تصحیح حاج میرزا ابوالحسن شعرانی (مجلد 6) انتشارات کتابفروشی اسلامیة، تهران.
- 5- افلاکی، شمس‌الدین محمد. (1362). مناقب العارفین، تصحیح تحسین یازیچی، تهران، انتشارات دنیای کتاب.
- 6- ابوروح، جمال‌الدین. (1367). حالات و سخنان ابوسعید ابوالخیر، تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، انتشارات آگاه، چ دوم، تهران.
- 7- استعلامی، محمد. (1352). گزیده تذکرة الاولیاء، انتشارات جیبی، چ اول، تهران.
- 8- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی. (1345). اوراد الاحباب و فصوص الآداب، (ج 2، فصوص الآداب)، به کوشش ایرج افشار، انتشارات دانشگاه تهران، تهران.
- 9- بهاء‌ولد، بهاء‌الدین محمد بن حسین خطیبی بلخی. (1382). معارف، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، (2 جلد)، انتشارات طهوری، چ سوم، تهران.
- 10- پورنامداریان، تقی. (1367). رمز و داستانهای رمزی در ادب فارسی، انتشارات علمی و فرهنگی، چ دوم، تهران.
- 11- ثروت، منصور. (1385). آشنایی با مکتب‌های ادبی، انتشارات سخن، چ اول، تهران.
- 12- رازی، نجم‌الدین. (1352). تصحیح محمدامین ریاحی، چاپ اول، تهران، انتشارات علمی فرهنگی.
- 13- زرین‌کوب، عبدالحسین. (1353). ارزش میراث صوفیه، انتشارات امیرکبیر، چ سوم، تهران.
- 14- \_\_\_\_\_ (1380). صدای بال سیمرغ، انتشارات سخن، چ سوم، تهران.
- 15- شمس تبریزی. (1377). مقالات، تصحیح محمدعلی مؤحد، انتشارات خوارزمی، چ دوم، تهران.
- 16- غزالی، ابوحامد امام‌محمد. (1354). کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیوچم، انتشارات جیبی، چ اول، تهران.

- 17- غزنوی، خواجه سدیدالدین محمد. (1345). *مقامات ژنده پیل (احمد جام)*. تصحیح حشمت‌الله مؤید سنندجی، انتشارات بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چ دوم، تهران.
- 18- فروم، اریک. (1385). *زبان از یاد رفته*، ترجمه ابراهیم دیانت، انتشارات فیروزه، چ هشتم، تهران.
- 19- فروید، زیگموند. (1385). *تفسیر خواب*، ترجمه شیوا رویگریان، انتشارات نشر مرکز، چ چهارم، تهران.
- 20- قشیری، عبدالکریم. (1367). *ترجمه رساله قشیریه*، تصحیح بدیع‌الزمان فروزانفر، انتشارات علمی و فرهنگی، چ سوم، تهران.
- 21- مجموعه *مصنفات فارسی شیخ اشراق*، تصحیح و تحشیه سیدحسن نصر، انتشارات انجمن فلسفه ایران، تهران، 1355.
- 22- مستملی بخاری، ابراهیم اسماعیل بن محمد. (1362-1366). *شرح التعرف لمذهب التصوف*، (ربع اول و دوم و سوم)، تصحیح محمد روشن، انتشارات اساطیر (4 جلد)، چ اول، تهران.
- 23- مصاحب، غلامحسین. (1383). *دائرة المعارف*، چ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران.
- 24- مولوی، جلال‌الدین. (1381). *مثنوی معنوی*، تصحیح نیکلسن، انتشارات سعادت، چ اول، تهران.
- 25- هجویری، ابوالحسن علی بن عثمان. (1384). *کشف‌المحجوب*، تصحیح محمود عبادی، انتشارات سروش، چ دوم، تهران.
- 26- یونگ، کارل گوستاو. (1377). *انسان و سمبول‌هایش*، ترجمه محمود سلطانی، انتشارات جامی، چ اول، تهران.
- 27- \_\_\_\_\_ . (1385). *روح و زندگی*، ترجمه لطیف صدقیانی، انتشارات جامی، چ دوم، تهران.