

تحلیل رؤیا از منظر ابن عربی و علاءالدوله سمنانی

عظیم حمزئیان^۱طناز رشیدی نسب^۲

چکیده

پژوهش حاضر به بررسی دیدگاه‌های ابن عربی و علاءالدوله سمنانی دربارهٔ مسألهٔ رؤیا پرداخته است. ابن عربی که کاشف عالم خیال بوده، با ارتباط دادن عالم خیال - خیال منفصل - و رؤیا - خیال متصل - به این مسأله پرداخته است. از سوی دیگر علاءالدوله سمنانی، قائل به اهمیت رؤیا در سلوک بوده و به نقش و اهمیت شیخ در ارتباط با آن معتقد بوده است و رؤیا را به لطایف سبعة که از مهم‌ترین مسائل در تفکر وی بوده، ربط داده است. دو عارف در بحث رؤیا دربارهٔ بینندهٔ رؤیا، خود رؤیا و اضغاث احلام دیدگاه‌هایی را مطرح کرده‌اند. علل تفاوت دیدگاه‌های آن دو عارف را می‌توان در سطح عمیق‌تری ناشی از تفاوت نگرش آنان در حوزه‌های عملی و نظری و دیدگاه‌های معرفت‌شناختی و هستی‌شناختی دانست که تأثیر آن در رویکرد آن دو و تحلیل‌هایشان در باب رؤیا دیده می‌شود. این پژوهش به شیوهٔ تحلیلی به مقایسهٔ اقوال و نظرات این دو عارف بزرگ و با هدف فهم شباهت و تفاوت دیدگاه این دو، در مسألهٔ رؤیا صورت گرفته است.

کلید واژه‌ها:

عرفان اسلامی، رؤیا، خیال، واقعه، تعبیر رؤیا، ابن عربی، علاءالدوله سمنانی.

^۱ - استادیار گروه ادیان و عرفان، دانشگاه سمنان، ایران. نویسندهٔ مسئول: ahamzeian@semnan.ac.ir

^۲ - دانشجوی دکتری عرفان و تصوف، دانشگاه سمنان، ایران.

پیشگفتار

رؤیا و تعبیر آن به لحاظ اشاراتی که در قرآن کریم وارد شده برای مسلمانان اهمیت بسیار داشته است (موحد، ۱۳۸۹: ۳۵۲). در قرآن کریم، رؤیای انبیاء پلی برای ارتباط با خالق محسوب شده و در این قالب بارها به انبیاء، از سوی خدای رحمان، پیام‌هایی رسیده است. از معروف‌ترین این رؤیاهای، رؤیای حضرت ابراهیم و یوسف علیهما السلام است. ابن‌سینا (متوفی ۴۱۶ق) در ثمط دهم اشارات و تنبیهات در مورد رؤیا گفته است: «هرگاه شواعل و موانع حسی کم شود، بعید نیست برای نفس فرصت‌هایی پیش آید که از شغل‌ها و کارهای تخیل رها شود و به سوی عالم قدس صعود کند و این در حال خواب یا بیماری که موانع حسی کمتر است روی می‌دهد. هر قدر نفس قوی‌تر باشد کمتر به شواعل حسی مشغول می‌شود و طرف دیگر مرجح می‌گردد. اگر نفس به ریاضت مشغول باشد نگهداری آن از امور مخالف و تصرف در امور مناسب خود قوی‌تر خواهد شد. چنین فردی نه تنها در خواب، بلکه در بیداری نیز می‌تواند به عالم غیب راه یابد» (ابن‌سینا، ۱۳۶۳: ۴۷۷ و ۴۷۶).

عرفا و متصوفه به خواب، به خاطر اتصال روح به عالم غیب و به لحاظ مکاشفاتی که توسط سالکان روی می‌داده، توجه خاصی داشته‌اند. خواب نزد آنان یکی از راه‌های درک و فهم معانی و حقایق غیبی بوده است (موحد، ۱۳۸۹: ۳۵۲). میبیدی مفسر عرفانی قرن ششم، به نقل از ابن‌عیسی رؤیا را چنین تعریف می‌نماید: «الرؤیا تصور المعنی فی المنام علی التوهم الابصار، قال و ذلک ان العقل مغمور فی النوم فاذا تصور الانسان المعنی، توهم انه یراه» (میبیدی، ۱۳۳۹: ۷). علاوه بر مبحث رؤیا و رؤیت آن، عرفا به پیروی از قرآن و روایات به تعبیر رؤیایا نیز اهمیت داده‌اند.

محبی‌الدین بن عربی (متوفی ۶۳۸ق) از بزرگ‌ترین عرفای مسلمان است. اگر چه او اولین کسی نبوده که به مباحث نظری عرفان پرداخته، ولی مباحث نظری عرفان را مدون و منظم ساخته است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۱۳ و ۱۴). از نظر ابن‌عربی خیال چیزی فراتر از خیال و رویا، در نظر دیگران است. او خیال را یکی از عوالم هستی دانسته است. از طرفی شماری از مهم‌ترین مکاشفات شیخ اکبر در طی رویاهای او رخ داده و از آنها با لفظ واقعه که از آیه سوره ۵۶ قرآن اقتباس شده است، یاد می‌کند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۴۵). از این‌رو، او به رؤیا توجه زیادی داشته است. در واقع مسأله رؤیا اندیشه ابن‌عربی را از چند جهت به خود مشغول داشته است: اول از جهت ارتباط آن با مسأله وحی

۱- به عنوان مثال، در قرآن کریم به خوابهای انبیاء اشاره شده است. نظیر: حضرت ابراهیم(ع)، در صفات آیه ۱۰۲، حضرت یوسف(ع) در سوره یوسف آیه ۴، پیامبر(ص)، در آیه ۲۷ فتح.

و نبوت؛ چرا که 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 سلسله مراتب تعینات دارد و سرانجام از جهت ارتباط رویا با نیروی متخیله آدمی و قدرت بالقوه و استعداد آن نیرو، برای آفرینندگی و تصرف در روال عادی جهان (موحد، ۱۳۸۹: ۳۵۲).

از سوی دیگر علاءالدوله سمنانی (متوفی ۷۳۶ق)، از جمله عرفای خراسان بزرگ و از مهم‌ترین منتقدان نظریه وحدت وجود، محسوب می‌شود. مشرب فکری او برگرفته از سلسله کبرویه است که شیخ نجم‌الدین کبری، از بزرگ‌ترین مشایخ آن بوده، است (جدیدی، ۱۳۸۹: ۵۹). اتفاقاً اختلاف نظر وی در باب وحدت وجود ابن عربی، قرن‌ها مورد تحلیل و بررسی متصوفه و محققین قرار گرفته است. بنا به آنچه در طریقه ایشان بوده، وی به مسأله رویای سالکین اهمیت داده و نقش مهم شیخ و مراد را در توجه و تعبیر رؤیای سالکین، موشکافانه مورد تحلیل قرار داده و از طرفی او رؤیا را با مهم‌ترین نظریه خود، درباره لطایف سبعة ربط داده است. با توجه به مسائلی که ذکر شد انجام پژوهش در مورد رویا و به طور تطبیقی بین این دو عارف گرانقدر حائز اهمیت است. بنابراین در این پژوهش ضمن تبیین نظرات این دو عارف، به تحلیل و مقایسه آراء و اقوال ایشان پرداخته شده است.

جهانبینی عرفانی ابن عربی و علاءالدوله و رابطه آن با رؤیا

آفرینش و خیال در عرفان ابن عربی

به عقیده ابن عربی، جهان هستی شامل پنج عالم است که به عوالم خمسه شهرت دارند (آشتیانی، ۱۳۸۰: ۱۵۹)؛ این عوالم در پنج مرتبه یا حضرات خمسه، در طول یکدیگر قرار دارند که عبارتند از: ۱. عالم حس؛ ۲. عالم مثال یا خیال؛ ۳. عالم ارواح؛ ۴. عالم اسماء و صفات؛ ۵. عالم غیب مطلق (همان، ۴۵۱). عالم مثال یا خیال از ابداعات ابن عربی در عرفان اسلامی محسوب می‌شود. بحث عالم خیال در بسیاری از جاهای فتوحات مکیه، ذهن شیخ اکبر را به خود مشغول داشته است. او با اشاره به آیه «فَإِذَا نَفَخَ فِي الصُّورِ»، واژه صور را با صُور (جمع صورت) یکی می‌داند و می‌گوید: خیال در لسان شرع همان صور است و آن کارگاه آفرینش است که اگر نبود، ما هم نبودیم (موحد، ۱۳۸۹: ۳۵۷).

«لَوَلَا الْخَيَالُ لَكُنَّا الْيَوْمَ فِي عَدَمٍ وَلَا انْقَضَى غَرَضٌ فِيهَا وَلَا وَطَرٌ»

۱- ر.ک: مقاله بررسی اختلاف علاءالدوله سمنانی و ابن عربی در موضوع وحدت وجود (قاسم کاکایی، ۱۳۸۱: ۲۰۴).

كَأَنَّ سُلْطَانَهَا إِنْ كُنْتَ تَعَقَّلَهَا الشَّرْعُ جَاءَ بِهِ وَالْعَقْلُ وَالنَّظَرُ»

او این عالم را حد واسط و برزخ عالم حس و ارواح دانسته است. در واقع این خیال در عالم کبیر است و اتفاقاً ابن عربی در دیدگاه‌های خود این عالم را با خیال و رویای آدمی پیوند داده است. از این رو، او رؤیا در عالم صغیر را به نوعی برزخ و واسطه روح و جسم آدمی خوانده است. این مسأله در واقع پل ارتباط میان بحث رویای آدمی با عالم خیال، است زیرا از نظر او خیال و رویا چیزی فراتر از ذهن بشر است. در این بیان، خیال از یک سو در انسان و در سوی دیگر، عالمی از عوالم هستی است. خیال علاوه بر این که خود واسطه و برزخی است، بین دو عالم، خود نیز به دو مرتبه تقسیم می‌شود که یکی از آن دو به ارواح و دیگری به ابدان جسمانی، نزدیک‌تر است (چیتیک، ۱۳۸۸: ۶۳). در تفکیک خیال در عالم کبیر و صغیر، ابن عربی خیال را منفصل یا متصل می‌خواند (ابن عربی، بی تا، ج ۳، ۴۴۲). فرق خیال متصل و منفصل این است که خیال متصل با از بین رفتن فرد متخیل از بین می‌رود، ولی خیال منفصل عالم و حضرتی است که دائماً قابلیت معانی و ارواح را دارد و آنها را با خاصیت خویش تجسد می‌بخشد (همان، ج ۲: ۳۱۱). در واقع خیال متصل از خیال منفصل نشأت می‌گیرد (کاکایی، ۱۳۹۱، ۴۶۱). از طرفی وقتی خیال به عنوان واقعیتی در عالم صغیر در نظر گرفته شود، به دو معنا به کار می‌رود که ربط نزدیکی با یکدیگر دارند. در معنای نخست خیال همان نفس است که عبارت است از عالم خیال در محدوده عالم صغیر است و خود انسان که واسطه بین روح و جسم است؛ روح و بدنی که هیچ اشتراکی با هم ندارند. در معنای دوم یکی از قوای نفس که در انگلیسی به همین نام خیال (imagination) خوانده می‌شود (چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۱۵ و ۱۱۶). بر این اساس، نفس مملو از صورت‌هایی است که از عالم بیرون و عالم درون نشأت گرفته‌اند (همان). بنابراین به نظر ابن عربی آنچه در درون، در قالب رؤیا تحقق می‌یابد ناشی از امر واقعی و بیرونی است. او نه تنها عالم خیال را عالم غیرواقعی نمی‌داند بلکه در راستای عقاید خود معتقد است که جهان محسوس رؤیایی بیش نیست (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۷)؛ از این رو است که در فصوص‌الحکم می‌گوید: «عالم امری توهم شده است که وجود حقیقی ندارد و این معنای خیال است یعنی به خیال تو رسیده است که عالم امری زاید و قائم به نفس و خارج از حق است، در صورتی که در نفس امر چنین نیست» (ابن عربی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۱۰۳). در نتیجه می‌گوید: «بدان که تو خیال هستی و همه آنچه را که ادراک می‌کنی و آن را غیر خود می‌شمی خیال است. پس وجود همه‌اش خیال در خیال است» (همان، ۲۰۰).

^۱- ر.ک: (ابن عربی، بی تا، ج ۱: ۳۰۴).

شأن خیال این است که چیزی را که تجسد ندارد تجسد ببخشد. این امر را حضرت خیال عطا می‌کند زیرا خیال است که جمع بین نقیضین می‌کند و حقایق عالم در آن ظاهر می‌شود چرا که حق در امور... این است که بگوییم «هو لا هو» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۴۵۴). به عقیده او واقعات ممکن است در خواب یا بیداری رخ دهند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۴۵). بنابراین باید گفت، رؤیا جایگاه ویژه‌ای در جهان‌بینی ابن عربی داشته است. همچنین از نوع جهان‌بینی او می‌توان دریافت که بنا به عقیده وی آنچه آدمی در رویای خود می‌بیند بیهوده نیست بلکه انعکاس حقیقتی خارجی است. از این رو می‌توان دریافت که ابن عربی همه رؤیاها را امور واقعی می‌داند.

پیوند عالم کبیر با عالم صغیر از نظر علاءالدوله

علاءالدوله همانند نجم الدین کبری به انوار و مکاشفات و اطوار قلبی علاقه‌مند بوده است و بدان توجه نشان می‌دهد. وی بر این اساس در نگاه خود به عوالم هستی، به ارتباط عالم صغیر و کبیر توجه داشته و در جهان‌بینی خود، چون پیر طریقتش - که توجه به اطوار هستی داشته - به تقسیم، تحت عنوان لطایف سبعة پرداخته و این نگرش در دیدگاه‌های وی در باب رؤیا، تأثیر داشته است. او نیز چون شیخ اکبر معتقد است رؤیا علاوه بر خواب، واقعه را نیز شامل می‌شود. وی آنچه آن را کبرویه، اطوار سبعة قلب می‌خوانند، با احوال روح در ارتباط حق که از آنها تعبیر به لطایف می‌کند، تطبیق می‌نماید. او هر یک از لطایف سبعة را موافق با رنگی نشان می‌دهد. این الوان لطایف که میراث مکاشفات شیخ کبری است و در فوایح الجمال بدان اشاره شده است؛ در بیان علاءالدوله تقریری دارد که خاص اوست. از جمله می‌گوید: این لطایف سبع در وجود انسان که عالم صغیر محسوب شده است، حکم وجود انبیاء را در عالم کبیر دارد؛ چنان‌که هر یک از این لطایف حاکی از صورت روحانی بیانگر مقام و مرتبه شیخ است (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۷۶). از این رو می‌گوید: «آنچه از عجایب ملک و ملکوت در مقام، مشاهده می‌کنی و می‌بینی بیرون ز تو نیست، همه در مملکت انفس خود می‌بینی و نسبت‌های وجود مفردات و مرکبات علوی و سفلی عالم آفاق است که غیب و شهادت تو از آن مرکب است در خود مشاهده می‌کنی. فی‌المثل گاه هست که همه عالم را یک لقمه ساختی و فرو بردی» (علاءالدوله، ۱۳۸۳: ۱۶۲). در اقوال علاءالدوله هر کدام از این لطائف نیز نوری خاص دارد چون هر یک از این انوار حاکی از طور و مقام اوست، باید در باب آن انوار در طی اطوار مکاشفات توجه و مراقبت خاص بورزد (زرین‌کوب، ۱۳۸۹: ۱۷۶).

بنابراین هر واقعه در عالم صغیر، راه به یک لطیفه در عالم کبیر دارد. از این رو وقایع را دارای حکمت می‌داند که این حکمت بسته به مقام و مرتبه سالک است: «و دیگر آنکه وقایع را در عالم وجود بیننده، حکمتی است خاص، و در خارج حکمتی است دیگر و سالک را جز با حکم خاص

که بدان سبب او را بر کمال و نقصان و ضعف و قوت خود در ارادت و سلوک اطلاع حاصل خواهد آمد، کار نیست. اگر در خارج که عالم شهادت است ظاهر شود یا نشود التفات نکند، فاما چون سیر در عالم غیب سایغ افتاد» (علاءالدوله، ۱۳۸۳: ۲۶۶).

علاءالدوله در بیانی دیگر می‌گوید: «در وجود انسان به حکم آن که مجموعه عالم غیب و شهادت است، جمع گشته و به سبب اینکه آنچه علی سبیل الانفراد در هر چیزی علوی یا سفلی مفرد یا مرکب تعبیه بود به تمام و کمال در وی نهاد، سری دیگر، که در هیچ یک از مفردات و مرکبات علوی و سفلی غیبی و شهادی نبود، از نهادش سر بزد و آن لطیفه انانیت کامله است» (همان، ۱۵۹ و ۱۶۰).

پس علاءالدوله نیز چون ابن عربی به ارتباط بین خیال در عالم کبیر و عالم صغیر قائل بوده است و آن را با بیانی دیگر، اظهار داشته است یعنی ارتباط بین درون آدمی (عالم انفس) و عالم بیرون. به عبارتی دو عارف رویا را عاملی برای پیوند میان عالم صغیر و کبیر در جهان بینی خویش دانسته‌اند که آدمی به واسطه آن از عالم صغیر جسم و جان خویش، در عالم کبیر سیر کرده و به حقایق راه می‌یابد. به علاوه دو عارف در این معنا در واقع معتقدند که رویاها حقیقی‌اند، چه آنکه آن را با جهان حقیقی بیرونی مرتبط دانسته‌اند. البته نوع بیان دو عارف درباره ارتباط رویا و عالم صغیر و کبیر با هم تفاوت داشته است که می‌توان ناشی از نوع دغدغه‌ها در بیان معارف آن دانست.

تعبیر رویا از منظر ابن عربی و علاءالدوله

انواع رویا براساس تعبیر آن از نظر ابن عربی

کلمه «تعبرون» از ماده (ع ب ر)، به معنای بیان تأویل رویاست که تعبیر هم گفته می‌شود و از عبور از نهر و امثال آن گرفته شده است زیرا شخص تعبیرکننده از رؤیا به تأویل آن عبور می‌کند و از صورت رؤیا، به حقیقتی که برای صاحب خواب مجسم شده است می‌رسد (طباطبایی، ۱۳۶۴: ۱۲). عوامل مختلفی در تعبیر خواب دخالت دارند؛ چنانکه تفسیری تعبیر خواب را با توجه به زمان خواب دیدن متفاوت می‌داند؛ مثلاً اگر کسی در شب، خواب ببیند که بر فیل نشسته است دلیل آن است که به شغل بزرگی دست می‌یابد که منفعت او در آن است و اگر این خواب را روز ببیند دلیل آن است که زنش را طلاق می‌دهد و به این سبب اندوهگین می‌شود (تفسیری، ۱۳۸۰: ۱۷).

ابن عربی و علاءالدوله نیز در باب رؤیا و تعبیر آن اظهارات قابل توجهی داشته‌اند. ابن عربی تعبیر رؤیا را حائز اهمیت دانسته و معتقد است که در هستی، چیزی پیچیده‌تر از مشته شدن خیال به حس نیست؛ اگر خدا به شخصی قوه تفصیل عطا کند، هرگاه اموری را ببیند برایش روشن می‌نماید که با کدام چشم آنها را دیده است خودش به ماهیت آنها پی می‌برد. ضروری‌ترین علم

برای اهل الله، همین علم است. ولی بسیاری از ایشان به آنچه گفتیم توجهی ندارند (چیتیک، ۱۳۹۲: ۱۳۷). او رؤیایها را به لحاظ تعبیر دو صورت دانسته است.

الف- رؤیاهای صادق: دسته اول رویاهایی است که باید تعبیر نشوند و عین آنچه دیده شده را باید پذیرفت (موحد، ۱۳۸۹: ۳۵۵)؛ چنانکه به عقیده او، اگر کسی پدر خویش را در رویا ببیند، پدرش را دیده و نه مادر یا برادرش را، در عین حال، آنچه دیده چیزی جز خودش نیست. واقعیت خیالی ادراک شده مانند برزخی است بین خودش و پدرش. موجزترین عبارتی که می‌توان در باب این صورت رؤیایی به کار برد، «هو/ لاهو» است (چیتیک، ۱۳۹۲: ۴۰). او درباره رویاهای خویش که در آثارش ذکر می‌کند نیز چنین موضعی دارد؛ چنانکه در فصوص الحکم خویش را عیناً در رویای خویش دریافت نموده است. او بنا به روایتی در مورد مشاهده پیامبر در عالم رویا چنین می‌گوید؛ در روایتی منسوب به رسول خدا آورده‌اند که فرمود: «اگر کسی مرا در خواب ببیند، چنان است که در بیداری دیده باشد زیرا شیطان نمی‌تواند به صورت من در آید». این ضابطه در مورد خاص خود، خواب‌های شیطانی را از خواب‌های رحمانی جدا می‌کند. کسی که پیغمبر را در خواب ببیند می‌تواند مطمئن باشد که درست دیده و در واقع، به سعادت دیدار رسول خدا نائل آمده است. خود ابن عربی هم در خطبه مقدماتی فصوص الحکم می‌گوید که این کتاب را در خواب از آن حضرت گرفته است (موحد، ۱۳۸۹: ۳۵۲ و ۳۵۳). ابن عربی می‌گوید: «مقصود از چهره و رویت پیامبر همان رویت صورت جسمانی پیغمبر است، به همان شکل و هیئت که در هنگام رحلت داشت و در خاک مدینه مدفون گردید. کسی که پیغمبر را در خواب ببیند او را در یک صورت مثالی که شبیه همان جسد دفن شده پیغمبر است، رویت می‌کند (همان).

ب- رؤیاهای تأویل پذیر: دسته دوم رویاهایی که قابل تعبیر و تأویل‌اند و باید تأویل شوند (همان، ۳۵۵). او برای نیازمندی خواب و رؤیا به تعبیر، اینگونه استدلال می‌کند که خواب نموداری از عالم خیال است و عالم خیال عالم نمادها و جولانگاه رموز و اشارات است. هر چه در آن عالم می‌گذرد در معرض تعبیر است (همان، ۳۵۵ و ۳۵۶) و می‌گوید: «موطن الخیال یطلب التعبیر...» (ابن-عربی، ج ۱، ۱۹۴۶: ۸۶).

ابن عربی بر اساس حدیث پیامبر (ص) در رابطه با اینکه «مردم خوابیده‌اند وقتی مردند بیدار می‌شوند»، معتقد است که عالم هستی خوابی است که نیاز به تعبیر دارد. او می‌گوید: «عالم متوهم است و وجود حقیقی ندارد. معنای خیال همین است؛ یعنی به خیال تو می‌آید که عالم امری مستقل و قائم

به ذات خود است... حال آن که چنین نیست» (کاکایی، ۱۳۹۱: ۴۵۹). اینچنین است که می‌گوید: «پس بدان که تو خیالی و هر آنچه را ادراک می‌کنی و غیر از خود می‌دانی نیز خیال است، پس همه هستی خیال در خیال است. وجود حقیقی فقط خداست. آن هم از حیث ذات و عینش نه از حیث اسماء: فاعلم انک خیال و جمیع ماتدرکه مما تقول فیه لیس الا خیال فالوجود کله خیال فی النخیال و الوجود الحق انما هو الله خاصهم» (ابن عربی، ج ۱، ۱۰۴: ۱۹۴۶). در مبحث تعبیر نیز ابن عربی یادآور می‌شود که هر چیزی در دنیا در خیالمان می‌بینیم، در واقع نه خیال که خیال در خیال است زیرا دنیا سراسر خیالی بیش نیست: «فالوجود کله خیال فی خیال» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۳۷). پس در واقع آنچه در رؤیا دیده می‌شود، صورتی تخیلی از واقع است و نه خود آن. آنچه را ما باید انجام دهیم فقط آن است که آن را به جایگاه اصلی و درست آن بازگردانیم؛ معنی کلمه تأویل این است. تعبیر حدیث «از مردن و بیدار شدن»، نزد ابن عربی چیزی نیست، مگر اشاره‌ای و کنایه‌ای به مرگ زیستی. مرگ به معنای واقعه‌ای روحی است که در بردارنده کنار گذاشته شدن قید حس و عقل از سوی انسان و گذشتن از محدودیت‌های عرضی و دیدن آن چیزی است که در ورای اعراض قرار دارد. مرگ در اینجا به معنای تجربه «فنا» است (ایزوتسو، ۱۳۹۲: ۲۸). براساس حدیث پیامبر، ابن عربی معتقد نیست که رؤیا امری بیهوده است و اتفاقاً او معتقد است که آنچه لازم است تعبیر رؤیاهاست به روشی صحیح و بازگرداندن آن به اصلی درست، یعنی تأویل که شأن عارفان است (رحیمیان، ۱۳۸۸: ۲۰۹). او موت را در حدیث مزبور اشاره به موت و فناى اختیاری می‌داند. پس توصیف واقعی عالم از فردی بر می‌آید که از خواب برخاسته یعنی به فنا رسیده باشد (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۲۷). بر این اساس آنچه واقع نامیده می‌شود، مؤکداً حقیقت نیست. لیکن این نباید به آن معنا گرفته شود که این امر بی‌ارزش و بیهوده است. آنچه واقع نامیده می‌شود و به گونه‌ای غامض و منعکس کننده درجه‌ای از حقیقت در خیال است. به عبارت دیگر نماینده نمادین از حقیقت است. در اینجا تنها چیزی که لازم است آن است که ما آن را با روشی صحیح - درست همان طور که رویاهای خود را از رموز و رویا متنوع می‌کنیم و با واقع تطبیق می‌دهیم - تأویل کنیم (همان، ۲۸). بنا بر این نظرات، او این دسته خواب‌ها را نیازمند به تعبیر دانسته است زیرا خواب‌ها به صورت نمادین بوده است. بهر حال به اعتقاد ابن عربی جهان وجود نیست بلکه امری توهم شده است. این نوع رؤیا نیز برای ابن عربی جایگاه ویژه‌ای دارد، چنانکه در مورد خواب حضرت ابراهیم (ع) و یوسف (ع) چنین بیان می‌کند. او با اشاره به حدیث پیامبر (ص)، بر لزوم توجه به تعبیر، تأکید کرده است. از این روست که در فص اسحاقی در فصوص الحکم می‌گوید: «خدای متعال به ابراهیم، هنگامی که ندایش داد، فرمود: «ان یا ابراهیم قد صدقت الرؤیا = حقا که رؤیای خویش را ای ابراهیم راست

داشتی-۱۰۴ و ۱۰۵/صافات» و بدو نفرمود. در رؤیا راست گفتی که او فرزندت است، زیرا او رؤیایش را تعبیر نکرد، بلکه به ظاهر آنچه دیده بود عمل کرد، در حالی که رؤیا تعبیر می‌طلبد» (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۹۳). او معتقد است که ابراهیم(ع) تصور کرد، خواب و رؤیا مرتبه خیال است، از این رو آن را تعبیر نکرد؛ این در حالی است که «تجلی صوری در مرتبه خیال مقید نیازمند به علمی دیگر است که بدان، آنچه را که خداوند از آن صورت اراده دارد ادراک گردد» (همان).

ابن عربی همچنین در فص حکمت نوریه؛ معتقد است: ارتباط بین یوسف(ع) و نور به اجمال در قدرت تعبیر رؤیا و ژرف‌بینی‌اش قرار دارد که با نوعی «اشراق» تفصیل می‌یابد. در ضمن رؤیا و ژرف‌بینی به عالم خیال مربوط است، که نسبت به عالم جسمانی روشن‌تر است (چیتیک، ۱۳۸۸: ۸۳). جامی بر اساس سخنان جندی و قیصری می‌گوید: عالم مثال عالم روشنی است و کشف یوسف خیال بود در وی شناخت نوری (النوریه العلمیه)، که به کشف صور خیالی نسبت دارد، شکوفا شد؛ یعنی به علم تعبیر در کامل‌ترین وجه‌اش دست یافت. هرکسی که بعد از وی این علم را شناخته باشد آن را از مرتبه وجودشناسانه او دریافته و از مقام روحانی‌اش بهره‌مند شده است (جامی، ۱۳۷۰: ۱۷۷). ابن عربی درباره خوابی که یوسف(ع) در کودکی دیده بود می‌گوید: این خواب در واقع از خزانه خیالش بوده است؛... زیرا اگر غیر از این بود، آنان بدانچه که یوسف(ع) دیده بود، علم داشتند (ابن عربی، ۱۳۸۹: ۱۲۹). بر همین اساس بوده که یوسف(ع) بعدها که تحقق آن را دید اینگونه گفت: این تحقق رویای پیشین من است که پروردگارم آن را محقق کرد؛ یعنی: بعد از آن که در صورت خیال بود، در حس آشکارش کرد.

لزوم تعبیر رؤیا از نظر علاءالدوله سمنانی

علاءالدوله معتقد است که رؤیاها و وقایع همگی دارای تعبیر هستند و لذا باید به درستی تأویل شوند. به عقیده علاءالدوله واقعات را باید تعبیر کرد: «مطول از آن نوشتم که درویشان از راه طلب حق، پیش آن فرزند جمع شده و شوند [باید] دریابند که واقعات را با ظاهر نمی‌باید انداخت تا از آن برخوردار یابند و در عین مشاهده نور، در ظلمت غرور نیفتند...» (علاءالدوله، ۱۳۸۳: ۳۳۵).

علت نیازمندی به تأویل از آن روست که در اندیشه علاءالدوله رویا مربوط به عالم غیب است و از عالم غیب به شهادت وارد می‌شود؛ در نتیجه تأویل آنها امر لازم و ضروری تلقی می‌شود. وی این عقیده را چنین بیان داشته است: «و این نوع ارشاد سنت الهی است. چنانکه در خواب- که برادر

^۱ - سورة يوسف آیه ۴.

^۲ - سورة يوسف آیه ۱۰۰.

مرگ است ۱۳۳-- به حکم اللّٰهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ [۴۲ / ۳۹] معانی معقوله را در لباس صور محسوسه پوشانیده به شخص بیننده می‌نماید، و در حافظه او نگاه می‌دارد تا چون بیدار شود آن حال بر معبر عرضه کند تا معبر از آن صورت معنی غیبی دریافته جهت او تعبیر کند و او را بر حقیقت آن حال اطلاع دهد» (علاءالدوله، ۱۳۸۳: ۱۷۸).

او علم تعبیر را علم الزامی برای تعبیر و تأویل واقعات سالکان می‌داند و در این باره چنین می‌گوید: «و نیز وقایع را با ظاهر انداختن، به آنکه سیر در پیش نیفتد، عجبی و غروری که خرسنگ راه سالک گردد واقع شود و سالک در ظواهر بازماند، و سر تعبیر بر وی کشف نشود؛ چه علم تعبیر از شیرین‌ترین علوم است از غیب و جزوی از اجزاء نبوت است. چون بر واصلان این علم کشف شود و دریابند که تعبیر وقایع سالک نوعی دیگر است. فی المثل اگر عامی‌ای بیند که ماری را کشت معبر گوید: خصمی را دفع خواهد کرد و اگر سالک بیند که در بیداری نفس سلوک می‌کند باید گفتن که صورت صفتی از صفات ذمیمه نفسانی هلاک خواهد شد. و هر دو تعبیر درست است. و به صورت مار تعلق ندارد اگر بیننده‌ای این واقعه را با صورت آوردی و مترصد آن شدی که اگر این واقعه راست باشد من در عالم صورت ماری را بکشم و ممکن که کشته نشدی و او از این واقعه هیچ فایده نیافتی و در خاطرش متمکن گشتی و حقایق غیبیات را منکر شدی و نظرش از ظاهر به باطن نفوذ نکردی» (همان، ۱۶۳). بنابراین از نظر علاءالدوله وقایع و خواب‌ها از آنجا که معنای غیبی دارند، پس ظاهر و باطنی دارند منتها هرکسی قادر به درک معنای آن نیست.

جایگاه مراد در تأویل رؤیا از نظر علاءالدوله

از اینجاست که اهمیت و نقش شیخ در سلوک نیز آشکار می‌شود زیرا تأویل کار ساده‌ای نیست و هر شخص خود قادر به دریافتن حقیقت تعبیر آن نیست؛ بخصوص سالکانی که اول راهند. علاءالدوله وظیفه شخص سالک می‌داند که وقایعی را که از راه ظاهر و یا باطن که برای او رخ می‌دهد بدون کم و کاست برای شیخ خود عرضه کند. در واقع او یکی از وظایف شیخ را تعبیر وقایع سالک و مرید می‌داند. علاوه بر این، اهمیت تعبیر واقعه برای شیخ سمنانی به حدی است که در زمان اربعین که وی تأکید بر صمت و خاموشی سالک دارد اجازه می‌دهد جهت تعبیر واقعه سالک با شیخ سخن گوید (همان، ۲۵۷).

مشکل عدم تأویل از دیدگاه علاءالدوله

یکی از دام‌هایی که در صورت عدم تأویل وقایع، سالک به آن دچار می‌شود دام تناسخ است. به

همین دلیل علاءالدوله از مشایخی که در کتاب‌هایشان وقایعی را بیان کرده‌اند بدون اینکه تأویل و تفسیر آن را بنویسند شکایت می‌کند. او بیان اینگونه وقایع را موجب گمراهی و ضلالت مبتدیان و گرفتاری آنها در تناسخ می‌داند. او می‌گوید: «در غیب مشاهده کردیم که گاه بود که هزار سال در دریا سیر می‌کردیم چنان که روز و شب را بر شمردیم و در رمضان‌ها روزه می‌داشتیم و نماز عید می‌گذاریم، تا هزار سال تمام شود و چون از غیب به ازل آدم همان قدر بیش نبود که بعد از نماز بامداد و پیش از برآمدن آفتاب و در غیب از این نوع بسیار است. از این‌جاست که عده‌ای دیده تحقیق بین نداشته‌اند در دام تناسخ افتادند و پنداشتند که سبب آن است که پیش از این روح ما در بدنی دیگر بوده است و آن عمر هزار سال گذارنده، با آنچه دیده باشد آن‌کس پندارد که در بدن دیگر بوده است و براهمه هندو و بخشیان ترکستان را مذهب این بوده است» (علاءالدوله، ۱۳۷۹: ۱۱۹). بنابراین همه رؤیاها باید تأویل شوند.

در مجموع باید گفت، در بحث تعبیر رؤیا هر دو عارف به تعبیر رؤیاها از آن جهت که مربوط به عالم دیگری هستند تأکید داشته‌اند اما ابن عربی به رویا از نظر هستی‌شناسی توجه نموده و به تحلیل ماهیت آن پرداخته است و این به دلیل آن است که ابن عربی تفسیر ویژه‌ای از حدیث پیامبر داشته است. او کل عالم را خواب می‌داند و تصورش از اینکه خیال عالمی واقعی در عالم کبیر است باعث شده که تعبیر رؤیا را به عنوان خواب در خواب تلقی کند و البته انعکاسی از عالمی واقعی بداند. اما شیخ علاءالدوله از نظر معرفت‌شناسی به آن توجه نموده و به تعبیر او رؤیا از عالم غیب به عالم شهادت می‌آید و از این رو مسأله مهم و در خور توجهی است. اهمیت مراد از نظر علاءالدوله نیز به دلیل فهم تأویل رؤیا و وقایع سالکین است. ولی از دیدگاه ابن عربی به واسطه فهم بهتر حقیقت است که جنبه معرفت‌شناختی دارد. باید دانست نگرش علاءالدوله از آن روست که تعالیم وی بیشتر به خصوص در زمینه عرفان عملی بوده که در نگاه وی به رؤیا و تعبیر آن نیز نمود پیدا کرده است. از سوی دیگر علاءالدوله نقدی بر افرادی که رؤیاهایشان را تأویل نکرده و در آثارشان ذکر کرده‌اند داشته، بنابراین باید دانست که از نظر وی تأویل و تعبیر همه رؤیاها امری اجتناب‌ناپذیر است. در حالی که ابن عربی بخشی از بعضی رؤیاها را عین واقعیت دانسته و نیز بعضی رؤیاها را به کلی حقیقی دانسته است، چنانکه رؤیای خویش درباره تألیف فصوص الحکم را حقیقی و بدون نیاز به تعبیر ذکر کرده است. گویی آن را نوعی الهام دانسته است. از طرفی آن دسته از رؤیاها را که تعبیرپذیر بوده، عین حقیقت دانسته، به طوری که در واقع این رؤیاها حقایق عالم خیال‌اند، نه آنکه حقیقتشان امر دیگری باشد و این از آن روست که این جهان خود توهم و تخیل است. هر دو عارف علم به تعبیر را مرتبه‌ای دانسته‌اند؛ چنانکه ابن عربی درباره پیامبران اینگونه ذکر می‌کند و از این

حیث مقام حضرت یوسف را که بر علم تعبیر خواب می دانست، از پیامبر اکرم (ص) که واقف بر حقیقت رؤیا و عالم به حضرات عالم بود، پایین تر دانسته است. از طرفی علاءالدوله نیز شیخ و مراد را عالم به تعبیر و سالک را ناآگاه از آن دانسته؛ گویی تعبیر رؤیا کار هرکسی نیست و به مرتبه روحانی اشخاص بستگی دارد.

اضغاث احلام از نظر ابن عربی و علاءالدوله

اضغاث جمع ضغث به معنی دسته های گیاه خشک و تر با هم آمیخته، است. اضغاث احلام به معنی خواب های پریشان است. خواب های پریشان و شوریده که تأویل آن از جهت اختلاط امور معقول و نامعقول درست نیستند (دهخدا، ۱۳۸۵، ج ۱: ۱۷۲). به عبارتی خواب هایی که نمی توان آنها را تأویل و تعبیر کرد (ابن منظور، بی تا، ج ۱: ۱۶۳).

هر دو عارف مباحثی درباره اضغاث احلام داشته اند. ابن عربی اضغاث احلام را حاصل اختلاط نقش های عالم خیال با عالم پایین می داند. چنانکه رؤیاهای صادقه نیز حاصل کشف مجردند که وضوح و خلوص تام داشته اند. از این رو محتاج به تعبیر نیستند (موحد، ۱۳۸۹: ۳۵۷). خیال مقید یک دریچه به عالم خیال مطلق دارد و یکی به عالم اجسام. نقشی که از بالا در آئینه خیال می افتد رؤیای صادقه است اما گاهی آن نقش با تصاویری از عالم پایین اختلاط پیدا می کند و حاصل آن خواب های پریشان (اضغاث احلام) است. رؤیای صادقانه نیز گاهی به صورت کشف مجرد است که آن وضوح و خلوص تام دارد و از آسیب تصرفات قوه تصور آدمی مصون است اما گاهی چنین نیست و خواطر ذهن انسانی در نقش بندی و تصویرگری آن مؤثر می افتد و آن را کشف مخیل می نامند. کشف مجرد محتاج تعبیر نیست اما کشف مخیل محتاج تعبیر - گذر از صورتی که دیده به چیز دیگر - است (همان). علاءالدوله معتقد است که اضغاث احلام وجود ندارد. او در رساله «فتح المبین لاهل الیقین» در این خصوص می گوید: «و به نزدیک این بیچاره اضغاث احلام وجود ندارد از آنکه و از مقرر سؤالات از کیفیت و از آنچه او را در وقت مشاهده به وجدان حاصل آمده، می کند و تعبیر آن را از حق تلقی می کند؛ چه علم تعبیر از علوم شریفه است که موجب امتنان است مر انبیا را - علیهم السلام - کما قال تعالی حکایه عن یوسف - علیه السلام - حیث قال: وَ عَلَّمْتَنِي مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ» (علاءالدوله، ۱۳۸۳: ۲۶۵). وی در توضیح چنین می گوید: «از آنکه هیچ چیز در غیب و شهادت ندیدم که بی حکمت ظهور یافته بود، بلکه جمعی که در علم تعبیر به کمال درجات ملتقیان نرسیده اند اضغاث احلام دانسته، و فی الحقیقه آن را تعبیری بوده - همچنانکه در مورد سخن معبران غیرخبره، درباره خواب عزیز مصر ذکر شده است - کما نطق به حکایه له عن المعبرین الناقصین حیث یقول: قَالُوا اضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ» [۴۴ / ۱۲] و چون بر رأی یوسف

صدیق - علیه السلام - عرضه کردند تعبیر فرمود و بر همان وجهی که فرموده بود به ظهور آمد» (همان). بنابراین در خصوص اضغاث احلام، ابن عربی آن را نتیجه اختلاط نقوش عوالم دانسته است، اما علاءالدوله عقیده دیگری داشته و معتقد است اضغاث احلام نیز چون سایر رؤیاهای قابل تعبیر بوده و کسانی که آنها را تعبیر نکرده‌اند در واقع اشراف کاملی بر علم تعبیر نداشته‌اند.

آراء ابن عربی و علاءالدوله درباره بیننده رؤیا

علاوه بر مسأله رؤیا و تعبیر آن، ابن عربی و علاءالدوله به تأثیر بیننده رؤیا، در تعبیر آن، توجه داشته‌اند. به عقیده ابن عربی اگر بیننده رؤیا نتوانست موطن رؤیایش را تشخیص دهد، خداوند خواب را به صورتی که او تعبیر کرده تصدیق می‌کند چنانکه در مورد ابراهیم (ع) این کار را کرد. در این باره روایتی را نقل می‌کند. در روایتی از تقی بن مخلد نقل است، پیامبر را در خواب مشاهده کرد، پیامبر به او شیر نوشاند اما وی دچار تهوع شد. اگر او رویش را تعبیر می‌کرد می‌فهمید که شیر در واقع علم بوده است اما خداوند او را از آن مقدار شیری که ننوشید محروم ساخت چرا که پیامبر فرمود: «من رأنی فی المنام فقد رأنی فی اليقظة، فان الشيطان لا يتمثل على صورتی = هرکس مرا در خواب مشاهده کند مانند این است که در بیداری مشاهده کرده است زیرا شیطان بر صورت من تمثل نمی‌یابد» (ابن عربی، ب ۱۳۸۹: ۹۵). ابن عربی در جای دیگری به روایتی اشاره می‌کند که در آن ابوبکر رویش را نزد پیامبر تعبیر می‌کند و پیامبر می‌فرماید که بعضی را درست تعبیر کردی و بعضی را نادرست وقتی ابوبکر از او می‌خواهد که پیامبر درستش را بیان دارد، پیامبر این کار را نمی‌کند (همان، ۹۳). علاوه بر اینها موارد دیگری را نیز از این قبیل در مورد عایشه بیان کرده است (همان، ۹۶).

از سوی دیگر او معتقد است، آفرینش خیالی محصول توجه و تمرکز شدید اراده و ذهن است که آن را «همت» می‌نامد. البته این با آفرینش الهی از نظر ثبات آفریده شده و دوام آن و مهم‌تر از آن از نظر استقلال در آفرینش تفاوت‌های عمده دارد. حضرت حق «لا يشغلُه شأنٌ عن شأنٍ» است (همان، ۳۵۹). در این تعریف رؤیا مخلوق بیننده آن محسوب شده است که بنا بر مرتبه معبر، رؤیا و تعبیر آن نیز تغییر می‌کند.

علاءالدوله که عرفانش بیشتر جنبه عملی داشته نیز به نقش بیننده رؤیا به خصوص درباره رؤیاهای سالکین توجه زیادی نموده است. او رؤیا را دری به عالم معنی و راهی برای عبور از لطایف سبعة دانسته، معتقد است که حالات و واقعات، متناسب با احوال بیننده آن است. به اعتقاد وی، با توجه به میزان صفا و کدورت باطن شخص و همچنین مرتبه‌ای که در آن است در خواب یا بیداری، خواب یا وارداتی که برای سالک روی می‌دهد؛ می‌تواند شیطانی یا ملکی باشد

(علاءالدوله، ۱۳۸۳: ۱۶۲). در واقع او بر این عقیده است که رؤیا بنا به احوال بیننده آن دارای تعبیر مختلفی است. او درباره تأویل رؤیاها چنین می‌گوید: تعبیر خواب یکسانی که فرد عادی ببیند با سالک متفاوت است؛ مثلاً اگر فرد عادی ببیند که مار به او حمله کرده است بدین معنی است که شخص دشمنی دارد، ولی اگر سالک این را ببیند به معنی صفتی از صفات ذمیمه است که باید آن را از بین ببرد تا در سلوکش پیش افتد (همان، ۱۷۹).

از آنجایی که به عقیده علاءالدوله وقایعی که شخص در عالم صغیر می‌بیند مربوط به عالم کبیر و به لطایف و مراتب عالم کبیر است؛ لذا وابسته به مرتبه شخص و به علاوه به استعداد او بستگی دارد؛ لذا در این باره می‌گوید: «و هر واقعه‌ای در هر غیبی به ازای سلوک هر لطیفه‌ای تعبیری دیگر شود و به تفاوت استعداد نیز متفاوت شود باید که از آن غافل نماند تا مرید از حلیه کمال عاطل نماند. مثلاً اگر سالکی آتشی دید از رنگش سؤال کند و از جهتش سؤال کند و از سرعت صعودش سؤال کند. اگر دود آلود بودن بر او غالب بوده، لقمات حظوظی خود بیشتر خورده است از آتش منع کند و اگر بر روی زمین می‌تپید و به دشواری متصاعد می‌شده و نقطاتی همچون خون جگر بر آنجا افتاده، آتش شیطانی بوده. و اگر بی‌دخان و سریع الصعود بوده و زبانه‌های نورانی می‌کشیده، آتش ذکر بوده. و اگر به رنگ عقیق بوده آتش عشق بوده. و اگر به رنگ طلائی بوده چنانکه چشم را در آنجا سیر خوش آمده و متناهی بوده، آتش دل بوده. و اگر سیر چشم در آنجا متناهی نمی‌شده، آتش مبارکه بوده. و اگر زبانه سفید نورانی داشته آتش ولایت بوده. و غیر از این آتش‌های بسیار است چون شمع و قندیل و چراغدان و چراغ و جمرات، و هر یک را تعبیری دیگر باشد و در هر غیبی فراخور سیر هر لطیفه‌ای مبدل شود» (همان، ۲۶۴).

برای روشن شدن ارتباط بین وقایع و حال بیننده آنها، علاءالدوله مثالی را مطرح می‌کند بدین مضمون که تعدادی سالک با استعدادهای متفاوت در خلوت، شیخ خود را می‌بینند. یکی می‌بیند شیخ به صورت نورانی از راه بسط او را نوازش می‌کند. دیگری او را به صورت جوان می‌بیند. یکی او را در صحت، دیگری او را رنجور می‌بیند. این که هر کس شیخ را به صورتی دیده، به ارادت او به شیخ برمی‌گردد، به قدر صحت ارادت، او را قوی و صحیح دیده و به قدر ضعف ارادت او را ضعیف دیده، به قدر نورانیت در عالم ارادت او را نورانی و به قدر محافظت آداب او را راضی یافته و به نسبت ترک ادبی از آداب او را خشمگین دیده است. همه اینها به باطن مرید بر می‌گردد. حق تعالی جهت تربیت سالکان بر مثال آنکه جبرئیل و عزرائیل را لباس صور مختلفه می‌پوشاند و به خلق می‌نماید. همچنان صورت روحانیت ولی و نبی را به صور صفات مختلفه می‌پوشاند و به

مردان و امت می‌نماید، تا آنان را مؤدب و مهذب کند. این نمایش هم به سبب نسبتی که در ایشان باشد متفاوت شود و ممثل و مصور حق باشد و تقدس عن المثل و صور (همان، ۱۶۴).

علاءالدوله در جای دیگری در مورد مقام عرفانی بیننده رؤیا می‌گوید: «همچنان‌که تعبیر وقایع سالکان که هر شخصی را به نسبت استعداد واقعه خاص باشد و در مقامی از مقامات که بر آنجا عبره می‌کند تعبیر آن واقعه خاص، دیگر شود و شیخ بر تعبیر آن جز از راه الهام وقوف نیابد. هر که را حق تعالی مقتدا گرداند به حکم ادبانی ربی او را در حقایق آدابی و تعبیری که سالک بدان محتاج باشد اطلاع دهد. بر مقتدا واجب است که هر کسی را فراخور استعداد او ادب آموزد و تعبیر واقعه کند از آنکه هر شخصی را حالی است مخصوص به او، و حالی مشترک میان او و دیگران؛ اگر در حال مشترک او را ادب خواهد کرد یا تعبیر واقعه خواهد گفت، این ادب و این تعبیر عام باشد، در میان جمع شاید کرد. اما اگر در حال مخصوص به استعداد او ادبش خواهد آموخت یا تعبیر واقعه‌اش خواهد کرد باید که در خلوت تنها به او بگوید» (همان، ۱۱۱).

هر دو عارف نقش بیننده را در رؤیا و تعبیر آن حائز اهمیت دانسته‌اند. ابن عربی معتقد است که بیننده هر برداشت و تعبیری از رؤیایش کند، همان می‌شود. علاءالدوله نیز معتقد است که رؤیا به استعداد و مرتبه سلوک بیننده آن بستگی دارد. در اندیشه ابن عربی، موطن رؤیا همان جایی است که بیننده آن، آن را بدان تعبیر و تأویل نموده است و از سوی دیگر نیز علاءالدوله معتقد است که بیننده به حدی در خواب تأثیر دارد که تعبیر رؤیای یکسان برای بینندگان مختلف، متفاوت است. لذا باید گفت گرچه دو عارف در بیان نوع نقش بیننده نظرات مختلف داشته‌اند، اما آن دو از نظر اهمیت بیننده در تعبیر رؤیا، نظر یکسانی داشته‌اند.

نتیجه‌گیری:

ابن عربی و شیخ علاءالدوله سمنانی به دلیل اهمیت مسأله رویا در اندیشه و سلوک عرفانی به آن توجه داشته‌اند. در مقایسه رؤیا و تعبیر آن در این دو نکته‌ای محوری وجود دارد. ابن عربی عارفی نظری بوده و در نگرش او به رؤیا نیز می‌توان به خوبی آن را حس کرد. از طرفی علاءالدوله عارفی عملی است و توجه وی به رؤیا مربوط به جنبه و جایگاه رؤیا در سلوک است. به علاوه هر دو رؤیا را با جهان‌بینی عرفانی خویش پیوند زده‌اند. هر دو عارف رؤیا را پلی برای پیوند عالم درون به عالم بیرون دانسته‌اند. آن دو معتقدند که رؤیا هم در خواب و هم در بیداری رخ می‌دهد. علاوه بر این، علاءالدوله نیز مانند ابن عربی، رؤیا را مربوط به عالم دیگری دانسته که چون پلی عالم کبیر و عالم صغیر را به هم ارتباط داده است و آدمی به واسطه آن از عالم صغیر جسم و جان خویش، در عالم کبیر سیر کرده و به حقایق راه می‌یابد. دو عارف معتقدند که رؤیاها حقیقی‌اند و آن را با جهان

حقیقی بیرونی مرتبط دانسته‌اند. هر دو عارف به تعبیر رؤیایا از آن جهت که مربوط به عالم دیگری هستند تأکید داشته‌اند یعنی رؤیایا از نظر ایشان مربوط به عالم غیب است و این جهانی نیستند. چون مربوط به عالم دیگرند و از قید و بندهای این جهان آزادند. تفاوت‌های نگرش دو عارف به مسأله تعبیر رؤیا و وقایع نیز به دیدگاه‌های هستی‌شناختی و معرف‌شناختی آنان باز می‌گردد. ابن عربی عالم را رؤیا و البته انعکاسی از عالمی واقعی می‌داند. به تعبیر علاءالدوله، رؤیا از عالم غیب به عالم شهادت می‌آید. اهمیت مراد از نظر علاءالدوله نیز به دلیل فهم تأویل رؤیا و وقایع سالکین است. در جانب مقابل ابن عربی ولی و سالک وارسته را شایسته فهم رؤیا می‌داند. باید دانست نگرش علاءالدوله از آن روست که تعالیم وی بیشتر در زمینه عرفان عملی و با نگرش معرفت-شناختی بوده است. از سوی دیگر علاءالدوله نقدی بر ذکر بدون تأویل رؤیا داشته است. بنابراین باید دانست که از نظر وی تأویل و تعبیر رؤیا امری اجتناب‌ناپذیر است در حالی که ابن عربی با نگرش هستی‌شناختی خویش، بخشی از رؤیایا را عین واقعیت دانسته و بعضی را به کلی حقیقی دانسته که آنها را الهام می‌داند. او معتقد است این رؤیایا حقایق عالم خیال‌اند. ابن عربی علم به تعبیر رؤیایا را ضروری‌ترین امر برای اهل الله دانسته و این مسأله هم جهت با قول علاءالدوله است که شیخ را عالم به تعبیر رؤیا می‌داند. هر دو عارف علم به تعبیر را نیازمند برخورداری از شأن الهی و به صورت مراتبی دانسته‌اند. از طرفی علاءالدوله نیز شیخ را عالم به تعبیر و سالک را ناآگاه دانسته است، گویی تعبیر به مرتبه روحانی اشخاص بستگی دارد. در خصوص اضغاث احلام، ابن عربی آن را نتیجه اختلاط نقوش عوالم دانسته است. اما علاءالدوله معتقد است اضغاث احلام نیز چون سایر رؤیایا قابل تعبیر هستند. هر دو عارف نقش بیننده را در رؤیا و تعبیر آن حائز اهمیت دانسته‌اند. ابن عربی معتقد است که بیننده هر برداشت و تعبیری از رویای خود کند همان می‌شود. علاءالدوله نیز معتقد است که رؤیا به استعداد و مرتبه سلوک بیننده آن بستگی دارد. در اندیشه ابن عربی موطن رؤیا همان جایی است که بیننده آن، آن را بدان تعبیر و تأویل نموده و از سوی دیگر علاءالدوله نیز معتقد است که بیننده به حدی در خواب تأثیر دارد که تعبیر رویای یکسان برای بینندگان مختلف براساس -سن و جایگاه- متفاوت است.

- ۱- قرآن کریم
- ۲- آشتیانی، جلال‌الدین، (۱۳۸۰)، شرح مقدمه قیصری، ج ۵، قم: بوستان کتاب.
- ۳- ابن سینا، حسین بن عبدالله، (۱۳۶۳)، اشارات و تنبیهات، ترجمه حسین ملک‌شاهی، تهران: سروش.
- ۴- ابن عربی، محیی‌الدین، (بی‌تا)، الفتوحات المکیه، بیروت: دارالصادر.
- ۵- -----، (۱۹۴۷م)، فصوص الحکم، قاهره: دار احیاء الکتب العربیه.
- ۶- -----، (۱۳۸۹ الف)، فصوص الحکم، مقدمه؛ تصحیح و ترجمه: محمدعلی موحد؛ موحد،
- ۷- -----، (۱۳۸۹ ب)، فصوص الحکم، تصحیح و ترجمه: محمد خواجوی، ج ۲، تهران: نشر مولی.
- ۸- ابن منظور، محمد بن مکرّم، (بی‌تا)، لسان العرب، بیروت: دار صادر.
- ۹- ایزوتسو، توشیهیکو، (۱۳۹۲)، صوفیسم و تائوئیسم، ترجمه محمدجواد گوهری، ج ۵، تهران: روزنه.
- ۱۰- تغلیسی، ابوالفضل حبیبش ابراهیم، (۱۳۸۰)، تعبیر خواب ابن سیرین، دانیال نبی و امام صادق(ع)، ج ۲، انتشارات مرسل.
- ۱۱- جامی، عبدالرحمن، (۱۳۷۰)، نقد نصوص فی شرح نقش فصوص، مصحح و محقق: سید جلال‌الدین آشتیانی، تهران: سازمان چاپ و انتشارات وزارت ارشاد اسلامی.
- ۱۲- جدیدی، محمدرضا، (۱۳۸۹)، احوال و آثار عربی علاءالدوله سمنانی، ج ۱، انتشارات حبله رود.
- ۱۳- چیتیک، ویلیام، (۱۳۸۸)، شرح سرفصلهای فصوص الحکم، ترجمه: حسین مریدی، تهران: الهام.
- ۱۴- -----، (۱۳۹۲)، عوالم خیال، ترجمه قاسم کاکایی، ج ۶، تهران: هرمس.
- ۱۵- دهخدا، علی اکبر، (۱۳۷۷)، لغت‌نامه دهخدا، ج ۲، تهران: موسسه انتشارات و چاپ دانشگاه تهران.
- ۱۶- رحیمیان، سعید، (۱۳۸۸)، مبانی عرفان نظری، تهران: سمت.
- ۱۷- زرین‌کوب، عبدالحسین، (۱۳۸۹)، دنباله جستجو در تصوف ایران، ج ۸، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- طباطبایی، علامه سید محمد حسین، (۱۳۶۴)، تفسیر المیزان، ترجمه: محمدباقر موسوی همدانی، ج ۴، تهران: انتشارات محمدی.
- ۱۹- علاءالدوله سمنانی، احمد بن محمد، (۱۳۷۹)، چهل مجلس، تقریر امیرآقبال سیستانی، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۲۰- -----، (۱۳۸۳)، مصنفات فارسی شیخ علاءالدوله سمنانی، محقق و مصحح: نجیب مایل هروی، ج ۲، تهران: انتشارات علمی و فرهنگی.
- ۲۱- قیصری، داوود بن محمود، (۱۳۸۷)، شرح قیصری بر فصوص الحکم، ترجمه محمد خواجوی، ج ۱، تهران: انتشارات مولی.

Archive of SID

- ۲۲- کاکایی، قاسم، (۱۳۸۱)، بررسی اختلاف علاءالدوله سمنانی و ابن عربی در موضوع وحدت وجود، فرهنگ قومس، سال ششم، تابستان ۱۳۸۱، شماره ۲۰، صص ۲۰۴-۲۳۲.
- ۲۳- ----، ---، (۱۳۹۱)، وحدت وجود به روایت ابن عربی و اکهارت، چ پنجم، تهران: هرمس.
- ۲۴- میبدی، ابوالفضل رشیدالدین، (۱۳۳۹)، تفسیر کشف الاسرار و عدّه الابرار؛ معروف به تفسیر خواجه عبدالله انصاری، تصحیح: علی اصغر حکمت، تهران: دانشگاه تهران.

Received: 2018/5/1

Accepted: 2018/10/17

Analysis of Dreams from Ibn Arabi's and Ala'al-Dawlah Semnani's Points of View

Azim Hamzeian¹, Tannaz Rashidinasab²

Abstract

Mystics, due to their belief in immediate knowledge and inspiration, have paid great attention to dreams. The present study addresses the views of Ibn Arabi and Ala' al-Dawlah Semnani, two of the most important mystics, about the subject of dream, because on the one hand, these two mystics have given this issue a special importance. On the other hand, these two are considered to be mystical pioneers, which have focused on the theory of thinking in the important issues of morality. In fact, Ibn Arabi, the discoverer of the universe of imagination, has addressed this issue by connecting the world of Imagination (separate dreams) and dream (connected dreams). Also, Ala' al-Dawlah Semnani, believed in the importance of dreams in conduction and believed in its role and significance of the Sheikh to it, while he also linked the dream, in the context of the facetiae of seven, which was one of the most important issues in his thinking. Therefore, this research is a way of explaining and analyzing the comparison of the views and opinions of these two great Sufi mystics, with the aim of understanding the similarities and differences of their views on the topic of Dreams.

Keywords: *Islamic Mysticism, Dream, Imagination, Occurrence, Dream Interpretation, Ibn Arabi, Ala' al-Dawlah Semnani.*

¹. Assistant Professor, Religions and Mysticism Department, University of Semnan, Semnan, Iran,
Corresponding Author. ahamzeian@semnan.ac.ir

². PhD Student, Mysticism and Sufism, University of Semnan, Semnan, Iran