

The Relation between Prophetic Revelation and Non-Revelatory True Dream in Fārābī's View

Nader Shokrollahi*, Khadijeh Amiri**

Shaker Lavaei***

Abstract

The study of the nature of prophetic revelation (*wahy risālī*) is a tenet of any study of revelatory religions; that is, Islam, Christianity, and Judaism. There are different ways to study and know the revelation. One such way is to make recourse to similar capacities possessed by ordinary people; that is, those who are not prophets. True dreams are a case in point. Indeed, non-revelatory true dreams are significant things occurring to humans, and they have been studied by Muslim philosophers. One relevant question here is: are true dreams of the same category as prophetic revelation, and thus, can we learn more about the latter by knowing about the former? If they have an identical nature, then knowledge of one might lead to knowledge of the other, in which case, the method of knowing prophetic revelation based on true dreams, and vice versa, will be rendered rational, opening the path toward expansive future research. On the other hand, if they are just partially similar, without being of an identical nature, then although knowledge of one might partially help knowledge of the other, it cannot yield full-fledged knowledge thereof. Crucially, there are religious texts in which true dreams and prophetic revelations are said to be related to each other—e.g. the former is said to be one-fortieth or one-seventieth of the latter. This has prepared the ground for philosophical reflections on

* Associate professor, Kharazmi University, Department of Islamic Teachings, shokrollahi@khu.ac.ir

** MA, Quranic Sciences, Kharazmi University (corresponding author), kh.amiri65@gmail.com

*** Assistant professor, Kharazmi University, Department of Philosophy, sh.lavaei@khu.ac.ir.

Date received: 11/03/2022 ,Date of acceptance: 03/05/2022



Copyright © 2018, This is an Open Access article. This work is licensed under the Creative Commons Attribution 4.0 International License. To view a copy of this license, visit <http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/> or send a letter to Creative Commons, PO Box 1866, Mountain View, CA 94042, USA.

the relation between the two notions by Muslim philosophers. In this research, we aim to examine the similarities and distinctions between non-revelatory true dreams and prophetic revelations according to an influential philosopher in the history of Islamic philosophy: Fārābī. Some points about the background of the issue are in order. To begin with, although Fārābī dealt with an analysis of revelation as well as dreams, he was not primarily concerned with the similarities and distinctions between the two, and hence, no direct answer to the above question might be found in his work. Second, although his commentators have considered his account of revelation and sometimes dreams, they were not primarily concerned with the similarities and distinctions between the two. Third, contemporary scholars and authors have sought to account for prophetic revelation in terms of dreams from a phenomenological viewpoint, independently of Fārābī's account. However, this is founded on the wrong assumption that we adequately know dreams, and thus, we can draw on such knowledge to know prophetic revelation. The present article seeks to consider whether we can properly know prophetic revelation in terms of dreams, and vice versa. This means that we are not concerned with an independent study of either of these phenomena. The method of the article is as follows: it cites the work by Fārābī and his commentators, derives the characteristics of true dreams and prophetic revelation, and having analyzed their similarities and differences, it provides an answer to the main question above. Roughly speaking, a consideration and analysis of the work by Fārābī and his commentators leads us to the conclusion that the two phenomena are remarkably similar in his view, and on account of such similarities, one might subsume prophetic revelation and true dreams under one and the same category. This means that knowledge of one might lead to an understanding of the other, although there are distinctions between the two, which preclude their identification. As to the similarities between the two phenomena, we have found the following in Fārābī's work: (1) in both prophetic revelation and true dreams, the rational human soul is connected to the Active Intellect (*al-'aql al-fa'āl*), and in this way, it receives universal and particular fragments of knowledge, without any reflections or education—which are often necessary for other kinds of knowledge, (2) both of these phenomena involve the imaginative faculty, which has the function of representation. That is, when receiving fragments of knowledge from the Active Intellect or other supernatural sources, the knowledge in question is sometimes formless, in which case the imaginative faculty functions to give a particular form to this formless entity, and sometimes it gives another form to a truth

that already has a form, and (3) since the imaginative faculty is involved, both true dreams and revelations are sometimes in need of interpretations. Nevertheless, a prophet is discriminated from a dreamer due to his sacred power, acquired intellect (*al-'aql al-mustafād*), strong imaginative faculty, and immunity to errors in receiving the revelation. We conclude that while we might make partial inferences from one phenomenon to the other, knowledge of one is not tantamount to that of the other. The distinction between true dreams and prophethood is a matter of degrees; that is, while they share certain characteristics, each has its own peculiarities as well. On the whole, it is plausible to make inferences from dreams to revelation and vice versa, but the limitations of such inferences, because of their differences, must be taken into consideration.

Keywords: revelation, true dreams, Active Intellect, imaginative faculty, sacred faculty, acquired intellect, representation.

نسبت وحی رسالی و رؤیای صادقه غیروحيانی در اندیشه فارابی

نادر شکراللهی*

خدیدجه امیری**، شاکر لواهی***

چکیده

آیا وحی رسالی و رؤیای صادقه از یک مقوله و خانواده‌اند که با شناخت یکی بتوان به شناخت دیگری نزدیک شد؟ اگر عینیت این دو در ارکان ماهوی مبرهن شود، می‌توان با شناخت یکی مدعی شناخت دیگری شد. و معقولیت روش‌شناسانه این راه مستدل شده و راه برای تحقیقات گسترده آتی باز می‌شود. اما اگر این دو فقط تشابهات جزئی خانوادگی داشته باشند، نه عینیت ماهوی، در این صورت هر چند شناخت هر کدام می‌تواند به صورت جزئی در شناخت دیگری مددکار باشد، اما شناخت یکی نمی‌تواند موجب شناخت کامل دیگری باشد. هدف این پژوهش بررسی تشابهات و تمایزات رؤیای صادقه غیروحيانی و وحی رسالی از نگاه یکی از فیلسوفان تأثیرگذار در تاریخ فلسفه اسلامی؛ یعنی فارابی است. حاصل این نوشته آن است که این دو پدیده از نگاه فارابی دارای تشابهات فراوانی هستند و می‌توان آن دو را در یک مقوله قرار داد. از این جهت می‌توان با شناخت یکی به فهم دیگری نزدیک شد، اما تمایزاتی بین این دو وجود دارد که مانع یکسان‌انگاری می‌شود. یافته‌های این پژوهش از نظر تشابهات عبارت است از: در وحی رسالی و رؤیای صادقه، نفس ناطقه بدون تأمل و تفکر، به عقل فعال متصل شده و معارف کلی و جزئی را دریافت می‌کند. هر دو گاهی نیاز به تعبیر دارند. در هر دو قوه تخیل

* دانشیار دانشگاه خوارزمی، گروه معارف اسلامی، shokrollahi@khu.ac.ir

** خدیدجه امیری. کارشناسی ارشد علوم قرآن و حدیث دانشگاه خوارزمی (نویسنده مسئول)،
kh.amiri65@gmail.com

*** استادیار دانشگاه خوارزمی. گروه فلسفه اسلامی، shakerlavaei@gmail.com

تاریخ دریافت: ۱۴۰۰/۱۲/۲۰ تاریخ پذیرش: ۱۴۰۱/۰۲/۱۳



حضور دارد. اما تمایزاتی بین این دو وجود دارد که عبارتند از: نبی در سایه ویژگی‌های خاصی از قبیل قوه قدسی، عقل مستفاد، قوه متخیله بسیار قوی و مصونیت از خطا در دریافت وحی، از رؤیابین متمایز می‌شود. نتیجه این که هر چند به صورت جزئی می‌توان از شناخت یکی برای فهم دیگری بهره برد اما شناخت هیچکدام مساوی شناخت دیگری نیست. تمایز رؤیای صادقه و نبوت از مقوله تشکیکی است که در عین اشتراک دارای احکام خاص هستند.

کلیدواژه‌ها: وحی، رؤیای صادقه، عقل فعال، قوه متخیله، قوه قدسی، عقل مستفاد.

۱. مقدمه

هر چند فیلسوفان، عارفان، متکلمان و مفسران در تاریخ تفکر اسلامی تلاش‌های ارزشمندی برای شناخت وحی و رؤیا انجام داده‌اند، ولی هنوز راه‌بلندی در پیش است. یکی از راه‌های نزدیک شدن به شناخت ماهیت پدیده‌ها، مقایسه پدیده‌هایی است که در نگاه ابتدایی در یک خانواده قرار می‌گیرند.^۱ بین وحی رسالی و رؤیای صادقه غیروحیانی از نظر متون دینی، اعم از آیات و روایات، ارتباطات و نسبت‌هایی دیده می‌شود، مانند این که رؤیای صادقه، جزئی از نبوت تلقی شده است: «الرؤیا الصالحه بشری من الله و هی جزء من اجزاء النبوه» (مجلسی، ۱۴۰۴ق، ۵۸: ۱۹۲). یا رؤیای صادقه یک چهل و ششم (بخاری، ۱۴۱۰، ۱۰: ۳۶۶) و یا یک هفتادم نبوت دانسته شده است. (ابن بابویه قمی، ۱۴۱۳: ۲، ۵۸۵) علاوه بر آیات و روایاتی که نسبتی بین وحی و رؤیا بیان می‌کند، از کلمات عارفان و فلاسفه اسلامی هم تشابهاتی بین وحی و رویا قابل استنباط است که احتمالاً متأثر از متون دینی است. آیا این تشابهات و تمایزات می‌تواند جوازی باشد که یکی از این دو را بر اساس دیگری بشناسیم؟ مسأله اصلی این نوشته، تحلیل نسبت و ارتباط وحی و رؤیای صادقه غیروحیانی در اندیشه یکی از تأثیرگذارترین فیلسوفان اسلامی؛ یعنی فارابی است. او جزو نخستین فیلسوفان مسلمان است که به روشی فلسفی، به وحی و روایای صادقه پرداخته و سخنان او تا دوره جدید هم در آثار فلاسفه اسلامی کم و بیش تکرار می‌شود. هر چند فارابی در ماهیت وحی و رؤیا سخن گفته است، اما هدفش این نبوده است که یکی را بر اساس دیگری توضیح دهد، اما از آنچه در باب این دو پدیده عنوان کرده، مشابهت‌ها و تفاوت‌هایی دیده می‌شود

که می‌تواند مبنایی برای قضاوت در باب جواز یا عدم جواز بهره‌بردن از یکی برای فهم دیگری باشد.

گاهی گمان می‌شود که چون رؤیا- نه منحصرأ رؤیای صادقهٔ غیروحیانی- نصیب همهٔ انسان‌ها است، پس شناخت آن در دسترس ماست و بر اساس آن می‌توان به وحی‌شناسی برسیم.^۲ این تصور بهره‌ای از واقعیت ندارد و رؤیاشناسی در مراکز تحقیقاتی فلسفی، عرفانی و دین‌شناسی در خم اولین کوچه تحقیق مانده است و شناخت رؤیا و لوازم هستی-شناسانه، معرفت‌شناسانه و نفس‌شناسانهٔ آن به روانکاو، روانشناسان و عصب‌شناسان واگذار شده است، به تعبیر دیگر ما سالهاست که از شناخت رؤیا و به تبع آن رؤیاهای صادقه دور شده‌ایم و یافته‌های قابل توجهی نداریم که بخواهیم بر اساس آن به شناخت وحی نقبی بزنیم، پس همان مقدار که به وحی‌شناسی نیاز داریم به رؤیاشناسی هم نیاز است.

روش جمع‌آوری اطلاعات این نوشته کتابخانه‌ای است. اما به لحاظ محتوایی، روش کار مقایسه سخنان فارابی و تحلیل آن در باب وحی و رؤیای صادقه برای یافتن تشابهات و اختلافات برای یافتن پاسخی برای پرسش امکان یا عدم امکان بهره‌بردن از یکی برای فهم دیگری است.

۲. پیشینه تحقیق

محوریت این مقاله کشف مشابهت‌ها و تفاوت‌های وحی‌شناسی رسالی و رؤیای صادقه از نگاه فارابی است. نه وحی‌شناسی و نه رؤیاشناسی او و نه وحی و رؤیاشناسی بعد از او رکن کار نیستند. در این محور اصلی کتاب و مقاله‌ای دیده نشد. اما منابع مرتبط به این موضوع را در سه دسته کلی می‌توان تقسیم کرد.

۱. پژوهش‌های وحی‌شناسانه از نگاه فارابی: در باب ماهیت وحی از نگاه فارابی مقالات و کتبی نوشته شده است (ملایری، 1384، ابراهیمی دینانی، ۱۳۹۰، ملازاده، ۱۳۸۸) به دلیل این که مباحث وحی‌شناسانه فارابی مقدمه‌ای است برای ورود به مباحث مقایسه‌ای، پس تحلیل تفصیلی مباحث وحی‌شناسانه او مورد نیاز نیست. این نوشته مدعی هیچگونه نوآوری در این بخش نیست، پس تحلیل مقالات و کتبی که در این موضوع نوشته شده است، و نشان دادن تمایز این نوشته با دیگر نوشته‌ها در این اینجا لازم نیست.

۲. شناخت رویا از نگاه فارابی: شناخت رؤیا و خواب از نگاه فارابی و فلاسفه دیگر گاهی در نوشته‌ها مورد بررسی قرار گرفته است (حداد، بیدهندی، ۱۳۹۲).

۳. پژوهش‌های نسبت‌سنجی وحی و رؤیای صادقه: کتاب کلام محمد، رؤیای محمد (سروش، ۱۳۹۷) می‌کوشد که با نگاه پدیدارشناسانه وحی رسالی را بر اساس رؤیای صادقه توضیح دهد. محمدزاده و رحیمیان (۱۳۹۵) به نسبت‌سنجی وحی و رؤیای صادقه با توجه به عالم مثال از نظر بعضی از فلاسفه بعد از سهروردی پرداختند، که در آن مباحث نقش عالم مثال و خیال منفصل بسیار محوری است اما بحث عالم مثال و خیال منفصل در فارابی مطرح نیست، بر این اساس در مباحث کشف مشابیه‌های رؤیای صادقه و وحی رسالی وارد مباحث عالم مثال نمی‌شویم. همچنان که در بعضی از مقالات به ارتباط بین تعبیر خواب و تأویل آیات از نگاه بعضی از فلاسفه بعد از فارابی پرداخته شده است، (انواری، ۱۳۹۵)، که نکات قابل استفاده‌ای در باب تعبیر رؤیا و تأویل آمده که بخشی از مقصود نوشته حاضر است.

۳. ساختار مقاله

این نوشته در سه بخش ارائه می‌شود. اول گزارشی از تشابهات رؤیای صادقه غیروحیانی و وحی رسالی از نگاه فارابی، دوم تمایزات این دو، سوم تحلیل این که بر اساس تمایزات و تشابهات تا چه مقدار می‌توان از یکی برای فهم دیگری مدد گرفت. اما در ابتداء دو اصطلاح "وحی رسالی" و "رویای صادقه" توضیح داده می‌شود، پس از آن نسبت قلمرو مفهومی رؤیای صادقه و وحی رسالی از نسبت‌های چهارگانه منطقی بیان می‌شود.

۴. تعریف اصطلاحات

الف) وحی رسالی

وحی که در لغت به معنای "پیامی پنهانی که اشارت گونه و یا با سرعت انجام گیرد" آمده است، (راغب، مفردات، ماده وحی) طبق نظر قرآن پژوهان،^۳ (معرفت، ۱۳۸۵: ۸) در قرآن مصادیق متعددی دارد که شامل "اشاره پنهانی" (سوره مریم، آیه ۱۰ و ۱۱)، "هدایت غریزی" (نحل: ۶۸ و ۶۹)، الهام (قصص: ۷) و وحی رسالی می‌شود. در قرآن کریم وقتی از وحی به انبیاء سخن گفته می‌شود، همین نوع از وحی؛ یعنی وحی رسالی مورد نظر است.

(ب) رویای صادقۀ

رؤیای صادقۀ یکی از انواع رؤیاست^۴ که حقیقتی را فراتر از دغدغه های روانی و مشکلات جسمانی بیان می کند. به تعبیر دیگر اصطلاح "رؤیای صادقۀ" که در روایات هم آمده است^۵ رؤیاهایی هستند که "درست و مطابق با واقع است" (سجادی، ۱۳۷۰: ۴۳۳) مقصود از رؤیای صادقۀ در این نوشته مفهوم اعمی است که هم شامل رؤیاهایی می شود که بدون نیاز به تعبیر، واقعیتی را بیان می کنند و یا رؤیاهایی که برای روشن شدن مقصود و محتوای آن نیاز به تعبیر وجود دارد. البته گاهی مقصود از رؤیای صادقۀ صرفاً رؤیاهایی دانسته اند که نیاز به تعبیر ندارد. (ابن سینا، ۱۴۰۰: ۲۲۵؛ سهروردی، ۱۳۸۰: ۱۰۴) گاهی معادل "رؤیای صالحه"^۶، و یا "مبشره"^۷ یا رؤیایی که "دسترسی به غیب" است، بکار رفته است. (ابن سینا، ۱۹۹۳، نمط دهم، فصل هشتم).

فارابی در کتاب "آراء اهل المدینه الفاضله" دو تعریف از رؤیا ارائه می دهد که یکی از آنها تعریف رؤیا به معنای عام است اما معنای دوم با تعریف رؤیای صادقۀ مورد نظر این مقاله یکی است. در تعریف اول می نویسد:

هنگام بیداری قوه متخیله (متصرفه) درگیر به حرکات حسی و در خدمت قوه مفکره یا واهمه است و در هنگام خواب از این وظیفه اصلی فارغ شده و به شبیه سازی و تبدیل معقولات و حالات مزاجی به صورت های خیالی مناسب با آنها می پردازد. این صورت های مخیل در حس مشترک نقش می بندند و رؤیت می شوند. رؤیت این صورت ها همان امری است که از آن به رؤیا تعبیر می کنیم. (فارابی ۱۹۹۵م: ۱۰۳).

این تعریف شامل همه رؤیاهاست. اما چند صفحه بعد می نویسد:

برخی از قوای نفس، مانع فعالیت آزاد قوای دیگر می شوند. مثلاً هنگام بیداری، مدرکات حواس، سایر قوا مخصوصاً متخیله را مشغول می کند و از فعالیت خاص آنها باز می دارد. اما در هنگام خواب، عقل و متخیله از ورود متوالی مدرکات حسی آزاد می شوند. این فراغت، عقل را برای اتصال به مبادی عالی و عقل فعال مستعد می کند و پس از اتصال با آن علوم را دریافت می کند و متخیله نیز مدرکات به دست آمده را به صور خیالی مناسبی تبدیل و ترجمه می کند، سپس این صور پدید آمده در اختیار حس مشترک قرار گرفته و رؤیت می شوند؛ به این فرایند رؤیا گویند. (همان: ۱۱۳-۱۰۳).

این تلقی و تعریف از رؤیا، فقط شامل رؤیاهای صادقه می شود که عقل و قوه خیال به مبادی عالیّه متصل میشود و مدرکاتی حاصل می کند.

ج) نسبت رؤیای صادقه و وحی رسالی از نسب چهارگانه منطقی

نسبت وحی رسالی و رؤیای صادقه از نسب چهارگانه مفاهیم کلی، عموم و خصوص من وجه است. به این توضیح که، رؤیا یا صادقه است؛ یعنی از واقعه و حقیقتی خارج از حالات نفسانی شخص خبر می دهد یا غیر صادقه است؛ که خود دو نوع است، اول رؤیایی که اصلاً معنا ندارد یا معنای آن مربوط به حالات روانی است. اگر از سنخ رؤیای صادقه باشد، این رؤیای صادقه یا وحی رسالی است یا خیر. از سوی دیگر وحی رسالی هم گاهی در رؤیا اتفاق می افتد و گاهی در بیداری. بنابر این بین وحی رسالی و رؤیای صادقه از نسبت های چهارگانه منطقی، عموم و خصوص من وجه برقرار است. در این نوشته وقتی از وحی سخن می گوئیم منظور وحی رسالی است مگر آنکه قرینه ای بیاوریم که مقصود از وحی، وحی به معنای عام باشد. همچنین منظور از رؤیای صادقه، رؤیای صادقه غیر وحیانی است مگر آن که با قرینه ای مقصود خود را معین کرده باشیم.

۵. تشابهات رؤیاشناسی و وحی شناسی فارابی

۱.۵ ارتباط با عقل فعال

وحی رسالی و رؤیای صادقه غیر وحیانی، دو جلوه از جلوه های روحی است که به تعبیر فارابی در فص ۲۸ فصوص الحکمه، از جواهر عالم امر است (آشتیانی، ۱۳۸۹: ۳۴). از این دو طریق معارفی در اختیار نبی و رؤیابین قرار می گیرد. این معارف بر اساس مشاهده و تجربه جهان اطراف و یا تأملات عقلی حاصل نشده است، پس از منبع اطلاعاتی دیگری دریافت شده است که خود واجد این اطلاعات است. این مقدمات به صورت طبیعی پرسشی را در مقابل فیلسوفانی همچون فارابی قرار می دهد که کدام قوه از قوای نفس در این دریافت حضور دارند و نفس به کدام منبع اطلاعاتی مرتبط شده است. فیلسوفان اسلامی در تبیین این مسائل که مبتنی بر نفس شناسی و شناخت عوالم هستی است، بر اساس چارچوب فکری ای که از فلسفه یونان و متون دینی مدد می گیرد، بهره می برند. در نظام فکری فارابی، نفس دارای قوای متعددی همچون: عقل، وهم، قوه متخیله، حس، ... است.^۱ از سوی دیگر هستی سلسله مراتبی دارد که از علت اولی آغاز می شود و پس از طی

نسبت وحی رسالی و رؤیای صادقۀ غیروحیانی ... (نادر شکراللهی و دیگران) ۱۶۷

مراتب عقول به عالم طبیعت می‌رسد. مراتب مافوق، علت مراتب پایین‌تر هستند. از سوی دیگر قوه عقل در نفس انسانی مراتبی دارد که از عقل هیولانی آغاز می‌شود و تا عقل مستفاد ارتقاء می‌یابد. از سوی دیگر عوامل ماوراءطبیعت دارای سلسله عقولی است که از عقل اول که بالاترین مرتبه عقل است آغاز می‌شود و به پایین‌ترین مرتبه آن که عقل فعال است می‌رسد. این عقل فعال واسطه فیض مراتب بالاتر از خود و عالم طبیعت است.

فارابی همچون دیگر متفکران اسلامی، هر نوع ادارکی، اعم از وحی رسالی، رؤیای صادقۀ فلسفه^۹، را محصول ارتباط با ماوراء طبیعت می‌داند. گاهی مبدأ وحی را موجود اول و یا عقل کلی می‌داند. (دینانی، ۱۳۹۰: ۱۲۰). اما گاهی به علت قریب اشاره می‌کند و وحی را محصول القای الهی به واسطه عقل فعال به نفس بشری می‌داند. عقل فعال^{۱۰} نسبت به عقل منفعل (عقل هیولانی) همچون نسبت خورشید به چشم است. (فارابی، ۱۹۹۵: ۹۸؛ و ۱۰۷) فارابی هنگامی که به تعریف وحی رسالی می‌پردازد به همین نقش عقل فعال تصریح می‌کند که: وحی رسالی افاضه علوم و معارف از عقل فعال به عقل منفعل به واسطه عقل مستفاد است. (فارابی ۱۹۹۶م: ۸۸-۸۹). او در جای دیگری هم می‌نویسد که عقل فعال بر سه قوه از قوای نفس ناطقه تأثیر می‌گذارد تا وحی رخ دهد: عقل نظری، عقل عملی و قوه متخیله. وجه تمایز فیلسوف و نبی هم، همین بکارگیری قوه متخیله است، زیرا ارتباط عقل نظری و عملی به عقل فعال هم در فیلسوف وجود دارد و هم نبی. (همو، ۱۹۹۵ م: ۱۲۱).^{۱۱}

همین ارتباط در رؤیاهای صادقۀ غیروحیانی نیز وجود دارد. فارابی در کتاب "آراء اهل مدینه الفاضله" در فصل ۲۴ که از سبب رؤیا سخن می‌گوید و از انواع تأثیرپذیری قوه خیال از قوای نفس بحث می‌کند، در بخشی از این فصل می‌نویسد: امور مربوط به جزئیات را عقل فعال در خواب و رؤیاهای صادقۀ به قوه متخیله می‌دهد، و همچنین امور معقول (کلیات) را در اختیار این قوه قرار می‌دهد. قوه متخیله این امور معقول را به صورت مستقیم و صریح نمی‌پذیرد بلکه با محاکات^{۱۲} قبول می‌کند.^{۱۳} (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۸)

۲.۵ نقش قوه تخیل

دومین تشابه بین وحی رسالی و رؤیای صادقۀ غیروحیانی، اشتراک در حضور قوه تخیل در این دو نوع ارتباط با عقل فعال است. در بند پیشین آمد که ارتباط عقل فعال، در وحی، با

سه قوه از قوای نفس است: عقل نظری، عقل عملی و قوه متخیله. (فارابی ۱۹۹۵م: ۱۲۱). فارابی با تصریح بیشتری در فصل ۲۵ "آراء اهل المدینه الفاضله" که مختص به وحی و رؤیت ملک است، به نقش قوه تخیل می‌پردازد.^{۱۴} بر همین اساس دو نوع معرفت یا دو جنبه معرفت از یک حقیقت نصیب نبی می‌شود، معرفت عقلی (معقولات) و معرفت متخیل که تمثلی از حقایق عقلانی است.

همین مطلب در مورد رؤیاها هم صادق است. (همان: ۱۰۸). نقش قوه تخیل در این دو مورد، حکایت‌گری (محاکات) است. فارابی به تفصیل در فصل ۲۴ کتاب "آراء اهل المدینه الفاضله"، محاکات را که خصوصیت انحصاری قوه تخیل است توضیح می‌دهد. (همان: ۱۰۴-۱۰۷) محاکات به معنای آن است که یا حقیقت بی‌صورت را با تصرفاتی در قالب یک صورت مناسب با آن قرار می‌دهد و در آن قالب آن را مشاهده می‌کند، یا یک حقیقت دارای صورت و محسوس جزئی را در قالب محسوس دیگری که مناسب آن است صورت‌بندی می‌کند. در مورد اول می‌توان به تمثیل جبرئیل به صورت دحیه کلبی اشاره کرد و در مورد دوم تمثیل عروسی در قالب عزا یا بالعکس در خواب برای شخص رؤیابین قابل طرح است.

نکته‌ای که در اینجا لازم است ذکر شود آن است که گاهی ادعا شده است که فارابی در بحث رؤیا و وحی، به خلاف ارسطو توانست عالم خیال را اثبات کند و بر اساس آن قدمی در تبیین این دو پدیده فراتر از ارسطو بردارد، (رک: حداد، بیدهندی، ۱۳۹۲: ۵۶) چنین قرینه و شاهدی در کلام فارابی دیده نمی‌شود که به او به عالم خیال معتقد باشد. آنچه در کلام اوست همان کارکرد قوه تخیل است که توضیح دادیم.

۳.۵ معلومات متخیل جزئی و معقولات

در نگاه فارابی، همچنان که دریافت‌های وحیانی شامل معقولات و امور محسوس جزئی می‌شود در رؤیا هم این دو نوع معرفت رخ می‌دهد، هر چند از نظر او اکثریت دریافت‌های رؤیایی ادراکات جزئی است: «فأما التي في النوم فأكثرها الجزئيات، و أما المعقولات فقليله. تستطيع المخيلة أيضا أن تتصل بالعقل الفعّال إذا قويت، و تتلقى منه الجزئيات و المعقولات و يحصل لها ذلك بلا رويه، في حين يحصل للناطقه بالرويه. (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۸).

۴.۵ غیر تعلیمی/غیر تأملی

معلوماتی که برای انسان حاصل می‌شود، هر چند همه با ارتباط با مبادی عالیه و عقل فعال حاصل می‌شود، اما راه ارتباط با مبادی عالیه، دو راه است؛ اول آموزش و تأملات عقلی و دریافت‌های حسی، و راه دوم ارتباط بدون تأمل و تفکر است که فارابی از آن تعبیر به "بلا رویه" می‌کند. (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۸).

نه وحی و نه رؤیای صادقه محصول تفکر و آموزش معلم نیست. این اشتراک باعث می‌شود که این دو مقوله؛ یعنی وحی و رؤیای صادقه از دانش‌های معمول که محصول تأمل و تفکر هستند، متمایز شوند^{۱۵} هرچند ارتباط با عقل فعال در هر نوع از معرفت اتفاق می‌افتد.

۵.۵ وحی و تعبیر

هم در وحی هم در رؤیایها از جمله رؤیای صادقه، همچنان که گذشت، نقش قوه تخیل برجسته است. کار قوه تخیل، حکایتگری است. در حکایتگری، حقیقت بی‌صورت به صورت محسوس جلوه‌گر می‌شود، یا حقیقتی محسوس به صورت محسوس دیگر متجلی می‌شود. در هر دو حال، برای دریافت معنای واقعی این صورت‌ها، باید تعبیر یا تأویل صورت گیرد، که از این ظاهر عبور شود و به آن حقیقتی که این صورت از آن حکایت می‌کند دست یابیم. این نسبت تعبیر در رؤیایها و تأویل در آیات قرآنی در فیلسوفان بعد از فارابی، همچون ابن‌سینا و شیخ اشراق، هم بیشتر مورد تأکید و تصریح قرار گرفت. (انواری، اسمعیلی اردکانی، ۱۳۹۵)

نتیجه این که این پنج وجه مشترک بین رؤیای صادقه غیروحیانی و وحی رسالی در کلام فارابی قابل استقصاء است. و همین مشترکات اجازه بهره‌بردن از شناخت یکی برای دیگری را فراهم می‌کند. اما این سکه روی دیگری دارد که در بندهای آتی به آن می‌پردازیم.

۶. تمایزات

اما بین وحی رسالی و رؤیاهای صادقه، تمایزاتی وجود دارد، که عبارت است از: قوه قدسیه، قدرت بالای تخیل نبی، عقل مستفاد نبی، مصونیت از خطای وحی رسالی، و از سوی دیگر تنوع رؤیاها که بخش کوچکی از آن رؤیای صادقه است.

۱.۶ قوه قدسیه

وحی رسالی که نصیب انبیاء الهی است، محصول ارتباط قوه‌ای در نفس انبیاء است که آن را قوه قدسیه نامیده‌اند، که این خصوصیت برای کسی که رؤیاهای صادقه غیرو حیانی می‌بینند ذکر نشده است. این قوه قدسیه نه تنها در دریافت وحی حضور دارد بلکه نفس نبی را دارای قدرتی می‌کند که بتواند در عالم طبیعت هم تصرف کند. فارابی در فص ۳۰^{۱۶} از فصوص الحکمه^{۱۷} سه خصوصیت برای قوه قدسیه ذکر می‌کند: اول این که غریزه^{۱۸} عالم خلق اکبر - هستی - رام او است، چنانکه غریزه عالم خلق اصغر - منظور عالم انسانی - رام روح انسان‌های غیر نبی است. دوم این که می‌تواند معجزاتی خارج از حیل و عادات بیاورد. و سوم این که این قوه قدسی همچون آینه ای است که مکتوبات لوح محفوظ و ذوات ملائکه‌ای که رسولان (پیامرسانان وحی) هستند، در آن نقش می‌بندد و مانعی برای این انتقال وجود ندارد. فارابی ثمره این خصوصیت سوم را آن می‌داند که انبیاء می‌توانند آن پیام الهی را به مردم برسانند، که اشاره‌ای است به عصمت در تلقی وحی که در ادراکات دیگر انسانی این عصمت وجود ندارد و اوهم می‌تواند در انواع دیگر معرفت از جمله رؤیا نقش بازی کند.

این قوه قدسیه در رؤیاهای صادقه انسان‌های معمولی حضور ندارد و به تبع آن این توانمندیهای سه‌گانه در صاحبان رؤیاهای صادقه دیده نمی‌شود.

۲.۶ عقل مستفاد

فارابی در توضیح وحی - همچنان که قبلاً آوردیم - می‌نویسد: وحی رسالی افاضه علوم و معارف از عقل فعال به عقل منفعل به واسطه عقل مستفاد است.^{۱۹} (فارابی ۱۹۹۶م: ۸۸-۸۹؛ همو، ۱۹۹۵: ۱۲۰). عقل مستفاد عقلی است که همه معقولات در آن به فعلیت رسیده است.

(همان) مسلم است که این مرتبه در رؤیاهای صادقۀ غیر وحیانی که برای انسان‌های معمول اتفاق می‌افتد وجود ندارد. رؤیاهای صادقۀ گاهی نصیب بعضی از انسان‌هایی می‌شود که از معلومات عقلی بهره‌چندانی ندارند.

۳.۶ تفاوت خیال نبی و خیال رؤیابین

قوة تخیل نبی و رؤیابین هر دو حکایتگرند. اما تفاوت‌هایی بین این دو تخیل وجود دارد. دو تفاوت در قوة تخیل نبی و قوه تخیل انسانهای معمول از نظر فارابی وجود دارد. تفاوت اول در مرتبه و توان قوه تخیل نبی است. فارابی در فصل ۲۵ " آراء اهل المدینه" در بخشی از تعریف وحی می‌نویسد: نبی واجد قوه متخیله‌ای در نهایت کمال است آنچنان که اگر محسوساتی دایما از خارج بر او وارد شوند، کاملاً به خود مشغول ندارد و بر آن استیلا نیابد و نیز قوه ناطقه کاملاً آن را در اختیار خود نگیرد، بلکه در عین اشتغال به این دو، همچنان فراختی برای انجام امور خویش داشته باشد. در این هنگام نفس پیامبر به مدد متخیله خویش با عقل فعال ارتباط برقرار کرده و به واسطه امور محسوس از آنچه از عقل فعال به او رسیده حکایتگری می‌کند. (همان: ۱۰۹) بر همین اساس انبیاء در بیداری هم می‌توانند این ارتباط با عوالم بالا را برقرار کنند به خلاف قوة تخیل در نفوس معمول که چنین توانی ندارند و هنگام بیداری واردات حواس یا قوه ناطقه آن را مشغول می‌کند و در رؤیا هم گاهی قوای دیگر نفس تأثیراتی بر این قوه دارد و می‌تواند آن را مشغول کند و مانع ارتباط با مبادی عالیه شود.

تفاوت دوم این است که حکایتگری قوه خیال در رؤیا بسیار متنوع است که حکایتگری در رؤیای صادقۀ غیر وحیانی یک نوع از این انواع است، به خلاف حکایتگری در وحی رسالی که به دلیل این که صرفاً مبادی عالیه منشأ وحی هستند نه عامل دیگر، قوه تخیل در اختیار قوای دیگر نبی مانند مزاج و قوای نزوعیه ... نیست. قوه تخیل در حالت معمول - نه حالت وحیانی - دو کار عمده دارد. گاهی آنچه را که برای او ارسال شده است به همان شکل می‌پذیرد، مانند دریافت صورتهای حسی که حواس در بیداری برای او ارسال می‌کنند. اما گاهی حکایتگری می‌کند. این حکایتگری چند حالت دارد. در حالت معمول گاهی آنچه را که با حواس دریافت کرده است، ترکیب می‌کند و تصویر جدیدی می‌سازد. گاهی حکایتگر قوه نزوعیه، یا در خدمت مزاج قرار می‌گیرد که متناسب با مزاج سرد و سودایی و

گرم... صورت‌های مناسبی تولید می‌کند. گاهی این قوه با مدرکاتی مواجه می‌شود که مناسب جوهر او که دریافت امور صورت‌دار (محسوس) است، نیست، مانند معقولات، در این موارد هم این قوه، صورتگری می‌کند و این معقولات را در قالب محسوسات شکل می‌دهد. لذا اگر قوه ناطقه اموری را به او بدهد، آنگونه که ناطقه آن را درک می‌کند، قوه تخیل به شکل اصلی آن را درک نمی‌کند بلکه آن را در قالب محسوسات محاکات می‌کند. (فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۴-۱۰۷)

از نظر فارابی این تنوع عوامل تأثیرگذار بر قوه تخیل رؤیابین، در تخیل نبی هنگام وحی رسالی، دیده نمی‌شود.

بر این اساس هر چند اطلاق نام قوه تخیل بر تخیل نبی و رؤیابین، از مقوله مشترک لفظی نیست، اما از سنخ مشترک معنوی تشکیکی است که بیان‌کننده مراتب مختلف یک حقیقت مشترک است. همین مطلب در باب ارتباط با عقل فعال هم مطرح است. این تفاوت دقیقاً همانند همان مراتب مختلف نور است که درجات مختلفی دارد که هر کدام از مراتب احکام خاص خود را دارد در عین این که در بعضی از احکام مشترک هستند.

۴.۶ رؤیای کاذب و صادق

از تمایزات مهم بین وحی و رؤیا آن است که وحی رسالی به دلیل عقلی و نقلی (قرآن سوره جن، آیه ۵۲ و ۵۳) نمی‌تواند با خطا همراه باشد. ادله‌ای که در عصمت در تلقی وحی ارائه شده است ناظر به این مقام است. همچنان که پیش از این آوردیم، فارابی در فص ۳۰ از فصوص الحکمه که سه خصوصیت برای قوه قدسیه نبی ذکر می‌کند، یکی از آن موارد آینه‌وارگی این قوه نسبت به مکتوبات لوح محفوظ و ذات ملائکه است و هیچ مانعی برای این انتقاش وجود ندارد. این کلام فارابی دلالت بر عصمت در تلقی وحی دارد. اما رؤیا انواع مختلفی دارد که یک نوع آن رؤیای صادقه است و انواع دیگر رؤیا یا محصول مزاج است و یا توهمات شیطانی و باطل است. تفکیک و تمایز بین انواع رؤیا اولین قدمی است که باید برای درک معنای رؤیای صادقه برداشته شود. چنین تفکیکی در وحی رسالی نیاز نیست.

فارابی رؤیا را به دو نوع تقسیم می‌کند: کاذب و صادق. علت کذب و صدق آن را «قابل» رؤیا یعنی نفس می‌داند. آنجا که به هنگام خواب، قوه متخیله استیلا می‌یابد.

نسبت وحی رسالی و رؤیای صادقۀ غیروحیانی ... (نادر شکراللهی و دیگران) ۱۷۳

فارابی (۱۴۱۳م: ۳۹۵). بعضی از شارحان فصوص الحکمه، یک علت این کاذب شدن رؤیا را آن می‌دانند که قوه متخیله در رؤیا دخل و تصرف کرده، چرا که همه شبیه‌سازی‌های قوه متخیله از جانب عالم ملکوت صورت نمی‌گیرد. بلکه بیشتر این شبیه‌سازی‌ها از اموری که به طبیعت فرد نزدیک است نشأت می‌گیرد. (حسن‌زاده، ۱۳۸۱: ۱۷۸).

فارابی در جای دیگری هم می‌نویسد: در صورت وابستگی نفس به ماده، (نفس) آمادگی پذیرش هر گونه فساد مزاج و نابودی ترکیب و غلبه برخی اخلاط بر بعضی دیگر و در نتیجه تشویش و پراکندگی می‌یابد. در این صورت رؤیا کاذب خواهد بود. (همان ۱۹۹۶م: ۱۸-۱۹).

۵.۶. تمثیل مستقیم و تمثیل مناسب

در تمثلاتی که برای پیامبران رخ می‌دهد صورت، مناسب واقعیت اصلی است یا به تعبیر دیگر صورت تمثلی، مرتبه‌ای از همان واقعیت است. اما در رؤیا انواعی از تناسب را ممکن است قوه تخیل بوجود آورد حتی نسبت تضاد. یکی از شارحان فارابی به این موضوع اشاره کرده است: مردم گاه در عالم رؤیا، ضد واقع را می‌بینند مانند این که غم را بصورت شادی یا بالعکس، و مال دنیا را بصورت نجاست و مرگ نزدیکان را بصورت افتادن دندان ببینند و تمیز نمی‌دهند که این دریافت‌ها از عالم غیب است یا اوهام نفسانی خودشان. اما انبیا آنچه می‌بینند خالص است. (حسن‌زاده ۱۳۷۵: ۱۹۵).

۷. تحلیل و نتیجه‌گیری

در پاسخ به پرسش آغازین که آیا نسبت وحی رسالی و رؤیای صادقۀ غیروحیانی در اندیشه فارابی، این اجازه را به محققان می‌دهد که این دو را در یک مقوله قرار دهند و به عینیت و یا هم‌خانوادگی این دو رأی دهند و بر همین اساس برای شناخت یکی از دیگری مدد بگیرند، چند نکته از مباحث گذشته حاصل می‌شود:

نکته اول: وحی رسالی و رؤیای صادقۀ غیروحیانی در عرض یکدیگر قرار نمی‌گیرند بلکه وحی رسالی با رؤیای صادقۀ غیروحیانی در عرض هم هستند، زیرا بعضی از وحی‌های رسالی در رؤیا رخ داده است.

نکته دوم این که، همچنان که در مقدمه اشاره شد، مقصود این نوشته تحلیل وحی - شناسی فارابی بر اساس رؤیاشناسی یا بالعکس نیست، بلکه بررسی امکان شناخت یکی بر اساس دیگری است به دلیل تشابهات و تمایزات این دو مقوله در نگاه یکی از فیلسوفان تأثیرگذار تاریخ تفکر اسلامی؛ یعنی فارابی.

نکته سوم این که تشابهاتی بین وحی رسالی و دیگر ادراکات بشری از جمله رؤیای صادقه غیرو حیانی در نگاه فارابی دیده می شود و بر این اساس می توان این دو؛ یعنی وحی رسالی و رؤیای صادقه را در یک خانواده و ذیل یک مقوله قرار داد. تشابهات عبارتند از:

الف: هم وحی رسالی و هم رؤیای صادقه غیر و حیانی، ارتباطاتی با ماوراءطبیعت؛ یعنی عقل فعال است.

ب: در هر دو نوع از این ارتباط با ماوراءطبیعت، معلومات معقول کلی و معلومات جزئی دریافت می شود.

ج: قوه تخیل در هر دو حضور دارد. پس در هر دو نوع از ارتباط حکایتگری این قوه دیده می شود، حکایتگری به معنای نمایش دادن یک واقعیت به صورت دیگر وجود دارد.

د: بر همین اساس بحث تعبیر(تأویل) در هر دو قابل طرح است.

ه: همچنین هر دو نوع ارتباط و به تبع آن معرفت حاصل از این ارتباط، غیر ارادی است که بر اثر آموزش و تفکر به دست نیامده است.

نکته چهارم، تمایزات این دو است. هر چند تشابهات زیادی بین این دو مقوله در اندیشه فارابی دیده می شود اما تمایزات اساسی هم وجود دارد که مانع یکسان‌نگاری مطلق این دو می شود:

الف: ارتباط عقل نبی با عقل فعال به واسطه عقل مستفاد است که همه معقولات در آن به فعلیت رسیده است. عقلی با این توانایی در رؤیابین وجود ندارد.

ب: دوم این که قوه تخیل نبی در بالاترین مرتبه تخیل است که هیچیک از قوای دیگر نمی تواند مانع ارتباط آن با مبادی عالیه شود، به خلاف قوه تخیل انسانهای عادی(غیر نبی) که انواعی از موانع، همچون دریافت‌های حسی و همچنین فعالیت‌های قوه ناطقه در بیداری مانع ارتباط این قوه با مبادی عالیه هستند. همچنان که واردات قوای دیگر همچون نزوعیه و

مزاج.. در رؤیا می‌تواند مانع ارتباط با مبادی عالیه شود و این قوا می‌تواند قوهٔ تخیل را به خدمت خود بگیرد.

ج: طبیعی است که قوهٔ تخیل نبی- طبق مبنای فارابی- از کارکرد صحیح خود که صورت‌گری حقایق بی‌صورت و یا حکایت‌گری یک حقیقت در قالب دیگر است، منحرف نمی‌شود و دچار اختلال نمی‌شود به خلاف قوهٔ تخیل انسان‌های عادی که تحت تأثیر عوامل دیگر از کارکرد خود به درجات متفاوت انحراف می‌تواند بیابد و نسبت حقیقت صورت‌بندی شده و صورت آن، دچار اختلال شود و ارتباط ضعیف شود.

نکته پنجم این که آن تشابهات و این تمایزات که بین این دو مقوله، در کلام فارابی دیده می‌شود، می‌تواند شرحی فلسفی از فارابی برای روایاتی باشد که رؤیای صادقۀ، یا مبشره را ادامه و استمرار نبوت می‌داند و نسبت یک به چهل و یا یک به هفتاد بین رؤیای صادقۀ غیروحیانی و وحی رسالی برقرار می‌کنند، که در این شرح فلسفی، عقل فعال جای ملک وحی می‌نشیند، و بحث تأویل و تعبیر که در آیات الهی در مورد وحی و رؤیا آمده است، زمینه را برای حضور قوهٔ تخیل در تحلیلی فلسفی می‌گشاید.

نتیجۀ کلی که از نکات چهارگانهٔ فوق به دست می‌آید آن است که در پاسخ به پرسش آغازین این نوشته که آیا می‌توان از شناخت وحی رسالی برای شناخت رؤیای صادقۀ غیروحیانی کمک گرفت یا این راه بسته است، باید گفت که بلی و خیر. جنبه مثبت این پاسخ از آن جهت است که تشابهات این دو، تشابهات بسیار مهمی است که هم تحلیل فلسفی متفکری مانند فارابی آن را نشان داده است و هم متون دینی آن را تأیید می‌کند. پس شناخت هر کدام کمکی است برای شناخت جزئی از دیگری. اما راه بر یکسان‌انگاری و اینهمانی بسته است، زیرا تمایز تشکیکی این دو باعث می‌شود که هر چند مجاز باشیم که این دو را در یک مقوله قرار دهیم اما هر کدام احکام مختص به خود داشته و متفاوت از دیگری باشد، همچون مراتب مختلف نور که در طول موج‌های متفاوت، ویژگی‌های متفاوتی دارند.

نتیجۀ کاربردی‌ای که از این مسیر به دست می‌آید آن است که راه تحقیق شناخت رؤیا بر اساس وحی و بالعکس می‌تواند در دستورکار مراکز تحقیقاتی قرار گیرد و این ظرفیت نباید غفلت کرد. اما چند نکتهٔ مهم باید در این مسیر مورد توجه قرار گیرد:

۱. هنوز از رؤیای صادقه تلقی روشنی وجود ندارد. بر این اساس با دانش موجود از رؤیای صادقه در محافل تحقیقات دینی، امید چندانی برای شناخت وحی رسالی بر اساس رؤیای صادقه نمی‌توان داشت. حتی می‌توان گفت که در فضای تفکر اسلامی و یا به طور عام‌تر در فضای مباحث دینی؛ اعم از اسلامی و غیر اسلامی، شناخت ما از وحی رسالی بیش از رؤیای صادقه است. این به آن دلیل است که متفکران در ادیان و حیانی به دلیل جایگاه حساس وحی در این نوع ادیان، بخشی از مشغله فکری خود را به شناخت این نوع از ارتباط با غیب اختصاص داده بودند، اما چنین حساسیتی برای رؤیا وجود نداشت و حتی با بیان این که رؤیا حجت نیست، تأمل بر رؤیا را ضروری نمی‌دانستند و حداکثر با اشاره‌ای از کنار آن می‌گذشتند.

۲. نه تنها شناخت از رؤیای صادقه در فضای تفکر دینی از ادبیات فربه‌ای بهره‌مند نیست بلکه قدم اول در این مسیر؛ یعنی شناخت رؤیا به صورت کلی و تمایز انواع رؤیا از یکدیگر و تشخیص رؤیای صادق از غیر صادق هم، هنوز برداشته نشده است. رؤیاشناسی در دوره جدید به روانکاوان و روانشناسان و عصب‌شناسان واگذار شده است که بسیاری از آنان بر اساس فیزیکیالیسم و طبیعت‌گرایی که از مبانی علم جدید است، آن نگاه سستی به رؤیا را ندارند.

در انتها تذکر این نکته لازم است که آنچه این نوشته به دنبال آن بود نگاه یکی از فیلسوفان برجسته اسلامی که تأثیر ماندگاری بر فیلسوفان بعد از خود داشت، به دو جلوه از جلوه‌های روح انسانی؛ یعنی وحی رسالی و رؤیای صادقه بود. تا از سویی استبعاد بهره‌بردن از شناخت یکی برای دیگری کاهش یابد و از سویی به دلیل تمایزات این دو خطر یکسان-انگاری تذکر داده شود. پس بررسی درستی یا نادرستی تلقی فارابی در تحلیل از وحی رسالی و رؤیای صادقه و همچنین توضیح این که آیا تبیین او از مسأله وحی می‌تواند همه انواع وحی رسالی را توضیح دهد یا خیر، مقصود این نوشته نبود.

پی‌نوشت‌ها

۱. البته بعد از تحقیقاتی تفصیلی است که مشخص می‌شود این نگاه ابتدایی تا چه مقدار دقیق بوده است.

۲. مطالبی که دکتر سروش در سایت خود با عنوان "محمد رؤیای محمد، (محمد(ص) راوی رؤیاهای رسولانه" نوشتند و بعد از آن در کتاب: کلام محمد، رؤیای محمد، (۱۳۹۷) چاپ کردند، بر این پیش فرض تکیه داشت که اگر بتوان اثبات کرد که وحی نوعی رؤیاست پس راه برای شناخت آن هموار شده است. احتمالاً این پیش فرض خود مبتنی بر فرض دیگری است که شناخت رؤیا از آن جهت در دسترس تر از وحی است که رؤیا امری همگانی و در اختیار معمول بشر است. اما این پیش فرضها درست نیست، زیرا، همانطور که در متن اشاره کردیم، ما هنوز از رؤیا هم اطلاع دقیقی نداریم و بلکه نظریات در باب وحی بسیار متنوع تر است و متفکران اسلامی بیش از رؤیا به وحی شناسی پرداخته‌اند و رؤیای پژوهان جدید هم که اساساً شأن رؤیا را بسیار تنزل داده‌اند و به آرزوهای برآورده نشده و یا فعالیت‌های عصبی غیر هدفمند تحویل برده‌اند. بر این اساس نه رؤیاشناسی متفکران گذشته اسلامی چندان عمیق بود که به کار وحی شناسی مدد برساند و نه رؤیاشناسی معاصران در جهتی است که به وحی شناسی اسلامی مددی برساند. نقدهای خوبی هم که بر آن مقالات نوشته شده است، (رک: آرین نژاد، و دیگران، ۱۴۰۰؛ یعقوبیان، ۱۳۹۴؛ نجاتی، ۱۳۹۳؛ صادقی و دیگران، ۱۳۹۶؛ ساجدی، ۱۳۹۴؛ ...) به این نکته اساسی نپرداختند و بیشتر به انکار و تضعیف رؤیایی بودن وحی اشاره کردند.

۳. از آن جهت قید "از نظر قرآن پژوهان" را آوردیم که در قرآن کریم در همه این موارد کلمه وحی بکار رفته است. تلقی قرآن پژوهان گویا این است که معنای لغوی وحی؛ در همه موارد به عنوان جنس یا نوع (در اصطلاح منطقی) حضور دارد و هر کدام از این موارد؛ به اشاره سخن گفتن حضرت یحیی(ع)، هدایت غریزی... نوع از آن جنس یا صنفی از یک نوع هستند. این تلقی در جای خود نیاز به بررسی مستقل دارد.

۴. به انواع رؤیا در اواخر مقاله اشاره می‌کنیم.

۵. در روایتی آمده است: اول ما بدء به رسول الله من الوحی الرویاء الصادقه. (ابن شهر آشوب مازندرانی، ۱۳۷۹، ۱: ۴۵).

۶. عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ عَنِ النَّبِيِّ صَلَّى قَالَ: أَلَا إِنَّهُ لَمْ يَبْقَ مِنْ مُبَشِّرَاتِ النَّبِيِّ إِلَّا الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ يَرَاهَا الْمُسْلِمُ أَوْ تُرَى لَهُ. (نسائی، ۱۴۱۱ ه. ق.؛ ۱؛ ۲۱۸).

۷. وَ عَنْ أَبِي الطُّفَيْلِ عَنْهُ صَلَّى قَالَ: لَا نُبُوءَةَ بَعْدِي إِلَّا الْمُبَشِّرَاتُ قِيلَ يَا رَسُولَ اللَّهِ وَمَا الْمُبَشِّرَاتُ قَالَ الرُّؤْيَا الصَّالِحَةُ (مجلسی، ۱۴۰۴ ق. ۵۸؛ ۱۹۲).

۸. از فص ۲۸ تا ۵۰ از فصوص الحکمه^۱، مباحث نفس و قوای نفس مطرح است.

۹. «انسان استکمل عقله و متخیلاته. و العقل المستکمل هو العقل المستفاد، و العقل المستفاد هو العقل الذى حصل على جميع المعقولات. و متى غدا العقل مستفادا استطاع أن يتصل بالعقل الفعال، و أصبح فيلسوفا» (فارابی: ۱۹۹۵م: ۱۳).

۱۰. فارابی در اینجا از اصطلاح عقل فعال استفاده می‌کند که از فلسفه یونانی وام گرفته شده است، اما در فص ۳۱ فصوص الحکمه، از تعبیر دینی "ملائکه" بهره می‌برد. و در آنجا بین روح قدسی و روح نبوی تمایز می‌گذارد و می‌نویسد که روح قدسی با ملائکه در بیداری مخاطبه دارد و روح نبوی در رؤیا با ملائکه معاشرت دارد. (آشتیانی، ۱۳۸۹، ص ۳۵) این تمایز را به احتمال قوی، فارابی از چند روایتی استفاده کرده است که در آن روایات، تمایز بین رسول و نبی و امام بیان شده است. (مجلسی، ۱۴۰۴: ۲۷۰/۱۸) همین تمایز نشان از مراتب تشکیکی ارتباط با مبادی عالیه دارد؛ یعنی حتی انبیاء هم در این ارتباط در یک سطح قرار ندارند و طبیعتا احکام متفاوتی با یکدیگر دارند. در این باب بعدا بیشتر توضیح خواهیم داد.

۱۱.

و إذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقه، و هما النظرية و العملية، ثم في قوته المتخيله، كان هذا الانسان هو الذى يوحى إليه. فيكون الله، عز و جل، يوحى إليه بتوسط العقل الفعال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك و تعالى، إلى العقل الفعال يفيضه العقل الفعال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيله. فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيمًا فيلسوفاً و متفعلًا على التمام و بما يفيض منه إلى قوته المتخيله نبيا منذرا بما سيكون و مخبرا بما هو الآن (عن) الجزئيات، بوجود يعقل فيه الإلهي. فارابی، ۱۹۹۵ م صفحه: ۱۲۱).

۱۲. در باب محاکات بعدا توضیح خواهیم داد.

۱۳.

فيكون ما يعطيه العقل الفعال للقوة المتخيله من الجزئيات، بالمنامات و الرؤيات الصادقه؛ و بما يعطيه من المعقولات التي تقبلها بأن يأخذ محاكاتها مكانها بالكهانات على الأشياء الإلهية. و هذه كلها قد تكون في النوم، و قد تكون في اليقظه إلا أن التي تكون في اليقظه قليله و في الأقل من الناس، (همان: ۱۰۸)

۱۴.

الباب الخامس و العشرون القول في الوحى و رؤيه الملك: و ذلك: أن القوة المتخيله إذا كانت في انسان ما قويه كامله جدا، و كانت المحسوسات الوارده عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها، و لا اخدمتها للقوه الناطقه، بل كان فيها، مع اشتغالها بهذين، فضل كثير تفعل به أيضا أفعالها التي تخصها، و كانت حالها عند اشتغالها بهذين في وقت اليقظه مثل حالها عند تحللها منهما في وقت النوم، و

نسبت وحی رسالی و رؤیای صادقۀ غیروحیانی ... (نادر شکراللهی و دیگران) ۱۷۹

(لما كان) كنبر من هذه التي يعطيها العقل الفعّال، فتتخيّلها القوه المتخيّله بما تحاكيها من المحسوسات المرئيه، فان تلك المتخيّله تعود فترتسم في القوه الحاسه.(فارابی، ۱۹۹۵: ۱۰۹)

۱۵. غزالی در مورد امکان نبوت می نویسد:

دلیل ممکن بودنش وجودش و دلیل وجودش، وجود معارفی در جهان است که هرگز با عقل قابل دستیابی نبوده اند. مثل دانش پزشکی و ستاره شناسی. هر که در این مبحثها به تحقیق بپردازد، می داند که جز الهام و یا توفیق خداوند قابل درک نیستند و راهی به تجربه ندارند. ... با این برهان روشن می شود که برای ادراک اموری که با عقل قابل درک نیستند روشی وجود دارد بنام نبوت. این به آن معنا نیست که نبوت تنها همین باشد بلکه ادراک امور خارج از مقوله عقل یکی از خواص نبوت است. (غزالی، ۱۳۶۰، ۵۳).

۱۶. این فص در نسخه تصحیح شده استاد آشتیانی شماره ۳۰ است (آشتیانی، ۱۳۸۹، ۳۵) و در نسخه استاد حسن زاده آملی ۳۳ است (حسن زاده، ۱۳۷۵: ۱۸۸)

۱۷. در انتساب کتاب فصوص الحکمه به فارابی، به دلیل این که با گرایش حکمت ذوقی نوشته شده است، تردید کرده اند، اما مرحوم جلال الدین آشتیانی در شرحی که بر ۱۸ فص از فصوص الحکمه نوشته اند، (آشتیانی، ۱۳۸۹، ص ۵ به بعد) و استاد حسن زاده هم در شرحی که بر فصوص الحکمه نوشته اند، بر صحت انتساب به فارابی استدلال کرده اند.

۱۸. آقای حسن زاده می نویسد: منظور از "غریزه" سرشت که طبیعت و قوی و هیولای قابل صور است. غریزه عالم خلق یعنی هیولی و غریزه عالم خلق یعنی طبیعت آن. (حسن زاده: ۱۳۷۵: ۱۸۹)

۱۹.

و إذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة، و هما النظرية و العملية، ثم في قوته المتخيّلة، كان هذا الانسان هو الذي يوحى إليه. فيكون الله، عز و جل، يوحى إليه بتوسط العقل الفعّال، فيكون ما يفيض من الله، تبارك و تعالی، إلى العقل الفعّال يفيضه العقل الفعّال إلى عقله المنفعل بتوسط العقل المستفاد، ثم إلى قوته المتخيّلة.(فارابی، ۱۹۹۵: ۱۲۰)

کتابنامه

آرین نژاد، محمدجعفر؛ داوودی، علی اصغر، گازرانی، سعید، (۱۴۰۰)، نقد و تحلیل نظریه رؤیانگاری قرآن و وحی از دیدگاه عبدالکریم سروش و پیامدهای آن بر حوزه ی مطالعات بیداری سیاسی مسلمانان، فصلنامه علمی مطالعات بیداری اسلامی، سال دهم، شماره دوم (پیاپی ۲۰)، تابستان.

- آشتیانی، سیدجلال الدین، (۱۳۸۹) شرح فصوص الحکمه، تحقیق و تصحیح: محمد ملک‌کی، تهران: شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ دوم.
- ابراهیمی دینانی، غلامحسین، رادفر، نجمه السادات، (۱۳۹۰)، تبیین فلسفی وحی از دیدگاه ابونصر فارابی، فصلنامه فلسفه و کلام، آئینه معرفت، دانشگاه شهید بهشتی، زمستان.
- ابن بابویه، محمد بن علی (۱۴۱۳ق). من لا یحضره الفقیه، محقق / مصحح: غفاری، علی اکبر، ناشر: دفتر انتشارات اسلامی وابسته به جامعه مدرسین حوزه علمیه قم
- ابن سینا، محمد بن عبدالله (۱۹۹۳)، الاشارات و التنبیها، مع شرح نصیرالدین طوسی، تحقیق دکتر سلیمان دنیا، القسم الرابع، بیروت، موسسه نعمان.
- ابن سینا، (۱۴۰۰ ق)، رساله فی الفعل و الانفعال و اقسامهما، بخشی از رسائل ابن سینا، قم: انتشارات بیدار.
- ابن شهر آشوب مازندرانی، محمد بن علی (۱۳۷۹). مناقب آل ابی طالب علیهم السلام، ناشر: علامه، مکان چاپ: قم
- انواری، سعید، اسمعیلی اردکانی، فاطمه، (۱۳۹۵)، بررسی ارتباط خواب و تأویل آیات بر مبنای دیدگاه ابن سینا و شیخ اشراق، حکمت معاصر، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، سال هفتم، شماره اول، بهار. صص ۱-۱۷.
- حداد، وحیده، بیدهدی، محمد، (۱۳۹۲)، ماهیت خواب و رؤیا از نگاه فارابی، سهروردی، ابن عربی، فصلنامه اندیشه دینی دانشگاه شیراز، دوره ۱۳، شماره ۴، زمستان، پیاپی ۴۹، صص ۴۹-۶۸
- بخاری، محمد بن اسماعیل، (۱۴۱۰ ه.ق.). صحیح البخاری، ۱۱ جلد، جمهوری مصر العربیه، وزاره الاوقاف، المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، لجنه إحياء كتب السنه - مصر - قاهره، چاپ: ۲.
- حسن زاده آملی، حسن، (۱۳۷۵). نصوص الحکم بر فصوص الحکم، تهران، مرکز نشر فرهنگی رجاء.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد (۱۴۱۲ ه.ق). مفردات ألفاظ القرآن، محقق: داوودی، صفوان عدنان، دار الشامیه، لبنان - بیروت
- ساجدی، ابوالفضل، ساجدی، حامد، (۱۳۹۴)، رؤیا انگاری وحی، نقلی بر آراء دکتر سروش، معرفت کلامی، سال ششم، شماره ۱، صص ۳۱-۵۴.
- سجادی، جعفر، (۱۳۷۵)، فرهنگ علوم فلسفی و کلامی، امیر کبیر، تهران - ایران.
- سجادی، سید جعفر، (۱۳۷۰)، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعبیرات عرفانی، انتشارت طهوری، چاپ اول.
- سروش، عبدالکریم، (۱۳۹۷)، کلام محمد، رؤیای محمد، تهران، صراط.

نسبت وحی رسالی و رؤیای صادقۀ غیروحیانی ... (نادر شکراللهی و دیگران) ۱۸۱

- سهروردی، شهاب‌الدین، (۱۳۸۰)، التلویحات، مجموعه مصنفات شیخ اشراق، جلد ۱، تصحیح هانری کربن، تهران: پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی.
- صادقی، هادی، حبیبی سی سرا، مرتضی، علیمردی، محمد مهدی (۱۳۹۶)، وحی و رؤیا، بررسی و نقد تئوری رؤیای رسولانه، آئین حکمت، سال نهم، شماره ۳۱، صص ۲۹-۵۲.
- غزالی، ابوحامد، (۱۳۶۰)، شک و شناخت (ترجمه المنقذ من الضلال)، ترجمه صادق آئینه‌وند، موسسه انتشارات امیرکبیر، تهران.
- فارابی، ابو نصر (۱۹۹۵)، «آراء اهل المدينة الفاضلة و مضاداتها»: مقدمه و شرح و تعلیق از دکتر علی بو ملحم بیروت - مکتبة الهلال
- فارابی، ابو نصر (۱۹۹۶)، «السیاسة»، مقدمه و شرح از دکتر علی بو ملحم، بیروت - مکتبة الهلال.
- فارابی، محمد بن محمد، (۱۴۱۳). کتاب التعلیقات (فارابی) (الأعمال الفلسفیه). لبنان - بیروت، دار المناهل.
- فارابی، محمد بن محمد، (۱۳۸۱). شرح فصوص (للغازانی) (فصوص الحکمة و شرحه)، انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران .
- مجلسی، محمدباقر بن محمدتقی، (۱۴۰۴)، بحار الأنوار، مجلدات ۱۱۰، بیروت، مؤسسه الوفاء.
- محمدزاده حقیقی، عرفانه، رحیمیان، سعید، (۱۳۹۵) پژوهش‌های فلسفی - کلامی، سال هیجدهم، شماره یکم، پاییز، شماره پیاپی ۶۹، صص ۵-۲۵.
- معرفت، محمدهادی، (۱۳۸۵)، تاریخ قرآن، سازمان سمت، تهران، چ هشتم.
- ملازاده، محمدهادی، (۱۳۸۸)، وحی از نظر فارابی و ابن‌سینا، فصلنامه علمی-پژوهشی دانشگاه قم، سال دهم، شماره چهارم، صص ۲۴۵-۲۶۰.
- ملایری، موسی، (۱۳۸۴)، تبیین فلسفی وحی از فارابی تا ملاصدرا، قم: کتاب طه.
- نجاتی، محمد، (۱۳۹۳)، رؤیاناگاری وحی، لوازم و پیامدها، عقل و دین، موسسه نورالثقلین، سال ششم، شماره ۱۱، صص ۱۲۹-۱۶۰.
- نسائی، احمد بن علی، (۱۴۱۱ ه.ق.). السنن الکبری، ۷ جلد، دار الکتب العلمیه، منشورات محمد علی بیضون - لبنان - بیروت
- یعقوبیان، محمدحسن، (۱۳۹۴) نقد و بررسی روایت رؤیاناگاری قرآن، عقل و دین، موسسه نورالثقلین، سال هفتم، شماره ۱۲، بهار و تابستان.

- payāmadhāyi ān bar ḥawza muṭālī'āt bīdārī siyāsī Musalmānān." *Muṭālī'āt bīdārī Islāmī* 10, no. 2 (summer): 25-48. [In Persian]
- Āshtiyānī, Sayyid Jalāl al-Dīn. 2010. *Sharḥ fuṣūṣ al-ḥikma*. Edited by Muḥammad Malikī. Tehran: 'Ilmī wa-Farhangī Publication. [In Persian]
- Ibrāhīmī Dīnānī, Ghulāmḥusayn, and Najmat al-Sādāt Rādfar. 2011. "Tabyīn falsafī waḥy az dīdgāh Abū Naṣr Fārābī." *Faṣlnāma falsafa wa-kalām, ā'ina ma'rifat* 9, no. 29 (winter): 115-137. [In Persian]
- Ibn Bābawayh, Muḥammad ibn 'Alī. 1992. *Man lā-yaḥḍuruh al-faqīh*. Edited by 'Alī Akbar Ghaffārī. Qom: Daftar Intishārāt Islāmī, affiliated with Jāmi'a Mudarrisīn Ḥawza 'Ilmiyya Qom. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibd 'Abd Allāh. 1993. *Al-Ishārāt wa-l-tanbīhāt ma'a sharḥ Naṣīr al-Dīn Ṭūsī*. Edited by Sulaymān Dunyā. Beirut: Mu'assasa Nu'mān. [In Arabic]
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibd 'Abd Allāh. 2021. *Risāla fi-l-fi'l wa-l-infi'āl wa-aqsāmihimā*. In *Rasā'il Ibn Sīnā*. Qom: Bīdār. [In Arabic]
- Ibn Shahrāshūb Māzandarānī, Muḥammad ibn 'Alī. 2000. *Manāqib Āl Abī Ṭālib 'alayhim al-salām*. Qom: 'Allāma. [In Arabic]
- Anwārī, Sa'īd, and Fātima Ismā'īl Ardakānī. 2016. "Barrasī irtibāṭ khāb wa-ta'wīl āyāt bar mabnāyi dīdgāh Ibn Sīnā wa-Shaykh Ishrāq." *Ḥikmat mu'āshir* 7, no. 1 (spring): 1-17. [In Persian]
- Haddād Wahīda, and Muḥammad Bīdihindī. 2013. "Māhiyyat khāb wa-ru'yā az nigāh Fārābī, Suhrawardī, Ibn 'Arabī." *Faṣlnāma andisha dīnī Dānishgāh Shīrāz* 13, no. 4 (winter): 49-68. [In Persian]
- Bukhārī, Muḥammad ibn Ismā'īl al-. 1989. *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī*. 11 volumes. Cairo: Wizārat al-Awqāf, al-Majlis al-'Alā li-l-Shu'ūn al-Islāmiyya, Lijna Iḥyā' Kutub al-Sunna.
- Ḥasanzāda Amulī, Ḥasan. 1996. *Nuṣūṣ al-ḥikam bar fuṣūṣ al-ḥikam*. Tehran: Markaz Nashr Farhangī Rajā'. [In Persian]
- Rāghib Iṣfahānī, Ḥusayn ibn Muḥammad. 1991. *Mufradāt alfāz al-Qur'ān*. Edited by Ṣafwān 'Adnān Dāwūdī. Beirut: Dār al-Shāmiyya. [In Arabic]
- Sājīdī, Abu-l-Faḍl, and Ḥāmid Sājīdī. 2015. "Ru'yā-ingārī waḥy, naqdī bar ārā' Dr. Surūsh." *Ma'rifat kalāmī* 6, no. 1 (spring and summer): 31-54. [In Persian]
- Sajjādī, Ja'far. 1996. *Farhang 'ulūm falsafī wa-kalāmī*. Tehran: Amīr Kabīr. [In Persian]
- Sajjādī, Ja'far. 1991. *Farhang lughāt wa-iṣṭilāḥāt wa-ta'bīrāt 'irfānī*. Tehran: Ṭahūrī. [In Persian]
- Surūsh, 'Abd al-Karīm. 2018. *Kalām Muḥammad, ru'yāyi Muḥammad*. Tehran: Ṣīrāt. [In Persian]
- Suhrawardī, Shahāb al-Dīn. 2001. *Al-Talwīḥāt*. In *Majmū'a muṣannafāt Shaykh Ishrāq*. Vol. 1. Edited by Henry Corbin. Tehran: Institute for Humanities and Cultural Studies. [In Arabic]

- Şādiqī, Hādī, Murtaḍā Ḥabībī Sīsārā, and Muḥammad Mahdī 'Alīmardī. 2017. "Waḥy wa-ru'yā, barrasī wa-naqd ti'urī ru'yāyi rasūlāna." *Ā'in ḥikmat* 9, no. 31 (spring): 29-52. [In Persian]
- Ghazālī, Abū Ḥāmid al-. 1981. *Shak wa-shinākht (al-munqidh min al-dilāl)*. Translated by Şādiq Āyīnawand. Tehran: Amīr Kabīr Publications. [In Persian]
- Fārābī, Abū Naşr. 1995. "Ārā' ahl al-madīna al-fāḍila wa-muḍaddātihā." Edited by 'Alī Bū Muḥam. Beirut: Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naşr. 1996. *Al-Siyāsa*. Edited by 'Alī Bū Muḥam. Beirut: Maktabat al-Hilāl. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naşr. 1992. *Al-Ta'liqāt*. Beirut: Dār al-Manāhil. [In Arabic]
- Fārābī, Abū Naşr. 2002. *Fuṣūş al-ḥikma wa-sharḥuh*. Tehran: Society for the National Heritage of Iran. [In Arabic]
- Majlisī, Muḥammad Bāqir ibn Muḥammad Taqī. 1983. *Biḥār al-anwār*. 110 volumes. Beirut: Mu'assat al-Wafā'. [In Arabic]
- Muḥammadzāda Ḥaqīqī, 'Irfāna, and Sa'īd Raḥīmīyān. 2016. "Irtibāt waḥy wa-ru'yāyi şādiqa bā 'ālam mithāl az dīdgāh Suhrawardī wa-Mullā Şadrā." *Pazhūhishhāyi falsafī-kalāmī* 18, no. 1 (autumn): 5-25. [In Persian]
- Ma'rifat, Muḥammad Hādī. 2006. *Tārīkh Qur'ān*. Tehran: Samt. [In Persian]
- Mullāzāda, Muḥammad Hādī. 2009. "Waḥy az nazar Fārābī wa-Ibn Sīnā." *Faşlnāma 'ilmī-pazhūhishī Dānishgāh Qom* 10, no. 4 (summer): 245-260. [In Persian]
- Malāyirī, Mūsā. 2005. *Tabyīn falsafī waḥy az Fārābī tā Mullā Şadrā*. Qom: Tāhā. [In Persian]
- Nijātī, Muḥammad. 2014. "Ru'yā-ingārī waḥy, lawāzim wa-payāmadhā." *'Aql wa-dīn* 6, no. 11 (autumn and winter): 129-160. [In Persian]
- Nasā'ī, Aḥmad ibn 'Alī. 1990. *Al-Sunan al-kubrā*. 7 volumes. Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyya, Manshūrāt Muḥammad 'Alī Bayḍūn. [In Arabic]
- Ya'qūbiyān, Muḥammad Ḥasan. 2015. "Naqd wa-barrasī riwāyat ru'yā-ingārī Qur'ān." *'Aql wa-dīn* 7, no. 12 (spring and summer): 105-124. [In Persian]