

تاریخ دریافت: ۹۴/۲/۱۱

تاریخ پذیرش: ۹۴/۴/۲۳

تحلیلی بر خواب‌ها و رؤیاهای عرفانی از منظر مولانا در مثنوی معنوی

حسین آریان^۱

مهدی رضا کمالی بانایانی^۲

چکیده:

معانی والایی که از حضرت حق فرود می‌آیند صورتی جسمانی مانند صورت خیال ما می‌پذیرند و سپس به عالم ملک فرود می‌آیند. انواع خواب‌ها مربوط به این عالم است و دنیای خواب و رؤیا، جهانی است پهناور و سرشار از شگفتی‌ها و عجایب و غرایب که با چشم بر هم زدن حادث و نمایان می‌شوند. چرا که محدودیتی در آن عالم خیال نیست و روح والاست که در آن عالم سیر می‌کند. پدیده خواب و رؤیا از فرهنگ عامه فراتر رفته و در کلام و اندیشه عرفا و متصوفه و حتی شعرا و نویسندگان مورد توجه و کاربرد ویژه قرار گرفته است و مولانا جلال‌الدین بلخی در کنار بزرگانی چون ابن عربی و... بینشی اندیشمندانه و خداگونه به مقوله خواب و رؤیا دارند و آن را یکی از راه‌های رهایی روح از قفس تن و اتصال به عالم ملکوت می‌دانند. با عنایت به کارکردهای گوناگون خواب و رویا در مثنوی معنوی، در این مقاله پس از مختصری در باب رویا، ویژگی‌ها و خصایص آن، چگونگی آن در قرآن و احادیث، به بررسی شاخصه‌های خواب و رویا در اشعار مثنوی پرداخته شده است.

کلید واژه‌ها:

رؤیا، خواب، عرفان، مولانا، عالم مُثل، کشف.

^۱ - استادیار گروه زبان و ادبیات فارسی، واحد زنجان، دانشگاه آزاد اسلامی، زنجان، ایران. نویسنده مسئول:

arian.amir20@yahoo.com

^۲ - دانش آموخته دکتری زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه آزاد اسلامی، اراک، ایران.

پیشگفتار

خواب و رویا از دیرباز مورد توجه انسان بوده و در برخی از دانش‌ها بسیار مورد توجه قرار گرفته است. علوم ادیان، اساطیر، روانشناسی، عرفان و تصوف و ادبیات از جمله دانش‌هایی هستند که به خواب و رویا کم و بیش علاقه نشان داده‌اند. «خواب نوعی است از انواع کرامات و حقیقت خواب خاطری بود که به دل در آید و احوالی که صورت بندد اندر و هم و چون در خواب مستغرق نشود جمله حس، صورت بندد آدمی را به وقت بیداری که گویی آن خواب به حقیقت دیده است و آن تصویری باشد و اوهامی که در دل ایشان قرار گرفته باشد، چون حس از ایشان زایل شود، آن وهم مجرد گردد از معلومات که بحس و ضرورت بوده آن وقت آن حالت بر مرد قوی گردد و ظاهر شود. چون بیدار شود آن حال که تصور کرده است آن را، ضعیف نماید به اضافه حال حس در مشاهدات و حصول علم ضروری» (فروزانفر، ۱۳۸۱: ۶۹۷-۶۹۸). رویا تجربه افکار، تصاویر یا احساساتی است که هنگام خواب انجام می‌پذیرد و ممکن است شامل اتفاقات عادی و روزمره یا عجیب و غریب شود. انسان‌ها در طول تاریخ برای رویا اهمیت قایل بوده‌اند. عده‌ای آن را پنجره‌ای به سمت مقدسات، گذشته، آینده و یا دنیای مردگان در نظر گرفته و عده‌ای دیگر پاسخ پرسش‌هایشان را در آن یافته‌اند. بعضی از هنرمندان نیز ایده‌های هنری نوینی از خواب دریافت کرده‌اند. خواب یکی از راه‌های ارتباط انسان با عالم غیب است؛ زیرا در عالم خواب، روح به اقتضای قوانین و سنن حاکم بر آن، از بدن مادی خود جدا شده، با توجه به عالم غیب، حقایقی را مشاهده می‌کند. در خواب، گیرنده و دریافت‌کننده حقایق، «نفس و روح» انسان است. از دیدگاه پیررال رویا بیان حالت ضمیر ناخودآگاه است که مربوط به مراکز عصبی ویژه قاعده مغز می‌باشد. (ر.ک، رآل، ۱۳۶۹: ۳۹) شرقاوی، رویا را مژده‌هایی از جانب خدا جهت اصلاح فرد می‌پندارد. (ر.ک، شرقاوی، ۱۳۷۵: ۳۳۱) فروید معتقد است: «رویا در واقع همان انجام خواسته‌ها و آرزوهای واپس رانده و سرکوب شده است در لباس مبدل». (فروید، ۱۳۴۲: ۱۲۵) یونگ رویا را مانند دریچه‌ای می‌داند که به زمان‌های بسیار کهن، زمانی که هنوز انسان با درون و خودآگاهی خود بیگانه بود، بر می‌گردد. از دید وی «رویا دری است نهان شده در تیره‌ترین و ژرف‌ترین داشته و ویژگی جان، این در بر آن شب آغازین کیهانی که جان پیش از وجود آگاهی از خویش در آن پدید آمد، گشوده می‌شود.

(ر.ک، یونگ، ۱۳۵۲: ۱۱۵) اعتقاد به خواب و نقل رویاهای شگفت‌انگیز از غریب کار عرفاست. بعضی از عرفا مدعی بوده‌اند که در خواب چنین و چنان دیده‌اند و وقتی هم بیدار شده‌اند، آثاری از آن وقایع را به عیان دیده‌اند. چنانکه ابوبکر کتانی در خواب دیده که همراه علی بن ابی طالب به کوه ابوقبیس رفته است و وقتی چشم گشوده، خود را بالای کوه دیده است. صوفیه مکرر ادعا کرده‌اند که در خواب چیزی به آن‌ها گفته شده است و در بیداری آن را بر صحیفه‌ای نوشته نزدیک خود دیده‌اند. (ر.ک، زرین کوب، ۱۳۷۸: ۱۵۲-۱۵۳) اعتقاد به خواب و رویا در میان عارفان از گذشته به چشم می‌خورد. برخی از آنان با دیدن خوابی متحول شده‌اند و زندگی روزمره‌شان را کنار گذاشته و به مرحله‌ی جدیدی از زندگی قدم گذاشته‌اند. بسیاری از انسان‌های دیگر هم با خوابی که می‌دیده‌اند شرایط زندگی خود را دگرگون می‌ساخته‌اند. در میان شاعران نیز افرادی بوده‌اند که با دیدن خوابی ناگهان متحول شده و در راه حق قدم نهاده‌اند. از شاعران می‌توان به ناصر خسرو قبادیانی اشاره کرد که در چهل سالگی با دیدن خوابی ناگهان دیار خویش را ترک کرد و با پا گذاشتن روی نفسانیات خود، حجت خراسان لقب گرفت و به بالاترین درجه در مذهب اسماعیلیان رسید. ناصر خسرو از خاندان محتشم بلخ بود و از کودکی به دربار سلاطین راه یافته و به مراتب عالی رسیده بود. او در ۴۰ سالگی با دیدن خوابی که راه قبله را به او نشان می‌داد، عازم سفر به خانه‌ی خدا شد و از دستگاه‌ها و مقام‌های دولتی کناره گرفت. او به دنبال خوابی که دید، دچار تغییر حال شد و در پی درک حقایق رفت و بر آن شد که پاسخ سؤالات خویش را بیابد اما به هر سو که می‌رفت، کسی را لایق پاسخ‌گویی به سؤالاتش نمی‌دید تا این که در سفری با اسماعیلیه آشنا شد. در خواب کسی او را به سمت قبله هدایت نمود و بعد از آن، ناصر خسرو سفر هفت ساله خود را آغاز کرد. در مقدمه سفرنامه چنین آمده است که:

«من در جوزجان بودم. یک ماه پیوسته شراب می‌نوشیدم تا یک شب در خواب دیدم که یک نفر به من می‌گوید: چند خواهی خوردن از این شراب که خرد از مردم زایل کند. اگر بهوش باشی بهتر.» من جواب گفتم که «حکما جز این چیزی نتوانست ساخت که اندوه دنیا کم کند.» جواب داد: «در بیخودی و بیهوشی و رهنمون باشد، بلکه چیزی باید طلبید که خرد و هوش را بیفزاید.» گفتم که: «من این از کجا آرم؟» گفت: «جوینده یابنده باشد.» پس سوی قبله اشارت کرد و دیگر سخن نگفت. چون از خواب بیدار شدم آن را تمام بر یادم بود، بر من کار کرد. با خود گفتم که: «از خواب دوشین بیدار شدم، اکنون باید که از خواب چهل ساله نیز بیدار شوم.» (ناصر خسرو، ۱۳۸۸: ۱-۲)

گروهی از عرفا نیز بر اساس خوابی که دیده‌اند، متحول شده‌اند. سر از پا نشناخته عاشقانه سوی معبود به پرواز در آمده و هستی خویش را فدای نام معبود و معشوق کرده‌اند. عارفانی نظیر یوسف بن الحسین، ابو حنیفه، جنید بغدادی و ابن عربی. یوسف بن الحسین از مشایخ برجسته‌ی نیمه دوم قرن سوم هجری به انواع علوم ظاهر و باطن و معارف، آشنایی داشت و صحبت مشایخ بزرگ را درک کرده بود. او از رفیقان ابو سعید خراز و مرید ذوالنون مصری بود. عمری طولانی داشت و در کارش بسیار جدی بود. او بزرگ زاده شهر ری بود و در آن جا مجلس می‌گفت. (ر.ک، عطار نیشابوری، ۱۳۸۴: ۳۳۳) انگیزه تحول یوسف بن الحسین، خوابی بود که دید و این خواب او را دگرگون ساخت. درباره تحول او چنین آورده‌اند که دختر امیر عرب چون او را بدید، برافروخته شد کع عظیم صاحب جمال بود. دختر فرصت جست و خود را پیش او انداخت. او بلرزید و آن جا رها کرد و به قبیله‌ای دورتر رفت و آن شب نخفت، همه شب سر بر زانو نهاده بود و در خواب شد. موضعی که مثل آن ندیده بود، بدید و جمعی سبزپوشان گرد آمدند، و یکی بر تخت نشست، پادشاه وار. یوسف آرزو کرد که بداند ایشان کیان‌اند. خود را به نزدیک ایشان افکند. ایشان او را راه بدادند و تعظیم کردند. پرسید که «شما کیان‌اید؟». خود را به نزدیک ایشان افکند. ایشان او را راه بدادند و تعظیم کردند. پرسید که «شما کیان‌اید؟» گفتند: «فرشتگانیم. و این که بر تخت نشسته است، یوسف پیغمبر است. به زیارت یوسف بن الحسین آمده است.» گفت: مرا گریه آمد که: «من که باشم که پیغمبر خدای به پرستش من آید؟» در این بودم که یوسف - علیه السلام - از تخت فرود آمد و مرا در کنار گرفت و بر تخت نشاند. گفتم: «یا نبی الله! من که باشم با من این لطف کنی؟» گفت: «در آن ساعت که آن دختر صاحب جمال خود را پیش تو انداخت و تو خود را به حق تعالی می‌سپردی و پناه بدو می‌جستی، حق تعالی تو را بر من و ملائکه عرضه کرد و جلوه فرمود: گفت: بنگر ای یوسف! تو آن یوسفی که قصد کردی به زلیخا تا دفع کنی او را. و او آن یوسف است که قصد نکرد به دختر شاه عرب و بگریخت. مرا با این فرشتگان به زیارت تو فرستاده و بشارت داد که تو از گزیدگان حق‌ی. پس گفت: «در هر عهدی نشانه‌ی باشد و در این عهد، نشانه ذوالنون مصری است و نام اعظم، او داند. پیش او رو.» (همان: ۳۳۳-۳۳۴)

تقریباً در همه شروح مثنوی کم و بیش متناسب با موضوع به خواب و رویا توجه شده است، اما این توجه تنها در سطح معنی ایاتی است که در آن‌ها به خواب و رویا اشاره شده است. کریم زمانی در کتاب میناگر عشق که شرح موضوعی مثنوی است به این مسأله پرداخته و مطالبی چون برتری خواب دانا بر عبادت نادان، در نظر گرفتن خواب به عنوان رشته پیوند با عالم ملکوت، تعبیر رویا در عرف خوابگزاران و مسائل این چنینی پرداخته است (زمانی، ۱۳۸۲: ۳۳۴-۳۳۱) غلامرضا افراسیابی و مختار کمیلی نیز در مقاله‌ای با عنوان منابع و قواعد تعبیر رویا در متون حکمی و عرفانی به مثنوی نیز اشاره و به چند بیت از آن استناد کرده‌اند. (افراسیابی و کمیلی، ۱۳۸۴: ۱۴۸-۱۳۷)

هدف و ضرورت تحقیق

از نظر مولانا خواب یک نوع آزادی موقتی و محدود است و رشته پیوند با ملکوت است و خواب دیدنی‌ها بر اساس رغبت‌های آدمی شکل می‌گیرد. روح به همه جای ملک و ملکوت سر می‌کشد و در بیداری به جسم باز می‌گردد و میوه‌های رؤیا همراه خود می‌آورد و گاهی این رؤیا بازتاب امور زمان بیداری و در راستای آن است و گاهی کشف برخی حقایق است و نسبتی بین بیننده خواب و رؤیا وجود دارد. از آن‌جا که خواب و رویا می‌تواند کارکردهای متفاوتی را دارا باشند، لذا مهم‌ترین دغدغه این مقاله پاسخگویی به پرسش‌های زیر است:

۱- خواب و رویا چه ویژگی‌های را در مثنوی معنوی به خود گرفته است؟

۲- آیا خواب و رویا کارکردهای متمایزی را در اشعار مثنوی دارا بوده است؟

بحث

با اندکی تأمل و ژرف‌نگری در متون اسلامی و دینی و عرفانی - و حتی متون علمی - به روشنی درمی‌یابیم که یکی از موضوعات و مضامین مورد بحث و علاقه بزرگان علمی و دینی و عرفانی، مقوله «خواب و رویا» بوده و هست و آثارشان سرشار از تعاریف و تمثیل‌ها و نگرش‌ها و مباحث گوناگون در کنکاش زوایای گسترده این موضوع است. سرزمین ایران، که از دیرباز مهد تفکرات و نگرش‌های عرفانی و الهی بوده، بزرگان بی‌شماری را در این وادی تربیت کرده است و بی‌شک یکی از این ستارگان پرفروغ آسمان عرفان و ادب و اخلاق ایران، حضرت مولانا است که از چشمه‌های جوشان معارف عمیق الهی و انسانی به شمار می‌آید و در وادی گسترده عرفان و سیر و سلوک، نگاهی و نگرشی ژرف و خاص به

مقوله خواب و رویا دارد و از جوانب گوناگون آن را با نمونه‌ها و حکایاتی نغز مورد کاوش قرار می‌دهد. از نگاه مولوی، روحی که مستعد رویای الهی و مکاشفه و شهود و الهام و... است روحی نیست که با نان و آب پرورش می‌یابد. بلکه روحی مستعد است که آمادگی و ظرفیت کشف حقیقت را یافته و شایسته قرب الهی است. جوهر روح تعلق به عالمی بی‌زمان و لامکان دارد و روح به هنگام دیدن رویا و یا واقعه و خواب‌های عرفانی، زمان و مکان نمی‌شناسد و به هنگام خواب از چنبره تعلقات این دنیا خود را رها می‌سازد تا در سیر در عوالم دیگر به کشف و شهودهایی برسد که از ریشه‌های شناخت و معرفت آدمی است. پیش از آن که به مفهوم خواب و رؤیا از جنبه مورد بحث این پژوهش بپردازیم ابتدا باید بگوییم که خواب و رؤیا در عالم «خیال» اتفاق می‌افتند و اندکی از این عالم سخن برانیم.

«خیال» در عرفان - به ویژه در عرفان ابن عربی - کارکردهای بسیار مهم و ویژه‌ای دارد. عرفا، آن را هیولای (صورت) همه عوالم و جوهر و اصل وجود و ذاتی می‌دانند که کمال ظهور معبود در آن است. مولانا میدان خیال را خیلی وسیع‌تر از عرصه جان می‌داند و معتقد است که بسیاری چیزها در دایره هستی وجود ندارند ولی در عالم خیال می‌گنجند:

عرصه‌ای بس با گشاد و با فضا وین خیال و هست یابد زو نوا
تنگ‌تر آمد خیالات از عدم زآن سبب باشد خیال اسباب غم
باز هستی تنگ‌تر بود از خیال زان شود روی قمرها چون هلال
(مولوی، ۱۳۷۲، ج ۱: ۳۱۰۹-۳۱۰۷)

ابن عربی جهان اندیشه خود را با اتکا بر عالم خیال بنا می‌کند و آن را نه تنها غیرواقعی و بیهوده نمی‌داند بلکه دارای حقیقتی والا می‌بیند و عالم خیال را وسیع‌تر از عوالم دیگر می‌داند و می‌گوید: «خیال، مجمع‌البحرین است، خدا که صورت نمی‌پذیرد در حضرت خیال با صورت تجلی می‌کند، آن چه ظهورش محال باشد در این حضرت قبول ظهور می‌کند، به تعبیری دیگر، تنها خیال است که در میان خیال در یک آن، در دو جا دیده می‌شود. خیال، آن چه را عقل محال بداند ممکن می‌سازد...» (ادونیس، ۱۳۸۷: ۴۷) خواب و رویا با رمز نیز در ارتباطند. «رمزپردازی می‌کوشد تا مستقیماً امری واقع را بر ما مکشوف سازد آن چنان که هیچ نحوه‌ی اندیشگی دیگر نمی‌تواند بدان مقصود نایل آید.» (همان: ۱۹۷) و شاید به همین دلیل است که آدمی در بیان رویاهای خویش و آگاهی نسبت به این امر ناشناخته، از زبان رمز استفاده می‌کند زیرا به هنگام رویا، خیال آدمی و قوه متخیله وی فعال است و در عوض،

حواس ظاهری و باطنی وی غیرفعال‌اند. در کلامی کوتاه می‌توان نتیجه را این گونه بیان نمود که: «هر رؤیا را می‌توان یک داستان رمزی دانست که اگرچه به ظاهر بی‌معنی جلوه می‌کند اما در حقیقت حاوی معنی و مفهوم و پیامی است که برای دست یافتن به آن باید به تأویل و یا تعبیر رمزی آن پرداخت». (همان: ۲۰۰) و عرفا و مشایخ و صوفیان از رمز در تعبیر و تحلیل خواب و رویاهای عرفانی بهره‌های وافر برده‌اند و حتی همان گونه که پیش‌تر نیز ذکر شد عرفا گاهی کلام خود را «وحی نمون» خوانده‌اند.

انواع خواب و رویا از دیدگاه قرآن و احادیث

پیامبر(ص) در حدیثی فرموده‌اند خواب دیدن بر سه نوع است: «الرؤیا ثلاث؛ رویا من الله، رؤیا تجری من الشیاطین و رؤیا مما حدث المرء نفسه». در فکوک آمده است:

- خواب دیدنی از جانب خداست و آن، خواب دیدنی که ظهور حکم آن بستگی به آمادگی و استعداد معتدل و پاکی محل و پاکیزگی نفس دارد تا آن که صاحبش بتواند آن چه از آگاهانیدن‌های الهی و آشکار شدن‌های معنوی که به او می‌رسد به واسطه صورت‌های مثالی دریافت نماید.

- خواب دیدنی است که از انباز کردن شیطان و مجرای اوست و آن نتیجه انحرافات مزاجی و تیرگی‌های نفسانی و تباهی کیفیت مغزی و امثال اینهاست.

- خواب دیدنی است که از با خود سخن گفتن شخص است. و این آثار صفاتی است که از جهت حکم بر نفس خواب بیننده - در حال دیدنش - غالب است. چنین خواب دیدن و اثر حال غالب نیز چیزی است که خواب بیننده بدان متلبس می‌شود.

و بدان که از قوی‌ترین سبب‌ها که موجب می‌شود خواب بیننده بر حقیقت آن چه که می‌بیند، آگاهی یابد. یک جهت کردن توجه و تمام همّت و عزم و میلش را به روی گردانیدن از تمامی احکام کثرت و بیکار کردن تصرفات گوناگونش را برای آرامش یافتن شعور نفسانی، از آن سوی پرده و حجاب طبیعت است. برای این که، آرامش یافتن، بستگی به روی گردانیدن پایدار از احکام کثرت دارد...». (قونوی، ۱۳۷۱: ۷۶)

ابن عربی معتقد است که احلام و رؤیاها را باید تأویل و تعبیر کرد. منشأ خواب و رؤیا و تعبیر خواب در فرهنگ اسلامی، سوره‌هایی از قرآن کریم هستند که در آن‌ها به رؤیا اشاره شده است، اما بدون شک مرکز ثقل خواب و تعبیر خواب و ارزش و اهمیت آن در قرآن، سوره یوسف(ع) است که می‌فرماید:

«اذقال يوسف لابیة یا ابت انی رأیت احد عشر کوکبا و الشمس و القمر رأیتهم لی ساجدین». (قرآن، سوره یوسف/۴)

یوسف در کودکی یازده ستاره و خورشید و ماه را دید که در برابر او تعظیم می‌کنند. در نزد ابن عربی این امری است که در خیال یوسف رخ داد. یوسف در خیال خود برادرانش را در شکل ستارگان، پدرش را در هیبت خورشید و مارش را در صورت ماه دید. سال‌ها بعد، هنگامی که یوسف شاهزاده‌ای پر قدرت در مصر بود برادرانش در برابر او به سجده افتادند. یوسف در آن هنگام به خود گفت: این تأویل رؤیای پیشین من است. پروردگرم آن را صادق گردانید. «... و قال یا ابت هذا تأویل رؤیای من قبل قد جعلها ربی حقا...». (همان:

(۹۹)

در نظر ابن عربی نکته‌ی اصلی در این جمله قرار دارد. «پروردگرم آن را صادق گردانید» معنای این جمله آن است که خداوند آن چه را در گذشته به صورت خیال بود در این جهان محسوس ظاهر ساخت. این بدان مفهوم است که در ادراک یوسف تحقق آن چه را که قبلاً در رویا دیده بود به شکل محسوس، نهایی‌ترین تحقق است. او گمان برد که چیزها قلمرو رویا را ترک گفته و به سطح «حقیقت» رسیده‌اند. در مقابل، ابن عربی می‌گوید در خصوص «محسوس بودن» اختلافی میان رویا و حقیقت وجود ندارد، آن چه را یوسف در خواب دید از همان ابتدا محسوس بود زیرا که کار تخیل پدید آوردن اشیاء محسوس است و نه چیز دیگر (ر.ک، ایزوتسو، توشیهیکو، ۱۳۷۹: ۳۰) عزالدین محمود کاشانی در تفاوت عمق درک پیامبر (ص) و حضرت یوسف (ع) می‌گوید:

«فرق میان ادراک محمد (ص) و ادراک یوسف (ع) آن است که یوسف صورت خارجی حسیه را حق قرار داد در صورتی که آن صورت در خیال نبود مگر محسوس. زیرا که خیال غیر از محسوسات عرضه نمی‌دارد. زیرا که خیال گنجینه محسوسات است و در آن جز صورت محسوس نیست، گرچه درین صورت، حس ناشدنی است. لیکن محمد (ص) صورت خارجی حسی را نیز خیالی بلکه خیال در خیال شمرد. این از آن جهت بود که او حیات دنیوی را خواب دانست و حق متجلی به حقیقت و هویت خود در آن را، یعنی در صورت حسی که پس از بیداری از این حیات - که خود خواب غفلت پس از مرگ از آن (حیات) به واسطه فنای فی‌الله است - در آن تجلی می‌یابد حق دانست. (همان: ۳۱)

نکته دیگری که شایسته است خیلی کوتاه و گذرا بدان اشاره شود این است که گاهی رؤیایها به عنوان ابزار مهمی در اختیار پیامبران نهاده شده‌اند تا آموزه‌ای را از جانب حق بر آن

ها کشف نمایند. ابن عربی می‌گوید: «ابراهیم خلیل در خواب دید که فرزند خود را در راه خدا قربانی می‌کند پس فرزند خود را گفت: در خواب چنان می‌دیدم که تو را ذبح می‌کردم و به تعبیر این مقام قیام. پس خلیل(ع) پنداشت که مشاهده در این مشهد است لاجرم تعبیر نکرد یا این را از قبیل وحی انگاشت چنان که بعضی انبیاء را وحی به صورت منامات است پس تصدیق رؤیای خود کرد». (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۲۶۹) «عایشه، رضی الله عنها، می‌گوید: اول آن چه از وحی رسول الله را - صلی الله علیه و سلم - حاصل شد رؤیای صادقه بود که به حکم حدیث یک جزو است از چهل و شش جزو نبوت و از مقوله دیگر اولیا، وحی دل و در توجیه اشتمال آن بر مکاشفات گفته‌اند که رویا به هر حال روزنی است که از عالم ماوراء حس بر نفس گشاده می‌شود و...». (زرین کوب، ۱۳۷۰: ۵۶۲) مولانا در «فیه مافیه» مطلبی دارد با مضمون:

«آن چه می‌گویند بعد از مصطفی(ص) و پیغامبران(ع) وحی بر دیگران منزل نشود، چرا نشود، شود؛ إلا آن را وحی نخوانند. معنی آن باشد که می‌گوید: الْمُؤْمِنُ يَنْظُرُ بِنُورِ اللَّهِ، چون به نور خدا نظر کند همه را ببیند. اول را و آخر را، غایب را و حاضر را، زیرا از نور خدا چیزی چون پوشیده باشد؟ و اگر پوشیده باشد، آن نور خدا نباشد، پس معنی وحی هست اگرچه آن را وحی نخوانند». (مولوی، ۱۳۶۲: ۱۳۸)

مولوی در مثنوی نیز ضمن بیان حکایت بایزید، پیش‌بینی می‌کند که از ده خرقان یکی از اولیای حق به نام ابوالحسن خرقانی پدید می‌آید، و پیش‌گویی او عیناً به حقیقت می‌پیوندد، اشاره می‌کند که این وحی است و عارفان از بهر روپوش عامه آن را «وحی دل» می‌خوانند:

از پس آن سال‌ها آمد پدید	بوالحسن بعد وفات بایزید
جمله‌ی خواهی او ز امساک وجود	آن چنان آمد که آن شه گفته بود
لوح محفوظ است او را پیشوا	از چه محفوظ است، محفوظ از خطا
نه نجوم است و نه رمل است و نه خواب	وحی حق و الله اعلم بالصواب
از پی روپوش عامه در بیان	«وحی دل» گویند آن را صوفیان...»

(مولوی، ۱۳۷۲، ۱۸۴۹/۴ به بعد)

شمس تبریزی نیز وحی دل را خاص اولیا می‌داند، اما پیامبر را هم وحی قلب هست و وحی به جبرئیل: «نبی را وحی بود به جبرئیل و وحی القلب هم بود، ولی را همین یکی بود». (ر.ک: پورنامداریان، ۱۳۶۸: ۱۸۰)

خواب از دیدگاه مولانا

در متون عرفانی، خواب و رویا به عنوان یکی از راه‌های کسب معرفت معرفی می‌شود و یکی از مسائل مهمی است که در بین حکما، متصوفه و عرفا عقاید گوناگون ایجاد کرده است و حتی در ادیان گوناگون نیز تأثیرات خاصی داشته است. صوفیه، خواب را از انواع کشف و شهود دانسته و بر دو نوع شمرده‌اند: رویای صالح که از نمایش حق است و رویای صادق که از نمایش روح است. صاحب مرصاد العباد می‌نویسد: «اهل خلوت گاه‌گاه در اثنای ذکر و استغراق در آن حالتی افتد که از محسوسات غایب شوند و بعضی از حقایق امور غیبی برایشان کشف شود چنان که نایم را در حال نوم، متصوفه آن را واقعه خوانند و گاه بود که در حال حضور، بی‌آن که غایب شوند، این معنا دست دهد و آن را مکاشفه گویند، و واقعه با نوم در اکثر احوال مشابه و مناسب است و از جمله واقعات بعضی صادق باشند و بعضی کاذب، همچنان که مکاشفه همیشه صادق است.» (رازی، ۱۳۷۱: ۲۸۹) یکی از شروط ده‌گانه در نزد صوفیان به وقت چله‌نشینی آن است که تا زمانی که خواب بر آن‌ها چیره نشود نخسبند. چرا که خواب، راحت بدن است و مجاهده رنج بدن و این دو ضد یکدیگرند. یکی از تعاریف صوفیه از خواب دیدن این است که

«خواب سدّ حواس ظاهر است و فتح حواس قلب. و حکمت در خواب آن است که روح قدسی که نفس ناطقه است، لطیفه‌ای است ربّانی و درین جسم سفلی غریب آمده است جهت اصلاح و منفعت او و دفع مضرات از او و مادام که بنده بیدار است، روح در بدن محبوس است. چون خفت، او به مکان و عالم ملکوت اعلی و معدن لذتی باز می‌گردد. و به مقامات ارواح و معرفت معانی باز می‌آید و آن چه در غیب است، استراحت و لذت است. معانی‌ای که در عالم ملکوت می‌بیند، قوه مخیله و مصوره که خادمان اویند، آن را در عالم شهادت، صورت و مثالی می‌بندند و نگاه می‌دارد...» (باخزری، ۱۳۵۸: ۱۳۸)

یکی از بزرگان وادی سیر و سلوک و عرفان، مولانا جلال‌الدین بلخی است که با غور در آثار و اندیشه‌های این عارف دل‌سوخته که در این وادی به پختگی و کمال رسیده است درمی‌یابیم که در مورد خواب و رویا - همانند موضوعات و اندیشه‌های دیگر - نگاهی واقع‌بینانه دارد و خواب و بیداری را دو نمود مربوط به وضع شخصیت آدمی می‌داند و از خرافات و اوهامات درباره‌ی منشأ خواب دوری می‌گزیند. مولانا به «خواب عام و خواب خواص» اعتقاد دارد و خواب عام را بازتاب فعالیت‌های حواس آدمی در بیداری می‌داند اما خواب خواص، مبنا و ریشه برگزیده شدن آنان و اختصاص یافتنشان به رحمت و موهبت الهی است:

خواب‌عام است این و خود خواب خواص باشد اصل اجتبا و اختصاص
(مولوی، ۱۳۷۲: ۲/۲۵۴۷)

و در ادامه می‌گوید که خواب این افراد مقرب تماماً میسر و مخبر عوالم ملکوتی است:
پیل باید، تا چو خسبد او ستان خواب بیند خطه هندوستان...
جان همچون پیل باید نیک زفت تا به خواب او هند داند رفت تفت...
(همان: ۳۰۷۱/۴، ۳۰۶۸)

مولانا می‌گوید خواب اولیا از جنس خواب عامه نیست بلکه از نوع و جنس سیر و کشف روحانی است و همانند خوابی است که فیل از هندوستان می‌بیند و چون از خواب برمی‌خیزد به یاد آن بهشت گم شده‌اش، قرار و سکون خود را از دست می‌دهد. لذا عرفا نیز چون از هندوستان حقیقت بریده شده‌اند و به رنجستان دنیا آمده‌اند هرگاه به عالم رویا می‌روند خود را در سرزمین حقیقی خود و در عالم ملکوت اعلی می‌یابند. در احوالات اولیاء گویند که اینان اگر چه چشمانشان در خواب باشد اما دلشان همواره بیدار است و «این مقام انبیاء است. ظاهرش برای اهل صفوت است و باطنش برای اهل قربت...». (نوربخش، ۱۳۷۸: ۱۵۶) مولانا برای این سخن، داستانی را در مثنوی نقل می‌کند که خلاصه‌اش چنین است: گروهی از صوفیان، صوفی‌ای را با طعنه و درشتی نزد شیخ خانقاه آوردند و شیخ دلیل شکایت و کارشان را جوینا شد. گفتند این صوفی سه صفت غیرقابل تحمل دارد: پرحرف است، بیش از حد می‌خورد و خوابش بسیار سنگین است و صوفی در جوابشان و در دفاع از خود می‌گوید:

حالت من خواب را مانند گهی خواب پندارد مرآن را گمرهی
چشم من خفته، دلم بیدار دان شکل بی کار مرا بر کار دان
(مولوی، ۱۳۷۲: ۲/۲۱۴۵)

و برای کلام خود شاهد از پیامبر (ص) می‌آورد که:

گفت پیغمبر که: «عینای تمام لاینام قلبی عن ربّ الانام»
(همان: ۳۵۶۴-۳۵۶۲/۲)

خواب رهایی روح از قید جسم است

به عقیده مولانا، خداوند هر شب ارواح را از دام تن می‌رهاند و از لوح اذهان، نقوش و خواطر را محو می‌کند. این ارواح رها شده از قید جسم فارغ و خلاص‌اند و در قید و بند حکم و دستور کسی نیستند و به حکم تمثیل بسان زندانیانی هستند که به هنگام شب و فرو رفتن در خواب از زندان و حبس بی‌خبرند و در مقابل، سلاطین و حکمرانان نیز به هنگام خواب از دولت و قدرت بی‌خبرند و در حالت رهایی از قفس تن در غم سود و زیان نیستند.

هر شبی از دام تن ارواح را	می‌رهانی می‌کنی السواح را
می‌رهند ارواح هر شب زین قفس	فارغان نه حاکم و محکوم کس
شب زندان بی‌خبر زندانیان	شب ز دولت بی‌خبر سلاطینان
نه غم و اندیشه سود و زیان	نه خیال این فلان و آن فلان

(همان: ۱ / ۳۹۳-۳۹۰)

و در جایی دیگر در همین مضمون گوید:

در زمان خواب چون آزاد شد	زان کان بنگر که جان چون شاد شد
روح از ظلم طبیعت بار رسست	مرد زندانی ز فکر حبس جست

(همان: ۳ / ۳۵۴۳-۳۵۴۴)

در این ابیات بیان می‌دارد که خواب نوعی آزادی روح است از قید و بندهای خارجی، خواه این قید و بندها دینی باشند و خواه آداب اجتماعی که آن آزادی برای فرد در حالت بیداری دست نمی‌دهد و انسان به واسطه‌ی ترس از عقوبت یا بدنامی و هتک حیثیت و آبرو نمی‌تواند بر طبق میل و خواست درونی خود عمل کند ولی عالم خواب عالمی است که فرد در آن نه به عاقبت کار خود فکر می‌کند و نه فکر شرمندگی و پذیرش پند و نصیحت دیگران را دارد. بشر در عالم خواب نه حاکم است و نه محکوم، عالم خواب جهانی است که روح مطابق خواست و آرزوی خود آن را می‌سازد و بدون ریا و نفاق، ترس و شرم دست به کار شده و بر طبق خواسته دل خود زندگی می‌کند. بنابراین عالم خواب زاده‌ی ایجاب و به کار بستن میل و رغبتی است که در حالت بیداری حاصل نمی‌شود. مولانا برای تفهیم بیشتر مطلب و در بیان تعریف خواب بیان می‌دارد که خواب به منزله‌ی رهایی از تنگی است و با ذکر مثالی ابراز می‌کند که دنیا در ظاهر چون بیابانی فراخ و گسترده است. اما تو گویی کفش تنگ بر پای کرده‌ای، در نتیجه صحرا با آن همه وسعت و گستردگی برای تو تنگ و زندان

تحلیلی بر خواب‌ها و رؤیاهای عرفانی از منظر مولانا در مثنوی معنوی / ۲۲۵

می‌شود و وقتی از این تنگی رها می‌شوی که کفش را از پا بیرون کنی. روح نیز در زندان تن این چنین حالتی دارد و با رفتن به خواب و فارغ شدن از قید و بندهای دنیوی است که می‌تواند از این تنگنایی رها شود.

«خواب تو آن کفش بیرون کردن است که زمانی جانست آزاد از تن است»

(همان: ۳۵۵۴)

آدمیان در خواب از اسارت عناصر اربعه و عالم محسوسات رهایی می‌یابند و از این خوابگاه دنیای محسوس به چراگاه روح پرواز می‌کنند و شیره روزهای پیشین را از دایه خواب می‌چشند و لذت حضور در عالم ملکوت را در این دنیا به هنگام خواب احساس می‌کنند.

«می‌رهم زین چار میخ چار شاخ می‌جهم در مَسْرَحِ جان زین مُنَاخِ
شیر آن ایام ماضی‌ها خود می‌چشم از دایه‌ی خواب، ای صمد»

(همان: ۲۲۵/۶-۲۲۴)

وقتی که روح از جسم تنگ و تاریک آزاد و رها می‌شود بدون پای جسم، با پر و بال دل به پرواز درمی‌آید و به مانند فرد زندانی که در خواب، گلستان و جنت را می‌بیند و دوست ندارد از خواب بیدار شود، روح هم هرگز دوست ندارد به عالم تن رجوع کند ولی خداوند دوباره این روح‌ها را به بدن برمی‌گرداند و دوباره زندگی از سر گرفته می‌شود:

جان مجرد گشته از غوغای تن می‌پرد با پر دل بی‌پای تن
هم‌چو زندانی چه که اندر شبان خسپد و بیند به خواب او گلستان
گوید ای یزدان مرا در تن میر تا درین گلشن کنم من کر و فر
گویدش یزدان دعا شد مستجاب وا مـرو و الله اعلم بالصواب

(همان: ۳۱۴۵/۳)

عالم مُثُل

از آن جا که در خواب، حواس آدمی به طور طبیعی از کار باز می‌مانند. لذا شرایط مناسبی برای ارتباط با عالم مثال (عالم خیال) به وجود می‌آید و این ارتباط زمانی بهتر و قوی‌تر شکل خواهد گرفت که سالک، نفس خود را تزکیه و قوای باطنی‌اش را تقویت و

تهذیب کرده باشد. شیخ سهروردی معتقد است که «عالم مثال در حین خواب یا بیداری مورد تجربه‌ی نفس واقع می‌شود و صور آن در متخیله نقش می‌بندد...» از دیدگاه ابن عربی در این زمینه می‌خوانیم: «عالم مثال مقید - یا عالم خیال - چیزی نیست جز آینه‌ای در عقل انسانی که صورت‌های عالم مثال مطلق در آن منعکس می‌شود. پس مخیله قوه‌ای است که انسان را به عالم مثال مرتبط می‌کند و قوه‌ای نیست که آن چه را وجود ندارد بیافریند یا فقط صورت موجود محسوس را در ذهن حاضر کند. البته گاه قوه مخیله صورت‌هایی را خلق می‌کند که در هیچ یک از عوالم پنج گانه (حضرات خمس) ما بازایی ندارد. چرا که این قوه در خواب و بیداری، همواره در حرکت و نشاطی مستمر است. هرگاه حواس یا قوای دیگر روی آن اثر بگذارند وظیفه‌ی حقیقی خود را گم می‌کند و صورت‌هایی بدون مثال می‌آفریند. اما اگر کاملاً از تأثیر حواس و سایر قوای نفسانی برکنار باشد و به آخرین درجه نشاط خود برسد - که تنها در خواب رخ می‌دهد - صورت‌های عالم مثالی در آن منعکس می‌شود همان گونه که صورت اشیاء در آینه و رؤیاهای صادق تحقق می‌یابد». (ابن عربی، ۱۳۷۵: ۱۲۵) مولانا معتقد است که جسم برای روح به منزله لباس است و آن چه مهم است لابس (روح) است نه لباس تن:

«تا بدانی که تن آمد چون لباس رو، بجو لابس، لباسی را ملیس
روح را توحید الله خوش‌تر است غیر ظاهر، دست و پایی دیگر است...
(مولوی، ۱۳۷۲: ۱۶۱۵/۳-۱۶۱۲)

و می‌گوید تو (انسان) نباید هراسی به دل خود راه دهی چرا که غیر از این بدن مادی، بدن دیگری نیز داری:

آن تویی که بی‌بدن داری بدن پس مترس از جسم و جان بیرون شدن
(همان: ۱۶۱۶/۳)

در بیشتر داستان‌هایی که رویا در آن‌ها نقش اساسی و محتوایی دارد و در طی آن خواب، قهرمانانی مثل محتسب، ساحر، طبیب غیبی و... بر بیننده‌ی رویا منعکس می‌شود. در حقیقت همان انسان کاملی است که بدین شکل بر سالک ظاهر می‌شود و به نوعی می‌توان گفت سایه آن مرد کامل هستند نه خودش، چرا که آنان در اعلی مرتبه علیین هستند و جسم را گنجایش پذیرش آنان نیست. مولانا در جایی می‌گوید:

تحلیلی بر خواب‌ها و رؤیاهای عرفانی از منظر مولانا در مثنوی معنوی / ۲۲۷

«اندرون توست آن طوطی نهران عکس او را دیده تو بر این و آن»

(همان: ۱/ ۱۷۲۸)

و جسم را سایه‌ای برای روح می‌داند و در نگاهی کلی، مولانا معتقد است که تمام این عالم سایه‌ای از وجود حقیقی حضرت حق است. مولانا در دفتر سوم مثنوی، داستان زنی را بیان می‌کند که فرزنداناش چند ماه پس از تولد می‌مردند و او در سوگ فرزنداناش شیون و زاری می‌کرد:

«آن زنی هر سال زاییدی پسر

بیش از شش مه نبودی عمر ور

یا سه مه یا چار مه گشتی تباه

نالہ کرد آن زن که: «افغان ای اله...»
(مولوی، ۱۳۷۲: ۳/ ۲۱۴۵)

تا این که شبی در حالت رویا، باغی ملکوتی وی را نمودند:

تا شبی بنمود او را جنتی

باقی، سبزی، خوشی، بی‌ضتتی

باغ گفتم نعمت بی‌کیف را

کاصلِ نعمت‌هاست و مجمع باغ‌ها...

مثل نبود آن، مثال آن بود

تا برد بوی آن که او حیران بود

حاصل، آن زن دید آن را مست شد

دید در قصری نبشته نام خویش

اندر آن باغ او چو آمد پیش پیش

آن خود دانستش آن محبوب کیش...

دید روی جمله فرزندان خویش...»
(همان: ۳/ ۳۴۰۱-۳۴۱۶)

براساس آن چه از دل نزد عرفا و مشایخ گویند که دل «اندام شهود به حقایق ماوراء محسوس و اندام معرفت اسرار الهی است» و «این دل، پایه‌اش بر تجارب ریاضت کشانه جذبه‌گون و مکاشفه‌ای نهاده شده و زبانی رمزی دارد». (شایگان، ۱۳۷۱: ۴۸) می‌توان برداشت کرد که آن باغ جهت ریاضت‌ها و مجاهدت‌های آن زن به وی نمایانده شده و مقصود مولانا از آوردن آن باغ، باغ معمولی و حسی نیست بلکه عالم مُثلی است که مورد تجربه نفس قرار می‌گیرد و این صور در عالم اجسام و مکان نیستند. این باغ و امثال آن وجود دارند ولی در عالمی خاص که ورای این جهان محسوس است و وجود آن‌ها وجود مثالی هستند. این باغ، رمزی می‌تواند باشد از نعمت والایی که از چنبره ظرفیت‌های مادی و محسوس دنیوی بیرون است و اصل همه نعمت‌ها و باغ‌های روح فزا می‌باشد. آن زن با

دیدن چنان باغ‌های ملکوتی و عالم مجردات، حالت استغراق و از خود بی‌خودی به وی دست داد.

الهام، بشارت و پیام‌رسانی

انسان در حالت بیداری با واژگان و تصاویر و اصول زبانشناسی، کلام را بر زبان جاری می‌سازد. اما در جهان خواب و رویا، «من» واقعی انسان از تعلق به زمان اکنون کنده می‌شود. لذا حوادث گذشته و آینده بر وی هجوم می‌آورند و همین است که گاهی، خواب‌ها را آشفته قلمداد می‌کنیم. در حالی که دنیای خواب، دنیای روشنی است و تاری و آشفتگی در آن نیست و چه بسا که از دنیای واقعیت هم شور و هیجان و پیام بیشتری داشته باشد چنانکه مولانا می‌گوید:

تو ببینی خواب در، یک خوش لقا	کو دهد وعده و نشانی مر تو را
که «مراد تو شود و اینک نشان	که به پیش آید تو را فردا فلان
یک نشانی آن که او باشد سوار	یک نشانی که تو را گیرد کنار
یک نشانی آن که این خواب از هوس	چون شود فردا نگوئی پیش کس...

(مولوی، ۱۳۷۲: ۲۱۴۷/۳)

و شاید بهترین تمثیل برای این نوع خواب و نشانه‌های آن، همان باشد که خداوند به زکریا، پدر حضرت یحیی (ع) - فرمود که مولانا در ادامه همین ابیات بدان اشاره می‌کند که از طریق خواب به زکریا پیام داده شد که تا سه روز نباید با کسی حرف بزنی و هر خیر و شری که بر تو عارض شود نباید هیچ بگویی، فقط خاموش باش چرا که همین سکوت تو نمادی از روا شدن حاجت توست:

ز آن نشان هم زکریا را بگفت	که «نیایی تا سه روز اصلاً به گفت
تا سه شب خامش کن از نیک و بدت	این نشان باشد که یحیی آیدت
دم مزن سه روز اندر گفت و گو	کین سکوت است آیت مقصود تو
هین! میاور این نشان را تو به گفت	وین سخن را دار اندر دل نهفت»

(همان: ۱۶۷۴/۲-۱۶۸۲)

گاهی رؤیا در مثنوی نقش پیش‌گویی را ایفا می‌کند. این مطلب در خواب فرعون آشکارا

مشاهده می‌شود:

از منجم بود در حکمش هزار وز معبر نیز و ساحر بی‌شمار
مقدم موسی نمودندش به خواب که کند فرعون و ملکش را خراب
(همان: ۳۷۵/۳)

بیشتر مواقع رؤیا در قصه‌های مثنوی الهام‌بخش و بشارت‌دهنده است. هم در قصه فقیر روزی‌طلب (۶/۹۹۵) و هم در قصه شخصی که در خواب نشان گنجی را در مصر به وی دادند (۶/۱۰۹۲) نشان گنج در عالم رؤیا الهام می‌شود. همچنین، خواب مخلصی که بر فوت نماز جماعت حسرت می‌خورد، بشارت و مژده‌ای از جانب خداست:

شب به خواب اندر بگفتش هاتفی که خربدی آب حیوان و شفوی
حرمت این اختیار و این دخول شد نماز جمله خلقان قبول
(همان: ۲۹۳/۲)

مشکل گشایی

در بسیاری از قصه‌های مثنوی، نقش رؤیا در حل مشکلات قابل ملاحظه است. در همین نمونه‌ها، دقیقاً هنگامی که شخصیت قصه درمانده می‌شود و از ابزار و وسایل مادی ناامید می‌گردد، دست دعا به درگاه الهی بلند می‌کند. ناگاه خواب چون کیمیای خدایی در می‌رسد و زمینه‌ی راهنمای غیبی را فراهم می‌سازد. معمولاً موجودی روحانی (پیرغیبی، طیب الهی، خضر، سروش و هاتف) نقش این راهنمای غیبی را به عهده می‌گیرد. چنان‌که برای مثال در داستان پیر چنگی، سروش غیبی (۱/۹۵) و در قصه‌ی پادشاه و کنیزک، پیر روحانی، واسطه حل مشکل می‌گردند:

در میان گریه خوابش در ربود گفت ای شه مژده حاجاتت رواست
چونک آید او حکیمی حاذقست در علاجش سحر مطلق را ببین
چون رسید آن وعده‌گاه و روز شد بود اندر منظره شه منتظر
دید در خواب او که پیری رو نمود گر غریبی آیدت فردا ز ماست
صادقش دان کو امین و صادقست در مزاجش قدرت حق را ببین
آفتاب از ششرق اخترسوز شد تا ببیند آنچه بنمودند سر

نتیجه‌گیری:

خواب تجربه‌ی افکار، تصاویر یا احساساتی است که هنگام خواب انجام می‌پذیرد و ممکن است شامل اتفاقات عادی و روزمره یا عجیب و غریب شود. انسان‌ها در طول تاریخ برای رویا اهمیت قایل بوده‌اند. عده‌ای آن را پنجره‌ای به سمت مقدسات، گذشته، آینده و یا دنیای مردگان در نظر گرفته و عده‌ای دیگر پاسخ پرسش‌هایشان را در آن یافته‌اند. بعضی از هنرمندان نیز ایده‌های هنری نوینی از خواب دریافت کرده‌اند. خواب یکی از راه‌های ارتباط انسان با عالم غیب است؛ زیرا در عالم خواب، روح به اقتضای قوانین و سنن حاکم بر آن، از بدن مادی خود جدا شده، با توجه به عالم غیب، حقایقی را مشاهده می‌کند. در خواب، گیرنده و دریافت کننده حقایق، «نفس و روح» انسان است. از نظر مولانا خواب یک نوع آزادی موقتی و محدود است و رشته پیوند با ملکوت است و خواب دیدنی‌ها بر اساس رغبت‌های آدمی شکل می‌گیرد. روح به همه جای ملک و ملکوت سر می‌کشد و در بیداری به جسم باز می‌گردد و میوه‌های رؤیا همراه خود می‌آورد و گاهی این رؤیا بازتاب امور زمان بیداری و در راستای آن است و گاهی کشف برخی حقایق است و نسبتی بین بیننده خواب و رؤیا وجود دارد. مقصود مولانا اینکه از بیان این همه خواب، خفتن و خواب دیدن نیست. بلکه ریاضت کشیدن است و خواب‌هایی هست که راه غیب دارد و فیل روح آدمی را به هندوستان ملکوت می‌برد و خواب و رؤیا، گشوده شدن روزن دل است به آن سوی جهان و رهایی روح است برای پرواز در صحرای عدم که همان جهان غیب است. برای رسیدن به چنین درک و دریافتی مولانا از خواب و رؤیا هم استفاده معنوی می‌کند و هم برای تعلیم و اقناع مخاطب بهره می‌برد. از مولانا، خواب و رویا به عنوان یکی از راه‌های کسب معرفت معرفی می‌شود. مولانا به «خواب عام و خواب خواص» اعتقاد دارد و خواب عام را بازتاب فعالیت‌های حواس آدمی در بیداری می‌داند. اما خواب خواص، مبنا و ریشه برگزیده شدن آنان و اختصاص یافتنشان به رحمت و موهبت الهی است. مولانا می‌گوید خواب اولیا از جنس خواب عامه نیست بلکه از نوع و جنس سیر و کشف روحانی است. به عقیده مولانا، خداوند هر شب ارواح را از دام تن می‌رهاند و از لوح اذهان، نقوش و خواطر را محو می‌کند. مولانا گاهی اوقات خواب‌ها را محملی از الهام، بشارت و پیام رسانی می‌داند و چه بسا که از دنیای واقعیت هم شور و هیجان و پیام بیشتری داشته باشد. البته خواب‌ها در

تحلیلی بر خواب‌ها و رؤیاهای عرفانی از منظر مولانا در مثنوی معنوی / ۲۳۱

مثنوی، بیشتر الهام‌بخش و بشارت‌دهنده هستند. در بسیاری از قصه‌های مثنوی، نقش رؤیا در حل مشکلات قابل ملاحظه است. در این داستانها، ناگاه خواب چون کیمیای خدایی در می‌رسد و زمینه راهنمای غیبی را فراهم می‌سازد. معمولاً موجودی روحانی (پیرغیبی، طیب الهی، خضر، سروش و هاتف) نقش این راهنمای غیبی را به عهده می‌گیرد. ازین رو در داستانهای مثنوی می‌توان کارکردهای متفاوتی از خواب و رویا را مشاهده کرد که نه تنها راز گشای بسیاری از مبهمات موجود خواهند بود، بلکه قابل تطبیق با نظریه‌های جدید روانشناسی نیز می‌باشند.

منابع و مأخذ:

- ۱- قرآن کریم.
- ۲- ابن خلدون، ۱۳۸۵، عبدالله بن محمد، مقدمه این خلدون، تهران: خرسندی.
- ۳- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۳۷۵، فصوص الحکم، به کوشش ابوالعلاء عقیفی، بیروت: دارالکتب العربی.
- ۴- افراسیابی، غلامرضا و کمیلی، مختار، ۱۳۸۴، منابع و قواعد تعبیر رویا در متون حکمی و عرفانی، مجله علوم اجتماعی و انسانی دانشگاه شیراز، شماره پیاپی، ۴۲.
- ۵- باخرزی، ابوالمفاخر یحیی، ۱۳۵۸، اوراد الاحباب و فصوص الآداب، به کوشش: ایرج افشار، تهران: سخن.
- ۶- پادشا(متخلص به شاد)، محمد، ۱۳۶۳، فرهنگ جامع فارسی (آندراج)، تهران: خیام.
- ۷- پورنامداریان، تقی، ۱۳۶۸، در سایه آفتاب، تهران: سخن.
- ۸- دهخدا، علی اکبر، ۱۳۶۵، لغتنامه، تهران: موسسه لغتنامه دهخدا.
- ۹- رآل، پیر، ۱۳۶۹، خواب در بجه‌ای به سوی ناخودآگاه، ترجمه: مصطفی موسوی، تهران: بهجت.
- ۱۰- رازی، نجم‌الدین، ۱۳۷۱، مرصاد العباد، به اهتمام: محمدامین ریاحی، چاپ چهارم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۱- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۷۰، سرّ نی، چاپ دوم، تهران: علمی و فرهنگی.
- ۱۲- سنایی غزنوی، ابوالمجد آدم، ۱۳۶۸، حدیقه الحقیقه، به کوشش: مدرس رضوی، چاپ دوم، تهران: دانشگاه تهران.
- ۱۳- شایگان، داریوش، ۱۳۷۱، آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی، ترجمه: باقر پرهام، تهران: آگاه.
- ۱۴- شرفاوی، حسن محمد، ۱۳۷۵، گامی فراسوی روانشناسی اسلامی، ترجمه: محمد باقر حجتی، تهران: دفتر نشر اسلامی.
- ۱۵- عطار محمد بن ابراهیم، ۱۳۸۴، دیوان اشعار عطار نیشابوری، تهران: علم.
- ۱۶- غزالی، محمد بن محمد، ۱۳۸۷، کیمیای سعادت، تهران: پیمان.
- ۱۷- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۸۱، احادیث و قصص مثنوی به کوشش: حسین داوودی، چاپ دوم، تهران: امیرکبیر.
- ۱۸- فروزانفر، بدیع‌الزمان، ۱۳۷۵، شرح مثنوی شریف، جلد اول، تهران: علمی و فرهنگی.

- ۱۹- فروید، زیگموند، ۱۳۴۲، تعبیر خواب و بیماری‌های روانی، ترمه ایرج پورباقر، تهران: آسیا
- ۲۰- زمانی، کریم، ۱۳۸۲، میناگر عشق (شرح موضوع مثنوی معنوی مولانا جلال‌الدین بلخی)، تهران: نی.
- ۲۱- قشیری، عبدالکریم بن هوازن، ۱۳۹۰، ترجمه: رساله قشیریه، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: مهدی محبتی، ترجمه: ابو علی حسن بن احمد عثمانی، تهران: هرمس.
- ۲۲- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، فکوک، ترجمه و تصحیح: محمد خواجه‌جوی، تهران: مولی.
- ۲۳- مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۶۲، فیه مافیه، چاپ پنجم، تهران: امیرکبیر.
- ۲۴- مولوی، جلال‌الدین، ۱۳۷۲، مثنوی معنوی، به کوشش و شرح: محمد استعلامی، ۶ ج، چاپ چهارم، تهران: زوار.
- ۲۵- ناصر خسرو، ۱۳۸۸، دیوان اشعار حکیم ابو معین حمید بن ناصر بن خسرو قبلادیانی، با تصحیح: نصر الله تقوی، تهران: سنایی.
- ۲۶- نوربخش، جواد، ۱۳۷۸، فرهنگ نوربخش، چاپ سوم، تهران: قلم.
- ۲۷- هجویری، علی بن عثمان، ۱۳۸۴، کشف المحجوب، تصحیح: و. ژوکوفسکی، با مقدمه: قاسم انصاری، تهران: طهوری.
- ۲۸- همایی، جلال‌الدین، ۱۳۶۶، مولوی‌نامه (مولوی چه می‌گوید؟)، چاپ ششم، تهران: هما.
- ۲۹- همدانی، عین‌القضاة، ۱۳۶۳، تمهیدات، چاپ دوم، تهران، کتابخانه منوچهری.
- ۳۰- یونگ، کارل گوستاو، ۱۳۵۲، انسان و سمبول‌هایش، ترجمه: ابو طالب صارمی، تهران: امیرکبیر.