

رؤیا از منظر ملاصدرا و روانکاوی فروید

Mulla Sadra and Freud on Dream

Jalal Peykani *

جلال پیکانی*

تاریخ دریافت: ۱۳۹۳/۱۰/۳

تاریخ پذیرش: ۱۳۹۳/۱۲/۳

Abstract

Freud considers dream as the result of suppressed desires which retreat to unconscious. In Islamic world too, philosophers, including Mulla Sadra, said something on this matter. Although, Freud's conception of dream is very different from Molla-Sadra's, we can find some similarities between them. In this paper, we showed that Freud and Mulla Sadra agree that dream is very important thing, gives knowledge, depended to senses and its content depends to person's reason and intellect. But their views concerning the relation between dream and death, the relation between dream and spirit, the relation between dream and the unseen world, and finally, concerning the not meaningful dreams, are contrary.

KeyWords: dream, Mulla Sadra, Freud, unseen world, unconscious.

چکیده

زیگموند فروید رؤیا را محصول امیال سرکوب شده انسان می‌داند که تا ضمیر ناخودآگاه پس رانده شده‌اند، ولی در رؤیا مجال ظهور پیدا می‌کنند. در جهان اسلام، فلاسفه اسلامی، از جمله ملاصدرا، نیز کم‌وبیش به رؤیا پرداخته و درباره آن بحث کرده‌اند. هر چند نگاه فروید به رؤیا با نگاه ملاصدرا تفاوت بسیار دارد، برخی تشابهات میان دیدگاه این دو متفکر قابل ردیابی است. در این مقاله نشان داده شده است که فروید و ملاصدرا از این حیث که معتقدند رؤیا امری است واجد اهمیت فراوان و معرفت‌بخش، که با ضعف حواس قوت می‌گیرد و با درجه عقلانیت شخص نسبت مستقیم دارد، اتفاق نظر دارند، اما در تبیین نسبت میان رؤیا و مرگ، رؤیا و روح، رؤیا و غیب و نهایتاً وجود احلام دو نگرش متضاد اتخاذ می‌کنند.

واژگان کلیدی: رؤیا، ملاصدرا، فروید، غیب، ناخودآگاه.

* Associate professor of Payame Noor University.
J_Peykani@pnu.ac.ir

* دانشیار دانشگاه پیام‌نور. J_Peykani@pnu.ac.ir

مقدمه

خیال در نزد قدما با آنچه در روانشناسی از این اصطلاح مراد می‌شود بسیار متفاوت است، هر چند در متون فلسفی سخن چندان مبسوطی در این باب یافت نمی‌شود.

مقاله حاضر در سه بخش تدوین شده است، در بخش نخست، رؤیا از منظر مکتب فروید بررسی شده و در بخش دوم، نظر ملاصدرا در باب رؤیا بیان شده است؛ در نهایت، با برجسته کردن نه مشخصه رؤیا از منظر ملاصدرا، به پی‌جویی آن‌ها در مکتب فروید مبادرت ورزیده‌ایم تا از این مجرا وجوه اشتراک و افتراق دیدگاه این دو متفکر مشخص شود.

۱. رؤیا از منظر روانکاوی فروید

پیش از ورود به نظریه روانکاوی فروید، لازم است به اختصار در باب نگاه روانشناسی جدید به مسئله نفس توضیحاتی داده شود، چون اندیشه فروید در باب نفس و رؤیا در چنان بستری رویداده شده است.

۱-۱. علوم تجربی جدید و مسئله نفس

گفتیم که فرض بنیادی علم‌النفس قدیم ثنویت میان نفس و بدن است. این دیدگاه تا قرن هجدهم مقبولیت تام داشت، به خصوص که رنه دکارت در قرن هفدهم تأکید ویژه‌ای بر آن کرد و حتی در این تأکید از ارسطو نیز پیشی گرفت. به زعم دکارت، نفس انسانی چیزی است از بنیان متفاوت با بدن او. وی معتقد است که: «بنابراین از همین که به یقین می‌دانم که هستم و در همان حال غیر از اینکه می‌بینم که من چیزی هستم که می‌اندیشد، هیچ چیز دیگری نمی‌بینم که ضرورتاً به طبیعت یا ذات من تعلق داشته باشد، به‌درستی نتیجه می‌گیرم که ذات من فقط همین است که چیزی است که می‌اندیشد... و از سوی دیگر مفهوم متمایزی از بدن دارم، از آن حیث که چیزی است دارای امتداد

خواب و رؤیا از جمله مسائلی‌اند که از بدو آفرینش، فکر بشر را به خود مشغول داشته‌اند و از همین مجرا در همه سنن و فرهنگ‌ها اثری از علم تعبیر خواب یافت می‌شود. از سوی دیگر، با ظهور دوره مدرن، متفکران مغرب‌زمین با دیده تحقیر به پدیده خواب و تعبیر آن می‌نگریستند، اما از سال‌های آخر قرن نوزدهم، کارهای زیگموند فروید در زمینه روشن کردن و شناسایی ماهیت کارکرد درون روانی انسان و تأکید بر این جنبه از انسان موجب شد تا به پدیده رؤیا به منزله یکی از جنبه‌های مهم زندگی روانی توجه شود. انتشار کتاب تفسیر رؤیای فروید علاقه به رؤیا و رؤیابافی و همچنین تعبیر آن را تشدید کرد. به بیان دیگر، انسان‌ها به لحاظ تاریخی به دو صورت با مسئله تعبیر خواب برخورد کرده‌اند. مطابق صورت نخست، مواجهه با پدیده رؤیا مستقل از روانشناسی رخ داده است، اما در قالب دوم، که امری است متأخر و جدید، این مواجهه بر روانشناسی جدید ابتناء دارد. تمرکز ما در این مقاله بر قالب دوم خواهد بود (فروم، ۱۳۷۸).

در نزد عرفا نیز رؤیا از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است، به طوری که مطابق یکی از پژوهش‌های انجام‌گرفته، مولوی در مثنوی معنوی خویش هفت قسم رؤیا را از هم تفکیک کرده است که عبارت‌اند از: خواب‌های پریشان، رؤیاهای صالحه، رؤیاهای صادق، رؤیاهای تأویلی، مبشرات، مکاشفات و واقعات. مطابق این پژوهش نشانه‌هایی از تفسیر رؤیا به شیوه فروید در نزد مولوی نیز قابل مشاهده است، چراکه به نقش آرزوهای انسانی و بازتاب آن‌ها در رؤیا اشاره کرده است (پارسا و واهیم، ۱۳۸۸: ۵۶).

در اندیشه غالب فلاسفه اسلامی رؤیا امری است واجد اهمیت فلسفی که با پدیده‌ای روانشناختی نسبت دارد، که قدما آن را قوه خیال می‌نامیدند (باید توجه داشت که معنا و نقش قوه

حذف‌گرا. مادی‌گرایی تحویل‌گرا از این دیدگاه دفاع می‌کند که حالات ذهنی همان حالات مادی و فیزیکی مغزند. به بیان دیگر، هر نوع حالت ذهنی با نوعی حالت فیزیکی درون مغز یا نظام عصبی مرکزی متناظر است و هر دو در واقع یکی‌اند. مادی‌گرایی حذف‌گرا به جای تحویل حالات ذهنی به حالات فیزیکی به راحتی حالات ذهنی را حذف می‌کند (چرچلند، ۱۳۸۶: ۷۸-۷۴)؛ البته باید توجه داشت که به طور کلی فیزیکالیسم مبنای همه نظریات جدید فلسفه ذهن، به‌ویژه کارکردگرایی و مادی‌گرایی، است، اما تفاوت فیزیکالیسم با مادی‌گرایی در این است که مطابق فیزیکالیسم حالات ذهنی وابسته به حالات فیزیکی تفسیر می‌شوند، اما مادی‌گرایی در پی آن است که حالات ذهنی را کنار بگذارد.

گرچه بحث درباره رؤیا به دوران باستان برمی‌گردد، اما تا زمان انتشار کتاب تفسیر رؤیای فروید در سال ۱۸۹۹ به آن اهتمام جدی نشده بود. پیش از آنکه فروید نظریه خود را راجع به فرایند رؤیا ارائه دهد، در علم پزشکی رؤیاها توهم‌های بی‌معنی تلقی می‌شدند. فروید، با مطالعه مفصل رؤیاهای خود، نظریه‌ای را در مورد رؤیاها ارائه کرد که یکی از بانفوذترین قلمروهای روان‌درمانی در چند دهه اخیر است و تقریباً همه نظریه‌های رؤیا از آن ریشه می‌گیرند، حتی نظریه‌هایی که با آن در تعارض‌اند.

۱-۲. ضمیر ناخودآگاه

نظریه تعبیر رؤیای فروید بر همان اصولی بنا شده است که کل نظریه روانشناسی او بر آن متکی است (لای‌ویس، ۱۳۸۰). انسان می‌تواند امیال و آرزوهایی مخفی در ضمیر ناخودآگاه داشته باشد و با وجود مخفی بودن انگیزه‌ای برای رفتار و

و عاری از فکر، پس بدون تردید، این من کاملاً و به‌کلی از بدنم متمایز است و می‌تواند بدون بدن وجود داشته باشد» (دکارت، ۱۳۸۵: ۹۹).

اما بین قرون هفدهم تا بیستم با بروز اتفاقاتی ثنویت دکارتی از رونق افتاد. در مقابل، با رشد فلسفه ذهن، بیشتر دیدگاه‌های رفتارگرایانه، کارکردگرایانه و گاه مادی‌گرایانه مقبولیت یافت. ذهن و حالات ذهنی موضوع بحث یکی از شاخه‌های نوظهور فلسفه تحلیلی با عنوان فلسفه ذهن^۱ است. «فلسفه ذهن از پرسش‌های کلی در باب ماهیت پدیدار^۲ ذهنی و نقش آن‌ها در یک تبیین نظام‌مند از جهان بحث می‌کند» (Rey, 1997: 1). فلاسفه ذهن تلاش می‌کنند تا از حالات ذهنی و ارتباط آن‌ها با امور طبیعی رازگشایی کنند. مطابق رفتارگرایی، حالات ذهنی باید به الگوهای بالفعل و بالقوه رفتاری فروکاسته شوند و ذهن بر اساس رفتارهایی که به شکل علمی و منطقی قابل مطالعه‌اند تفسیر می‌شود. رفتارگرایی نخست در حوزه روانشناسی مطرح شد. این نوع رفتارگرایی به «رفتارگرایی روش‌شناختی» یا «رفتارگرایی علمی» موسوم است. مطابق این قرائت از رفتارگرایی، تنها داده‌های مقبول برای روانشناسی داده‌های رفتاری‌اند. سپس رفتارگرایی وارد فلسفه شد و «رفتارگرایی فلسفی» شکل گرفت. رفتارگرایی فلسفی نیز بر این ایده استوار است که رفتار لازمه و تشکیل‌دهنده ذهنیت است (خاتمی، ۱۳۸۶: ۲۹). اما ایرادات وارد بر رفتارگرایی منجر به شکل‌گیری مکتب جدیدی در فلسفه ذهن به نام کارکردگرایی^۳ شد. بر اساس کارکردگرایی، جنبه ذاتی هر نوع حالت ذهنی مجموعه‌ای از روابط علی است که آن حالت با تأثیرات محیط بر بدن، دیگر انواع حالات ذهنی و سایر خروجی‌های رفتاری را بروز می‌دهد.

مادی‌گرایی^۴ خود دارای دو صورت مختلف است: مادی‌گرایی تحویل‌گرا و مادی‌گرایی

1. philosophy of mind
2. phenomenon
3. functionalism
4. materialism

می‌رود و اصولاً دیدن رؤیا را منظور نهایی و اصلی خوابیدن معرفی می‌کند. به نظر او خواب یک مایحتاج فیزیولوژیک و مهم ساختمان انسانی است و به همین دلیل، ساختمان انسانی سعی می‌کند از آن به بهترین وجه ممکن محافظت کند و باعث تداوم آن شود. بدین ترتیب، اگر امیال نامعقول و غیرمنطقی خود را در خواب نیز احساس می‌کردیم، ممکن بود به شدت احساس ناراحتی کنیم و از خواب بیدار شویم. پس، چنین امیالی احتیاج طبیعی ما را به خوابیدن مختل و ارضانشده باقی می‌گذاشت.

در این صورت، چه می‌کنیم که خواب ادامه می‌یابد و تحت تأثیر امیال و خواسته‌هایمان قرار نمی‌گیرد؟ در خواب تصور می‌کنیم که همه امیال ما برآورده شده و تحقق یافته است. به این ترتیب، به جای دچار شدن به ناکامی و حسرت، با احساس آرامش و رضای خاطر بیدار می‌شویم. فروید عقیده دارد در هنگام خواب، امیال و آرزوهای غیرمنطقی به شکل وهم و خیال ارضا می‌شوند. هدف این پدیده ادامه حالت خواب خواهد بود.

فروید رؤیاها را به منزله شاهراهی به سوی ناهشیار در نظر می‌گرفت که در آن تکانه‌های سرکوب‌شده و پنهانی، که برای اندیشه هشیار پذیرفتنی نیستند، مدفون شده‌اند. شکل ۱، فرایند پدید آمدن رؤیا از دیدگاه فروید را نشان می‌دهد (تارنو، ۲۰۰۳).

بیانات کلامی درباره رؤیا



رؤیاها



رؤیاکار



ناهشیاری



ادراک افکار روزانه

شکل ۱. چگونگی پدید آمدن رؤیا از دیدگاه روان‌تحلیل‌گری فروید

کردار او به شمار روند. به زعم وی، امیال و آرزوها به دلایلی، که مهم‌ترین آن‌ها ترس از دست دادن دوستی، محبت و تأیید والدین و دوستانمان است، واپس‌زده و سرکوب می‌شوند و ورود آن‌ها به سطح هشیاری ما را دچار احساس گناه و یا ترس از تنبیه می‌کند. فروید علائم نوروژ را نیز به همین ترتیب توجیه کرده است و عقیده دارد امیال و خواسته‌های بسیار نیرومند انسان، که از طریق سانسور به اعماق ناهشیار فرستاده شده‌اند، خود را به صورت علائم تغییر شکل یافته نوروژ بروز می‌دهند. فروید رؤیا را نیز، همانند فراموشی و لغزش‌های کلامی و نیز نوروژها، نوعی دیگر از طرق ابراز امیال و خواسته‌های ناهشیار تلقی کرده است. وی عقیده دارد که رؤیاها نیز آرزوهای ناهشیار انسان را ابراز می‌کنند، آرزوهایی که در طی روز و وقتی کاملاً افکار خود را تحت نظارت داریم، اجازه ورود به صحنه ذهن را پیدا نکرده و واپس‌زده شده‌اند.

فروید از این عقیده کلی در مورد رؤیاها چند فرضیه اختصاصی دیگر نیز مشتق کرده است: آرزوها و امیال نامنتقی و نامعقول ما نیروی برانگیزاننده رؤیا را تشکیل می‌دهند. انگیزه‌ها و امیالی که هنگام بیداری جرئت به رسمیت شناختنشان را نداریم - مثلاً تنفر غیرمنطقی، جاه‌طلبی و برتری‌جویی، حسادت، دشمنی، امیال منحرف جنسی و میل به زنا با محارم - در رؤیا میدانی برای خودنمایی و تظاهر پیدا می‌کنند و زنده می‌شوند. فروید عقیده دارد که چنین امیالی در همه ما موجود است، منتهی در هنگام بیداری به سبب فشارها و تقاضاهای جامعه آن‌ها را سرکوب می‌کنیم و از صحنه آگاهی واپس می‌زنیم، گو اینکه همیشه هم در این مورد به موفقیت کامل نمی‌رسیم. به هر حال، در هنگام خواب نظارت ضمیر هشیار تضعیف می‌شود و امیال مذکور مجدداً زنده می‌شوند و خود را به صورت رؤیا نشان می‌دهند. فروید یک قدم پیش

۳-۱. غریزه جنسی

طبق عقیده فروید، رؤیاها آرزوهای مبدل مربوط به نیازهای جنسی دوران کودکی اند. او بر کارکرد کامروایی رؤیاها تأکید و اظهار داشت که «وقتی کار تعبیر رؤیا به انجام می‌رسد، می‌توان رؤیا را به منزله کامروایی تصدیق کرد». وی بین رؤیای آشکار، یعنی رؤیایی که فرد به یاد می‌آورد، و رؤیای پنهان، که معنی واقعی آن است، تمییز قائل شده است (لای‌ویس، ۱۳۸۰). رؤیای آشکار از این حیث مبدل است که محتوای آن رؤیاباف را از خواب نمی‌پراند. محتوای پنهان با فرایندهایی خاص نظیر ادغام، جابه‌جایی، بسط ثانویه، نمایشی کردن (اغراق) و نمادی کردن مبدل می‌شود. فروید نمونه‌هایی از این مکانیسم‌های رؤیا را، که وی «عمل رؤیا» می‌نامید، ارائه کرد و درباره چگونگی مبدل کردن معنی پنهان رؤیا از طریق این مکانیسم‌ها بحث کرد.

در ادغام، چند تصویر مربوط به محتوای پنهان در یک تصویر ذهنی منفرد رؤیای به‌یادمانده ادغام می‌شوند. در جابه‌جایی، عاطفه مرتبط با یک موضوع خاص، به منظور منحرف کردن توجه رؤیاباف از موضوع واقعی احساساتش، به سوی موضوعی دیگر معطوف می‌شود. بسط ثانویه عبارت است از تجدید نظر ناهشیار در رؤیا در ضمن یادآوری آن. در این‌جا نیز هدف عبارت است از مبدل کردن تمایل واقعی نهفته. نمایشی کردن عبارت است از ابراز اندیشه‌ها به طریق نمایشی و اغراق‌آمیز. نمادی کردن مکانیسم دیگری است که به کارکرد مبدل کمک می‌کند. فروید تقریباً همه اشیاء و فعالیت‌های موجود در رؤیاها را به منزله نمادهای جنسی تلقی می‌کند و اعتقاد دارد که نمادها در رؤیاها اصولاً بازنمایی‌های اندام‌های جنسی مرد و زن‌اند (شولتز، ۱۳۷۸).

۴-۱. روش تعبیر رؤیای فروید

روش تعبیر فروید برای دستیابی به محتوای پنهان رؤیا این بود که بیمار را تشویق می‌کرد هر جزء موجود در محتوای آشکار رؤیا را تداعی کنند. فروید در روانکاوی، برای دستیابی به معنی پنهان و مبدل رؤیا، از روش تداعی آزاد استفاده می‌کرد. تداعی‌های مواجهی که بیماران به وسیله این روش انجام می‌دهند، به آن‌ها کمک می‌کند تا به معنی واقعی نهفته در رؤیای خویش دست یابند. کارکرد مبدل رؤیاها نه تنها به رؤیابین اجازه می‌دهد آرزوهای منع‌شده را تخلیه کند، بلکه همچنین کمک می‌کند تا با خشی کردن ماهیت آن آرزوها خواب راحتی داشته باشد.

فروید کارکرد رؤیاها را هم به منزله محافظ خواب و هم به منزله سوپاپ اطمینانی برای خواسته‌های ناپسند در نظر می‌گرفت. وی با مطالعه رؤیاهای خود و بیمارانش کارکردهای حمایت از خواب و سوپاپ اطمینان رؤیاها را ارائه کرد. این کارکردها پیش از دانش و اطلاعات حاصل از آزمایش‌های علمی مربوط به خواب و رؤیاها ابداع شدند.

۲. رؤیا از منظر ملاصدرا

علم النفس ملاصدرا تا حد زیادی از علم النفس ابن‌سینا متأثر است. از این رو، نخست به جایگاه رؤیا در علم النفس ابن‌سینا اشاره‌ای مختصر می‌کنیم. البته خواهیم دید که در باب رؤیا، ملاصدرا راه خود را تا حدودی از ابن‌سینا جدا می‌کند.

۲-۱. رؤیا در علم النفس ابن‌سینا

سخن ملاصدرا در باب رؤیا بیشتر بر آرای ابن‌سینا بنا شده است. ابن‌سینا مباحث مربوط به رؤیا را ذیل عنوان علم النفس قرار می‌دهد. ارسطو کتاب مستقل و مبسوطی بدین نام نوشته و

اتحاد با عقل فعال است که چنین کاری صورت می‌بندد. به طور خاص، «هنگامی که نفس در حالت خواب طبیعی از اسارت حس و شواغل روزمره رها می‌شود، در عالم رؤیا به کمک عقل فعال مناظری را می‌بیند که یا نتیجه کارکرد قوه متخیله و محصول سوابق ذهنی خاطرات و تجارب قبلی شخص خواب‌نماست و یا حاصل تصرف قوه مصوره است که صورت‌ها و معانی جدیدی را به نفس القاء می‌کند» (امین، ۱۳۸۵: ۳۳).

۲-۲. علم النفس ملاصدرا

علم النفس ملاصدرا واجد عناصری مشترک و البته عناصری ممتاز نسبت به مکاتب پیش از خود است. از نظر صدرالدین شیرازی، نفس جوهری است بسیط و غیرمادی که به بدن حیات می‌بخشد و از بدن همچون ابزاری استفاده می‌کند. بنابراین، ملاصدرا نیز همچون پیشینیان معتقد است آدمی از دو جزء متمایز به نام نفس و بدن تشکیل شده است. به باور ملاصدرا، «نفس وجود عقلی بسیط و یکی از صور در علم الهی است» (صدرالمتألهین، ۱۳۸۳: ۴۳۸)، اما برخلاف افلاطون و یا ابن‌سینا، در تبیین نحوه اتحاد میان نفس و بدن معتقد است که این نفس، نفسی که در آغاز وجودش به بدن افاضه شد، صورت شیئی از طبیعت مادی و نه صورت عقلی (غیرمادی) است.

ملاصدرا می‌گوید: «زیرا آن چگونه می‌توانست باشد چراکه محال است از (اتحاد) صورتی عقلی [غیرمادی] و ماده جسمانی یک نوع جسمانی همچون انسان بدون وساطت کمال و تغییر تدریجی ماده حاصل شود». وی اضافه می‌کند: «وجود نزدیک‌ترین ماده به شیء از جنس وجود صورت آن است، زیرا رابطه صورت با ماده، رابطه فصل است که برای نزدیک‌ترین جنس به آن فراهم می‌شود». از این رو، نفس در آغاز خلقت

همچنین کتابی با همین عنوان به ابن‌سینا منسوب است. کتاب اخیر را محمود شهابی به فارسی ترجمه کرده است. در مقابل، ملاصدرا بیش از همه در بحث از نبوت درباره رؤیا سخن گفته است.

دقیقاً از همین جاست که نخستین، و بلکه اصلی‌ترین وجه افتراق نظر قدما و روانشناسان جدید در باب رؤیا آشکار می‌شود. علم النفس قدیم بر ثنویت نفس و بدن استوار است. یعنی به لحاظ هستی‌شناسانه، قدما معتقدند انسان مرکب است از دو جوهر کاملاً متفاوت و در این میان شرافت و برتری با جوهر نفسانی است. فی الواقع انسان بودن انسان به همین جوهر است. در این میان، برای ارتباط این دو جوهر کاملاً متفاوت به واسطه‌ای نیاز است که قدما از آن تعبیر به روح می‌کردند. بنا بر عقیده ابن‌سینا، روح بر سه قسم است: روح نباتی، روح حیوانی و روح نفسانی. روح نفسانی دارای سه قوه است که عبارت‌اند از: قوه محرکه، مشترکه و ادراکی. خود قوه ادراکی از سه قوه اصلی متفکره، متخیله و حافظه تشکیل یافته است. از میان این سه قوه اخیر، قوه متخیله واجد اهمیت ویژه‌ای است چون یگانه قوه‌ای است که هم در خواب و هم در بیداری فعال است.

ابن‌سینا در تعلیل خواب می‌گوید: «سبب خواب، بازگرداندن روح جسمانی از ظاهر به باطن است، چون قوه متخیله از شواغل و انتقالات حسی برهد، طبع متخیله حکایت از مزاج می‌کند و گاه اندیشه‌های گذشته را حکایت می‌کند» (ابن‌سینا به نقل از امین، ۱۳۸۵: ۳۳). از نظر ابن‌سینا، هر چه آرامش نفس بیشتر باشد، به همان اندازه قدرت دریافت حقیقت در رؤیا و خواب برای او بیشتر می‌شود.

در مجموع باید گفت از نظر ابن‌سینا نفس هنگامی که چیزی را، چه در بیداری و چه در خواب، می‌فهمد یا ادراک می‌کند فی الواقع به دلیل

جزئی‌تری تقسیم می‌شود: قوای حسی ظاهری و قوای حسی باطنی. قوای حسی ظاهری همان حواس پنج‌گانه است؛ البته ملاصدرا حواس ظاهری را منحصر در پنج حس نمی‌داند: «... بلکه از پنج بیشترند، زیرا لامسه‌ای که منبث است در جمیع جلد و اکثر لحک و غیر آن‌ها قوه واحده نیست، بلکه چهار قوه است...» (صدرالمآلهین، ۱۳۶۲: ۲۷۹). منظور ملاصدرا این است که خود قوه لامسه در قسمت‌های مختلف بدن، خود قوه‌ای است جداگانه، اما حواس باطنی خود از این قوا تشکیل شده است: حس مشترک، خیال، قوه وهمیه و قوه حافظه. قوه خیال یا متخیله یا مصوره قوه‌ای است که به اصطلاح در حکم خزانه حس مشترک است: «و آن قوه خزانه حس مشترک است، و خزانه حواس ظاهره نیست، اگرچه مدرکات آن‌ها در آن مخزون‌اند، زیرا که حواس ظاهره ادراک چیزی به اعتبار اختزان در خیال نمی‌کنند، بلکه ادراک آن‌ها به احساس تازه است از خارج، پس معنی خزانه بودن با قیاس به آن‌ها متحقق نمی‌گردد، به خلاف حس مشترک» (همان: ۲۸۹).

۲-۳. رؤیا، روح و نفس

بحث ملاصدرا در باب رؤیا نسبت به ابن‌سینا مختصرتر است. در درجه نخست، مطابق تعبیر قرآنی و دینی، وی خواب را نوعی مرگ می‌داند: «همان‌طور که صور خیالیه‌ای را که در عالم خواب، که خود نوعی از مرگ است، مشاهده می‌کند...» (همو، ۱۳۶۶: ۳۶۷).

در ادامه عبارتی که نقل شد، ملاصدرا سخنی را بیان می‌دارد که به طور ضمنی بر اهمیت ویژه خواب دلالت دارد. وی در توصیف سرنوشت اخروی افراد متوسطی که هم به دنیا کشش دارند و هم به امور قدسی بیان می‌دارد که این افراد «بالتیجه پس از مرگ آنچه را که از ظواهر شرع،

دنیوی خود از لحاظ وجود جسمانی است و در سطح بدن است (همان: ۳۸۵). بنابراین، در نظر ملاصدرا نفس انسانی مراحل تحول و رشد را می‌پیماید و به اصطلاح صورت واحد و ایستایی ندارد. نفس هنگامی که همراه با جنین به وجود می‌آید، جنبه نباتی پیدا می‌کند، پس از آن جنبه حیوانی و نهایتاً جنبه انسانی.

در مجموع، مهم‌ترین تفاوت علم‌النفس صدرایی با علم‌النفس پیشینیان در این است که او به اصطلاح نفس را جسمانیة الحدوث و روحانیة البقا می‌داند. به باور او، ابتدا ماده جسمانی وجود دارد، بدون آنکه نفسی داشته باشد، آن‌گاه در شرایط معین، نفس به تدریج از خلال ماده و حرکت جوهری آن پدیدار می‌شود. هنگامی که نطفه در محل خود استقرار یافت، به سبب حرکت جوهری در تحول است و به ترتیب مراتب کمال را طی می‌کند. به این ترتیب، نظر ملاصدرا بر آن است که نفس به تدریج در دامن بدن به ظهور می‌رسد، اما رابطه آن با بدن مانند رابطه چیزی با چیز دیگر نیست، بلکه نفس و بدن به صورت یک واحد حقیقی درهم تنیده‌اند. «رابطه نفس و بدن مانند رابطه نجار با اره نیست، بلکه مانند رابطه صورت و ماده یک صندلی است که به وجود واحدی موجودند، اما چنان‌که ملاحظه کردیم، نفس در مسیر حرکت جوهری خود همواره به درجات بیشتر و بیشتری از مجرد نائل می‌آید، به طوری که دیگر نمی‌توان آن را در سطح بدن و حالات بدنی قرار داد» (خرازی، ۱۳۷۸).

نفس از نظر ملاصدرا، واجد سه قوه یا جزء اصلی است: جزء نباتی، جزء حیوانی و جزء انسانی. جزء نباتی یا نفس نباتی واجد سه قوه اصلی غذایی، منمیه و مولده است. نفس حیوانی نیز دو قوه عمده محرکه و مدرکه دارد. برای نفس انسانی نیز دو قوه عامله و عالمه را تشخیص می‌دهد. قوه مدرکه نفس حیوانی خود به قوای

از حور و قصور و سایر محسوسات موعود در بهشت برای او توصیف کرده‌اند مشاهده می‌کند، مشاهده‌ای نظیر مشاهده در عالم خواب» (همان: ۳۶۸-۳۶۷). این سخن به طور ضمنی دلالت بر این دارد که ادراک در رؤیا واجد درجه قابل توجهی از وضوح و روشنی و اثربخشی است.

در عین حال، وی همچون ابن‌سینا و سایر قدما خواب را امری رازآلود می‌داند و معتقد است که تحت شرایطی، خواب گونه ضعیفی است از وحی که خبردهنده از عالم غیب است: «پس آگاهی از عالم غیب گاهی هنگام خواب اتفاق می‌افتد و بدین وسیله اموری که در آینده نزدیک روی می‌دهد بر وی آشکار می‌گردد، ولی ارتفاع حجاب به نحو کامل به وسیله مرگ انجام می‌گیرد و بدین وسیله پرده‌ها از دیده انسان برداشته می‌شوند» (همان: ۴۸۰).

اما برخلاف اسفار اربعه و شواهد الروبویه، ملاصدرا در مبدأ و معاد در باب رؤیا بحث کرده است. جالب آنکه بحث از رؤیا را در مقام مقدمه‌ای بر بحث نبوت آورده، چه همان‌گونه که گفته شد، رؤیا تحت شرایطی کاشف از عالم غیب است و این در واقع نوعی وحی است. صدرالدین شیرازی در مبدأ و معاد رؤیا را چنین تعریف می‌کند: «بدان که رؤیا عبارت است از حبس شدن روح در باطن و مراد از روح در این‌جا جوهر بخاری حاری است که از صفوة اخلاط مرکب است، چنان‌که اعضا از کدر آن‌ها مرکب است. و این روح مطیّه، یعنی مرکوب، قوای نفسانیه است و قوای محرکه و حساسیه به واسطه این روح به اعضا می‌رسند، و بعضی از صفات پیش از این مذکور شد» (همو، ۱۳۶۲: ۵۳۱).

در توصیفات ملاصدرا روح کم‌وبیش همانی است که ابن‌سینا توصیف کرده است، یعنی واسطه میان نفس و بدن، اما این امر واسطه گاهی درون آدمی در حالت گرفتاری و به اصطلاح ملاصدرا، حبس، قرار می‌گیرد و این مقارن می‌شود با حادث

شدن حالت رکود برای حواس. وقتی حواس ضعیف می‌شود و در مرز از کار افتادن قرار می‌گیرد، در این هنگام است که در نفس این استعداد و توانایی پدید می‌آید که «به جواهر روحانیه شریفه عقلیه متصل شود». مراد از جواهر روحانیه شریفه همان مثل افلاطونی است که حقیقت هر چیزی فی الواقع همان است. پس این نقوش در نفس نقش می‌بندد، همانند افتادن تصویر شیء در آئینه. بدین ترتیب، هنگام خواب، که طبق تعبیر دینی برادر مرگ است، «اندکی از حجاب مرتفع می‌گردد و در مرآت نفس چیزی از آن نقوش که در آن مرئی مرتسم است و با نفس مناسبت و محاذات دارد منتقم می‌گردد» (همان). حال ممکن است این تصاویر به درستی در نفس نقش ببندد و در حافظه باقی بماند و این رؤیا صادق و مستغنی از تعبیر خواهد بود و در غیر این صورت محتاج تعبیر است. جالب آنکه، به باور ملاصدرا، هرچه درجه ادراک نفس و میزان علم شخص بالاتر باشد، درجه استواری و اعتبار و صادق بودن رؤیای وی نیز بیشتر خواهد بود (همان: ۵۳۳). در مقابل، هرچه قوه متخیله در شخص غالب باشد، احتمال خطا در رؤیا بیشتر است: «و بسا باشد که متخیله اشیای مرئی در خواب را بدل نماید و یا به مشابه مناسب یا به ضد آن. چنان‌که کسی در خواب بیند که پسری برای او متولد شد، و دختری متولد شود» (همان: ۵۳۴). حتی ممکن است قوه متخیله چنان رؤیا را تحت تأثیر خود قرار دهد که تعبیر آن به کلی ناممکن شود.

بنابراین، فاعل رؤیا از نظر ملاصدرا هم روح است و هم نفس. چون اوضاع و احوال روح کاملاً از اوضاع و احوال نفس متأثر است. عملکرد قوای نفس نیز در وضعیت روح تأثیر دارد. بنابراین، هر چند فاعل مستقیم رؤیا روح است، نفس فاعل غیرمستقیم آن است؛ البته باید توجه داشت که در علم‌النفس در نهایت امر، روح نقش فرعی دارد و

به خطا، صورت‌هایی واقعی و حقیقی می‌پندارد (همان: ۵۳۶)؛ البته احوالات بدنی نیز در وقوع چنین خواب‌های بی‌حاصلی نقش دارد. «چنان‌که اگر صفرا بر مزاج غالب باشد، محاکات به اشیاء زرد واقع می‌شود، و اگر حرارت غالب باشد محاکات به نار، و اگر برودت غالب باشد، به برد و زمستان» (همان: ۵۳۷).

پس خواب و رؤیا طریقی است برای اطلاع از عالم غیب برای عموم افراد و تعبیر خواب راهی است برای ترجمه پیام‌های رمزی و تمثیلی عالم غیب. ملاصدرا همانند همه قدامت‌تعبیر خواب را به مثابه امری معتبر و قابل اعتنا می‌پذیرد. وی در مبدأ و معاد به نحو ایجابی و با حالت تأیید از ابن‌سیرین (معتبر مشهور) چند رویداد نقل می‌کند، از جمله اینکه: «پس مردی دیگر آمد و به او گفت که در خواب دیدم که زیت از زیتون می‌ریزم. گفت که در تحت تو کنیزی است که خریده‌ای آن را از حال آن تفتیش کن که آن مادر توست، چه زیتون اصل زیت است پس آن ردّ به اصل است. و چون تفتیش نمود مادرش بود که در ایام طفولیت او اسیر شده بود» (همان: ۵۳۳).

۳. تطبیق آرای ملاصدرا و فروید

از آنچه درباره دیدگاه صدرالمآلهین در باب رؤیا گفته شد، چنین برمی‌آید که رؤیا درجه نازل و یا گونه ضعیف‌شده مرگ است. این سخنی است با منشأ قرآنی، اما در مقابل، در سراسر کتاب تفسیر خواب فروید رؤیا به مرگ تشبیه نشده است، هر چند در باب خود پدیده مرگ و دیدن رؤیای مرگ سخن گفته شده است. مثلاً وی معتقد است که وقتی در خواب مرگ یک از نزدیکان عزیز خود را می‌بینیم، در واقع این رؤیا تحقق آرزوی سرکوب‌شده ماست مبنی بر مرگ او. به زعم وی، خصومت‌ها و عداوت‌هایی که در ناخودآگاه ما ریشه دارند، برخلاف مهرورزی و عطوفت ظاهری، خود را در رؤیا در قالب مرگ عزیزان

همه قوا نهایتاً بر نفس اتکا و ابتناء دارند. با این اوصاف این برداشت به حقیقت نزدیک‌تر است که از نظر ملاصدرا هم نفس فاعل رؤیاست و هم روح، اما هر کدام در مرتبه‌ای متفاوت فاعل رؤیا هستند.

مطابق همین تقسیم‌بندی، ملاصدرا معتقد است که بسته به اینکه صاحب رؤیا واجد نفس قوی و عقلانی و عالی باشد و یا برعکس، صاحب نفس سفلی و ضعیف و دون، آنچه در خواب می‌بیند یا صور عقلانی و مثالی خواهد بود و یا صور متخیله. دلیل این موضوع آن است که کسی نفس والا و رو به سوی عالم غیب دارد لاجرم صوری که رؤیت می‌کند از آن عالم است، ولی نفس دون و دنیامدار رو به سوی عالم حس و طبیعت دارد و «هرچه برای نفس از جانب شهادت [یعنی عالم حس] ظاهر می‌شود صور متخیله است، زیرا که همه عالم شهادت متخیلات است» (همان)؛ البته اگر صور خیال از عالم غیب و مثل نشئت گرفته باشد، مسلماً ارزشمند و والاست، اما خیالاتی که از عالم حس و تجربه نشئت می‌گیرد، از نظر ملاصدرا امری است فاقد ارزش.

به نظر ملاصدرا، هر کس به میزان بهره‌ای که از حکمت دارد از غیب بهره‌مند می‌شود. حتی کم‌مایه‌ترین انسان‌ها نیز در خواب از عالم غیب معرفت حاصل می‌کنند، اما به واسطه ضعفی که دارند، حقیقت بدان‌ها در قالب تمثیلی عرضه می‌شود. از این روست که خواب چنین افرادی به تعبیر دقیق‌تر و عمیق‌تری نیاز دارد و از صادقانه بودن بسیار دورتر است.

در عین حال، خواب‌هایی نیز وجود دارند که به قول ملاصدرا «احلام» اند، یعنی «خواب‌هایی بی‌حاصل». دلیل وقوع چنین خواب‌هایی وجود نقص در قوه خیال است، بدین نحو که گاه قوه خیال صورت‌هایی را ایجاد می‌کند که هیچ منشئی ندارند و پوچ‌اند. سپس نفس این‌ها را رؤیت می‌کند و تا هنگام بیداری در حافظه نگه می‌دارد و

آشکار می‌کنند (فروید، ۱۳۸۳: ۲۶۷). بنابراین، در این مورد نمی‌توان شباهتی میان ملاصدرا و فروید پیدا کرد، چراکه به لحاظ هستی‌شناختی نگاه این دو به پدیده مرگ از بنیان متفاوت است.

فروید نیز همچون ملاصدرا رؤیا را پدیده‌ای بااهمیت می‌داند. اگر جز این بود، کتاب مفصل و مبسوط تفسیر خواب را نمی‌نگاشت. وی در این کتاب به کرات از اهمیت رؤیا سخن می‌گوید و دانشمندان را به دلیل خوار شمردن و بی‌اهمیت تلقی کردن رؤیا سرزنش می‌کند (همان: ۹۶). همچنین، فروید در یکی از سخنرانی‌های مشهور خود در دانشگاه کلارک ماساچوست امریکا ضمن اشاره به بدنامی تعبیر رؤیا در میان روانشناسان، به‌مثابه کاری خرافی و غیرعلمی، در ستایش و نشان دادن اهمیت تعبیر رؤیا چنین می‌گوید: «در واقع تعبیر رؤیا جاده باشکوهی است که به شناخت ناخودآگاه منتهی می‌شود و محکم‌ترین شالوده‌ای است که فن روانکاوی بر آن استوار است. رشته‌ای است که هر پژوهش‌گری باید عقاید و نیات خود را در آن جست‌وجو کند و به واسطه آن آموزش دیده و تربیت شود. چنانچه فردی از من سؤال کند که چگونه می‌تواند روانکاو شود، در پاسخ به او خواهم گفت: با بررسی و بازنگری رؤیاهای خودش» (همو، ۱۳۸۵: ۷۰).

چنان‌که گفته شد، ملاصدرا رؤیا را خبردهنده از عالم غیب می‌داند. در مقابل، این نیز روشن شد که فروید بر مبنای هستی‌شناسی غیرالهی خود به عالم غیب به معنای عالمی و رای طبیعت باور ندارد، اما اگر «غیب» را در معنای خاصی تفسیر کنیم، شاید بتوان اندک مشابهتی پیدا کرد. مطابق مکتب روانکاوی فروید، ناخودآگاه نوعی غیب است و رؤیا دروازه ورود به این عالم غیب: «هر که بخواهد نقش کارکرد روانی رؤیا را کوچک بشمارد طبعاً ترجیح می‌دهد سرچشمه رؤیاها را در محرک‌های جسمانی بداند، در حالی که آنانی

که معتقدند ذهن رؤیابین بخش بزرگی از توانایی‌های زمان بیداری‌اش را در اختیار دارد طبعاً دلیلی برای انکار این امر ندارند که تحریک فرایند رؤیاورزی ممکن است از درون خود ذهن رؤیابین سرچشمه بگیرد». در نظر وی، پیچیدگی و لایه‌لایه بودن رؤیاها و نمادین بودن آن در واقع نوعی غیب را برمی‌سازد، البته روشن است که این معنا از غیب به هیچ وجه با غیب در لسان صدرایی، که برگرفته از برداشت دینی غیب است، سازگاری ندارد. از آن‌جا که فروید منکر وجود روح است، طبیعتاً خصیصه چهارم رؤیا از منظر ملاصدرا هیچ همزادی در اندیشه فروید ندارد.

می‌توان در باب نسبت میان ضعف حواس و قوت رؤیا، مؤیداتی در اندیشه فروید پیدا کرد. به زعم وی، ضعف حواس آغاز رؤیاست: «ما نیز هنگامی که می‌خواهیم بخوابیم عادت داریم بکوشیم وضعیتی شبیه آنچه استرومپل تجربه کرد به وجود آوریم. ما مهم‌ترین کانال حسی مان، چشم‌ها، را می‌بندیم و می‌کوشیم حس‌های دیگر را از تمام محرک‌ها دور نگه داریم یا از هر تغییری در محرک‌هایی که روی آن‌ها (یعنی حس‌ها) عمل می‌کنند» (همو، ۱۳۸۳: ۲۵). وی همچنین رویدادهای روز قبل را در محتوای رؤیای شب تعیین‌کننده می‌داند. اگر در خلال یک روز واحد ما دو یا چند تجربه مناسب برای برانگیختن رؤیا داشته باشیم، رؤیا به آن‌ها به‌مثابه یک کل واحد توأمان اشاره دارد. رؤیا می‌تواند به وسیله فرایندی درونی ایجاد شود که از رهگذر فعالیت فکری روز قبل به رویدادی تازه بدل شده است (همان: ۱۹۳-۱۹۲). همچنین: «اهمیت تحریک عینی اندام‌های حسی از مشاهدات متعدد ناشی می‌شود و از لحاظ تجربی تأیید شده است» (همان: ۲۳۶).

از نظر فروید، رؤیا تحت هر شرایطی صادق است، چون بیانگر حقیقتی است در ناخودآگاه فرد، اما تعبیر و یا تفسیر رؤیا نه‌تنها لزوماً صادق

(همان: ۴۲۳) و نیز: «چون به خاطر داریم که بی‌معنایی رؤیایا برای آنان که ارزش رؤیایا را منکر می‌شوند موجبات عمده‌ای فراهم می‌کند تا رؤیایا را به مثابه محصول بی‌معنی فعالیت ذهنی تقلیل یافته و ناپیوسته در نظر آورند، من با ارائه چند نمونه آغاز خواهم کرد که در آنها بی‌معنایی تنها یک بی‌معنایی ظاهری است و به محض آنکه معنی رؤیا دقیق‌تر مورد بررسی قرار می‌گیرد از میان می‌رود» (همان: ۴۵۳).

بحث و نتیجه‌گیری

گفته شد که روانشناسی جدید عموماً رویکردی غیردینی و مادی‌گرایانه به مسئله نفس دارد. از این رو، در تحلیل رؤیا به هیچ وجه آن را به یک هستی غیرمادی نسبت نمی‌دهند، بلکه عموماً تلاش می‌کنند تا رؤیا را به مثابه یکی از پدیدارهای انسانی نشئت گرفته از بدن و تن فیزیکی تحلیل کنند. پس در درجه نخست این تفاوت انسان‌شناسانه رهیافت مکتب فروید را با رهیافت ملاصدرا، که مبتنی است بر ثنویت ذاتی وجود انسان، جدا می‌کند.

در درجه بعد، در مکتب فروید رؤیا نه کاشف عالم غیب، بلکه کاشف از درون و ضمیر انسان است. دلیل این امر دقیقاً همان چیزی است که گفته شد: نفی ثنویت انسان. بیش از همه مکتب فروید بر این ایده تأکید دارد. برخلاف نظر فروید که رؤیا شاهره عالم ناهشیار است، به باور ملاصدرا، رؤیا شاهره عالم غیب است، اما همان‌گونه که اشاره شد، شاید بتوان از این حیث تشابهی میان آن دو یافت. در مکتب فروید و ملاصدرا در نهایت امر رؤیا کاشف از امری مکنون و ناپیداست، خواه امر غیبی خواه امری درونی.

اما باید به این نکته نیز توجه داشت که هر چند امروزه فروید نه فقط در حکم ستون روانشناسی جدید به شمار می‌رود، بلکه کل علوم

نیست، بلکه تفسیر درست و رسیدن به معنای حقیقی رؤیا کاری است بس دشوار و با احتمال خطای بالا.

قول فروید در این باب خالی از تناقض نیست. چون وی از یک سو بر این نکته تأکید می‌کند که رؤیا به دلیل آنکه حاکی از ناخودآگاه است و ضمیر ناخودآگاه آدمی محصول غرایز انسان است، پس رؤیا از هیچ نظم منطقی پیروی نمی‌کند و از این رو درجه عقلانیت رؤیابین در محتوای رؤیای او تأثیری ندارد، اما از سوی دیگر اظهار می‌دارد که هر چند رؤیا در ظاهر از نظم منطقی پیروی نمی‌کند ولی در تفسیر روشن می‌شود که واجد نظم منطقی است (همان: ۴۰۳)؛ البته به ندرت رؤیاهایی با نظم منطقی مشاهده می‌شوند. افزون بر این‌ها، وی در کتاب *تفسیر خواب*، که پر است از مثال‌هایی از رؤیاهای افراد، بر موقعیت علمی و دانشمند بودن برخی رؤیابین‌هایی که رؤیایشان را ذکر می‌کند تأکید ویژه دارد. وی همچنین میان خواب کودکان - که از عقل کامل برخوردار نیستند - و رؤیای افراد بالغ تمیز قائل می‌شود. در رؤیای کودکان عموماً چیز جدی‌ای وجود ندارد. در مجموع به نظر می‌رسد که فروید نیز میان درجه عقلانیت و محتوا و چند و چون رؤیا نسبتی برقرار می‌کند.

در دیدگاه فروید نیز رؤیا معرفت‌بخش است: «در رؤیا این امر عادی است که دانش یا خاطراتی آشکار می‌شود که ذهن بیدار از دانستن آنها بی‌خبر است» (همان: ۱۵). رؤیا هم خود شخص رؤیابین و هم مفسر رؤیا را از حقایقی در ناخودآگاه رؤیابین مطلع می‌کند. همچنین از آنجا که رؤیایا آشکارکننده آرزوهای مایند، از این حیث نیز می‌توانند در باب آرزوهای پنهان ما معرفت‌بخش باشند. در دیدگاه فروید هیچ خوابی بی‌پایه و خالی از معنا نیست. بنابراین وی به صراحت منکر وجود احلام است. وی تصریح دارد که «هیچ رؤیایی بی‌اهمیت نیست»

دکارت، رنه (۱۳۸۵). تأملات در فلسفه اولی. ترجمه احمد احمدی. تهران: سمت.

سامی، کاظم (۱۳۶۲). بررسی نظرات مختلف درباره خواب دیدن. تهران: رز.

شولتز، دوان (۱۳۷۸). نظریه‌های شخصیت. ترجمه کریمی، جمهری، نقشبندی، گودرزی، بحیرایی و نیکخو. تهران: نشر ارسباران.

صدرالمتألهین (۱۳۸۳). *الحکمة المتعالیة فی الاسفار الاربعه*. ج ۳ و ۸. به ضمیمه تعلیقات سبزواری. تصحیح، تحقیق و مقدمه: علی‌اکبر رشاد. تهران: انتشارات بنیاد حکمت اسلامی صدرا.

_____ (۱۳۶۶). *شواهد الربوبیة*. ترجمه جواد مصلح. تهران: سروش.

_____ (۱۳۶۲). *مبدأ و معاد*. ترجمه احمد بن محمد الحسینی اردکانی. به کوشش عبدالله نورانی. تهران: مرکز نشر دانشگاهی.

فروم، اریک (۱۳۷۸). *زبان از یاد رفته*. ترجمه ابراهیم امانت. تهران: فیروزه.

فروید، زیگموند (۱۳۸۵). *پنج گفتار از زیگموند فروید*. ترجمه هورا رهبری. تهران: گام نو.

_____ (۱۳۸۳). *تفسیر خواب*. ترجمه شیوا رویگران. تهران: مرکز.

لایویس، لی (۱۳۸۰). *تحلیل رؤیا در روان‌درمانی*. ترجمه میرهاشمی، درویشی و صفری. تهران: ساوالا.

Bulkeley, K. (2002). 'Reflections on the Dream Traditions of Islam'. *Sleep and Hypnosis*. 4 (1).

Gottesmann, C. (2000). 'Hypothesis for the Neurophysiology of Dreaming'. *Sleep Research Online*. 3 (1).

Niiniluoto, I. (1992). 'Dream and Reality'. 11th European Congress on Sleep Research. Helsinki. July 6.

Rey, Georges (1997). *Contemporary Philosophy of Mind*. Blackwell Publishers.

Tarnow, E. (2003). 'How Dreams and Memory May be Related'. *Neuro-Psychoanalysis*. 5 (2).

انسانی را تحت تأثیر خود قرار داده است و از عناصر الهام‌بخش فلاسفه پست‌مدرن به شمار می‌آید، نباید از یاد برد که اساس دیدگاه او با نقدهای جدی مواجه است. بیش از همه، پوپر به‌خوبی نشان داده است که این نظریه در اساس نه علمی، که دیدگاهی است شبه‌علمی و فاقد شواهد تجربی متقن. ذکر این نکته از آن جهت حائز اهمیت است که مشاهده برخی تقابل‌ها میان نظریه فروید و متفکران سنتی خود را نباید به معنی تقابل میان حقیقت و بطلان تلقی کرد.

بنابراین، نهایت سخن اینکه ملاصدرا و فروید در برخی از خصوصیات رؤیا اتفاق نظر دارند، اما در برخی موارد هیچ تشابهی میان آن دو متصور نیست. موارد اختلاف عموماً از تفاوت میان هستی‌شناسی الهی ملاصدرا و هستی‌شناسی غیرالهی فروید نشئت می‌گیرد.

منابع

امین، سید حسن (۱۳۸۵). «رؤیا در فلسفه ابن‌سینا». مجموعه مقالات: *نشریه داخلی*. پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی. ش ۳۵.

پارسا، سید احمد و گل‌اندام واهیم (۱۳۸۸). «انواع خواب و رؤیا در مثنوی». *دوفصلنامه علمی پژوهشی ادبیات عرفانی دانشگاه الزهراء*. س ۱. ش ۱. پاییز و زمستان.

جونز، ریچارد ام. (۱۳۷۲). *تعبیر خواب*. ترجمه فرخ سیف بهزاد و ایراندخت صالحی. تهران: صدوق.

چرچلند، پاول (۱۳۸۶). *ماده و آگاهی*. ترجمه امیر غلامی. تهران: مرکز.

خاتمی، محمود (۱۳۸۶). *مدخل فلسفه غربی معاصر*. تهران: علم.

خرازی، کمال (۱۳۷۸). «نظریه ملاصدرا در باب رابطه نفس و بدن و پیامدهای آن در روانشناسی». در: همایش جهانی بزرگداشت حکیم ملاصدرا. تهران: بنیاد حکمت صدرا.