

تبیین عرفانی اندیشه ابن سینا در موضوع خواب و رموز دین

m_hajrabi@sbu.ac.ir

مسعود حاجی ربیع / استادیار گروه ادیان و عرفان دانشگاه شهید بهشتی

پذیرش: ۹۸/۱۲/۱۹

دریافت: ۹۸/۷/۲۲

چکیده

نوشتار حاضر در مقام پاسخ به این پرسش است که ابن سینا چه اندیشه‌هایی در خصوص خواب و رموز دین دارد و تبیین عرفانی آن چیست. بر این اساس، نویسنده به تحلیل، تبیین و پردازش اندیشه ابن سینا و ابن عربی در باب خواب و رموز دین پرداخته و جهت پاسخ به مسئله اصلی، پرسش‌هایی فرعی همچون چرایی تأویل، ملاک تأویل و رابطه تأویل و رمز را فراروی اندیشه ابن دو متفکر قرار داده و رویکرد نویی را برگزیده است. مهم‌ترین یافته‌های این پژوهش عبارتند از: رمزین بودن زبان دین در اندیشه ابن سینا، اشتراک در پاسخ به چرایی تأویل خواب (چندلایه بودن خواب)، توجه مشترک به زبان دین و باطن دین جهت بیان رابطه تأویل و رمز و اختلاف این دو اندیشه در جایگاه‌شناسی ظواهر دین. هدف نویسنده، استنتاج اندیشه ابن سینا در مسئله، توسع بخشیدن به آن و فهم آن در ساحت مسائل جدید و رویکرد فراقلمبی عرفان نظری است و روش او تدقیق و تحلیل فلسفی - عقلی در واژگان و گزاره‌هاست.

کلیدواژه‌ها: ابن سینا، عارف، رمز، رؤیا، تأویل.

مقدمه

تبیین عرفانی نظریه/ابن‌سینا در همین موضوع؛ ۴. نقل و تفسیر سخن/ابن‌سینا در خصوص رموز دین؛ ۵. تبیین عرفانی نظریه/ابن‌سینا در همین خصوص.

نویسنده در بخش نخست به معنانشناسی واژه تأویل خواهد پرداخت و سپس در بخش دوم، از تعریف تأویل، چگونگی تأویل، ابعاد آن و مباحث مرتبط سخن می‌گوید. در بخش سوم در باب مبنا و بنای مشترک و متفاوت این دو اندیشه و هم‌افقی‌ها و هم‌افزایی‌های محتمل سخن خواهیم گفت. در بخش چهارم در خصوص اندیشه/ابن‌سینا در موضوع زبان دین و ضرورت نگاه تأویلی به دین سخن خواهد آمد. در بخش پنجم از نظرگاه عارف به زبان دین می‌پردازد و نسبت اندیشه/ابن‌سینا و عارف را محور قرار می‌دهد. برخی نویسندگان در قالب پایان‌نامه و مقاله مقله خواب در اندیشه/ابن‌سینا و دیگران را در قالب مسائل، پیش‌فرض‌ها، فرضیه‌ها و ساختار خاصی تحقیق کرده‌اند که مسئله، فرضیه، هدف، رویکرد، ابعاد، فرایند حل مسئله و ساختار خاص این اثر را پوشش نمی‌دهد. نویسندگانی که در قالب پایان‌نامه به مسئله پرداخته‌اند: بررسی حقیقت خواب و رؤیا از دیدگاه ابن‌سینا و علامه طباطبائی (موسوی، ۱۳۹۳)؛ خواب و رویا و ارتباط آن با خیال منفصل از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا (مؤمنی، ۱۳۹۳)؛ رؤیا و جایگاه معرفتی آن از دیدگاه برخی فلاسفه و عرفای اسلامی:

ابن‌سینا، فارابی، سهروردی، ملاصدرا و ابن‌عربی (سمرایی، ۱۳۸۹). نویسندگانی که در قالب مقاله به مسئله پرداخته‌اند: «معنانشناسی اوصاف الهی از نگاه ابن‌سینا در پاسخ به مسئله زبان دین» (سلیمانی، ۱۳۹۳)؛ «سخن گفتن از خدا در الهیات دنس اسکوتوس با نگاهی به تأثیر آرای ابن‌سینا» (مهدی‌زاده، ۱۳۹۴).

با توجه به آنچه در باب پیشینه مسئله گفتیم، این موضوع بدیع بوده و تحقیق در آن موجه است.

۱. معنانشناسی تأویل

واژه تأویل در مطالعات و پژوهش‌های دینی بسیار استفاده شده و تعریف عالمان از آن بر پایه دیدگاه‌های مختلف، بسیار گوناگون است. از حیث لغت، کلمه «تأویل» مصدر باب «تفعیل» از ماده «أول» به معنای «بازگشت به اصل» است (أل یوول اولاً و مآلاً، ای رجح) (زاغب اصفهانی، ۱۳۶۲، ص ۳۱). تأویل در اصطلاح مؤلفان و

این اثر به تفسیر و تحلیل اندیشه/ابن‌سینا در موضوع رؤیا و رموز دین و تبیین آن بر پایه اندیشه‌های عرفانی اختصاص دارد. موضوعات متمایز خواب و رموز دین به جهت حیثیت مشترک تأویل محل بحث خواهند بود. این مسئله از دو جهت مهم می‌نماید؛ نخست رویکرد گسترده/ابن‌سینا و عارفان به این موضوعات در آثارشان، که از توجه جدی آنان به این موضوعات خبر می‌دهد و دوم مشی حکیمانه و نظرورزانه آنان در نظر به حقیقت از مجرای مفاهیم خاصی که امکان بازنمایی گسترده دارند. از جمله این مفاهیم، واژه تأویل است. این واژه در زمره واژگانی است که حقیقت معنایی طیف گسترده‌ای از حقایق را بازنمود می‌کند. در محل بحث، این واژه در ارتباط با موضوعات مشخصی به کار رفته، اما این نشان‌دهنده انحصار نیست، بلکه یادآور نمونه موضوعاتی است که موضوع تأویل قرار می‌گیرند. اما ممکن است ویژگی‌های خاص این دو موضوع، آنها را برجسته کرده باشد. شاید این فرض درست باشد که علت توجه به خواب، ارزش آگاهی بخشی برخی از آنها در وحی، و وقوع روزمره و همگانی آن، و علت توجه به دین در ضرورت فهم و تفسیر آن است. در صورت مسئله این پژوهش، واژه تبیین به کار رفته که مراد از آن، نظر به یک اندیشه از نظرگاه مشرب فکری دیگر است. پیش‌فرض ما در این تحقیق عبارت است از: «امکان نگرش عرفانی به آراء/ابن‌سینا در موضوعات محل بحث». فرضیه ما در قالب این گزاره است: «رؤیا یک حقیقت تأویلی و زبان دین رمزین است». رویکرد ما در این اثر، تفسیر اندیشه/ابن‌سینا در مسئله و تبیین عرفانی آن است. ضرورت این رویکرد از آن جهت است که اندیشه/ابن‌سینا در مسئله، به تفسیر و تکمیل در جهت بازشکافی ابعاد و بیان مشکلات و کاستی‌های احتمالی نیازمند است و تبیین عرفانی آن در همین جایگاه قرار دارد. رهاورد این رویکرد، توسع بخشیدن به اندیشه/ابن‌سینا و عارف و امکان طرح مسائل جدید و پاسخ‌های آن است. در خصوص چگونگی و روند حل مسئله، در مرتبه نخست، عمل تفسیر و بازشکافی نظر/ابن‌سینا را بر پایه آثار و منابع اصلی سامان می‌دهیم. زان پس، یافته‌های مرتبه نخست را از رهگذر مبانی و آرای عرفانی مرتبط با موضوع، تبیین می‌کنیم.

این اثر در پنج گفتار ساختار یافته است: ۱. معنانشناسی تأویل؛ ۲.

نقل و تفسیر سخن/ابن‌سینا در موضوع حقیقت خواب و ابعاد آن؛ ۳.

سخن از تقسیم خواب، ملاک تأویل پذیری خواب، دورافتادگی حقیقت از شخص خواب بین و مطالب مطرح شده در آنها خواهد آمد، ابعادی در خصوص همین تعریف و تصور برآمده از آن است.

نزد این حکیم مشای، خواب‌ها بر دو دسته‌اند؛ برخی به تأویل نیاز دارند و برخی نه (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵). این تقسیم‌بندی، ما را با این پرسش مواجه می‌کند که با چه ملاک و معیار می‌توان این خواب‌ها را از هم تشخیص داد؟ پاسخ: ملاک آن است که آیا در ظرف زمانی خواب، حقیقتی که در متن خواب دیدن بروز یافته و خواب در متن خود حاکی از آن است، به صراحت و وضوح معلوم است یا نه؟ ویژگی خواب‌های تأویل پذیر آن است که حقیقت حکایت شده در آنها، در ظرف حکایت خواب آشکار نیست. در این نوع خواب‌ها حکایت‌ها در پرده‌ای از ابهام است و حقیقت به درستی و با ابعاد کامل نمایش نمی‌یابد (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵). به تعبیری می‌توان ادعا کرد در ظرف خواب، حقیقت از پیشگاه علم خواب بین دور می‌افتد و با تعیین و شکل واضح بر او آشکار نمی‌شود.

اما چرا حقیقت از این شخص دور می‌افتد و در ساحت کشفش واقع نمی‌شود؟ پاسخ آنکه حقیقت در صورت حقیقی واحد و یکپارچه خود بروز نمی‌کند، بلکه در حالت چندچهرگی و در قالب امثال و اشباهش بروز پیدا کرده است (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵). این حالت، وجود شخص خواب‌بین را دچار تشتت می‌کند و در نتیجه امکان یافتن حقیقت از او سلب می‌شود. آنچه در این پاسخ آمد مضمون این نتیجه است که پدیده محل بحث، ظاهری دارد و باطنی. آنچه که ساختار ظاهر پیش از هر چیز بر شخص آشکار می‌کند، پراکندگی واقعیت است. اما آنچه در ساختار باطن آن وجود دارد، یکپارگی و وحدت واقعیت است. البته این وحدت به امثال و اشباه متلبس شده و در نتیجه، مستور گردیده است. در این ساختار چندوجهی، رویکرد آدمی به واقعیت‌های پراکنده‌ای است که پوشش واقعیت اصلی‌اند و بدین‌سان، واقعیت اصلی در پرده می‌ماند.

اما آیا آنچه را که *ابن سینا* به طور خاص در خواب مطرح کرد، قابلیت تعمیم به دیگر مصادیق دارد؟ در پاسخ می‌توان این فرضیه را مطرح کرد: «هر آنچه در حقیقت بودن و ویژگی‌ها با خواب مشترک باشد، در حکم آن است و نظریه تأویلی *ابن سینا* نسبت به آن، تعمیم‌پذیر است». توضیح آنکه با توجه به این پیش‌فرض: «*ابن سینا*

مفسران حوزه علوم اسلامی با فاصله گرفتن از معنای لغوی، به معنای توجیه و تبیین آیات مشابه و فهم لایه‌های معنایی درونی‌تر آیات (شاکر، ۱۳۷۶، ص ۲۹)، یا عبور از معنای ظاهری به معنایی محتمل است (صدرالمآلهین، ۱۳۶۰، ج ۴، ص ۱۵۸).

اندیشمندان مسلمان در حوزه‌های گوناگون از قبیل فلسفه، عرفان، تفسیر، اصول فقه و کلام، ضمن تبیین کارکرد ممتاز «تأویل» و اثبات اعتبار معرفتی آن، به عنوان یک روش برای کشف حقیقت، از آن بهره‌های فراوان برده‌اند. از جمله جهیمیه (برای فرار از تجسیم)، معتزله (برای اجتناب از قول به جبر و رؤیت و مانند اینها)، باطنیه و اخوان‌الصفاء (برای تألیف بین عقل و شرع) به «تأویل» آیات و احادیث پرداخته‌اند. حتی کسانی مثل *ابوالحسن اشعری* و *امام حنبلی* نیز در بعضی موارد ضرورت تمسک به «تأویل» را تصدیق کرده‌اند، و *امام محمد غزالی* و بسیاری از مفسران دیگر نیز در پاره‌ای مسائل، «تأویل» را یگانه راه‌حل شناخته‌اند (زرین کوب، ۱۳۶۲، ص ۱۲۱).

قاتلان به «تأویل» را در دو گروه اصلی می‌توان طبقه‌بندی کرد: گروه نخست، کسانی هستند که «تأویل» را فقط در حوزه زبان (سخن و متن) جاری می‌دانند. این گروه معتقدند، هر سخنی دارای تفسیری و تأویلی است. گروه دوم، کسانی هستند که نه تنها برای هر سخنی، بلکه برای هر پدیده‌ای، ظاهر و باطنی و تفسیر و تأویلی قائلند (عمیدزنجانی، ۱۳۷۹، ص ۱۲۲). در عرفان هر نمودی مضمن بودی است و به تعبیر اسلامی، هر ظاهری باطنی دارد. تأویل به معنای رفتن از ظاهر به باطن و از واقعیت خارجی به واقعیت داخلی است (نصر، ۱۳۵۲، ص ۱۲۳). همان‌گونه که هستی ظاهر و باطن و تأویل دارد، قرآن نیز به عنوان مجموعه‌ای از گزاره‌ها، دارای تأویل است. در تأویل عرفانی می‌توان به فهم باطن قرآن دست یافت (کاشانی، بی تا، ج ۱، ص ۴۹ و ۴۹؛ آملی، ۱۳۶۸، ج ۳، ص ۳۰۲).

۲. نقل و تفسیر سخن ابن سینا در خصوص حقیقت خواب و ابعاد آن

ابن سینا در موضوع خواب از واژه تأویل استفاده می‌کند و بدین جهت نخستین چیزی که مهم می‌نماید، تعریف او از این واژه است. این تعریف را در قالب چنین گزاره‌ای می‌توان بیان کرد: «زودن پوشش‌ها و زواید کثرت از حقیقت، جهت وصول به آن، آنچنان که هست» (ابن سینا، ۱۳۷۵، ص ۱۵۶؛ همو، ۱۴۰۰، ص ۲۲۵). آنچه در ادامه

زدون پرده کثرات از وحدت حقیقت است. بنابر آنچه گفتیم، تعامل و هم‌افزایی مبنایی عارفانه و اندیشه‌ای فیلسوفانه قابل مشاهده است. گفتیم که نزد *ابن‌سینا* برخی خواب‌ها به تأویل نیاز دارد، که عارف نیز بر همین حکم است. در خصوص این خواب‌ها عارف از کلماتی همچون «تأویل»، «تعبیر» و «تحقیق» استفاده می‌کند. *ابن‌عربی* در خصوص خواب‌هایی که نیاز به تعبیر دارد، می‌گوید: «نوم» حضرت خیال است و محل «تعبیر». اگر صورتی در خواب بر آدمی آشکار شود، نیاز به دانش دیگری است [بیرون از متن خواب] تا مراد خداوند از آن صورت دانسته شود» (ابن‌عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۸۵). در اینجا، سخن *ابن‌عربی* و *ابن‌سینا* به گونه‌ای نزدیک می‌نمایند و البته این نزدیکی از حیث بناست و نه مبنای. یکی از نزدیکی‌های بنایی آنها عبارت است از: «صورت مریی در ظرف خیال به تعبیر نیاز دارد». حضور این صور در موطن خواب و حضرت خیال به صورتی است که حقیقتشان از خودشان پیدا نیست، و بدین جهت به «واسطه علمی» نیاز می‌شود. *گویا/ابن‌عربی* می‌خواهد بگوید در امر متخیل پوشش و لایه‌هایی است که باید برگشوده شود و واقعیت آشکار گردد. از این رهگذر، تصور مشترکی در مفهوم تأویل مطرح می‌شود: «برگشودن پوشش‌های واقعیت متخیل از آن» که بیان گزاره‌ای آن، چنین است: «واقعیت موجود در خواب، در لایه‌هایی پیچیده شده و زدودن این لایه‌ها برای رسیدن به حقیقت، ضروری است».

چنانچه گفتیم این دو اندیشه کاملاً یکسان نیست و در مبنای متفاوتند. مبنای دیدگاه *ابن‌عربی* در این مسئله بر ارزش شهود و حجیت آن استوار است. عارف شکی در ارزش شهود ندارد و بارها بر اهمیت و جلالت آن اشاره کرده است (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۱، ۴۸، ۹۲). اما با توجه به این اساس، «علم واسطه در تعبیر خواب» در زمره چه نوع علمی قرار دارد؟ پاسخ آنکه این علم واسطه در زمره علوم شهودی است و احتمالات دیگر بدین قوت نیست.

اما فارغ از این تبیین که براساس مبانی بود، آیا می‌توان در متن سخن *ابن‌عربی* نشانه‌ای برای تقویت بیشتر این احتمال پیدا کرد؟ در پاسخ می‌توان به این فراز از سخن *ابن‌عربی* استشهاده کرد: «این صورت، در خواب بر انسان تمثیل یافته و از آن خداوند چیزی را اراده کرده است». در حقیقت جایگاه علم واسطه، جایگاه فهم مراد خداست، اما چه نوع علمی با جایگاه رفیع این علم واسطه تناسب کامل‌تری دارد؟ به نظر می‌رسد شهود نسبت به غیر خود از دو جهت تناسب

از وجه فلسفی خود به پدیده خواب نگریسته و آن را به عنوان یک «حقیقت وجودی» دارای احکام تأویلی می‌داند». امکان انطباق احکام خواب بر امثال آن است، بعید نمی‌نماید. بر این اساس، از طریق این مصداق خاص و تحلیل آن، بازیابی حقیقت، ویژگی‌ها و احکام حقیقت، ممکن شده است. در این بازیابی، هر حقیقتی که دارای ظاهر و باطن است و حقیقت آن، چنان نیست که می‌نماید، در تأویلی بودن با خواب مشترک است. با توجه به امکان تعمیم‌پذیری اندیشه *ابن‌سینا* می‌توان گفت: «هرگاه یک حقیقت واحد، در شکل حقایق متکثر ظهور یابد، برای فهم واقعیت پنهان در این ظهور، باید به تأویل پرداخت». به نظر می‌رسد این نگرش تأویلی، در جهت فهم اموری است که بر پایه «تجرید» تفسیر می‌شوند. در این عمل، حقیقت از لایه‌های کثرت تجرید می‌شود و درک روشنی از چهره اصلی‌اش به دست می‌آید. البته *ابن‌سینا* به امری وجودی نیز اشاره می‌کند. نزد او امکان بروز یک حقیقت در قوالب متعدد بعید نیست. نتیجه این حالت وجودی، یک حالت معرفتی است؛ یعنی سختی دسترسی فاعل شناسا به چهره اصلی حقیقت.

۳. تبیین عرفانی نظریه *ابن‌سینا* در خصوص خواب

آنچه تاکنون در خصوص تفکر *ابن‌سینا* آمد، بر پایه تحلیل و تدقیق در سخن و اندیشه حکمی‌اش بود. حال با رویکرد تبیین عرفانی اندیشه او، دگر بار بر آن نظر می‌کنیم و شاید گاهی به وادی تطبیق این دو اندیشه نزدیک شویم. سخن را با ذکر مبنایی عرفانی که امکان بنیان نهادن برخی وجوه اندیشه *ابن‌سینا* بر آن است، پی می‌گیریم. این مبنا را می‌توان در قالب قاعده «وجود ظاهر و باطن برای هستی» بیان کرد (ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۲، ص ۱۵۷، ۴۹۶، ۳۳۱؛ صدرالمآلهین، ۱۳۶۲، ص ۸۷). وجود ظاهر و باطن برای هستی، ناظر به همه موجودات است. بر این اساس، آنچه که در خواب بروز می‌کند، یک حقیقت است و همچون هر حقیقتی ظاهری دارد و باطنی. عارفان باطن خواب را همان حقیقت آن می‌دانند و در آثارشان بر وجه باطنی خواب، بارها اشاره شده است (ابن‌سودکین، ۲۰۰۴، ص ۲۰۱؛ ابونعیم الاصبهانی، بی‌تا، ج ۲، ص ۲۷۶). در اندیشه *ابن‌سینا*، ظاهر در پرده چنین کثرتی بروز کرده و چنان نیست که می‌نماید. باطن نیز حقیقتاً آن امر کثیر نیست، بلکه یک حقیقت واحد بیرون از چنان کثرتی است. نزد *ابن‌سینا* روش دستیابی به این باطن،

است، آیا میان آنچه اراده کرده و علم واسطه نسبتی است؟ این مسائل، مسائلی کلی است که می‌توان بر اندیشه ابن سینا عرضه کرد. تفاوت ابن عربی و ابن سینا در نوع پاسخ به این مدعیات کلی است. ما در تحلیل خود، این مدعیات را براساس مبانی عرفانی پاسخ دادیم و اگر قرار باشد از منظر ابن سینا به این مدعیات بنگریم، باید مبانی‌ای را برگزینیم که با چارچوب فکری‌اش متناسب باشد. اگر اندیشه ابن سینا براساس علم حصولی و حجیت آن است، پاسخ‌ها نیز باید بر همین اساس مطرح شود. قضاوت درباره ارزش‌گذاری پاسخ‌های آنان، ارتباط مستقیم با ارزش علم حصولی و شهودی دارد. به نظر می‌رسد اولاً، اگر علم شهودی در مقام شناخت حجیت داشته باشد و ثانیاً، اگر گزارش‌های ابن عربی بر شهود استوار باشد و ثالثاً، اگر این اخبار (گزارش) صادق باشد، با توجه به ماهیت انکشافی ذات شهود، پاسخ‌های ابن عربی ابعاد عمیق‌تری از حقیقت را جلوه می‌دهد.

در این فراز از سخن، مناسب است با استناد به سخن برخی عارفان، بای دیگر و نکاتی جدید در پیشگاه ذهن خوانندگان قرار دهیم. توضیح آنکه عارفان گاهی از واژه «حقیقت» در خصوص رؤیا استفاده می‌کنند و میان این دو نسبت برقرار می‌سازند (جنیدی، ۱۴۳۳ق، ص ۱۲۸). در جهت فهم نسبت این دو واژه، باید به این مبنا دقت داشت که حقیقت، در بستر واژه خواب به کار رفته و عارف توجه جدیدی به معنا و مفهوم حقیقت دارد. بر این مبنا، حقیقت بدین معناست که صورت تمثلی یافته، از بستر خیال به بستر عین و حس می‌رسد و اینجاست که تعبیر آن معنا پیدا می‌کند و حقیقت این تمثلی تبلور می‌یابد. در این باور، عالم خیال، عالم تجسد معانی است و آن اشکال خیالی، باید تعبیر شود. بدین ترتیب، «تعبیر» یعنی عبور از صورت دیده شده در خواب به امری و رای آن. چنین می‌نماید که عارف می‌خواهد به ما این نکته را گوشزد کند که تمثلات، گرچه در ظرف خیال متصل آدمی محقق می‌شوند، اما الزاماً در ظرف خیال باقی نمی‌مانند و باید انتظار داشت در ورای خیال، به عین و حس پیوند خورند.

سخن خود را در خصوص تبیین عرفانی نظریه ابن سینا با این پرسش به پایان می‌بریم که آیا نزد ابن سینا و عارف، مناط مشترکی وجود دارد که محک تشخیص مصداق خواب تأویل‌پذیر از غیر آن باشد؟ در پاسخ ابن سینا می‌گوید: اگر رؤیا در سلطه خیال باشد، محتاج به تعبیر است (ابن سینا، ۱۴۱۷ق، ص ۲۴۴). این سخن حاوی این مناط است که اگر یک خواب در سلطه خیال باشد، تعبیر می‌پذیرد و الا نه.

کامل‌تری دارد. جهت اول، جایگاه مهم و والای کشف مراد خداست و جهت دوم، ویژگی‌های ضروری علمی که قوه انکشافیت از مراد خدا دارد. اما در توضیح جهت اول باید گفت که دغدغه عارف کشف مراد خداست و چون این مسئله، بسیار بزرگ و حائز اهمیت است، باید طریقی برای آن انتخاب شود که متناسب با این جایگاه، جایگاه والایی در انکشافیت داشته باشد. عارف این جایگاه را در علومی می‌داند که از نوع علوم شهودی باشد و بدین جهت، مصداق علم واسطه، علم شهودی است. توجه به این نکته ضروری است که به دلیل جایگاه والای تأویل، باید تأویل‌گر به اهمیت کار خود توجه مضاعف داشته باشد. بدین‌رو، او باید علم مناسب با این مقام و منزلت را انتخاب کند که این مناسبت را عارف در علم شهودی ملاحظه کرده است. اما برای تبیین جهت دوم، با این پرسش به استقبال سخن می‌رویم که با توجه به وجه انکشافی علم واسطه، چه نوع علمی مراد خداوند را از این تمثلی، گویاتر، کامل‌تر و ژرف‌تر منکشف می‌کند؟ شک نیست که نزد عارف باید این خصوصیات را در علم شهودی پیدا کرد و بدین جهت، رویکرد به علم شهودی موجه خواهد بود.

سخن را در خصوص این دو جهت، بدین صورت جمع‌بندی می‌کنیم: ۱. علم واسطه دارای وجه انکشافیت از حقیقت است و این انکشافیت، کشف مراد خدا را در پی خواهد داشت. ۲. این علم باید از جهتی خصوصیات مناسب با انکشافیت؛ یعنی گویایی، کاملی و ژرفایی را داشته باشد و از جهت دیگر، با مقام شناخت مراد خدا از تمثلی، متناسب باشد. ۳. عارف این دو جهت را در علم شهودی پیدا کند.

اما پاسخ پرسش‌ها و مدعیاتی که در تحلیل فوق‌الذکر آمد، تا چه حد در فضای اندیشه ابن سینا قابل دریافت است و به عبارتی، آیا اندیشه ابن سینا این پرسش‌ها و پاسخ‌ها را برمی‌تابد؟ به نظر ما آنچه در کبریات این تحلیل آمده، فی‌حده در فضای فکری ابن سینا قابل ملاحظه است. توضیح آنکه اولاً، چنانچه سخن ابن عربی در خصوص تمثلی، رابطه علم واسطه با آن و رابطه مراد خدا با علم واسطه صادق باشد و ثانیاً، اگر مدعیات مطرح‌شده در تحلیل ما از سخن ابن عربی بر وجه کلیت صادق باشد (دقت کنید که اینجا حیثیت کبرویت مدنظر است)، اندیشه ابن سینا تاب آن دارد که این مدعیات را در خود بپذیرد و با مبانی خود آن را پاسخ دهد؛ یعنی می‌توان از منظر ابن سینا بررسی کرد که تمثلی چیست؟ برای تعبیر و تأویل آن چه نوع علمی واسطه می‌شود؟ آیا خداوند چیزی را در این تمثلات اراده کرده، و اگر چنین

۴. نقل و تفسیر گفتار ابن‌سینا در خصوص رمزین

بودن ادیان و حیانی

حقیقت دیگری که *ابن‌سینا* آن را تأویل‌پذیر معرفی می‌کند، رموز سخن نبی و به دیگر بیان، رموز کتب آسمانی است. نزد او زبان دین (ادیان و حیانی) و تأویل، کاملاً به یکدیگر وابسته‌اند. زبان دین به زبان رمز است و دین با الفاظ پر از ایماء و اشاره با آدمی سخن گفته است (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۱۲۵). شاید بتوان این اندیشه سینوی را چنین تفسیر کرد که نباید به ظواهر یک دین و یا ظواهر سخن یک نبی الهی اکتفا کرد و در پس هر ظاهری، سخن ژرف و حقیقت نهان وجود دارد. این حکیم مشایی همگام و هم‌زبان *بافلاطون* و بسیاری دیگر از الهیون یونان، بر این سخن استوار است که اگر کسی فهم درستی از این رموز و الفاظ پر از ایماء و اشاره نداشته باشد، راهی به ملکوت الهی پیدا نکرده است (ابن‌سینا، ۱۳۲۶ق، ص ۱۲۵). از سخنان *ابن‌سینا* می‌توان دریافت که ذات سخن هر نبی و حقیقت هر کتاب آسمانی چنین اقتضایی دارد و بدین جهت وقتی دین به سخن می‌آید، رمزین به زبان آمده است. به عبارت دیگر، این حکم کلی در قالب این گزاره حقیقیه قابل طرح است: «هر حقیقتی که مصداقی از ادیان و حیانی باشد، در این حقیقت مشترک است که زبان آن، رمزین است». *ابن‌سینا* به عنوان یک متأله مسلمان از تأویل برخی آیات قرآن سخن گفته است. او با آنکه کمتر در این مقام برآمده، اما گاهی براساس رمزین بودن دین، به تأویل قرآن نظر کرده و در آیات سوره «نور»، کلماتی همچون نور، عرش و... را تأویل کرده است (همان).

۵. تبیین عرفانی اندیشه ابن‌سینا در خصوص

رمزین بودن ادیان و حیانی

اما از منظر عرفانی، دیدگاه عارف و *ابن‌سینا* حائز اشتراک و تفاوت‌هایی چند است. نزدیکی این دو دیدگاه در آن است که هر دو می‌کوشند در عمل تأویلی خود به باطن دست یابند. از این جهت، مفهوم واژه تأویل در تصور این دو، نزدیک می‌نماید و به معنای روشی برای رسیدن به باطن دین است. به بیان دیگر، تأویلی بودن زبان دین مایه نزدیکی آنان است. البته این یک اشتراک در ابعاد ظاهری این دو تفکر است و در مقام تدقیق و تعمق، فرایند تأویل نزد آنان متفاوت می‌شود. توضیح آنکه *ابن‌سینا* تأویل دین را براساس مبانی مشایی خود بیان می‌کند و از این رهگذر به رمزگشایی از

بدین ترتیب، هریک از مصادیق رؤیا که در عالم خیال وجود پذیرد، مصداقی برای انجام عمل تعبیر است، اما آیا ممکن است یک خواب در سلطه خیال نباشد، تا از قلمرو تعبیر خارج شود؟ پاسخ این پرسش را می‌توان در برخی سخنان عارفان دید که آنها هم پاسخی به پرسش اول است و هم پرسش دوم. در عرفان نوعی از خواب‌ها وجود دارد که از عالم خیال (عالم تشبیهات و لایه‌ها) برنمی‌خیزد، بلکه بدون ورود در عالم خیال، مستقیماً وارد حس انسان می‌شود. چنین خواب‌هایی نیاز به تأویل پیدا نمی‌کند (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۶۲۴)، بلکه اگر یک رؤیا «حقیقت» داشته باشد؛ یعنی دارای خصیصه «تمثل و تخیل» و «عبور از تمثل و تخیل» به سوی «عین و حس» باشد، «تعبیر» مصداق پیدا می‌کند (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۱۲۸ و ۳۸۲).

این اندیشه عرفانی، از سویی مناط تشخیص خواب تعبیرپذیر را بیان می‌کند، همان که در اندیشه *ابن‌سینا* ذکر شد، از سوی دیگر، بیانگر آن است که برخی خواب‌ها در سلطه خیال نیستند. شاید لازم باشد کمی درباره مراد عارف از «عبور از تمثل به سوی عین و حس» سخن بگوییم. فهم این سخن مترتب بر این مقدمات است: ۱. این صورت تمثل، دارای بروز و اثر است؛ ۲. بروز و اثر آن، گاهی در همان عالم خیال است و گاهی بیرون از عالم خیال؛ ۳. در اینجا مراد از عالم بیرون از خیال، عالم عین و حس است. با توجه به این مقدمات، اگر صورت تمثل یافته در خیال، از بروز و اثر خیالی خود عبور کند و بیرون از احکام و خصوصیات آن، در عالم عاری از آن نوع احکام و تمثالات - یعنی عالم ناسوت - بروز و اثر پیدا کند، «تعبیر» معنا و مفهوم یافته است. در واقع، در عمل تعبیر که کار معبر است، دو امر باید لحاظ شود: ۱. پذیرش واقعی بودن این فرایند (یعنی آن را مسلم بداند و به دیده انکار به آن ننگرد)؛ ۲. توان علمی در عبور دادن آن تمثل از خیال به حس و گزارش دادن از حقیقت آن. برای درک بهتر این مدعا، می‌توان به خواب حضرت ابراهیم^ع درباره ذبح حضرت اسماعیل^ع مثال زد. در این رؤیا، برای حضرت ابراهیم، یک واقعه به صورت ذبح حضرت اسماعیل بروز خیالی و متمثله پیدا کرده که بروز ناسوتی و حقیقی همین واقعه، ذبح گوسفند است؛ یعنی صورت متمثل انسان مذبوح (ذبح حضرت اسماعیل) از این تمثل خیالی عبور می‌کند و در عالم ناسوت، در قالب صورت محسوس گوسفند مذبوح بروز پیدا می‌کند و آن تمثل خیالی در چهره این بروز ناسوتی نمود پیدا می‌کند (جندی، ۱۴۲۳ق، ص ۲۱۸).

قوای وجودی‌اش رنگ و بوی کمالات الهی می‌بخشد. در این تکامل وجودی، مهم‌ترین قوه‌اش که قابلیت دریافت علم دارد، کمال می‌یابد و عارف بر این مرتبه کمال یافته، عقل منور نام می‌نهد. این مرتبه از عقل، که به ساحت علم الهی قرب یافته و از نور علم او منور شده، قوه دست‌یابی به باطن معانی الهی وحی را داراست (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۳). چنین رویکردی به عقل، از وجوه ممیزه عارف و ابن‌سینا است. یادآور می‌شویم که عقل در درک معانی باطنی دین، ابزار شخص تأویل‌گر است، و نگرش یک اندیشمند به ماهیت این ابزار و مرتبه آن، فرایند تأویل و نتایج حاصل را دگرگون می‌کند. براساس تفاوت رویکردها به عقل، عارف منتقد رویکرد مشائی/ابن‌سینا در تأویل آیات سوره «نور» است. این بستر نقد عرفانی، بستر نقد عقل محض فلسفی است و اینجا ناخنک‌زدن‌های عارفانه به عقل محض معنا و مفهوم پیدا می‌کند. هملانی و هجویری از ناقدان عقل محض هستند (همدانی، ۱۹۶۲، ص ۲۸-۲۷؛ هجویری، ۱۴۲۸ق، ص ۲۹۸).

اما با وجود تفاوت دیدگاه عارف و فیلسوف در باب عقل و رهاوردهای معرفتی متفاوت، آیا عقل محض فیلسوفانه و عقل منور عارفانه در تمام جهات تأویلی خود تباین دارند و امکان هیچ نوع ارجاع مشترکی وجود ندارد؟ شاید بتوان در قالب یک گزاره کلی گفت: «اگر داده‌های این دو مرتبه از عقل در خصوص باطن دین، حاوی گزارش‌های مشترک باشد، امکان ارجاع وجود خواهد داشت». تا اینجا نتیجه می‌گیریم که عناصر فکری عرفانی نظیر نگرش به دین، حجیت ظواهر و تفسیر عقل به عنوان عقل منور، در فهم مراد عارف از تأویل و چگونگی عمل تأویل نقش بسزایی دارد. با توجه به این عناصر فکری، تمایز اندیشه تأویلی/ابن‌سینا و عارف در خصوص دین آشکار می‌شود و دیدن رگه‌هایی از اشتراک، به سختی امکان‌پذیر است. اگر به نگاه تأویلی این دو مشرب به پدیده خواب برگردیم، ظاهراً چنین تمایز شدیدی وجود ندارد و روابط مشترک، بهتر قابل ترسیم است.

فارغ از این نتیجه‌گیری، شاید اگر دگر بار به مدعای ابن‌سینا در رمزین بودن معانی باطنی دین بازگردیم و آن را در پرتو برخی نظریه‌های عرفانی که تاکنون اشاره نکرده‌ایم، بنگریم، چنین سخت بر تمایز اصرار نکنیم. توضیح آنکه میان «رمزین بودن زبان دین» و «وضع الفاظ برای معانی و نسبت الفاظ و معانی عالی» ارتباط مستقیمی وجود دارد. با توجه به این رابطه، می‌توان چنین فرضیه‌ای

حقایق دین بار می‌یابد و برخلاف او، عارف از مبانی عرفانی خود بهره می‌گیرد. در این صورت، گرچه این دو اندیشه، در تصورات ابتدایی و ظاهری خود از تأویل، یکسان می‌نمایند، اما براساس تفاوت در مبانی، فرایندها نیز متفاوت می‌شوند. اما این تنها امتیاز متصور میان این دو نیست. از دیگر تفاوت‌های آنان، نگرش عارف به مفهوم دین و زبان آن است. عارف اعتقاد دارد دین یک مفهوم جامع است که مصادیق آن را ادیان وحیانی تشکیل می‌دهد. عارف به حقیقت دین توجه می‌کند و باور دارد که مظهر این حقیقت واحد، ادیان وحیانی است (قیصری، ۱۳۷۵، ص ۵۰۲). عارف نظریه حجیت ظواهر را مطرح می‌کند و از ابن‌سینا متفاوت می‌شود. نزد او در کل فرایند تأویل، امکان تصرف در ظواهر و برگرداندن ظواهر از معنای ظاهری به معنای مخالف ظاهر وجود ندارد. چنین ارزش معرفتی و قلمرویی، امکان چشم‌پوشی تأویل‌گر را از آن ناممکن می‌کند. بر پایه این جایگاه ظواهر، کار عارف استخراج معانی باطنی‌ای از معبر ظواهر است که تنها از مخاطبان خاص دین برمی‌آید (ابن عربی، ۱۹۴۶، ج ۱، ص ۶۸). او اعتقاد دارد حقیقت، در کالبد شریعت و در صورت همین ظواهر بیان شده و این الفاظ، حامل حقایق موجود در بطن خویش است (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۱؛ آملی، ۱۳۶۸، ص ۳۴۴). وظیفه ذاتی عارف آن است که در طی فرایند تأویل، از همین ظواهر و با عنایت و اشاره حق تعالی، معانی باطنی نهفته در ظواهر را دریابد (ابن عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۲۸۱). در خصوص عنایت الهی در فهم معانی باطنی دین، باید به این نکته اشاره کنیم که این عنایت، ویژگی مخاطبان خاص دین است و مخاطبان عام آن، از طریق معرفت متعارف به معانی دین رهنمون می‌شوند. با توجه به اینکه عارف در زمره مخاطبان خاص دین است، نمی‌خواهد حقیقت باطنی دین را با عقل نظری دریابد. او در طلب عین‌الیقین و بالاتر از آن، حق‌الیقین است و آنچه مجرای حصول این مرتبه است، عقل منور (جامی، ۱۳۵۸، ص ۱۳۳؛ ابن عربی، ۱۴۲۲ق، ج ۲، ص ۳۷۶؛ قونوی، ۳۷۱، ص ۹۶)، عقل سلیم (خوارزمی، ۱۳۷۹، ص ۹۲۱) و عقل منور بنورالله (قونوی، ۱۳۷۲، ص ۱۶۰) می‌نامند.

اما آیا در آدمی تنها یک حقیقت واحد به نام عقل وجود دارد یا چندین حقیقت؟ عقل به عنوان ابزار ادراک آدمی، یک حقیقت واحد است، اما نزد عارف، این حقیقت مراتبی دارد. مرتبه بالای عقل، حاصل سلوک عرفانی آدمی است. آدمی با سلوک عرفانی‌اش، به تمامی وجود و

را در خصوص باور/ابن‌سینا درباره زبان دین محتمل دانست: «علو معانی تأویلی دین نسبت به الفاظ، زمینه شکل‌گیری نظریه رمزین بودن دین بوده است». اگر به سخن عارفان در خصوص ارتباط «رمزین بودن زبان دین» و «وضع الفاظ برای معانی و نسبت الفاظ و معانی عالی» توجه کنیم، از سویی اصل سخن عارف در خصوص این ارتباط روشن‌تر می‌شود و از سویی، شاید زمینه‌های شکل‌گیری نظریه/ابن‌سینا در باب زبان دین، بهتر فهم گردد. توضیح آنکه عارف می‌گوید که اگر معانی باطنی بخواهد لباس حرف و صوت بر تن کند، باید میان مرتبه معانی باطنی و الفاظ نسبت برقرار شود. اما مشکلی که وجود دارد خصوصیتِ علوی و تبادرِ ملکوتی معانی باطنی از سویی، و خصوصیتِ سفلی و تبادرِ حسی الفاظ از سویی دیگر است (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵). گویا آنچه در این تفاوتِ خصوصیتی بر ما روشن می‌شود، مشکل «برقراری سنخیت» است. با توجه به فاصله معنادار این دو خصوصیت، برقراری ارتباط میان الفاظ و معانی باطنی، دقت فراوان می‌طلبد. اگر بخواهیم به خوبی این نسبت را پیدا کنیم، باید وجوهی از لفظ را برگزینیم که حاوی دو خصوصیت باشد؛ لفظ را نزدیک به معانی باطنی جلوه دهد و فاصله ناشی از تبادر حسی لفظ را کمتر به نمایش درآورد (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵). همواره احتمال این چالش وجود دارد که توجه آدمی به وجوه فاصله انداز میان لفظ و معنا معطوف شود و در الفاظ و معانی، تبادرات حسی آنها محور قرار گیرد. در این حالت، معرفت آدمی از درک معانی باطنی عاجز می‌ماند و لفظ، در مصادیق مادی محصور می‌شود و بدین ترتیب، رمزین بودن لفظ و معنا، بی‌مفهوم می‌گردد.

در اینجا پرسشی مطرح می‌شود: اگر از سویی، الفاظ و معانی، محملی برای رمزین بودن و یا حسی بودن است، و از سوی دیگر، رمزین بودن، با برقراری قرابت میان معانی باطنی و وجوه خاص لفظ ممکن می‌شود، پرسش در چگونگی برقراری این قرابت است. عارف اعتقاد دارد یک لفظ که ظاهراً معنایی محسوس را تبادر می‌کند، فراتر از این قوه تبادر، این قوه را دارد که حقیقت اصلی معنا را الهام دهد (ابن‌ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵). دقت کنیم که معنای محسوس، یکی از مراتب آن حقیقت است، نه همه آن. آن حقیقت معنایی، دلالت بر اصل معنا می‌کند و مراتب، بیرون از آن اصل است؛ یعنی اگر چیزی مثل «قلم» در تبادرات اولیه بر مرتبه محسوس قلم دلالت دارد، این مرتبه، حقیقت قلم نیست. حقیقت قلم یعنی آنچه

یک نوشته به آن بروز می‌کند؛ چه آن قلم محسوس باشد و چه غیر محسوس. بدین جهت، مرتبه محسوس قلم، از اصل حقیقت قلم بیرون است. باید نتیجه بگیریم اصل معنای قلم در این مثال، نسبت به مراتب آن، اطلاق دارد و بدین جهت، قلم، هم با مرتبه محسوس می‌سازد، هم با مرتبه فرامحسوس. در نتیجه، لفظ دال بر معنا، دارای مرتبه محسوس و فرامحسوس است. این حالت لفظ و معنا را عارف روح معنا نام می‌نهد (آشتیانی، ۱۳۷۲، ص ۴۵۳؛ طباطبائی، ۱۳۹۳، ج ۳، ص ۶۴-۷۳؛ قاشانی، ۱۴۰۷، ص ۲۸). براساس مقوله روح معنا، می‌توان گفت: «۱. این امکان در الفاظ وجود دارد که به عنوان رمزهای معانی باطنی دین استعمال شود. ۲. ممکن است این الفاظ در تبادرات اولیه خود حاکی از معانی محسوسه باشد. ۳. اما این تبادر اولیه الفاظ است و ورای آن، تبادرات دیگری هم ممکن است. ۴. این تبادرات جدید با توجه به قوه نهفته الفاظ در شمول بر معانی باطنی فراحسی، امکان‌پذیر است. ۵. در نتیجه، امکان نگرش به معانی باطنی دین از مجرای الفاظ وجود دارد». بر این پایه، زمینه‌های شکل‌گیری برقراری رابطه (قرابت) میان الفاظ و معانی باطنی روشن می‌شود و چگونگی آن به دست می‌آید. در توضیح این چگونگی باید بگوییم که شرط برقراری این رابطه آن است که توجه شخص استعمال‌کننده الفاظ از وجه حکایت‌گری حسی الفاظ قطع شود و با توجه حالت اطلاقی و فراحسی لفظ و معنا، قرب و شباهت میان الفاظ به عنوان رمزها و معانی باطنی دین برقرار گردد. آنچه در مثال قلم یادآور شدیم، تبیینی بود از قطع التفات از معنای محسوس قلم و توجه به معنای اطلاقی آن. ابن‌عربی، جندی و کاشانی به برخی مفاهیم قرآنی همچون یدالله، قبض و استوا مثال زده‌اند و فرایند مطلق‌نگری و درک روح معنا را در این مثال‌ها ذکر کرده‌اند (ر.ک: قاشانی، ۱۴۰۷، ص ۲۸؛ ابن‌عربی، بی‌تا، ج ۱، ص ۴۳).

رویکرد برقراری نسبت صحیح میان لفظ و معانی باطنی عالی دین، از جهت تشبیه معقول به محسوس نیز مهم است. معانی باطنی دین، معانی بلندی است که بسیاری از اذهان، آنها را تنها با تشبیه به مفاهیم حسی می‌فهمند. هدف از ذکر معانی باطنی دین در قالب الفاظی با تبادرات اولیه حسی، باریابی این اذهان به فهم حقیقت معناست؛ تا آنکه از وجه حکایت‌گری تشبیهی این الفاظ در محسوسات، فهمی از حقیقت داشته باشند. حال باید روشن شود که چرا عارف صفات حق تعالی را که محبوب حقیقی وجود است، در

منابع.....

- ابن سودکین، ۲۰۰۴م، *تعلیقات ابن سودکین: شرح التجلیبات الإلهیه*، تحقیق و تصحیح محمد عبدالکریم النمری، بیروت، بیروت، الکتب العلمیه.
- ابن ترکه، صان‌الدین علی، ۱۳۷۵، *شرح گلشن راز*، تحقیق کاظم دزفولیان، تهران، آفرینش.
- ابن سینا، حسین بن عبدالله، ۱۳۲۶ق، *تسع رسائل فی الحکمة و الطبیعیات*، قاهره، دارالعرب.
- _____، ۱۳۷۵، *الإشارات و التسمیيات*، قم، البلاغه.
- _____، ۱۴۰۰ق، *رسائل ابن سینا*، قم، بیدار.
- _____، ۱۴۱۷ق، *النفس من کتاب الشفاء*، تصحیح و تحقیق حسن حسن‌زاده آملی، قم، مکتب الاعلام الاسلامی.
- ابن عربی، محی‌الدین، ۱۹۴۶م، *فصوص الحکم*، قاهره، دار احیاء الکتب العربیه.
- _____، بی‌تا، *الفتوحات المکیه*، بیروت، دار صادر.
- _____، ۱۴۲۲ق، *تفسیر ابن عربی: تأویلات عبدالرزاق*، تحقیق و تصحیح سمیر مصطفی رباب، بیروت، دار احیاء التراث العربی.
- ابونعیم الاصبهانی، احمد بن عبدالله، بی‌تا، *حلیة الاولیاء و طبقات الاصفیاء*، تحقیق و تصحیح محمدرضا شفیعی کدکنی، قاهره، دار ام القراء.
- آشتیانی، سیدجلال‌الدین، ۱۳۷۲، *شرح مقدمه قیصری بر فصوص الحکم*، قم، بوستان کتاب.
- آملی، سیدحیدر، ۱۳۶۸، *جامع الاسرار و منبع الانوار*، تصحیح هانری کرین و عثمان یحیی، تهران، علمی و فرهنگی.
- جامی، عبدالرحمن، ۱۳۵۸، *الدرة الفاخترة فی تحقیق مذهب الصوفیه*، تحقیق و تصحیح نیکولاهیر و علی موسوی بهبهان، تهران، مؤسسه مطالعات اسلامی.
- جندی، مؤیدالدین، ۱۴۲۳ق، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، قم، بوستان کتاب.
- خوارزمی، تاج‌الدین حسین، ۱۳۷۹، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح حسن حسن‌زاده آملی، قم، بوستان کتاب.
- راغب اصفهانی، حسین بن محمد، ۱۳۶۲، *المفردات فی غریب القرآن*، تهران، کتابفروشی رضوی.
- زرین کوب، عبدالحسین، ۱۳۶۲، *ارزش میراث صوفیه*، تهران، امیر کبیر.
- سرایبی، علی‌اکبر، ۱۳۸۹، *رؤیا و جایگاه معرفتی آن از دیدگاه برخی فلاسفه و عرفای اسلامی؛ ابن سینا، فارابی، سهروردی، ملاصدرا و ابن عربی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، اصفهان، دانشگاه اصفهان.
- سلیمانی، فاطمه، ۱۳۹۳، «معناشناسی اوصاف الهی از نگاه ابن سینا در پاسخ به مسئله زبان دین»، *الهیات تطبیقی*، ش ۱۱ ص ۱۲۰-۱۳۷.
- شاکر، محمدکاظم، ۱۳۷۶، *معناشناسی و روش‌شناسی تأویلات در سه حوزه روایی، باطنی و اصولی*، قم، دفتر تبلیغات اسلامی.
- صدرالمتألهین، ۱۳۶۰، *تفسیر القرآن الکریم*، تحقیق محمد خواجوی، قم، بیدار.
- _____، ۱۳۶۲، *مفاتیح الغیب*، تصحیح محمد خواجوی، تهران، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی.

قالب صفات محبوب ظاهری بیان می‌کند. او این رویکرد را برمی‌گزیند تا حضرت حق به عنوان معقول به محبوب ظاهری به عنوان محسوس تشبیه شود تا در نهایت، بتوان از محسوس به معقول دست یافت (ابن ترکه، ۱۳۷۵، ص ۱۹۵).

نتیجه‌گیری

رویکرد ابن سینا به خواب رویکردی تأویلی است. او واژه تأویل را در راستای تفسیر و بیان حقایق موجود در خواب به کار می‌برد. در این تأویل، فهم حقیقت خواب مهم می‌نماید. حقیقت به نمایش درآمده در خواب، ماهیتی چندوجهی دارد که با عمل تأویل، وجه اصلی آن به دست می‌آید. با توجه به چنین ماهیتی، باید در تأویل خواب، پنهان بودن وجه اصلی حقیقت مدنظر قرار گیرد. اما هر خوابی موضوع تأویل نیست و ملاک تأویل، ظرف تحقق آن است. اگر خواب اولاً، و بالذات در ظرف خیال تحقق یابد، تأویل خواب مصداق پیدا می‌کند. تبیین عارف از سخن ابن سینا، افق‌های مشترک فکری، پرسش‌ها و پاسخ‌های مشترک و تفاوت‌های آنان را نشان می‌دهد. عارف نیز همچون ابن سینا ماهیت تأویلی خواب را مطرح می‌کند و با پذیرش وجود خواب‌های تأویل‌پذیر، در ملاک تأویل‌پذیری خواب با ابن سینا اشتراک پیدا می‌کند. عارف، مبنای شهود را در کشف حقیقت مدنظر دارد و این مبنای افق فکری عارف را گسترده‌تر از اندیشه ابن سینا جلوه می‌دهد. در خصوص رموز دین، آنان بر این مبنای مشترک نظر دارند که در لایه‌های ژرف دین حقایق نهفته و عمیقی وجود دارد. در این رویکرد مشترک به دین، تأویل جایگاه مهمی پیدا می‌کند و در فرایند آن، معانی ژرف دین به دست می‌آید. زبان دین در این رویکرد مشترک با تأویل گره خورده است. ابن سینا در تأویل دین رویکردی مشائی اتخاذ می‌کند و در خصوص ظواهر دین و مرتبه عقل تأویل‌گر، تفاوت معناداری با عارف پیدا می‌کند. ابن سینا درباره حجیت و ارزش ظواهر دین نظر صریحی ندارد، اما عارف به صراحت نظریه حجیت ظواهر را مطرح می‌کند. عارف درباره مرتبه عقل تأویل‌گر، به مرتبه عقل منور باور دارد و بدین‌سان، تأویلات او صبغه متفاوتی از تأویلات ابن سینا خواهد داشت.

- طباطبائی، سیدمحمدحسین، ۱۳۹۳ق، *المیزان فی تفسیرالقرآن*، قم، اسماعیلیان.
- عمیدزنجانی، عباسعلی، ۱۳۷۹، *مبانی و روش‌های تفسیر قرآن*، تهران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی.
- قاشانی، عبدالرزاق، ۱۴۰۷ق، *شرح علی فصوص الحکم*، مصر، مکتبه مصطفی البابی.
- قونوی، صدرالدین، ۱۳۷۱، *النصوص*، تحقیق و تصحیح سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، مرکز نشر دانشگاهی.
- ، ۱۳۷۲، *شرح الأربعین حدیثاً*، تحقیق حسن کامل بیلماز، قم، بیدار.
- قیصری، داود، ۱۳۷۵، *شرح فصوص الحکم*، تصحیح و تحقیق سیدجلال‌الدین آشتیانی، تهران، علمی و فرهنگی.
- کاشانی، عبدالرزاق، بی‌تا، *تفسیرالقرآن الکریم*، تهران، ناصر خسرو.
- موسوی، سیده‌زهره، ۱۳۹۳، *بررسی حقیقت خواب و رؤیا از دیدگاه ابن‌سینا و علامه طباطبائی*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، شیراز، دانشگاه شیراز.
- مهدی‌زاده، عباس، ۱۳۹۴، «سخن گفتن از خدا در الهیات دنس اسکوتوس با نگاهی به تأثیر آرای ابن‌سینا»، *حکمت سینوی*، ش ۵۴۸، ص ۴۳-۶۰.
- مؤمنی، غلامرضا، ۱۳۹۳، *خواب و رویا و ارتباط آن با خیال منفصل از نظر ابن‌سینا و ملاصدرا*، پایان‌نامه کارشناسی ارشد، قم، دانشگاه قم.
- نصر، سیدحسین، ۱۳۵۲، *سه حکیم مسلمان*، ترجمه احمد آرام، تهران، ناشر جیبی فرانکلین.
- هجویری، ابوالحسن علی، ۱۴۲۸ق، *کشف‌المحجوب*، ترجمه محمود احمد ماضی ابوالعزائم، تحقیق احمد عبدالرحیم السایح، قاهره، مکتبه الثقافة الدینیة.
- همدانی، عین‌القضات، ۱۹۶۲م، *شکوی الغریب عن الأوطان إلى علماء البلدان*، تحقیق عقیف عسیران، پاریس، دار بیلیون.